

+

Christianitas
79-80/R.P.2020



**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 Boruta (Kraków), Monika Chomątowska (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyszka (Pruszków), ks. Krzysztof Irek (Sandomierz), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podłęże), Marta Kwaśnicka (Kraków), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Teresa Milcarek (Brwinów), Jerzy Mycka (Lublin), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), Kacper Szczukocki (Warszawa), Piotr Tabakiernik (Warszawa), ks. Jarosław Tomaszewski (Minas, Urugwaj), Paweł Woliński (Warszawa); **korekta:** Katarzyna Kusojć; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herbach; **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.

► hymny

Wstęp	7
O świętym Hugonie z Cluny	10
O świętym Majolu	18
O świętym Andrzeju Boboli	22
O Matce Kościoła	30
O Najświętszej Maryi Pannie Wspomożeniu Wiernych ..	38
O świętym Grzegorz VII	42
O świętym Anzelmie z Canterbury	50

► aborcja jako sakrament

Bernadette Waterman Ward

Aborcja jako sakrament. Pragnienie mimetyczne i ofiara w polityce dotyczącej życia seksualnego	55
---	-----------

Justyna Melonowska

Jeszcze kilka słów w kwestii spędzania płodu	75
--	-----------

Agnieszka Myszewska-Dekert

Ciąża, wszechświat i feminizm	83
-------------------------------------	-----------

Tomasz P. Terlikowski

Kiedy możemy zabijać noworodki?	88
---------------------------------------	-----------

Tomasz Rowiński

Błąd moralny czy intelektualny. Uwagi o przyczynach usprawiedliwiania aborcji	94
--	-----------

<i>Paweł Milcarek</i>	
Mit kompromisu aborcyjnego.	108

► **wspomnienie**

<i>Paweł Milcarek</i>	
Dom Antoine Forgeot OSB, RIP	110

► **studia**

<i>Paweł Milcarek</i>	
Wielkie rozszady. Zmiana Kalendarza rzymskiego w roku 1969	112

► **duchowość**

<i>Jan P. Strumiłowski OCist, Grzegorz W. Brodacki OCist</i>	
Liturgia i zbawienie	150

Dom Paul Delatte OSB

Komentarz do Reguły św. Benedykta:	
Rozdział piętnasty: W jakich okresach śpiewa się Alleluja . . .	167
Rozdział szesnasty: Jaki jest w ciągu dnia porządek oficjum . .	169
Rozdział siedemnasty: Ile psalmów należy odmawiać w czasie dziennych godzin oficjum	174

► **rozmowy „Christianitas”**

<i>Tomasz Terlikowski</i>	
Nie wierzę, by Kościół sam się oczyścił.	178

► **szkice**

<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i>	
Ryszard Wagner – artysta antychrześcijański	198

Michał Gołębiowski

Jesus, Mary Connecticut. O kontrkulturze i chrześcijaństwie	203
--	------------

Joseph Pearce

Szekspir kontra purytanie: Zła wola Malvolia	211
--	------------

► notatnik dysydenta*Marek Jurek*Między idealizmem a rzeczywistością. **216****► konwencja stambulska***Tomasz Rowiński*Konwencję genderową czas wyprowadzić. **221***Paweł Milcarek*Konwencję należy odrzucić, póki czas **231***Paweł Milcarek*Konwencja stambulska i nieodrobiona lekcja komunizmu. . . **236****► hiperteksty**

Błogosławiona pomyłka

(Antonina Karpowicz-Zbińkowska) **242**

Boże Ciało bez Bożego Ciała

(Michał Gołębiowski) **245**

Człowiek naprawdę wolny zawsze wybierze Boga

(Michał Gołębiowski) **248**

Kiedy kultura traci Boga. Kiedy kultura woła Boga

(Michał Gołębiowski) **250****o autorach** **253****podziękowania** **256**

biblioteka christianitas poleca

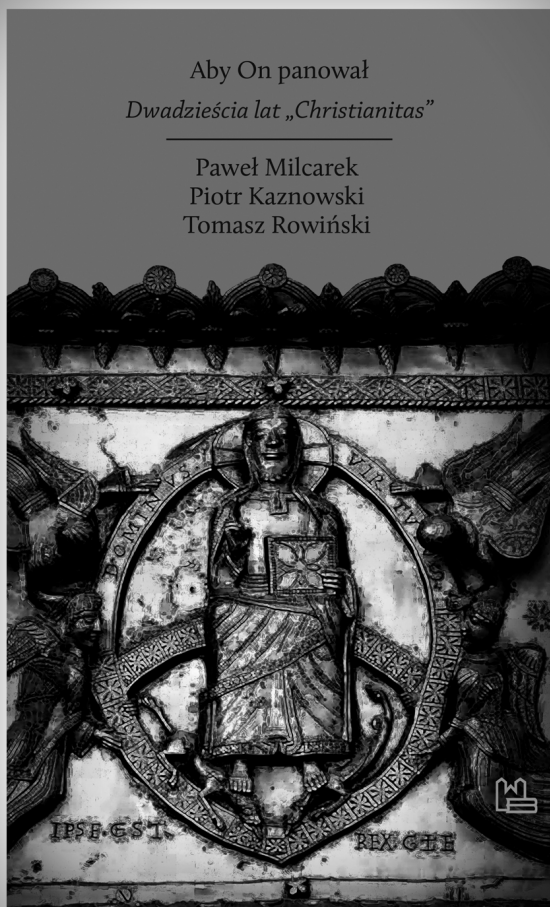
*Aby On
panował*

**20 lat
Christianitas**

Paweł Milcarek
Piotr Kaznowski
Tomasz Rowiński

Aby On panował
Dwadzieścia lat „Christianitas”

Paweł Milcarek
Piotr Kaznowski
Tomasz Rowiński



tyniec.com.pl

Prezentowane hymny zostały przetłumaczone w ramach realizowanego przez „Christianitas” projektu adiutorium.pl, czyli codziennego udostępniania tekstów tradycyjnego brewiarza monastycznego oraz przygotowywania jego wydania łańcisko-polskiego. Wszystkie one zostały przetłumaczone na język polski przez Michała Gołębiowskiego, poprzedzające je krótkie wprowadzenia także zostały przygotowane przez tłumacza.

Hymny o świętym Hugonie z Cluny

Oba hymny liturgiczne pochodzą z tekstów własnych na wspomnienie św. Hugona, opata benedyktynów z Cluny (1024–1109). Ich wspólnym literackim źródłem jest utwór poetycki autorstwa innego opata Cluny, św. Piotra Czcigodnego (1092–1156), opiewający jego poprzednika. Oryginał łańcisko podajemy za: *Enchiridion documentorum ad divinum officium sacrumque peragendum iuxta ritum Romanum monasticum*, Fontgombault 1990. Podajemy najpierw hymn nieszporny, a potem z jutrzni – dla zachowania ciągłości narracyjnej utworu. Jest to pierwszy polski przekład tych utworów.

Hymn o świętym Majolu

Ten hymn liturgiczny pochodzi z tekstów własnych na wspomnienie św. Majola, opata benedyktynów z Cluny (ok. 906–994). Autorstwo całego oficjum, a w nim i naszego hymnu (przeznaczonego tam do laudesów), jest przypisywane innemu opatowi Cluny, św. Odylonowi (962–1049), który opiewa swego poprzednika. Oryginał łańcisko podajemy za: *Enchiridion documentorum ad divinum officium sacrumque peragendum iuxta ritum Ro-*

manum monasticum, Fontgombault 1990. Jest to pierwszy polski przekład tego utworu.

Hymny o świętym Andrzeju Boboli

Oba hymny liturgiczne pochodzą z tekstów własnych na Święto św. Andrzeja Boboli, prezbitera i męczennika. Autorstwo hymnów nie jest nam znane. Oryginalny tekst łaciński podajemy za: *Officia propria Dioecesium Poloniae*, pars prior, Rzym 1965, s. 80–83.

Hymny o Matce Kościoła

Dwa prezentowane hymny należą do tekstów własnych na liturgiczne wspomnienie Najświętszej Maryi Panny Matki Kościoła – ich oryginał łaciński podajemy według wzoru przedstawionego w *Additiones in Libris liturgicis Ritus Romani de memoria B. Mariae Virginis Ecclesiae Matris*, dołączonych do dekretu Kongregacji Kultu Bożego z 11 lutego 2018 roku (Prot. N. 10/18). Hymn przeznaczony na laudesy jest autorstwa współczesnego hymnografa Dom Anselma Lentiniego OSB (autora i korektora wielu hymnów w Liturgii Godzin z 1971 roku). Hymn nieszporny jest inspirowany średniowiecznym tropem do *Salve Regina*. Jeśli się nie mylimy, tłumaczenie Michała Gołębiowskiego jest ich jedynym polskim przekładem.

Hymn o Najświętszej Maryi Pannie Wspomożenia Wiernych

Prezentowany hymn należy do tekstów własnych na Święto Najświętszej Maryi Panny, pod wezwaniem Wspomożenia Wiernych, *Auxilium Christianorum* (obchodzone 24 maja). Nieznane autorstwa, pojawia się w wieku XIX w niektórych lokalnych dodatkach brewiarzowych, przypisany do jutrzni i niesporów wspomnianego święta. Podajemy go za *Officia propria dioecesium Poloniae*, Marietti, 1965. Jest to pierwszy polski przekład tego utworu.

Hymny o świętym Grzegorzu VII

Dwa prezentowane hymny liturgiczne pochodzą z tekstów własnych na wspomnienie św. Grzegorza VII, Papieża, z zakonu benedyktyńskiego (1020–1085, pontyfikat od 1073 roku). Autorstwo

całego oficjum, a w nim i naszych hymnów (przeznaczonych do laudesów i nieszpórów), jest nam nieznane – lecz jego obecność wyłącznie w propriach benedyktyńskiej Kongregacji Solesmes podpowiada, że być może hymny zostały skomponowane przez jakiegoś solesmeńskiego hymnografa w wieku XIX. Tekst oryginalny podajemy za: *Enchiridion documentorum ad divinum officium sacrumque peragendum iuxta ritum Romanum monasticum*, Fontgombault 1990. Jest to pierwszy polski przekład tego utworu.

Hymn o świętym Anzelmie z Canterbury

Prezentowany hymn liturgiczny pochodzi z tekstów własnych na wspomnienie św. Anzelma z Canterbury, biskupa i wyznawcy, z zakonu benedyktyńskiego, apostoła Anglii (zm. 605). Autorem hymnu (przeznaczonego do jutrzni i nieszpórów) jest ojciec François La Bannier (1817–1867), benedyktyn z Solesmes. Tekst oryginalny podajemy za: *Enchiridion documentorum ad divinum officium sacrumque peragendum iuxta ritum Romanum monasticum*, Fontgombault 1990. Jest to pierwszy polski przekład tego utworu. ■

Hymny o świętym Hugonie z Cluny

św. Piotr Czcigodny

Hymn ten wymienia cnoty, którymi św. Hugon odznaczał się na każdym etapie swojej drogi doskonałości. Jest więc pogarda świata, czułość na inspirację Ducha Świętego, pokora, wierność regule zakonnej, pragnienie sprawiedliwości, umiłowanie ubóstwa, a wreszcie mądrość, która zdumiewała największych mędrców. *Jestem roztropniejszy od starców, bo zachowuję Twoje postanowienia* (Ps 119, 100). Wszystkie te przejawy szlachetności duszy ostatecznie poprowadziły św. Hugona do wewnętrznego oderwania się od samego siebie, swoista „utrata własnego życia”, zgodna zresztą ze słowami Pana Jezusa: *Kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa* (Łk 9, 24). Całość utworu zawiera w sobie kilka znaczących antytez, takich jak „wielkość” i „uniżenie” albo „szlachetne urodzenie” i „odrzucenie doczesności”. Z tego też względu św. Hugon jawi się w nim jako naśladowca Jezusa Chrystusa, skłaniając wszystkich chrześcijan do takiego samego naśladowania Pana w życiu Jego świętych. *Bądźcie naśladowcami moimi, tak jak ja jestem naśladowcą Chrystusa* (1 Kor 11, 1). ■

Hymnus (ad vesp̄eras)

Hugo, pius pater, clarus prosápia,
Exstat præclárior virtútum grátia:
Contémnit sæculum et eius gáudia,
Cognóscens ómnia cito labéntia.

Divíno póstmodum afflátus Spírítu,
Mutáto pèctore, mutátur hábitu:
Intra domínica manet ovília,
Christi cum óvibus ovis egrégia.

Pastóris nútibus obédit sédula,
Nil horum præterit quæ iubet Régula:
Forti conámine calcat supérbiam,
In sapiéntia vincens malítiam.

Tulit iustítiae sanctam esúriem,
Beátam séquitur Christi paupériem:
Procéssu témporis crescens virtútibus,
Ipsis appáruit mirándus sénibus.

Mundo iam mórtuus, Christo se vívere
Sancto mortálibus demónstrat ópere:
Hinc pastor móritur, ovis præfícitur;
Pastóris strénue vices exséquitur.

Cunctórum dóminans omnipoténtia,
Tu qui sede poli cónspicis ómnia:
Hugónis filiis profer auxiliúm,
Et aurem præbeas votis precántium.
Amen.

Hymn (nieszpory)

Święty nasz ojciec, Hugon przestawny,
rodem szlachetny, większy cnotami,
pogardza światem i jego powabem,
co szybko znika jak mgła nad ranem.

Wiedziony głosem Bożego Ducha,
zmieniwszy serce, zmienia swe szaty
posłusznie wkracza w Pańską zagrodę,
wśród owiec będąc owcą najpierwszą.

Wiernie podąża za swym pasterzem,
świętej Regule nic nie uchybia,
z wielkim staraniem pychę poniża,
a mądrym osądem zło przewycięża.

Pożąda sercem sprawiedliwości,
pragnie ubóstwo dzielić Chrystusa,
w cnocie dojrzewa prędej niż w latach,
w zdumienie wprawia sędziwych mędrców.

Dla świata umarł, żyje w Chrystusie,
śmiertelnych ludzi uczy przez dzieła,
a kiedy śmierć pasterza nadchodzi,
do jego pracy się gorliwie zabiera.

Ty, co nad wszystkim władasz wszechmocą,
wszystkiego doglądasz ze swoich wyżyn,
pomoc daj synom świętego Hugona,
ucho miej pilne, na modły wejrzyj.
Amen.

Hymn zaczyna się od integralnej zasady stanowiącej podstawę dla katolickiego kultu świętych, a więc nie tylko od samego „naśladowania” (*imitatio*), ale także od ściśle z nim związanego „wstawiennictwa” (*intercessio*) u Boga. Pobożność św. Hugona przedstawiona została przy tym jako pełnia cnót. Codzienne życie opata łączyło bowiem dwie różniące się postawy Marty i Marii, czyli wiarę i czyn, aktywność (*via activa*) i kontemplację (*via contemplativa*). Z Ewangelii według św. Łukasza wiemy, że praca Marty, choć ukierunkowana na dobro, a przez to godna pochwały, w praktyce zdradzała nadmierną troskę o doczesność: *Pan jej odpowiedział: Marto, Marto, troszczysz się i niepokoisz o wiele, a potrzeba mało albo tylko jednego. Maria obrąła najlepszą częśćkę, której nie będzie pozbawiona* (Łk 10, 41-42). Warto zauważyć, że Pan Jezus nie neguje w tym wersecie samej pracy Marty, a jedynie towarzyszące jej niepokoje, które ostatecznie prowadzą do „nadaktywności”, rozproszeń, a być może także osłabienia ufności w prowadzenie Boże. Hymn przedstawia zatem św. Hugona jako mądrego pasterza, który potrafił utrzymać właściwą równowagę pomiędzy pracą a modlitewną koncentracją na Umiłowanym. Opat kluniacki przedstawiony został także jako dobry ogrodnik na wzór samego Pana (por. J 15, 1-2), następnie żywiciel owiec (por. Mt 14, 13-21), a wreszcie miłośniwy brat, który w każdym ubogim i głodnym widział samego Chrystusa (por. Mt 25, 35-36). Wszystko to czyniło z niego wzór duchowości benedyktyńskiej, jak również ojca niezwykle płodnego duchowo. *Synowie twoi jak sadzonki oliwki dokoła twojego stołu* (Ps 128, 3). ■

Hymnus (ad laudes)

Edocet súbditos verbis et áctibus,
Se donans spécimen bonórum ómnibus:
Dirus ad scélera misericórditer,
Utrúmque témperans, fit æquus árbiter.

Ut prudens médicus, perúngit lánguida;
Quæ salus ábiicit, præcídít pútrida:
Non illum éxtulit sedes supérior,
Qui mente pérmanet cunctis inférior.

Alúntur páuperes mente promptíssima;
Quæ dentur dat Deus manu largíssima;
Vestítur núditas Christi, vel páuperum:
Accrécit cúmulus bonórum óperum.

Hic venerábile Cluniacénsium
Plus priscis pátribus ditat cœnóbium:
Illíus stúdio crevit rellígio,
Crevit et númerus fratrum collégio.

Marthæ sollícitus implet officium,
Audit cum Maríá Christi collóquium:
Iugi siléntio iúngitur léctio;
Nec deest lácrymis fervens orátio.

Cunctórum dóminans omnipoténtia,
Tu qui sede poli cónspicis ómnia:
Hugónis filiis profer auxílium,
Et aurem præbeas votis precántium.
Amen.

Hymn (laudesy)

Tak słowem, jak czynem kształtuje swych synów,
i przykład im daje uczynków pobożnych,
surowy dla grzechu, dla dusz miłosierny,
z rozważą rozstrzyga spór, prawy ów sędzia.

On stał się lekarzem, co słabych umacniał,
przycinał, co uschło, co rośnie – doglądał,
a choć był czcigodny, to w duszy był mały,
albowiem być pragnął najmniejszy ze wszystkich.

Prędko nakarmił tych, których głód męczył,
bo biedny dostając, od Boga przyjmuje,
a nagi odziany to Chrystus w swej szacie,
tak chmury się kłębią uczynków miłości.

Sławetnym jest opat rodziny kluniackiej,
co klasztor swych ojców nad miarę rozświetlił
i pracą swą zasiał prawdziwą pobożność,
a pośród tych murów nam braci pomnożył.

Bo godził za życia i Marty posługę,
i Marii skupienie na słowie Chrystusa,
gdy pisma rozważał, brał ciężar milczenia,
by później ze łzami modlitwy rozniecać.

Ty, który nad wszystkim władasz wszechmocą,
wszystkiego doglądasz z wysokiej swej góry,
daj pomoc, prosimy, synom Hugona
ucho miej pilne, na modły te wejrzyj.
Amen.

Hymn o świętym Majolu

św. Odylon

Utwór przedstawia św. Majola jako dobrego ojca wspólnoty monastycznej w Cluny, troskliwie zajmującego się wychowaniem i dobrem swoich duchowych synów za ziemskiego życia, a po wejściu do Królestwa – nadal roztaczającego nad nimi swoją opiekę. Całość hymnu przepełniona jest atmosferą niemal dziecięcej ufności, a prosty akt zawierzenia znajduje w nim odbicie w równie prostej formie literackiej. Pod względem stylu poetyckiego utwór ten stanowi jak gdyby list napisany przez synów do ojca, a następnie wysłany do nieba. ■

Hymnus

Maiore, consors procerum
Regum Regi placéntium,
Inter cælestes áulicos
Divinitátis cóncios.

Honóris privilégio,
Cœtu iunctus monástico;
Sed et choris angélicis
Frúeris aula lúminis.

Unde, pater, nos réspice
Pressos peccáti póndere:
Depóne gravem sárcinam,
Léviga consciéntiam.

His fásibus depóstitis,
Mortis solútos vínculis,
Iunge nos tuos sérvulos
Mónachis præstantíssimis.

Cum quibus nos perpetua
Possideámus gáudia,
Christi favénte grátia,
Per infiníta saécula.
Amen.

Hymn

Tyś jednym z ojców, Majolu,
tak miłych Królowi królów,
niebiańskie przekraczasz progi,
wysłuchujesz się w Boskie wyroki.

Wielkie to błogosławieństwo,
żeś w mniszą wstąpił społeczność,
lecz większe, gdy z aniołami
świętym się blaskiem karmisz.

Teraz więc wejrzyj, nasz ojcze,
bo twardy grzech nas przytłacza,
zdejmij ten ciężar, błagamy,
a wolni w sercach będziemy.

Odetnij brzemień nielekkie,
od śmierci stańmy daleko,
byśmy wśród świętych mieszkali,
których imiona jaśniały.

Prosimy, by w naszych sercach
 duchowa radość nie wędła,
obyśmy w Panu prawdziwe
i wieczne zdobyli życie.
Amen.

Hymny o świętym Andrzeju Boboli

Hymn wysławia św. Andrzeja Bobolę za pomocą szeregu analogii do życia Jezusa Chrystusa. Jest więc posłannictwo Pasterza sprowadzającego do jednej wiary katolickiej innowierców, którzy „błądzą jak owce” (zob. 1 P 2, 25), tak że każda z nich „zwróciła się ku swojej własnej drodze” (zob. Iz 53, 6). Jest porównanie Kościoła do tuniki Jezusa, która „nie była szyta, ale cała tkana od góry do dołu” (J 19, 23). Dbałość świętego jezuitę o jedność wiary staje się zatem swego rodzaju zadośćuczynieniem za zniewagi, jakie przyjął Chrystus, a także spełnieniem Jego woli, aby „wszyscy byli jedno” (J 17, 21). Pojawiają się wreszcie wzmianki o męczeństwie św. Andrzeja, które przywołują na myśl pasję Zbawiciela, zapowiadaną wszakże w Psalmach jako pozorne zgładzenie sprawiedliwego, a w rzeczywistości jego zwycięstwo. ■

Hymnus (ad laudes)

Iam dies adest célebris,
Nova resúltant gáudia:
Andréas mortem súbiit
Pro unitáte Ecclésiæ.

Gaude, parens Polónia,
De tantæ prolis múnere.
Salve, fides cathólica,
Tanto adornáta décore.

Nefándo scissa scélere
Contéxta Christi túnica
Per totum: amórem et ságuinem
Andráæ poscit únitas.

Qui tot labóres pértulit,
Ut ad salútis páscua
Oves perdúcat pérditas,
Fidémque servet créditam:

O victor ergo nóbilis,
Dum te coléntes psállimus,
Tui dies martýrii
Implóret nobis véniam.

Iesu, Redéemptor ómnium,
Dimítte nostra crímina,
Da Mártyris per merita
Æténa nobis gáudia.
Amen.

Hymn (laudesy)

Dzień chwalebny niech jaśnieje,
niechaj radość nam przyniesie:
święty Andrzej oddał życie,
aby jeden Kościół głosić.

Ciesz się, rodzicielko Polsko,
ciesz się, godna swego syna,
który śmiercią opromienił
katolickiej wiary spójnię.

Bo przez pychę poszarpano
szatę Pana bez naszycia,
jedno płótno, które Andrzej
męką swoją znowu spajał.

Ciężkie trudy przyjął pasterz,
by zbłąkane owce nosić,
by je wieść na zbawcze pola,
w jednej wierze je zachować.

O Andrzeju, tyś zwyciężył,
niech cię zatem psalmy sławia,
aby mękę twą wspominać,
abyś ty pamiętał o nas.

Niechaj Jezus Pan, Zbawiciel
dźwiga nas z upadku grzechu,
niechaj da nam wieczną radość,
niechaj pomni na swych świętych.
Amen.

Hymn przedstawia św. Andrzeja Bobolę jako jednego z ignacjańskich żołnierzy Chrystusa (*miles Christi*), a także troskliwego pasterza, który za pomocą „znanego swym owcom głosu” (por. J 10, 14) Ewangelii przyprowadza zbłąkanych do jednej zagrody Kościoła katolickiego. Warto wspomnieć, że skojarzenie pasterza z żołnierzem było nieobce tradycji Starego Testamentu, spełniając się chociażby w dziejach Dawida albo w mesjańskim przepowiadaniu proroków. Także Jezus Chrystus był niejednokrotnie przedstawiany jako męczennik, a zarazem tryumfujący wojownik, w czym przejawia się dodatkowe podobieństwo pomiędzy św. Andrzejem a Zbawicielem. ■

Hymnus (ad vesp̄eras)

O Martyr invictissime,
Plus f̄ortibus fortissime,
Quis gloriōso c̄antico
Nomen tuum sat c̄oncinat?

Sup̄erna voce m̄onitus
In Christi turmas m̄ilitum
Intras, lab̄ore et s̄anguine
Saluti studes ōmnium.

Bonus pastor viriliter
Gregem pascis dom̄nicum;
Notam facis err̄antibus
Doctrinam evanḡelicam.

Unum pastorem pr̄aedicas,
Err̄ore mersos r̄evocas
Ad unitatem, animam
Tuam ponis pro fr̄atribus.

Tu doces Romam pr̄aesidem
Conv̄entus esse am̄antium;
Tandem æquas certamine
Triumphos nobilissimos.

Iesu, tibi sit gl̄oria,
Qui firmas tuos M̄artyres,
Cum Patre, et Sancto Sp̄iritu,
In sempiterna s̄aecula.
Amen.

Hymn (nieszpory)

Męczenniku pełen siły,
pośród mocnych najmocniejszy,
twoje męstwo opiewają
liczne pieśni ku twej chwale.

Ciebie wezwał głos niebiański,
byś Chrystusa był żołnierzem,
byś poświęcił krew i ciało
w boju, który zbawia ludzi.

Jako dobry pasterz karmisz
słowem Prawdy swoją trzodę,
błądne owce przywołujesz
mocnym głosem Ewangelii.

Szerzysz jedność twej owczarni
pod pasterza jedną władzą,
kładziesz duszę twą za braci,
z błędnych dolin ich prowadzisz.

Wszystkim głosisz Rzymu władzę,
co przewodzi miłującym,
a przy końcu staczasz walkę
i zwyciężasz, tracąc życie.

Tobie, Jezu, cześć i chwała,
razem z Ojcem oraz Duchem,
za to, że w męczeństwa piecu
siłę wlewasz w nasze dusze.
Amen.

Hymny o Matce Kościoła

o. Anselmo Lentini OSB

Hymn w prosty, a zarazem piękny sposób wysławia Maryję jako najdoskonalsze ze stworzeń Bożych. Matczyna opieka, jaką sprawuje Ona nad wspólnotą Kościoła, polega na nieustannej trosce o dobro wiernych. Najświętsza Panna przedstawiona zostaje jako typ dzielnej niewiasty, która *wstaje, gdy jeszcze jest noc, i żywność rozdziela domowi* (Prz 31, 15), *otwiera dłoń ubogiemu, do nędzarza wyciąga ręce* (Prz 31, 20), a wreszcie *bada bieg spraw domowych* (Prz 31, 27), czyli tych, które dotyczą dobra całego Kościoła oraz każdego z jego członków. ■

Hymnus (ad laudes)

Quæ caritátis fúlgidum
Es astrum, Virgo, súperis,
Spei nobis mortálibus
Fons vivax es et prófluus.

Sic vales, celsa Dómina,
In Nati cor piíssimi,
Ut qui fidénter póstulat,
Per te secúrus ímpetret.

Opem tua benígnitas
Non solum fert poscéntibus,
Sed et libénter sáepius
Precántum vota práevenit.

In te misericórdia,
In te magnificéntia;
Tu bonitátis cúmulas
Quicquid creáta póssident.

Patri sit et Paráclito
Tuóque Nato glória,
Qui veste te mirábili
Circumdedérunt grátia.
Amen.

Hymn (laudesy)

Panno, miłości promienie
siejesz jak słońce na niebie,
a nam, na ziemi, otwierasz
nadziei żywe strumienie.

Wielkim cię darzy posłuchem
serce Bożego Dziecięcia,
a ten, kto prosi przez Ciebie,
jeżeli wierzy, otrzyma.

Bo w porę, Panno, przynosisz
pociechę temu, kto woła,
nastajesz także nie w porę
i nasze prośby uprzedzasz.

Tyś miłosierną Królową,
Tyś wspaniałości ostoją,
wszelakie dobra stworzone
w Twojej się łączą osobie.

Chwalmy dziś Ojca i Ducha,
i Syna, który się zrodził,
za to, że w pełnej łask sukni
do nas, Panienko, przychodzisz.
Amen.

Hymn w dużej mierze składa się z litanijskich zawołań do Maryi Panny, do których dopisane zostały zawołania modlitewne. Adresatka utworu jest za sprawą poczęcia Syna Bożego w cieniu Boga Ojca (zob. Łk 1, 35) pomostem do poznania Pana. Jawi się Ona również jako służebnica i królowa, która wyjednuje wiernym Ducha Świętego (por. Dz 1, 14; 2, 1-4), jak to było w czasach apostołskich, jeszcze za Jej ziemskiego życia. Autor hymnu wskazuje także na fakt, iż Maryja została ustanowiona Matką Kościoła przez samego Jezusa Chrystusa, którego – jak relacjonuje Ewangelia według św. Jana – ostatnie słowa wypowiedziane z krzyża, przed oddaniem ducha, brzmiały: *Oto Matka twoja* (J 19, 27). ■

Hymnus (ad vesp̄eras)

Virgo, mater Eccl̄esīæ,
æt̄erna porta gl̄orīæ,
esto nobis ref̄ugium
apud Patrem et Filium.

Glorīosa Dei mater,
cuius Natus est ac pater,
ora pro nobis ómnibus,
qui memóriam ágimus.

Stella maris, lux ref̄ulgens,
stirps reḡalis, sancta parens,
roga Patrem et Filium
ut det nobis Paráclitum.

Virgo clemens, virgo pia,
virgo dulcis, o Maríá,
exáudi preces ómnium
ad te pie clamántium.

Funde preces tuo Nato,
crucifixo, vulneráto,
pro nobis et flagelláto,
spinis puncto, felle potáto.

Alma mater summi regis,
lux et porta celsi cæli,
inclína te misérrimis
geméntibus cum lácrimis.

Patri sit et Paráclito
tuóque Nato gl̄oriá,
cuius vocáris múnere
mater beáta Eccl̄esīæ.

Hymn (nieszpory)

O Panno, Matko Kościoła,
o wieczna bramo do nieba,
otwórz nam drogę do Syna,
spotkać nam Ojca potrzeba.

O Matko Boga chwalebna,
której był Chrystus poddany,
módl się za nami grzesznymi,
ilekroć do Ciebie wołamy.

O Gwiazdo morska, o blasku,
przesławny królów korzeniu,
proś z nami Ojca i Syna:
Przyjdź, Duchu Pocieszycielu!

Pełną litości, łaskawą
i słodką bądź nam, Maryjo,
słuchaj ufego błagania,
niech wierni z mocy Twej żyją.

Zanieś ich prośby Synowi,
co za nas dźwigał ciężary,
wystawił ciało na bicze,
przez krzyż dokonał ofiary.

O Matko Króla na wieki,
o blasku, o duchowa bramo,
najsłabszych otocz opieką,
niech czego pragną, dostaną.

Do Ojca, Syna i Ducha
lud wierny niechaj zawoła,
bo sroga męka Jezusa
czyni Cię Matką Kościoła.

Hymn o Najświętszej Maryi Pannie Wspomożeniu Wiernych

Hymn przedstawia Maryję jako Pannę „groźną niczym zbrojne oddziały” (Pnp 6, 4), prowadzącą w imieniu Kościoła zwycięskie potyczki z szatanem. Matka Jezusa i Kościoła jawi się w tym tekście jako Wspomożycielka podobna do samego Boga, o którym Mojżesz mówił: *Nie bójcie się! Pozostańcie na swoim miejscu, a zobaczycie zbawienie od Pana, jakie zgotuje nam dzisiaj. Egipcjan, których widzicie teraz, nie będziecie już nigdy oglądać. Pan będzie walczył za was, a wy pozostaniecie spokojni* (Wj 14, 13-14). Maryja jest więc swoistą wykonawczynią dzieł i mocy Najwyższego. Stąd zasługuje na pamięć wiernego ludu, który także toczy swoje codzienne walki ze złem, grzechem i ciemnością świata. W utworze zawarta została również wzmianka historyczna. W roku 1816 tytuł Matki Bożej Wspomożenia Wiernych wszedł bowiem do liturgii Kościoła jako upamiętnienie dnia, w którym Papież Pius VII wyszedł z niewoli Napoleona i szczęśliwie powrócił do Rzymu. ■

Hymnus

Sæpe dum Christi pópulus cruentis
Hostis infénsi premerétur armis,
Venit adiútrix pia Virgo, cælo
Lapsa seréno.

Prisca sic Patrum monuménta narrant,
Templa testántur spóliis opímis
Clara, votívo repetíta cultu
Festa quotánnis.

En novi grates líceat Maríæ
Cántici lætis módulis reférre
Pro novis donis, resonánte plausu
Urbis et Orbis.

O dies felix, memoránda fastis,
Qua Petri Sedes fídei magístrum
Triste post lustrum réducem beáta
Sorte recépit!

Vírgines castæ, pueríque puri,
Géstiens clerus, populúsque grato
Corde Regínæ celebráre cæli
Múnera certent.

Vírginum Virgo, benedícta Iesu
Mater, hæc auge bona; fac precámur,
Ut gregem pastor pius ad salútis
Páscua ducat.

Te per ætérnos venerémur annos,
Trínitas, summo celebránda plausu:
Te fide mentes, resonóque linguæ
Cármine laudent.
Amen.

Hymn

Zawsze nas Panna waleczna broniła,
pomoc nosiła ludowi Chrystusa
i udaremniała z niebios wysokich
diabelski atak.

Ojcowie chętnie wznosili przybytki
pełne pamiątek zwycięskiej Maryi,
a święta doroczne plon przynosiły
naszej wdzięczności.

Śpiewajcie Pannie pieśń nową, radosną,
zawsze dziękujcie za Jej wspomnienie,
bo prędko umacnia, ilekroć się chwieje
świat oraz miasto.

Dzień to szczęśliwy, co znowu zajaśniał
po nocy zepsucia, gdy wolny powrócił
święty nasz ojciec i zajął na nowo
Rzymu stolicę.

Niechaj młodzieńcy i panny niewinne
sercem ochoczym wysławiają Maryję
i niechaj kapłani w pieśniach pochwałą
dobroć Królowej.

Panno nad panny, na niebie szczęśliwa,
owoce pomnażaj, dobro utwierdzaj,
spraw, niech nas Pasterz łaskawy prowadzi
na wieczne pola.

Sławimy dziś Ciebie, w Trójcy Jedyny,
Tobie, nasz Boże, bądź chwała na wieki,
bo dary Twe mamy przez ręce Maryi,
Wspomożycielki.

Hymny o świętym Grzegorzu VII

Hymn przedstawia św. Grzegorza VII jako troskliwego pasterza, który w swojej posłudze na rzecz owczarni Pańskiej kieruje się nie tylko wskazówkami Ducha Świętego oraz całkowitym poświęceniem własnego życia aż do męczeńskiej śmierci, ale także żywymi odczuciami, takimi jak chociażby gniew wobec wrogów Kościoła. Kluczowe okazuje się zatem pełne zaangażowanie biskupa, jego bezkompromisowe oddanie samego siebie na ofiarę za życie innych. Chodzi przede wszystkim o poświęcenie się dziełom Bożym całym sercem. Tekst przedstawia również trzy cechy wiary, których przykładem był św. Grzegorz VII: odważne wdrażanie nakazów Pańskich w czyn (por. Jk 2, 14-26), mocne i wytrwałe zaufanie Bogu, gdyż od tych postaw zależy owocowanie Kościoła (por. Łk 21, 19), oraz pogoda ducha czy radość, które przewyżają doczesne trudności (por. 1 Tes 5, 16; Syr 30, 21-25). ■

Hymnus (ad laudes)

Póntifex magnus, pópulo stupénte,
Sub columbína spécie, loquéntis
Spíritus Sancti documénta sensit,
Actibus implet.

Fortis occúrrit múlier Mathíldis,
Quæ, Patri summo tríbuens iuvámen,
Inclytæ Sedis, stúdio fidéli,
Iura tuétur.

Tríticum cernens lóliis scátere
Præsul, et messem mánibus profánis
Obiici; zelo rapiénte, sævit,
Alter Elías.

Ut viam currant pátriæ supérnæ
Líbero gressu pópuli fidéles,
Anteit pastor, própriam parátus
Trádere vitam.

Murus Israel dómui stetísti,
Críminum vindex, columénque Romæ,
Inter ærúmnas plácida, Gregóri,
Morte potírís.

Mártyres pergis prope, laureátus;
Firmus et constans, fídei tenácem,
O Pater, præbes ánimum: triúmphi
Gáudia sumas.

Sis memor cari gregis, et patrónus,
Sis ad ætérrnam Triádem, precámur:
Cuncta cui dignas résonent per orbem
Sæcula laudes.
Amen.

Hymn (laudesy)

Zbożnym zachwytem uczczono pasterza,
co słuchał posłusznie Ducha pouczeń
i czynem wypełniał, cokolwiek nakazał
Boży gołąbek.

Spójrz, oto biegnie mężna Matylda,
wielce sumienna, gdy broni Stolicy,
bo Ojcu Świętemu prędko przynosi
tak cenne wsparcie.

Biskup, jak Eliasz, spogląda na pola
i widzi, że zboże chwastem zarasta,
i gniew go rozpala, gdy plony trafiają
w niegodne ręce.

Życie jest gotów poświęcić, bo pragnie,
aby narody bez przeszkód zmierzały
ku obiecanej wiernemu ludowi
wiecznej krainie.

Tyś murem, Grzegorzu, domu Pańskiego,
tyś pomstą zbrodni, tyś Rzymu filarem,
pogodna twa dusza, doznawszy utrapień,
śmierć przewycięża.

Ty, wieniec ubrawszy, kroczysz ku świadkom,
silny i stały, bo w wierze wytrwałeś,
umocnij w nas ducha, prosimy cię, Ojcze
zawsze radosny.

Bądź nam patronem i miej nas w opiece,
przez Świętą Trójcę błągamy dziś ciebie;
niechaj Jej chwałę sławiają narody,
niech brzmią pieśni w niebie.
Amen.

Hymn nosi charakter wyraźnie biograficzny. Jego treść koncentruje się na prorocत्वach, które zapowiadały, że młody Hildebrand, późniejszy mnich benedyktyński, z jednej strony obejmie urząd papieski, a drugiej strony osiągnie świętość dzięki mężnemu znoszeniu przeciwności, jak również pełnemu poświęceniu w obronie owczarni Chrystusa przed napaściami świata. Autor użył w hymnie szeregu dynamicznych obrazów, takich jak żegluga po wzburzonym morzu albo jaśniejący wschód słońca w górach. ■

Hymnus (ad vesp̄eras)

Te triumphānti celebrāmus ore,
Incl̄ytum Rom̄æ jubar, o Greḡóri;
Corde qui magno s̄uperans proc̄ellas,
L̄ittora tengis.

Gāudeat c̄œtus Bened̄icti patris,
Qui tot et tantos generāvit orbi
F̄ilios: nullus s̄ímili ref̄ulsit
Laude ver̄endus.

N̄untium lat̄æ ditīonis adfert
Dextra lud̄entis p̄ueri, dolāntem
Dum secus fabrum, Domino reḡente,
S̄égmine scribit.

Alta consc̄ndas, Pater; orīaris
Sol novus mundum rádiis ser̄enans:
P̄ontifex Petri sédeas cáthedra,
Arbiter orbis.

In latebr̄osos f̄ugiant rec̄essus,
Quotquot host̄ili rábie fur̄entes,
In gregem Christi s̄atagunt nef̄anda
Tela vibr̄are.

Sis memor cari gregis, et patr̄onus,
Sis ad æt̄ernam Triadem, prec̄amur:
Cuncta cui dignas résonent per orbem
S̄æcula laudes.
Amen.

Hymn (nieszpory)

Chwalimy twe imię pieśnią zwycięską,
o rzymski promieniu, święty Grzegorzu,
bo wielkieś przechodził burze żywota,
nim brzeg zdobyłeś.

Z tobą się cieszą synowie Opata,
których tak wielu zrodziłeś dla Pana,
choć żaden taką jak twoja świętością
nigdy nie jaśniał.

O władzy twojej wieściła ta chwila,
gdy już jako chłopiec w ojca pracowni
wiórami Pańskie proroctwo spisałeś,
a duch cię wzmacnił.

Mówiono o tobie, że wszedziesz na szczytach
jak słońce poranka, co radość przynosi,
że będąc pasterzem, zasiądziesz na tronie
i świat osądzisz.

Niechaj wpełzają do mrocznych kryjówek
ci, których furia złowroga zaślepia,
którzy chcą niszczyć zagrody Chrystusa,
grożąc orężem.

Bądź nam patronem i miej nas w opiece,
w Najświętszej Trójcy błagamy dziś ciebie;
niechaj Jej chwałę sławią narody,
niech brzmią pieśni w niebie.
Amen.

Hymn o świętym Anzelmie z Canterbury

Dom François La Bannier OSB

Hymn, nietypowy jak na konwencjonalną twórczość brewiarzową, nosi wyraźne znamiona poetyki romantycznej. Możliwy jest wpływ angielskich poetów jezior, zwłaszcza Williama Wordswortha i Roberta Southeya, być może także francuskiego twórcy, Alphonse'a de Lamartine'a. Autor, wyraźnie pragnący wejść na wysoki poziom subtelności słowa, dołożył starań, aby drobne elementy narracyjne przeplatać obrazowymi aluzjami zbudowanymi na plastycznym opisie rozkwitającej przyrody. Końcowe partie hymnu kojarzą pracę misyjną na pogańskiej ziemi z odwracaniem skutków znacznie późniejszej schizmy, która doprowadziła do powstania Kościoła anglikańskiego. Nieustające wstawiennictwo św. Augustyna wyrażone zostało za pomocą fantazyjnego obrazu zasiadania na gwiazdach, podczas gdy Kościół katolicki, zgodnie z zasadami poezji sentymentalnej i romantycznej, zyskuje konkretyzację w postaci zatroskanej, wyczekującej powrotu swoich synów matki. ■

Hymnus

Fœcunda sanctis însula,
Tuum canas apóstolum,
Et fílium Gregórii
Laudes piis concéntibus.

Eius labóre fértilis,
Messem dedísti plúrimam,
Quæ sanctitátis flóribus
Diu refúlges íncllyta.

Turma quadragenária
Stipátus intrat Angliam:
Vexílla Christi próferens,
Dux pacis affert pígnora.

Crucis tropháeum prómicat,
Verbum salútis spárgitur;
Fidem quin ipse bárbarus
Rex corde prompto súscipit.

Mores feros gens éxuit,
Undísque lota flúminis,
Ipsa die renáscitur
Qua sol salútis ortus est.

O pastor alme, filios
E sede pascas síderum:
In matris ulnas ánxix
Gregem redúcas dévium.

Præsta, beáta Trínitas,
Quæ rore jugi grátix
Vitem rigas: ut prístina
Fides resúrgens flóreat.
Amen.

Hymn

Wyspo świętymi obfita,
opiewaj cześć apostoła,
wspomnijmy syna Grzegorza,
niechaj równina zawoła,

że trud jego nie był daremny,
bo ziemia plony przyniosła,
świętości pęki puściły,
rozkwitły, nastła wiosna.

Oto czterdziestu żołnierzy
do Anglii dumnie przybywa,
sztandar Chrystusa powiewa,
darem pokoju zjednywa

króla, co niegdyś pogańską,
dziś prawą wiarę wyznaje,
zwycięstwo krzyża ogłasza,
porzuca stare zwyczaje.

Lud z mrocznych błędów powraca,
obmywa się w zbawczej wodzie,
a gdy się z toni wynurza,
wnet Słońce wstaje na wschodzie.

Pasterzu, ramię wyciągaj,
choć na gwiazdach zasiadasz,
aby do matki troskliwej
sprowadzać zbłąkane stada.

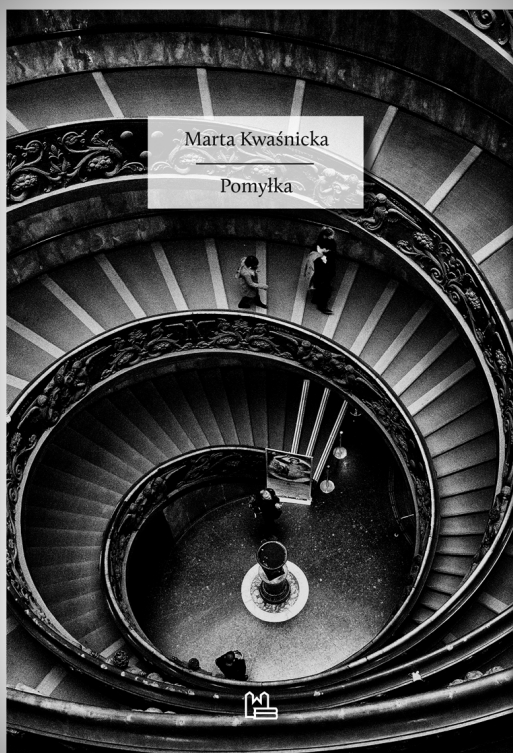
A Ty, Święta Trójco, nasz Boże,
nawiedzaj porannym deszczem
winnicę, niech znowu ożyje,
niech wiara rozkwita raz jeszcze.
Amen.

biblioteka christianitas poleca

Pomyłka

nowa
książka

Marty
Kwaśnickiej



tyniec.com.pl

Aborcja jako sakrament. Pragnienie mimetyczne i ofiara w polityce dotyczącej życia seksualnego*

Bernadette Waterman Ward

„Gdyby mężczyźni zachodzili w ciążę, aborcja byłaby sakramentem”¹.

Ten znany przytyk kieruje się zazwyczaj przeciw rzymskim katolikom, aby w ten sposób zawstydzić ich, wskazując na nieracjonalny i rzekomo wyłącznie religijnie motywowany sprzeciw wobec aborcji. Nie bez pogardy zwykło się stwierdzać, że „założenia religijne”, na których „w charakterystyczny sposób” opiera się potępienie aborcji, są „wysoce wątpliwe”². Tymczasem wypracowana przez René Girarda teoria kultury sugeruje, że aborcja stała się sakramentem właśnie dlatego, że mężczyźni nie zachodzą w ciążę. Kluczowymi elementami religii ofiarniczej – tak jak definiuje ją Girard – są obecność nieprzewyciężalnego napięcia, prowadzącego z konieczności do rozłamu społecznego, wybór bezbronnej ofiary, na której skupia się przemoc wspólnoty, i wreszcie ukrycie funkcji ofiarniczej, które używa przemocy realnej do uzasadnienia przemocy instytucjonalnej. Stąd też znaczenie aborcji w Ameryce wykracza poza politykę zdrowotną czy nawet społeczną. W rzeczywistości ma ona charakter ofiary religijnej.

Girardowska definicja religii nie wymaga ani kodeksu moralnego, ani bóstwa, ani metafizycznych podstaw. Kult dionizyjski – by podać tylko jeden przykład – ewidentnie nie zawierał niczego, co moglibyśmy uznać za zbiór zasad moralnych. Buddyzm – przykład religii o wiele bardziej wyrafinowanej – nie koncentruje się w ogóle na istocie boskiej. Z kolei animizm nie posiada jakiegokolwiek uniwersalnej metafizyki. Co zaś się tyczy kwestii sakramentów, to Akwinata, podążając w tym miejscu za myślą św. Augustyna, nie waha się nazwać ofiar składanych w innych religiach właśnie sakramentami tych religii – „prawdziwymi czy fałszywymi”³.

* B. Waterman Ward, *Abortion as a Sacrament: Mimetic Desire and Sacrifice in Sexual Politics*, „Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture”, nr 7 (2000), s. 18-35 [przyp. red.].

¹ To hasło wylansowały feministki Florynce Kennedy i Gloria Steinem w latach 70. XX wieku. Niniejszy artykuł jest w dużej mierze polemiką z feministyczną argumentacją na rzecz aborcji, w którym autorka wychodzi od tego specyficznego rozumienia sakramentu [przyp. red.].

² J. Chambers, *A Hidden Cost of the Bumper Sticker War*, „Women’s Studies Newsletter” 9, nr 6 (1988), s. 1.

³ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, IIIa, q. 60-65.

⁴ Według René Girarda największym pragnieniem naśladowcy jest stać się modelem (czyli pośrednikiem pragnienia), który naśladuje. Inaczej mówiąc, naśladowca pragnie bytu naśladowanego, zatem jego pragnienie ma charakter metafizyczny. Girard pisze: „Przedmiot jest jedynie środkiem, pozwalającym dotrzeć do pośrednika. Pragnienie jest wymierzone właśnie w bycie pośrednika [mediator's being]” (*Deceit, Desire and the Novel. Self and Other in Literary Structure*, Baltimore 1969, s. 53). Cytat za: C. Zalewski, *Podstawy antropologii René Girarda*, „Wielogłos. Pismo Wydziału Polonistyki UJ”, nr 2 (2007), s. 95-119, <http://www.ejournals.eu/sj/index.php/Wieloglos/article/view/95-119> [przyp. red.].

Ofiarę religijną definiuje wybór kozła ofiarnego. Chroni on wspólnotę ofiarniczą i wspiera jej jedność tak długo, jak wszyscy wierzą, że kozioł ofiarny musi cierpieć. Często ten, którego składa się w ofierze, obwołany jest wrogiem ustalonego porządku, a składanie ofiary jest zawsze aktem zachowawczym, i to nawet wówczas, gdy akt ten podtrzymuje system wewnętrznie niestabilny. Ponieważ jednak zasadniczym powodem wyboru kozła ofiarnego jest nie jego realna destabilizująca siła, ale właśnie bezsilność, złożenie ofiary musi się odbyć w warunkach dzielonego przez wszystkich potężnego złudzenia. W klasycznych religiach wybór z konieczności tragicznej ofiary przysługiwał bóstwom, którym nie sposób było się sprzeciwić, a w efekcie sam moment ofiary stawał się czymś dwuznacznym. Gdy ta ambiwalencja jest nieobecna, śmierć lub wygnanie przybierają zgoła odmienny charakter – raczej polityczny niż religijny – choć Girard zauważa fundamentalną jedność obu metod kontroli mimetycznej przemocy.

Opisywana tu przemoc mimetyczna rodzi się ze złudzenia, jakie towarzyszy rywalizacji. W rywalizacji często chodzi o przedmiot, np. terytorium, majątek czy pozycję polityczną. Choć przedmiot ten wydaje się istotny, w rzeczywistości jednak nie ma znaczenia. Rywalizacja toczy się więc dalej, poszukując nowych przedmiotów – niezależnie od zysków i strat rywalizujących stron. Oderwana od swoich przedmiotów, pozbawiona celu rywalizacja opanowuje świat słabych, nieokreślonych jaźni. Jest to świat, w którym każdy może być modelem do naśladowania i dlatego każdy może stać się również zagrożeniem dla czyjejś samoidentyfikacji. Celem naśladowcy jest posiadanie czegokolwiek, co byłoby godne pragnienia. Być może najbardziej godna pragnienia jest wiedza o tym, czego należy pragnąć. To ona jest ową tajemniczą wartością, którą nieustannie przypisuje się innym, a którą Girard nazywa „byciem”⁴. Już od kołyski jesteśmy uczniami innych, pragnąc ich zabawek – nie tyle z powodu faktycznych zalet tych przedmiotów, ile z powodu wartości, jaką przypisuje im ktoś inny. A ponieważ przedmiotem ludzkiego pragnienia nie jest pojedyncza, konkretna rzecz, ludzkie pragnienie nie ma końca. Zazdrość i zemsta zagrażają więc wszystkim w rosnącej nieustannie sieci zniszczenia.

W klasycznym scenariuszu model, którego „bycie” staje się obiektem naśladownictwa, sam uczestniczy w rywalizacji o przed-

miot i atakuje rywala. Ten z kolei odpląca mu tym samym. Uczeń, który słusznie aspirowałby do statusu modela, może stać się niebezpiecznym, a nawet śmiertelnym przeciwnikiem. W wyobraźni, a niekiedy i w rzeczywistości, rywale stają się dla siebie potworami. Pragnienie nie jest bowiem nakierowane na konkretną rzecz; tak samo jest też z gniewem. Przemoc z łatwością może się przenieść na inny cel niż ten, którym w naturalny sposób jest rywal. Bywa, że przeciwnicy, którzy są niepewni swojego statusu we wzajemnej relacji, tworzą mocno skonsolidowaną wspólnotę właśnie dzięki skierowaniu się na wspólny cel, czyli na kozła ofiarnego. Orwellowski scenariusz jest więc czymś normalnym: ludzie wciągnięci w wir społecznego zamętu próbują uniknąć stania się ofiarą, przekierowując przemoc. W pierwszym odruchu obciążają winą i niszczą kogoś trzeciego – najlepiej tego, kto nie może odpowiedzieć odwetem. Krótko mówiąc, składają ofiarę.

Nie we wszystkich religijnych strukturach ofiarniczych ofiara jest krwawa. Przekierowanie społecznej przemocy tak, aby nie przerodziła się w odwet, może bowiem przybrać różne formy: więzienia, niewolnictwa, wyłączenia, wpędzania w nędzę – jednym słowem, może objąć wszelkie rodzaje społecznej niesprawiedliwości. W wyjątkowo stabilny sposób przemoc instytucjonalizują rozmaite systemy kastowe. Sukces ich działania bierze się stąd, że tworzą one bariery przeciwdziałające narastaniu pragnienia mimetycznego. Jednym ze sposobów uniknięcia destrukcyjnej rywalizacji jest odebranie podmiotom naśladowującym możliwości rywalizowania z ich modelami, ale tak, aby ich pragnienie posiadane przez modele „bycia” zostało utrzymane na tym samym poziomie. Girard w *Prawdzie powieściowej i kłamstwie romantycznym* opisuje sposób, w jaki funkcjonuje ten mechanizm na małą skalę. Czytamy tam, że rywal, któremu nie udało się zdobyć przedmiotu pragnienia, jak to uczynił jego idol, stara się zdobyć choćby pogardę tego drugiego. Jednostka może więc podzielać opinie swego modela, włącznie z odczuwaniem niesmaku wobec własnej osoby. Pragnienie podporządkowania siebie modelowi staje się wówczas znakiem osiągnięcia statusu, o który się zabiega. Zakaz rywalizacji zostaje uwewnętrzniony tak, że choć pragnienie mimetyczne nadal istnieje, nie jest już czynnikiem destabilizującym. Wręcz przeciwnie – wzmacnia system podporządkowania.

Kiedy amerykański ruch Civil Rights zakwestionował kastowy system segregacji rasowej, a pod hasłem „czarne jest piękne” przekonywano Afroamerykanów, że nikt nie powinien starać się *być* bielszy, aby wywyższać się nad osoby bardziej czarne, Ameryka odkryła, że tam, gdzie istnieje możliwość rzeczywistej rywalizacji, nienawiść do siebie przekształca się w resentyment i rodzi społeczne niepokoje.

Ten mechanizm nienawiści do samego siebie – będący jednocześnie fundamentem zinstytucjonalizowanej przemocy kastowej – od dawna był znany feministkom pod nazwą „opresji uwewnętrznionej”. Mary Wollstonecraft opisała go w książce *Wołanie o prawa kobiety*. John Stuart Mill w *Poddaństwie kobiet* z mechanizmu nienawiści do siebie uczynił podstawę swej argumentacji. Twierdził on, że prawdziwe pragnienia i charakter kobiety pozostają nieznane, ponieważ nieprzezwycięzalna różnica w dostępie do władzy nie pozwala jej na przyjęcie innej tożsamości niż tej, jaką przyznał jej mężczyzna – posiadacz władzy i wszystkiego, co wydaje się godne pragnienia. Za swoje poniżenie kobiety winią jednak swoje ciała, a nie sprawujących władzę mężczyzn. Nie mogąc *być* mężczyzną pod względem statusu, kobieta może być tylko *jak* on – zarówno gdy pragnie, aby mężczyzna posiadał wysoki status, jak i gdy posuwa się do pogardzania tymi, którzy stoją niżej. W ten sposób staje się wieczną uczennicą, pragnącą swego permanentnego podporządkowania⁵. Taka kobieta określa swe własne istnienie za pomocą kategorii podtrzymujących męskie uprzywilejowanie. Również przekleństwo rzucone na Ewę opisuje tego rodzaju opresję narzuconą przez kobietę samej sobie: „Ku twemu mężowi będziesz kierowała swe pragnienia, on zaś będzie panował nad tobą” (Rdz 3, 16). Wprawdzie społeczeństwa zachodnie nie doprowadziły tego podporządkowania do tak skrajnej postaci, jak ma to miejsce w sati, czyli hinduskim zwyczaju samobójstwa wdowy, który bardzo poważnie traktuje założenie, że śmierć męża pozbawia kobietę jakiegokolwiek znaczenia. Niemniej bardzo wiele mieszkańek amerykańskich schronisk dla kobiet zniesie każde zło, byleby tylko pozostać w związku z mężczyzną. Oto wstydliva tajemnica naszego rzekomo egalitarnego i kulturalnego społeczeństwa, która jednak nie umknęła uwadze twórców popularnej muzyki i literatury.

⁵ Określenie „wieczny uczeń” [dostosowane w tłumaczeniu do rodzaju żeńskiego – przyp. tłum.] padło w czasie „Kołokwium o religii i przemocy”, zorganizowanego na Uniwersytecie Stanforda 24 listopada 1998 roku. Było jednym z kilku terminów zaproponowanych do opisu tej szczególnie zawilej psychologii. René Girardowi spodobał się termin „wieczny uczeń” z powodu aluzji do *Wiecznego męża* [opowiadania F. Dostojewskiego – przyp. tłum.].

To głęboko uzależniające samookreślenie kobiety sprawia, że społeczna pozycja tej, którą mężczyzna porzuca lub przynajmniej grozi porzuceniem, wydaje się znacznie gorsza niż pozycja kobiety, która traci zdrowie lub majątek. W Ameryce, w której rzekomo takie rzeczy się nie zdarzają i gdzie kobiety w sferze seksualnej cieszą się takimi samymi przywilejami jak mężczyźni, Uniwersytet Emory przeprowadził ostatnio badania wśród aktywnych seksualnie nastoletnich dziewcząt w celu stwierdzenia, jakich informacji na temat seksualności najbardziej potrzebowały. Nawyk określania własnych potrzeb jako potrzeb mężczyzny był tak głęboko zakorzeniony, że 85 procent chciało wiedzieć, „jak powiedzieć «nie» bez urażenia uczuć partnera”. Jak cierpko zauważyła Frederica Mathewes-Green, „w ciągu życia jednego pokolenia przeszliśmy od zasady «grzeczne dziewczynki tego nie robią» do zasady «grzeczne dziewczynki muszą to robić»”⁶. Toteż kiedy feministyczne teoretyczki takie jak Germaine Greer i Andrea Dworkin demaskują wszelką heteroseksualną aktywność jako „kulturę gwałtu”, nie jest to wcale nonsens. Wykrywany przez te badaczki przymus ma bowiem wiele wspólnego z atawistycznym lękiem społecznym⁷: bezpieczeństwo wymaga współpracy z kastą panów.

W dzisiejszej Ameryce życie seksualne kobiety, jak również jej rodzicielstwo są postrzegane jako sprawy wyłącznie osobiste. To z kolei doprowadziło do sytuacji, że każda ciąża, nawet w małżeństwie, stała się dla kobiety ogromnym wyzwaniem. Feministyczna teoretyczka, Elizabeth Fox-Genovese, nie jest jedyną osobą, która głosi, że „prawo do prywatności” w sferze seksualnej „praktycznie gwarantuje” opresję ciężarnej kobiety, która nie ma żadnych środków prawnych, aby zmusić ojca dziecka do współpracy⁸. Kobiety dokonujące aborcji mówią zresztą, że robią to z powodu braku męskiego wsparcia⁹. Kiedy całe ryzyko spada na kobietę, współżycie seksualne rzeczywiście staje się aktem przemocy. Ponadto kobieta nie może tak łatwo jak mężczyzna przechodzić od jednego związku seksualnego do innego. Niezależnie od zagrożeń zdrowotnych – zresztą poważniejszych w przypadku kobiet niż mężczyzn – kobieta, która wchodziła w zbyt wiele relacji seksualnych, a przez to straciła definiującą ją męczyznę, ma status społeczny nawet niższy niż kobieta nieatrakcyjna, którą nikt się nie zainteresował na tyle, by mogła być jego partnerką.

⁶ F. Mathewes-Green, *Embryonic Trend: How Do We Explain the Drop in Abortions*, „Policy Review”, nr 73 (1995). [Autorka odsyła do tego artykułu w wersji on-line, jednak link nie jest już aktywny – przyp. red.].

⁷ E. Fox-Genovese, *Feminism is Not the Story of My Life*, New York 1996, s. 148.

⁸ K. Rudy, *Beyond Pro-Life and Pro-Choice: Moral Diversity in the Abortion Debate*, Boston 1996, s. 103.

⁹ P. Sachdev, *Sex, Abortion, and Unmarried Women*, Westport 1993, s. 161.

Nie bez powodu w kulturach tradycyjnych seks jest otoczony odpowiednim ceremoniałem, a traktowany jako tabu niesie za sobą groźbę równoznaczną z rozlewem krwi. Podobnie jak gniew, żądza seksualna może wkroczyć gdziekolwiek i obalić hierarchię społeczną. Tworzy ona pozorną równość i wzbudza śmiertelną rywalizację, zrywa więzy pokrewieństwa, doprowadza do narodzin dzieci, które nie mieszczą się w zastanych strukturach społecznych. Takie dzieci, będąc już od urodzenia skazane na brak bezpieczeństwa, tworzą klasę niebezpieczną i potencjalnie destrukcyjną. Kiedy obyczaje rozluźniają się na tyle, że rozwód staje się bardzo łatwy, wówczas więzy łączące dorosłych z dziećmi również mogą zostać łatwo zerwane. Kobiety ubożeją, a dzieci tracą podstawowe emocjonalne więzi. Tracą zresztą także ekonomicznie, gdyż rozwód rodziców zasadniczo pociąga za sobą pauperyzację amerykańskich dzieci¹⁰. Tymczasem żaden system opieki społecznej nie zdoła zrekompensować rozpadu rodziny. Założycielski mit o Helenie trojańskiej udowadnia z niemal akademicką ścisłością, że hasło *Make love, not war!* jest bardzo naiwne. Jedną z moich studentek, dziewczyna należąca do pokolenia X, zauważyła, że dla pokolenia jej rodziców uprawianie miłości stało się czymś równoznacznym z prowadzeniem wojny przeciw własnym dzieciom.

Opisany w wielu miejscach przez Girarda proces narastania zamętu, prowadzący w rezultacie do kryzysu ofiarniczego, daje się łatwo zauważyć w procesie rozwoju kultury aborcji w Ameryce. Równość kobiet rozwijała się w prawie państwowym w sposób stopniowy i rozsądny, dopóki nie załamały się zwyczajowe ograniczenia seksualności, a zwłaszcza dopóki nie wprowadzono rozwodu. Macierzyństwo praktycznie wpędza rozwiedzioną kobietę w ekonomiczną niepewność i czyni ją mało pożądaną partnerką. Wraz ze wzrostem liczby rozwodów Amerykanki utraciły zabezpieczenie, jakie zapewniały im wcześniej obowiązki męża wobec żony. W obliczu przygniatającego ciężaru strukturalnej przemocy, ubóstwa i dławiącego braku szans kobiety słusznie zaczęły szybko domagać się równości w edukacji i zatrudnieniu.

Równość jest warunkiem wstępnym rywalizacji. Rzecz jednak w tym, że równość została tu zdefiniowana czysto mimetycznie: kobiety będą wolne tylko wtedy, gdy staną się jak mężczyźni. Lecz

¹⁰ Obecnie większość małżeństw w Ameryce kończy się rozwodem, a jedynie dwadzieścia procent ojców po rozwodzie płaci alimenty. Zob. A. Clymer, *Child-Support Collection Net Usually Fails*, „The New York Times”, 17 czerwca 1997, A: 16:1.

skoro podwładny nie może się obejść bez ciała, to tak długo, jak płciowość pozostaje częścią jego życia, równe traktowanie okazuje się de facto nierównością. Płeć i rodzicielstwo nie znaczą, i nie mogą znaczyć, tego samego dla kobiety, co dla mężczyzny. Feministyczna socjolożka Kathy Rudy zauważa, że „tradycyjną normę, głoszącą, iż każdy jest taki sam, reprezentuje wolny od brzemienności (i jej konsekwencji) mężczyzna, co wzmacnia stereotypy, prowadzące do seksizmu”¹¹. Jest jednak mało prawdopodobne, aby kobieta zechciała zmienić struktury społeczne, skoro uewnętrzniała cechującą te struktury pogardę dla jej własnej fizyczności. Jeśli jest matką, wynikają z tego dalsze komplikacje, bo gdy relacji rodziców nie broni żadna konwencja, pierwszymi ofiarami padają dzieci.

„Norma”, jaką stanowi niezwiązany rodzeniem mężczyzna, nie jest wytworem buntowniczej feministycznej retoryki. Jest to fakt prawny. Prawo amerykańskie długo określało ciążę jako stan równoważny ze „zwolnieniem” ze sfery życia publicznego, szczególnie w obszarze zatrudnienia¹². Sąd Najwyższy USA orzekł, że pakiety ubezpieczenia zdrowotnego dla pracowników mogą nie przysługiwać w przypadku ciąży, a jednocześnie mają obejmować zaburzenia funkcjonowania męskich organów płciowych, ponieważ ciąża nie jest stanem, w jakim znajduje się pracownik, ale stanem specyficznym, *sui generis*. Do czasu przyjęcia federalnej Ustawy o niedyskryminacji w czasie ciąży (*Pregnancy Discrimination Act*) z 1978 roku kobiety nie mogły dochodzić rekompensaty dochodu, stanowiska czy zatrudnienia, utraconych z powodu ciąży, ponieważ Sąd Najwyższy podtrzymywał wyrok sądu stanowego z Kalifornii, który orzekł, że dyskryminacja z powodu ciąży nie stanowi dyskryminacji ze względu na płeć¹³. Nawet dzisiaj logika prawnicza stosowana w orzeczeniach dotyczących ciężarnych jest niechętna traktowaniu ciąży w kategoriach równości wobec prawa, pojmując ją jako stan należący do „sfery prywatnej”. To, co dzieje się w łonie kobiety, jest bez związku z polityką publiczną i pozostaje poza zakresem ochrony¹⁴.

Pomimo (względnie rzadkich) przypadków stosowania wspomnianej ustawy macierzyństwo nadal stawia kobiety w gorszej sytuacji w obszarze zatrudnienia. Obiektywne fizyczne konsekwencje ciąży, jak i konieczność zapewnienia bezpieczeństwa

¹¹ K. Rudy, dz. cyt., s. 142.

¹² W.W. Williams, *Equality's Riddle: Pregnancy and the Equal Treatment/Special Treatment Debate*, „Review of Law and Social Change”, nr 13 (1984-1985), s. 335.

¹³ Tamże, s. 337.

¹⁴ Tamże, s. 343.

sobie i dzieciom ograniczają możliwości zawodowe ciężarnych kobiet. Mężczyźni po prostu mają tutaj fizyczną przewagę, tak jak w zawodowej koszykówce ludzie wysocy mają przewagę nad niewysokimi. Jest zresztą dobrze udokumentowane, że matki są w gorszej sytuacji zawodowej w związku z tym, że stale oczekuje się od nich „miłego” i uległego zachowania, nawet jeśli zajmują kierownicze stanowiska, na których wymagana jest stanowczość. Brak takiego „miłego” zachowania traktowany jest natomiast z dezaprobatą¹⁵. Kobieta, stając wobec takiej społecznej i ekonomicznej opresji, jaka pojawia się w odpowiedzi na normalne funkcjonowanie jej ciała, ma w zasadzie do wyboru dwie możliwości. Może albo odrzucić społeczno-polityczne uwarunkowania swojego otoczenia i w jakiś sposób się zbuntować, albo uznać, że wróg jest w jej wnętrzu – że w istocie jest nim jej własne ciężarne ciało i rosnący w nim płód. Jeżeli przyjmie określenie brzemienności jako wroga, może złączyć swoje siły z istniejącymi strukturami i uniknąć niekorzystnych konsekwencji swojej kobiecości, choć dokona tego za cenę własnej krwi. Szef może się mścić, płód – nie.

Aborcja zabija coś, co określane jest jako „zlepek komórek” albo „poronna masa płodowa”¹⁶. Ale to „coś” ma jednocześnie ludzkich przodków, ściśle wiążących je ze wspólnotą, dla której staje się ono jej namiastką (surogatem). Nasza wspólnota polityczna wytworzyła struktury określające, co jest osobistym sukcesem, oraz struktury broniące ekspresji seksualnej jako zbyt świętej, aby można ją było ograniczać. Ekspresja ta musi być „prywatna”, aby nie wejść w zasięg stosowalności prawa. Jeśli obie te struktury mają zostać nienaruszone, kobiety muszą wybierać między niepowodzeniem a decyzją poświęcenia macierzyństwa na rzecz przemocy rządzącej strukturami. Rozpatrywana z tej perspektywy aborcja w Ameryce dokładnie wpasowuje się w struktury ofiary religijnej, na którą najlepiej nadaje się ofiara najbardziej bezbronna. Tak jak w przypadku żertwy w klasycznym rozumieniu, płód jest zarazem obarczany winą za zamęt, jaki wywołuje jego poczęcie, jak i uznawany za niewinną istotę, przy czym obie perspektywy są często równoczesne. Pracownik kliniki aborcyjnej pokazuje ofiarniczą dwuznaczność zabiegu, tak jakbyśmy to nie „my”, lecz inne siły były sprawcami aborcji:

¹⁵ S.J. Corse, *Pregnant Managers and Their Subordinates: The Effects of Gender Expectations on Hierarchical Relationships*, „Journal of Applied Behavioral Science”, nr 26 (1990), s. 39.

¹⁶ K. Rudy, dz. cyt., s. xi.

Widzę więcej zadawanej śmierci, im dalej się posuwają (...). Tak, wierzę, że jest to potencjalne życie lub byt, osoba, ale jednocześnie to nie jest niezależne od matki i nie jest zdolne do samodzielnego życia. Dopóki tak jest (...), to rzeczywiście matka ma prawo decydować o życiu¹⁷.

Archeolodzy tacy jak Lawrence E. Stager uważają, że ofiary z noworodków, palone dla kartagińskiej bogini Tanit i przypominające ofiary składane Molochowi, miały funkcję ekonomiczną, podobną do tej, jaką dziś przypisujemy aborcji. Nie przeczą jednak, że był to jednocześnie akt o znaczeniu religijnym: „W ten sposób elita mogła w dość systematyczny sposób kontrolować liczebność populacji, jednocześnie zapewniając sobie przychylność bóstw”. Postęp cywilizacyjny wcale nie powoduje zaprzestania składania ofiar. Stager zaprzecza, jakoby „*barbarzyńska* praktyka składania ofiary z ludzi była stopniowo zastępowana bardziej *cywilizowaną* praktyką składania ofiary ze zwierząt”, ponieważ – jak pisze – „to właśnie w IV i III wieku przed Chr., kiedy Kartagina osiągnęła najwyższy poziom kultury miejskiej, ofiary dziecięce rozwinęły się bardziej niż kiedykolwiek przedtem”¹⁸. Na podstawie znalezisk datowanych izotopem węgla ¹⁴C widać wyraźnie, że zastępowanie dziecka zwierzęciem częściej występowało w epokach wcześniejszych. Zatem dopiero gdy Kartagina doszła do szczytu powodzenia i rozwoju, ofiary z dzieci stały się częstsze.

Złożenie ofiary zapewnia błogosławieństwa tak nieuchwytnie, jak nieuchwytny jest przedmiot pragnienia mimetycznego. Używany w dyskusji wokół aborcji argument z „jakości życia”, czyli argument, który przeciwnicy przerywania ciąży uznają za nihilistyczny lub co najmniej utylitarystyczny, czasem przyjmuje otwarcie religijny odcień:

Nie ma nic bardziej niszczącego dla dziecięcego ducha niż bycie niechcianym. Podobnie niewiele rzeczy bardziej rujnuje ducha kobiety niż bycie zmuszoną do macierzyństwa, gdy nie wynika ono z miłości lub z potrzeby¹⁹.

Kategoria „ducha” jest tu przywoływana wyłącznie w celu ukrycia fizycznej przemocy. Jednak w cywilizacji zachodniej tak

¹⁷ D.C. Reardon, *Aborted Women: Silent No More*, Chicago 1987, s. 254.

¹⁸ L.E. Stager, *The Rite of Child Sacrifice at Carthage*, [w:] J. Griffiths (red.), *New Light on Ancient Carthage*, Ann Arbor 1980, s. 9.

¹⁹ Committee on Psychiatry and Law of the Group for the Advancement of Psychiatry, *The Right to Abortion*, 1969, cyt. za: J. Woods, *Engineered Death: Abortion, Suicide, Euthanasia, and Senecide*, Ottawa 1978, s. 84.

skonstruowane religijne pojęcie „ducha” prawie nie występuje. Chrześcijaństwo mówi o Duchu, który daje wolność od przymusu powodowanego cierpieniem, strachem czy chciwością. To raczej pogańskie bóstwa, takie jak Dionizos, zmuszają ludzi, aby bez wyjątku włączali się w praktyki ofiarnicze, niezależnie od przekonań zachowywanych w głębi serca. Zaświadcza o tym Tyrezjasz w *Bachantkach* Eurypidesa. Składanie ofiar, które nie miało nic wspólnego z uwewnętrznionym pragnieniem Bożej sprawiedliwości, było potępiane przez hebrajskich proroków, a chrześcijaństwo gorliwie przyjęło tę postawę. Dla Greków jednak niezrozumiałe było przekonanie, że czynienie dobra pod przymusem jest czymś, co niszczy duszę. Przekonanie takie czerpie swoją siłę dopiero z chrześcijańskiej teodycei związanej z pojęciem miłości, która musi być wolna, aby być w pełni godną człowieka. Należy zauważyć, że w chrześcijaństwie troska o wewnętrzne usposobienie jako miarę ludzkiej godności nie jest troską o emocje. Dla tradycyjnej myśli chrześcijańskiej przymus emocjonalny był czymś podobnym do bardziej zewnętrznych form przymusu (które i tak osiągały swój cel, posługując się emocjami). Emocje bowiem, oprócz tego, że są niestałe, mają ten niepożądany skutek, że poddana im osoba koncentruje się na sobie samej. Zasada, zgodnie z którą działanie jest godne człowieka tylko wtedy, gdy towarzyszy mu czułość i miłe uczucia, wywraca do góry nogami chrześcijańską tradycję rozumienia wnętrza psychicznego człowieka. W średnio-wiecznej filozofii chrześcijańskiej panowała zgoda co do tego, że miłość jest rozumną zdolnością zabiegania o jakieś dobro, które wykracza poza dobro własne danej osoby. Taka miłość jest wolna, ponieważ nie jest ograniczona do dobra – nawet psychologicznego – pojedynczego stworzenia, ale ma potencjalnie nieskończony obszar działania. Samo spontaniczne pragnienie jest ograniczone i irracjonalne, zawężone do wyizolowanego ludzkiego „ja”²⁰. W tej perspektywie nawet ślub posłuszeństwa może być aktem wolności, jeśli został wybrany z powodu właściwego mu rozumnego dobra, a nie ze względu na chęć czerpania przez nas pociechy z własnego uniżenia.

Nastawieni na samorealizację i własny rozwój, Amerykanie nie darzą szacunkiem posłuszeństwa. Wybierają w zamian wizję szlachetnej walki o swobodę indywidualnej ekspresji, nieograni-

²⁰ Zob. A. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington 1986, s. 179.

czonej opiniami innych. Mówi się, że Ameryka to kraj, gdzie każdy może stanąć do walki o najwyższy urząd. W istocie jednak każdy rywalizuje z każdym i wielkim wstydem jest przyznanie, że nie jest się osobą w pełni oryginalną. Takie pragnienie bycia innym niż wszyscy teoretycznie powinno wyzwolić każdego od bycia mime-tycznym uczniem. Jest to jednak niemożliwe. Przekonujemy się o tym w najbardziej praktyczny sposób na przykładzie przemysłu reklamowego – siły napędowej naszej gospodarki – który w całości opiera się na mimetycznej niepewności. Amerykanie deklarują, że wolność polega na podążaniu za najgłębszymi i najszczerzyszymi pragnieniami serca, i to wyłącznie w celu samorozwoju. Przeprowadźcie badania dowolnej grupy studentów pierwszego roku, tak jak ja to robiłam przez lata! Aby zachować poczucie własnej wartości, każdy musi być przekonany, że jego skierowane na siebie pragnienia są mocne i niewzruszone. Zatem w momencie, w którym ruch zwolenników aborcji używa retoryki „niechcianego dziecka”, to słowo „niechciane” rozumie jako trwały stan istnienia dziecka, a nie jako wyraz chwilowych osobistych odczuć matki. Tak egoistycznie pojmowana wolność, przejawiająca się pod postacią iluzorycznego pragnienia oryginalności, opiera się racjonalnemu osądowi, ponieważ autentyczne, prywatne pragnienia ukryte są w sercu. Wielu zwolenników legalnej aborcji, którzy sami nie chcieliby z niej korzystać, twierdzi, że od ludzi można wymagać robienia tylko tego, co jest zgodne z ich głębokimi pragnieniami. A jednak fakt, że owe głębokie pragnienia są zanieczyszczone mimetyzmem, odbiera tego rodzaju etyce jej wiarygodność.

Jednakże takie poparcie dla „wyboru” jest tylko głosem teoretyków ruchu aborcyjnego. Większość matek, które realnie dokonują aborcji, czyni to w poczuciu braku możliwości wolnego wyboru. Odczuwają przerażający przymus, który nie jest jednak przymusem fizycznym. W znakomitym artykule opublikowanym w „First Things” Paul Swope opisuje, jak poddające się aborcji kobiety – choć może zdają sobie sprawę z irracjonalności takiego myślenia – postrzegają macierzyństwo jako „równoważne ze śmiercią siebie”, jako „całkowitą utratę kontroli nad byciem sobą teraz i w przyszłości”. Swope pisze, że „ich poczucie tego, kim są i kim będą, ulega zmiążdżeniu. (...) Wybór aborcji staje się aktem samozachowawczym”²¹. Prawie 90 procent kobiet poddających

²¹ P. Swope, *Abortion: A Failure to Communicate*, „First Things”, nr 82 (1998), s. 32.

się aborcji czyni to, aby uzyskać czyjąś aprobatę – „aby zadowolić lub chronić kogoś innego”. Czują bowiem, że dla zachowania własnego ja muszą dostosować się do pragnień innej osoby²². Wszystkie zwolenniczki „wyboru” przywoływane w tekście Swope’a były przekonane, że aborcja jest zabójstwem, choć jednocześnie uważały, że „taka jest cena, jaką kobieta w takiej sytuacji jest skłonna zapłacić w swojej desperackiej walce o to, co w jej przekonaniu jest jej jedynym ocaleniem”²³. Akt aborcji zaspokaja tajemnicze siły, które grożą kobiecie – bardziej duchowo niż fizycznie – zagładą jej własnego *bycia*. Jeżeli zaakceptuje kilkuminutowy zabieg łyżeczką czy maszyną ssącą, żaden gorszy los nie może jej już spotkać.

Amerykańskie prawo w swoim założeniu ma być rozumne i chronić życie wszystkich obywateli. Dlatego też polityczni zwolennicy aborcji muszą twierdzić, że płód nie jest czymś „naprawdę” żywym (czyniąc z zabiegu chirurgicznego medyczny nonsens) lub że jest „niehumaniczny” (co także jest medycznym absurdem)²⁴. Wciąż jeszcze nie dość częsta, acz obecna w ostatnim czasie swoista retoryka określa nienarodzone dziecko jako „intruza”. Ta sama retoryka ubolewa nad „zadziwiająco siłą, z jaką płód czerpie wszystko, co konieczne do podtrzymania swojej egzystencji, od ciężarnej kobiety, mimo iż, podobno, jest on słaby i bezsilny”²⁵. Znacznie częściej ofiara przedstawiana jest jako część ciała kobiety, choć przecież żadna poczęta ludzka istota nie może być identyczna ze swoim rodzicem.

Gdy zwolennicy aborcji przedstawiają grupy pro- i antyaborcyjne jako upiornie sobowtóry (jak to nazywa Girard), które są jednakowo obciążone zbrodniami i jako takie rywalizują o przejęcie władzy, stawiają w jednym rzędzie język „prawa do życia” z językiem „prawa do aborcji”. Co więcej, antyaborcyjnej argumentacji o „mordowaniu nienarodzonych” przeciwstawiają proaborcyjne slogany o „ratowaniu dziecka kosztem życia matki”. Jest to jednak ewidentne oszustwo. Jeśli ciężarna kobieta umiera, dziecko w jej łonie nie może przecież przeżyć. W powyższych zestawieniach mamy do czynienia z pomieszaniem dwóch powszechnie uznanych znaczeń słowa „życie”: z jednej strony „życie” to bicie serca i czynności mózgowe, z drugiej – określone (społeczne, ekonomiczne, kulturalne) miejsce, jakie zajmujemy

²² F. Mathewes-Green, dz. cyt.

²³ P. Swope, dz. cyt., s. 33.

²⁴ Z wyjątkiem zaśnięcia groniastego, w którego przypadku patologiczne rozmnażanie się komórek powstrzymuje rozwój płodu, zanim zagrożenie dla życia matki stanie się wykrywalne.

²⁵ N. Ritter, Letter regarding *The Fetus as Invader*, „Harvard Magazine” 99, nr 5 (1997), s. 9.

w otaczającym nas świecie²⁶. Oba te poziomy zostały jednak ujęte tak, jakby były równoważne, i taki zabieg przynosi zwolennikom aborcji retoryczną korzyść. Rozczarowana tą nieuczciwością, Naomi Wolf krytykuje swoich aborcyjnych sojuszników w takich oto słowach: „Trzymając się retoryki, która opisuje aborcję tak, jakbyśmy nie mieli do czynienia z życiem i śmiercią, wikłamy nasze przekonania w sieci samooszukiwania się, przekłamań i uników”²⁷. W dalszym toku swojego wywodu Wolf pisze: „Nie da się zakwestionować obrazów gwałtownej śmierci płodu, kiedy widzimy je takimi, jakimi są. To po prostu biologiczne fakty, i my o tym wiemy”²⁸. Ostatecznie jednak Wolf niejasno odwołuje się do paradygmatu religijnego, w którym „grzech aborcji nie może być zabroniony, ponieważ może być przebaczony”²⁹. Mówiąc jeszcze dosadniej, czasem proaborcyjni aktywiści wręcz żałują, że płód musi umrzeć „dla większego dobra”, niekiedy – paradoksalnie – „dla własnego dobra”, w wyniku jakiegoś dwuznacznego aktu „miękkiej brutalności”³⁰. Inny ktoś przyznaje, że „owszem, zabijają coś, co rozwinęłoby się do dojrzałej formy, ale w danych okolicznościach zabicie jest konieczne, a prawdopodobnie nawet lepsze dla dziecka”³¹.

Girard zauważa, że w przypadku ofiar składanych z powodów politycznych ci, którzy uważają, że wydawany na śmierć „nie jest taki niewinny”, muszą zaprzeczać, że ma miejsce mord, lub też wykluczać, że uruchomi się mechanizm zemsty. I rzeczywiście, zwolennicy aborcji mają świadomość możliwości zemsty, jeśli ich zabiegi maskujące się nie powiodą. Zwyczajowo identyfikują nawet mord i zemstę jako rzeczywiste plany tych, którzy płód nazywają osobą ludzką posiadającą pełnię praw³². To prawda, że zdarzały się również zabójstwa aborcjonistów popełniane przez tych, którzy uznają nienarodzonych za osoby ludzkie. Nie wszystkie grupy antyaborcyjne potępiły te morderstwa, mimo iż chrześcijaństwo co do zasady potępia zemstę. Nasza kultura prawna – która status osobowy wiąże z prawem do bycia pomszczonym – idzie jednak w przeciwnym kierunku. Osobom prawnym, np. bankom czy uniwersytetom, przysługuje prawo dochodzenia przed sądem zadośćuczynienia za poniesione szkody, a policja i sądy bronią ich przed aktami przemocy. Zarazem jednak w naszym prawie nie jest czymś niezwykłym wyłączenie części

²⁶ Zob. C.S. Lewis, *Studies in Words*, Cambridge 1957.

²⁷ N. Wolf, *Our Bodies, Our Souls*, „The New Republic”, 16 października 1995, s. 26.

²⁸ Tamże, s. 29.

²⁹ Tamże, s. 34.

³⁰ S. Tisdale, *We Do Abortions Here: A Nurse's Story*, „Harper's Magazine”, październik 1987, s. 66.

³¹ D.C. Reardon, dz. cyt., s. 225.

³² R. Cohen, *When Morality Begets Violence*, „The Washington Post” 23 stycznia 1997, A: 17: 6; por. J. Nash, *The Justifiable Homicide of Abortion Providers: Moral Reason, Mimetic Theory and the Gospel*, „Contagion”, nr 4 (1997).

jednostek ludzkich spośród tych, które mają prawo do tego, aby wzięto za nie pomstę. W Ameryce było to niegdyś zjawisko uznane za coś normalnego względem niewolników. Takie wyłączenie zawsze dotyczy też tych, których uznaje się za odpowiednich do złożenia w ofierze. Jak komentuje Girard: „«Transpozycja» tego przemocowego procesu na kategorie wygnania, odsunięcia czy chirurgicznego pozbawienia części ciała występuje w najrozmaitszych kulturach”³³.

³³ R. Girard, *Violence and the Sacred*, Baltimore 1977, s. 288.

³⁴ To właśnie ta realna możliwość zemsty powodowała, że dziewczęce gangi w Dorchester w stanie Massachusetts wymagały od potencjalnych członkiń dokonania dwóch aborcji jako dowodu wystarczającej, antyspołecznej „twardości” – zob. E. Fox-Genovese, dz. cyt., s. 25.

³⁵ Cyt. za: K. Rudy, dz. cyt., s. 66.

Kiedy wychodzi na jaw, że ofiara nie jest jednak kimś pozbawionym politycznego znaczenia, prawo przestaje działać. Aborcja staje się przemocą prywatną, która jak najbardziej może być pomszczona, rozpoczynając niemożliwą do kontroli spiralę przemocy³⁴. W *Abortion without Apology* Ninia Baehr szczerze przyznaje: „Działacze aborcyjni mają rozległe doświadczenia brania prawa – a także ich życia – we własne ręce. Jeśli prawo nie szanuje kobiet, kobiety nie szanują prawa”³⁵. Jest to oczywiście retoryka autodestrukcyjnej przemocy tłumu, taka jak ta, której używano podczas zamieszek w Los Angeles w 1992 roku. Jeżeli prawo już nas nie chroni, my sami musimy wziąć odwet. Nie jest to jednak odwet, którego dokonuje się na potężnych przeciwnikach. Czarnoskórzy mieszkańcy Los Angeles nie atakowali komisariatów policji (choć zdarzały się pewne nieskoordynowane i ostrożne akty przemocy wobec policji), a kobiety nie atakują mężczyzn, którzy je wcześniej porzucili i dręczyli. Przemoc zostaje przeniesiona z ciemności na jakąś ofiarę zastępczą. Dokonuje się zatem ofiarnicza selekcja.

„Prawo” do aborcji ustanowiono za pośrednictwem orzeczeń sądowych jako coś, co przynależy do sfery decyzji podejmowanych „przez kobietę i jej lekarza”. Jednocześnie zabieg aborcyjny zyskał status prawny, jakiego nie ma żadna inna procedura medyczna. W przypadku innych zabiegów chirurgicznych pacjent musi dać na nie wyraźną zgodę, natomiast od 1987 roku obowiązuje wyrok, który uznaje za „konstytucyjne” prawo do nieudzielenia pacjentce informacji o możliwych powikłaniach, nawet jeśli zapyta o nie wprost. Nawet dzisiaj nie we wszystkich stanach obowiązują regulacje nakazujące wyrażenie wyraźnej zgody na aborcję. Poza przerwaniem ciąży inne zabiegi chirurgiczne, niezwiązane z ratowaniem życia i zdrowia, wymagają, aby pacjent po wstępnym badaniu miał czas do namysłu. Jeszcze całkiem niedawno

w niektórych regionach lekarze mogli reklamować usługi aborcyjne, co w przypadku innych czynności medycznych groziłoby im utratą prawa do wykonywania zawodu³⁶. Desperacko broni się makabrycznych aborcji, podczas których poddaje się kobietę trudnej procedurze porodu pośladowego, po czym wysysa się z czaszki mózg jej dziecka, choć doskonale wiadomo, jak bardzo takie aborcje są niebezpieczne, nadużywane i niewspółmierne do celów medycznych. Żadna inna dyskusja nie dowodzi tak jasno, że prawdziwe argumenty za aborcją nie mają nic wspólnego ze zdrowiem kobiety. Zakaz przerywania ciąży ze względu na płeć, którego skutkiem jest zmiana amerykańskiej demografii, a w innych częściach świata naruszenie proporcji między płciami na korzyść mężczyzn – taki zakaz mógłby stanowić zagrożenie dla jedności wspólnoty, która zawiązuje się w celu złożenia ofiary. Dlatego nie dopuszcza się żadnego głosu, który śmierć nienarodzonego dziecka nazywa morderstwem. Tworzy się specjalne strefy, które obraży i głosy protestujących utrzymują poza zasięgiem wzroku i słuchu kobiet podczas aborcji. Do lutego 1997 roku obowiązywało zachowanie ośmiu stóp odległości od pacjentki i pracowników klinik aborcyjnych tak, jakby te osoby przebywały w sakralnej „bańce”. Mamy tu więc zabieg medyczny dokonywany na wzór archaicznej ofiary³⁷.

Federalna Ustawa o swobodzie dostępu do klinik została napisana tak, jakby specjalnie chciała ukazać ofiarniczą i religijną naturę rozbudowanej prawnej ochrony aborcji. Ustawa ta karze każdego, kto „zastrasza lub przeszkadza” komukolwiek, kto „udziela lub kto korzysta” z czegoś, co oględnie nazwano „usługami w zakresie zdrowia reprodukcyjnego” (choć termin „aborcja” zdąży się pojawić przed końcem dokumentu), i wyraźnie zabrania religijnych czynności w pobliżu klinik. Dalej znajdujemy zdumiewający przepis, który nakłada karę na każdego, kto celowo niszczy lub uszkadza mienie placówki (a także próbuje to zrobić) z powodu świadczenia przez te placówki „usług w zakresie zdrowia reprodukcyjnego”. Jednocześnie ustawa karze każdego, kto celowo niszczy lub uszkadza mienie miejsca kultu religijnego³⁸.

Nie przez przypadek frazeologia zrównująca kliniki aborcyjne z miejscami kultu religijnego jest konsekwentnie stosowana w całej ustawie. Tego rodzaju stawianie na jednej płaszczyźnie

³⁶ Zob. D.C. Reardon, dz. cyt., s. 234.

³⁷ R. Girard, dz. cyt., s. 100-101.

³⁸ Freedom of Access to Clinic Entrances Law 18 U.S.C. Sec. 248 (a) 3, cytowana w całości, [w:] M.D. Staver, *Faith & Freedom: A Complete Handbook for Defending Your Religious Rights*, Crossway, Wheaton 1995.

³⁹ ² Księga Machabejska opisuje taki przymus względem Żydów pod rządami hellenistycznymi.

świętyń chrześcijańskich z miejscami aborcyjnego „kultu” – choć wynika z desperackich prób zachowania pozorów równej ochrony praw tak przeciwników, jak i zwolenników aborcji – zadziwiająco przypomina fikcję jedności, jaką starano się uzyskać przez przymusowe uczestnictwo w procesjach dionizyjskich³⁹. Amerykański system polityczny – jak zresztą każdy inny – jest jedynie specyficzną religią ofiarniczą, o charakterystycznym dla siebie sposobie wyrazu. W obu przypadkach wymagana jest wiara w istniejące moce, a przynajmniej przyzwolenie na ich działanie. Gdyby ludzie przestali wierzyć, że *polis* rzeczywiście chroni ich przed przemocą, wówczas także system przestałby działać. Dlatego każdego należy skłonić do wyrażania wiary w mądre, dające ochronę państwo. W przeciwnym razie pojawi się anarchia i przemoc, a więc to, co Girard nazywa „kryzysem mimetycznym”.

Fundamentalnie religijny charakter prawa aborcyjnego wyjaśnia choćby taką dziwną okoliczność jak to, że nieletnie dziewczęta mogą ryzykować podczas aborcji swoje zdrowie lub życie bez wiedzy swoich opiekunów prawnych, którzy w innych sytuacjach muszą wiedzieć wszystko o ich stanie zdrowia. Zabiegi są przeprowadzane rutynowo, bez jakichkolwiek prób sprawdzenia ogólnej kondycji zdrowotnej pacjentek i konsultacji z ich lekarzami pierwszego kontaktu. Prawo aborcyjne nie chroni niczyjego zdrowia. Nie chroni też zasady zaufania między pacjentem a lekarzem. Co więcej, oboje często nie znają swoich nazwisk. Chronione jest jedynie prawo do prywatności w sferze seksualnej, która jest jakby świętą przestrzenią podporządkowaną „boskiemu” aktowi pożądania i której za żadną cenę nie wolno naruszyć. Tak pojęta prywatność niezmiernie ułatwiła mężczyznom porzucanie ciężarnych kobiet⁴⁰, prawo zaś wzmacnia ten układ, całkowicie wyłączając ojców z procesu decydowania o aborcji. Ostatnio w kilku głośnych książkach zaczęto badać skutki opisywanej tu sakralizacji seksualności, która powoduje społeczne i emocjonalne zaburzenia u kobiet⁴¹. Już same konsekwencje fizyczne tej sakralizacji są zresztą na tyle poważne i widoczne, że byłyby nie do zniesienia, gdyby nie złudzenie, że męskie ciało stanowi miarę tego, co się liczy. Stary feministyczny bunt wobec określenia „biologii jako przeznaczenia” został dodatkowo skażony przesądem, jakoby prawdziwe, pierwotne pragnienia kobiet (a także ich prawdziwe

⁴⁰ E. Fox-Genovese, dz. cyt., s. 260.

⁴¹ Np. W. Shallit, *A Return to Modesty: Discovering the Lost Virtue*, New York 1999.

przeznaczenie) wymagały zarówno zignorowania lub zdławienia zdolności ich ciał do poczęcia, jak i związku istniejącego pomiędzy ich ciałami a ciałami ich dzieci. Twierdzenie, że kobieca płciowość może być taka sama jak męska – niezależnie, z jak mocnym przekonaniem nie byłoby głoszone – jest tak naprawdę głęboko mimetyczne, a na poziomie biologicznym opresyjne. Tak niestabilny system przekonań wymaga zatem ofiary, aby móc się utrzymać. Jeżeli ciąża wymaga śmierci albo zaparcia się samej siebie, a współżycie seksualne jest konieczne do samorealizacji (jedno i drugie jest w naszym społeczeństwie głęboko ugruntowanym przekonaniem), to aborcja jawi się jako jedyny ratunek z okropieństw życia w kobiecym ciele. System ofiarniczy każe kobiecie wierzyć, że jego załamanie wywołałoby pustkę analogiczną do tej, z jakiej hinduskie wdowy znajdują ucieczkę, popełniając sati.

Girard wskazuje, że ofiara, której celem nie jest zapobieganie wybuchowi przemocy, a jedynie jej przekierowanie, nie może skutkować długotrwałą stabilnością. Mówi też, że system prawny okazuje się znacznie skuteczniejszy od składania ofiary⁴². I rzeczywiście, aborcja raczej podtrzymuje ekonomiczny i społeczny ucisk kobiet, niż kładzie mu kres. Co więcej, istnieje korelacja między przerywaniem ciąży a gwałtownie rosnącymi statystykami dotyczącymi nadużyć wobec dzieci⁴³ (ich liczba ostatnio spadła po tym, jak zaczęła spadać liczba aborcji)⁴⁴. Groźne incydenty społeczne pociągają za sobą chaos. I chociaż ogólna liczba nadużyć i zaniebywania dzieci maleje, ilość przypadków ich molestowania seksualnego i mordowania wzrasta: mężczyźni je molestują, a kobiety zabijają⁴⁵. Nacisk na prawne uznanie coraz mniej trwa-

⁴² Por. R. Girard, dz. cyt., s. 20-21.

⁴³ Por. D.C. Reardon, dz. cyt., s. 225. Świadczy o istnieniu procesu alienacji, który czyni to możliwym, oraz dowody, że wcześniejsza aborcja jest istotnym wskaźnikiem prawdopodobieństwa nadużyć wobec dzieci w przyszłości – zob.

J.A. Boss, *The Birth Lottery: Prenatal Diagnosis and Abortion*, Chicago 1993, s. 218.

⁴⁴ Jak podaje raport Biura Chirurgów Generalnych ds. Ludnościowych, od roku 1988 liczba dokonywanych aborcji powoli spada; <http://www.hhs.gov/progord/opa/pregtmed.html>; por. także *Zmiana trendów aborcyjnych*, „Montly Vital Statistics”, nr 31 (8 października 1997),

<http://www.health.state.mo.us/MonthlyVitalStatistics/Zc97.html>. Zob. też Centers for Disease Control and Prevention, *Morbidity and Mortality Weekly Report*, „Journal of the American Medical Association Women’s Health Information Center Newsline”, nr 47 (4 grudnia 1998), <http://ama.assn.org/special/womb/newsline/special/mm4747.htm>, gdzie zauważa się niewielki wzrost liczby aborcji jedynie w 1996 roku. Departament Zdrowia Stanów Zjednoczonych podaje, że liczba nadużyć wobec dzieci zaczęła powoli spadać od 1993 roku, pięć lat po rozpoczęciu podobnego trendu w przypadku aborcji. Choć od nauczycieli wymaga się zgłaszania przypadków takich nadużyć, mogą oni to uczynić dopiero, kiedy dziecko wejdzie w wiek szkolny. Por. HHS Administration for Children and Families, HHS News, *HHS Reports New Child Abuse and Neglect Statistics*, dostępne na <http://www.acf.dhhs.gov/news/abuse.htm>. [Niestety żaden z linków podawanych przez autorkę nie jest już aktywny – przyp. red.]

⁴⁵ E. Fox-Genovese, dz. cyt., s. 164.

łych form relacji seksualnych i przyznanie im specjalnej ochrony ze względu na „prywatność” dało początek kulturze ogarniętej przez przemoc seksualną – kulturze, która tylko w aborcji rozpoznaje zbawienną, choć przerażającą twarz Wenus. Jeśli każda kobieta rywalizuje z innymi o mężczyzn, a z mężczyznami o przywileje, to w obu rywalizacjach rodzenie dzieci – a w rzeczywistości posiadanie kobiecego ciała – stawia ją z góry na przegranej pozycji.

Ponieważ aborcja wydaje się oferować spokój od trudów kobiecego ciała, zakwestionowanie przerywania ciąży wywołuje gwałtowny sprzeciw i zarzuty o „reakcyjność” oraz „wojnę z kobietami”. Naomi Wolf przyznaje, że system aborcyjny nie zmienia nic w fakcie, że kobiety muszą nabywać męskie przywileje kosztem swoich ciał i dzieci. Mimo to popiera ona aborcję, gdyż – jak otwarcie przyznaje – zapewnia ona „absolutnie konieczne wyjście z sytuacji niemal zupełnej męskiej kontroli naszego życia reprodukcyjnego... – wyjście z jawnego łańcucha panowania silnych nad słabymi, w którym mężczyźni kontrolują kobiety, a kobiety, aby przeżyć, muszą mieć niepodważalną władzę nad płodami”⁴⁶. Stawiane przez Wolf tezy o łańcuchach władzy są kluczowym elementem retoryki, za pomocą której oskarża się ruch antyaborcyjny o nienawiść do kobiet i chęć zamknięcia ich w domach. Przebija przez nią lęk przed tym, że to kobiety, a nie dzieci, będą złożone w ofierze. U podstaw tej retoryki dostrzegamy jednak na wprost uświadomione przerażenie kobiet, które samotnie muszą przyjąć na siebie przemoc, jaka wyzwoliła się wskutek załamania się realnych, choć zrytualizowanych mechanizmów społecznych, chroniących ciężarne i rodzące kobiety.

Ruch antyaborcyjny rzadko zwraca uwagę na te kwestie. Rzeczywiście, niewiele ma do zaproponowania kobiecie, która odkrywa, że znajduje się w sytuacji ofiary. Dzieje się tak dlatego, że ruchy pro-life rozumieją dylemat aborcyjny w sposób zdecydowanie prawniczy. Z pewnością słuszny jest niepokój z powodu fikcji wpisanej w nasze prawo, gdyż fałsz leżący u samych jego podstaw jest groźny dla całego naszego systemu prawnego. Mimo to używanie języka i myślenia prawniczego wobec kobiet uciekających się do przerywania ciąży jest po prostu nieadekwatne. Obrońców aborcji nie można przekonać językiem rozumu i prawa konstytucyjnego, ponieważ doskonale wiedzą, że aborcja to zabójstwo i że

⁴⁶ N. Wolf, dz. cyt., s. 35.

zabójstwo niewinnego jest nie do obrony wobec systemu wymiaru sprawiedliwości. Stąd też podejmują tę obronę na gruncie konieczności. Stają bowiem wobec zagrożenia, jakie tworzy sakralizowane, sprowadzone do sfery prywatnej i wymagające swobody pożądanie seksualne; zagrożenia, dodajmy, wykraczającego poza zasięg obrony prawnej. Chociaż ryzyka ponoszone przez kobiety w amerykańskiej kulturze seksualnej są obiektywne i policzalne, to środki zaradcze (np. bezpłatna opieka medyczna, wsparcie dla dzieci, możliwość oddania dziecka do adopcji) – mimo iż bardzo potrzebne – nigdy nie wystarczą do zlikwidowania dramatycznego kontekstu, w jakim znajduje się ciężarna kobieta. Ponieważ – jak tego dowiódł Paul Swope – kryzys, który dotyczy brzemienności, ma charakter bardziej symboliczny niż fizyczny, kobieta raczej zdecyduje się na aborcję niż urodzenie dziecka i oddanie go do adopcji. Konkretna, praktyczna pomoc nie złagodzi irracjonalnego mimetycznego terroru, który mówi kobiecie, że jeśli zabroni się jej traktowania płodu jako ofiary, straci swoje życie. Tutaj pod pojęciem życia rozumie się „bycie” w sensie mimetycznym.

Proponowana przez chrześcijańską teodycę rozumna definicja wolności wspiera przekonanie, według którego niezdolność jednakowego traktowania potrzeb innych i własnych jest irracjonalna⁴⁷. Taka niezdolność sprawia, że wpada się w sidła zła. Chrześcijanie powinni zatem podchodzić do kryzysu ofiarniczego z taką właśnie rozumnością i wolnością – z wolnością, dodajmy, która pozwala bronić ofiary, nawet gdyby obrona miała oznaczać podzielenie jej losu⁴⁸. Rozumność w sferze płciowości oznacza albo uznanie niebezpieczeństwa, na które naraża się drugą osobę własnym działaniem oraz dobrowolną akceptacją jego fizycznych i psychologicznych konsekwencji, albo powstrzymanie się od tego działania. W kategoriach chrześcijańskich pierwszy wybór to decyzja o małżeństwie, drugi – o pozostaniu w dziewictwie. Obie umożliwiają rzeczywistą ucieczkę z ofiarniczego systemu. Jeżeli mężczyzna w relacji z kobietą pojmuje swoje działanie seksualne jako dobrowolne przyjęcie roli przeznaczonego na ofiarę⁴⁹, to bierze na siebie – tak dalece, jak to tylko możliwe – całe trudne do opanowania niebezpieczeństwo i wszystkie ograniczenia, na jakie wystawia kobietę.

⁴⁷ A. Wolter, dz. cyt., s. 102-103.

⁴⁸ Cały rozdział piętnasty *Kozła ofiarnego* Girarda służy uzasadnieniu tej tezy.

⁴⁹ Piąty rozdział Listu św. Pawła do Efezjan, często czytany podczas ceremonii ślubnych, podkreśla ten aspekt.

Po drugiej stronie linii frontu toczących się wojen kulturowych aborcja jest sprawą o nie mniej religijnym znaczeniu. Przemoc aborcyjna dotyka istoty mającej ludzkich przodków, której jednak odmawia się prawa do pomsty, z jakiej korzysta każda osoba żyjąca w społeczności. Prawdziwa natura zarówno przemocy, jak i ofiary jest tu ukryta w sposób zaprzeczający rozumności, ponieważ przemoc ta, w wybitnie konserwatywny sposób, stara się utrzymać zastaną strukturę społeczną, umożliwiając jednocześnie zaspokojenie pragnień mimetycznych. Strukturalna przemoc społeczeństw, które wysoko cenią ciało męskie za jego niebrzemienność, a pogardzają ciałem kobiecym za ciężę i jej skutki, pozostaje nienaruszona, lecz to kobiety dostają szansę ucieczki od przemocy poprzez rozlew krwi swojej i swojego potomstwa. Kobiety pozostają „wiecznymi uczennicami”, pełnymi pogardy dla własnych ciał, które stanowią niejako źródło ich społecznych ograniczeń. Bez ustanku usiłują uniknąć śmierci „bycia”, która wydaje im się ich przeznaczeniem. Lęki, które łagodzi aborcja, są atawistyczne i sięgają korzeni ludzkiej kultury; nie opisze ich język praw i umów społecznych. Działanie na rzecz aborcji jest podtrzymywaniem systemu ofiarniczego z całym jego fałszem, uciskiem i bezsensem.

Czy takie rozpoznanie uwalnia nas od mimetycznego pragnienia? Nie, nasze pożądania i zazdrości pozostają. Jednak rozpoznanie mechanizmów, które skrywają to, że zależyśmy jedni od drugich, w znacznym stopniu umożliwia nam mądry wybór tych, którzy nami władają. Będziemy zatem mogli w tej wolności gorliwie naśladować jedni drugich. Jest ona bowiem gotowa poddać się prześladowaniom dla prawdy i sprawiedliwości. Aby umożliwić wyjście z niekończącego się cyklu przemocy ofiarniczej, a w szczególności ofiarniczej aborcji, musimy poznać, dlaczego płodzenie jest dla kobiet ciężarem. Należy także otoczyć zdolną do poświęceń, samoograniczającą się miłością te naprawdę głębokie lęki, które wiążą się z seksualnością. Mowa tu o miłości gotowej wycierpieć konsekwencje zła, nawet tego, którego nie spowodowała. Tylko taka miłość jest prawdziwie rozumnym sposobem życia. ■

Tłum. Piotr Chrzanowski i Tomasz Dekert

Jeszcze kilka słów w kwestii spędzania płodu

Justyna Melonowska

Poniżej omawiam polemicznie kilka argumentów podnoszonych – głównie przez środowiska liberalne – w dyskusji o ustawie aborcyjnej. Staram się dostarczyć zwolennikom zachowania prawnego status quo bądź liberalizacji obowiązujących przepisów wgląd w pozycje oponentów. Innymi słowy, przedstawiam konserwatywny porządek wnioskowania. Określenie „konserwatywny” ma tu charakter roboczy. Rozumiem pod tym pojęciem punkt widzenia reprezentowany przez konsekwentną prawicę i dążący do możliwie pełnej prawnej ochrony dziecka poczętego. Nie jest to etykieta, do której nie można mieć zastrzeżeń, jako że konserwatyzm definiuje się zwykle przez *conservatio* – pragnienie i wolę zachowania. Tu tymczasem każda ze stron, w tym prawicowa, próbuje zmienić obowiązujący stan prawny. Trzeba też dodać, że „prawica” nie jest tu synonimem „katolicyzmu”, co też poniżej wyjaśniam. Czynię to wszystko, byśmy spróbowali wyjść poza narrację plemienną. Chodzi mi przy tym nie tylko o przedstawienie racji konserwatystów, ale też podstawienie konserwatywnego lustra liberałom, tak aby mogli się w nim przejrzeć.

Kwestia 1: Jaki jest stan prawny? Jak powinna wyglądać regulacja dostępu do aborcji?

Po pierwsze, trzeba zrozumieć, że przeciwnicy aborcji obstają przy prostym rozstrzygnięciu logicznym i wszystko, co twierdzą i co postulują, jest jego rozwinięciem. Zdaniem przeciwników aborcji płód jest po prostu człowiekiem, a aborcja – czyli, jak to się kiedyś mówiło, „spędzenie płodu” – jest świadomym pozbawieniem człowieka życia, a zatem zabiciem go. Przy czym nie różnicuje się tu życia na fazę prenatalną pozbawioną wartości i postnatalną, w której życie nagle jej nabywa. Stąd pytanie można przeformu-

łować następująco: „Jak powinna wyglądać prawna regulacja zabijania dzieci?”. To ćwiczenie pozwala być może zauważyć, że – zdaniem konserwatystów – liberałowie zbliżają się do okrucieństwa w czystej postaci.

Mimo to uzyskujemy tu pewną sferę potencjalnego porozumienia: istotnie można negocjować warunki, na jakich społeczeństwo dopuszcza bądź usprawiedliwia pozbawienie kogoś życia. Przykładem kara śmierci, zabójstwo w obronie koniecznej czy na polu walki. Można by zatem twierdzić, że matka ma (bądź matka i ojciec mają) prawo zabicia swego dziecka, tak jak można zabić napastnika w naszym domu. Byłby to argument wymagający głębokiej i poważnej refleksji, jednak nie waży on istotnie na debacie publicznej. Jest podnoszony niezmiernie rzadko i pozostaje dystansowany przez szereg tropów mniej istotnych i bardziej ułomnych.

Zwykle dyskutuje się spędzanie płodu i legalizację tego procederu jako kwestię „dobrostanu kobiet” z jednej i „prawa do życia” z drugiej strony. Proponuję inne spojrzenie, wychodzące od kwestii jakości prawa. Otóż projekt PFROŻ był polemiczny wobec projektu *Ordo Iuris* zakładającego karalność kobiet z możliwością odstąpienia od wymierzenia kary. PFROŻ argumentowała, że dla kobiety karą jest sama aborcja i że się rozwinie u niej syndrom postaborcyjny. Zauważmy jednak, że w ten sposób prawo staje się niespójne i arbitralne: jednych zabójców karzemy, a innych nie. Domniemywamy, że u Anny, która spędziła płód, nastąpi skrucza, która ją poniekąd „uniewinni”. Skądinąd od niedawna wiemy, że aborcja jest OK... A przecież i u Andrzeja, który zabił sąsiadkę, może wystąpić żal i jakiś syndrom skruszonego zabójcy. Dlaczego zatem nie odstąpić od wymierzenia kary w tym przypadku? Czyli – ostatecznie – w każdym?

Oczywiście różnica polega na tym, że dziecko w kobiecie jest „jej” dzieckiem i częścią jej organizmu, a sąsiadka nie jest częścią Andrzeja. Konserwatyści podkreślają jednak, że fakt, iż dziecko rozwija się w Annie, nie czyni z niego jej własności, jako że w ogóle jeden człowiek ontycznie nie jest, a zatem społecznie nie powinien być własnością innego. Dalej – nie można matce przyznać władzy nad życiem dziecka poczętego, podobnie jak nie ma jej ona nad życiem swego rocznego czy osiemnastoletniego syna bądź córki.

Tym, co utrudnia porozumienie w tej kwestii, jest to, że konserwatyści pochwalający projekt Ordo Iuris posługują się konsekwentną (a zatem ocenianą jako zimna) logiką, a ich oponenci (tak z PFROŻ, jak i liberałowie) raczej zdrowym rozsądkiem. Dlatego też PFROŻ nie chce karać kobiet, bo zdroworozsądkowo zakłada, że dla kobiety sama aborcja jest karą. Liberałowie zaś sądzą, że obnażają absurdy myślenia konserwatywnego, gdy pytają, czy i taksówkarz – o ile wie, że wiezie kobietę na przestępczy zabieg spędzenia płodu – miałby być karany. Zdroworozsądkowo wydaje się to absurdalne, ale logika wynikania istotnie pozwala pytać: dlaczego nie miałyby być karany? Czy gdyby taksówkarz wiedział, że wiezie – dajmy na to – redaktora naczelnego „Kultury Liberalnej” na pewną śmierć, to winien czy nie stanąć przed sądem za umożliwienie zabójcom działania?

Zamykając ten wątek, można stwierdzić, że dobry stan prawny to taki, w którym sędzimy ludzi na podstawie spójnego, przewidywalnego prawa, wolnego od naiwnej psychologii, domniemań i arbitralizmów. Gdybyśmy rozmawiali o prawie gospodarczym, nie byłoby tu pewnie sporu. Nie musi to być przy tym prawo tępych okrutników, nieznających życia i nieumiejących osądzić poszczególnych wypadków ludzkich. To ostatnie zakłada, że zabójstwo zawsze powinno być karalne, w określonych sytuacjach natomiast sąd może mieć prawo odstąpienia od wymierzenia kary.

Kwestia 2: Dlaczego nie zostawić kobietom prawa do wyboru, a postawić przede wszystkim na edukację, rozmowę o konsekwencjach seksu, antykoncepcji, wychowaniu dziecka?

Po pierwsze, prawny zakaz aborcji nie jest alternatywą wobec edukacji, rozmowy, antykoncepcji i pracy wychowawczej. Nie są to kwestie rozłączne. Zabijanie powinno być zakazane. Koniec kropka. Edukować na temat tego, dlaczego tak jest, i w ogóle na temat czynu ludzkiego i wszystkich konsekwencji, jakie on niesie, jest rzeczą ważną, ba!, niezbędną. Można i należy wychowywać tak, żeby ludzie nie popełniali złych czynów. Nie oznacza to jednak, że nie penalizujemy tych ostatnich. Wychowujemy ludzi tak, żeby nie kradli, ale nie rezygnujemy z penalizacji kradzieży.

Mówiąc o wychowaniu, dochodzimy też do kwestii tego, jak rozumiemy życie ludzkie i jego cele, w tym jak rozumiemy i gdzie plasujemy współżycie seksualne: w trwałym, stabilnym i uznanym społecznie związku czy poza nim? Gdy śledziłam dokumenty poświęcone tzw. edukacji seksualnej, tym, co rzucało się w oczy, była różnica polegająca na tym, że podczas gdy konserwatyści dyskutują o seksie w kontekście życia małżeńskiego, liberałowie co najwyżej okazjonalnie podnoszą kwestię małżeństwa w kontekście seksualności. To są po prostu dwa różne, nieprzystawalne humanizmy. Przy czym jeden z nich ma swobodne, mało ambitne procedury wnioskowania.

Kwestia 3: Dlaczego kobieta ma być do czegokolwiek zmuszana?

Każdemu obywatelowi zakazane ma być zabijanie. Nic nad to. A zatem logikę pytania można odwrócić tak: dlaczego kobieta ma być zmuszana do niezabijania? Najprostsza odpowiedź brzmi: wszyscy (poza wyjątkami związanymi z obroną konieczną i innymi wyżej wymienionymi sytuacjami) jesteśmy przymuszeni do niezabijania (wyznaczono nawet granice obrony koniecznej). Dlaczego mamy czynić dla kogokolwiek wyjątek? Tu ciężar dowodu leży po stronie liberalnej.

Trzeba też zauważyć, że dyskurs liberalny jest skrajnie femino-centriczny. Ignoruje nie tylko spędzany płód, ale i ojca dziecka. Dlaczego ten miałby być przymuszany do znoszenia tego, że jego dziecko zostanie zabite?

Wszyscy w życiu podejmujemy jakieś działania, a one niosą ze sobą różne nieprzewidziane konsekwencje. W rodzicielstwo jest to wręcz wpisane: nikt nie wie, jakie dziecko mu się urodzi. Większości ludzi jednak nie przychodzi do głowy, że rodzic mógłby zabić dziecko, gdyż ciężar rodzicielstwa okazał się nie do udźwignięcia. Dziecko może zresztą urodzić się zdrowe i potem zachorować. O tym też kobieta nie wie, podejmując współżycie. Czy i wówczas powinna mieć prawo dokonania dzieciobójstwa? Proszę zauważyć, że faktycznie idzie to w tę stronę, stronę stałego przesuwania granic. Dziś eksterminuje się dzieci chore – bywa, że nawet wówczas, gdy rodzice się temu sprzeciwiają.

Co ciekawe, liberałowie nieraz mówią o antagonistycznych wartościach: z jednej strony „płód ludzki”, z drugiej – „godność kobiety”. Zabawne jest przy tym to, że pojęcie „godności kobiety” należy do klasyki antropologicznej myśli katolickiej, lecz żadną miarą godność ta nie wiąże się ze spędzeniem płodu, a zatem liberalne rozumienie tej godności nie jest jedynym. Istotnie trudno zrozumieć, w jaki sposób spędzenie płodu ma podnosić bądź zabezpieczać tęże godność. Konserwatyści twierdzą raczej, że godność każdej osoby wyraża się w rozumności i wolności, a zatem w wolnych i rozumnych czynach. W tym, jak osoba organizuje swoje życie, jak i z kim dzieli konsekwencje podejmowanych decyzji, jak zmagają się z losem.

Ważne jest przy tym, że w tym zakresie, w jakim liberałowie przywołują kategorię wartości płodu ludzkiego, zdają się ją uznawać. Ciekawe zatem, jak powołując się na ważny dla liberalizmu argument z równości, dokonują selekcji osób, których życie uznają za dość wartościowe, by pozwolić im żyć, i kiedy rozstrzygnięcie to zobowiązuje ich moralnie, społecznie i prawnie.

Kwestia 4: Po co regulować prawną dopuszczalność aborcji, skoro katolicy nie muszą jej dokonywać? Czyżby żywili przekonanie, że jeżeli nie usankcjonują dostępu do aborcji prawnie, ludzie wierzący będą z tej opcji korzystać?

Gdyby jakieś państwo uchwaliło prawo dopuszczające eliminację okularników ze względu na ciężką i nieodwracalną wadę wzroku, zapewne wielu ludzi po prostu przyzwoitych stanęłoby przeciw niemu i nic by to nie miało wspólnego z katolicyzmem, czyż nie? Faktem jest jednak, że spędzaniu płodu sprzeciwiają się często głównie katolicy czy – szerzej – osoby religijne. Wynika to, jak sądzę, z tego, na co wskazywała Hannah Arendt, że religia czyni szczególnie trudnymi wszelkie kompromisy ze złem. Wiele religii – a katolicyzm czyni to doktrynalnie – odrzuca tzw. mniejsze zło. Stąd osoby religijne mają tak ukształtowane sumienie, że mogą się nieraz wydawać niewrażliwe zwłaszcza na argumenty z „cierpienia kobiet”, gdzie spędzenie płodu przedstawiane jest jako rzecz może niepożądana, ale właśnie jako „mniejsze zło”. Ostatecznie zatem katolikom nie chodzi o to, żeby prawo nie do-

puszczało pozbawiania życia dzieci przez nich samych, ale żeby w ogóle nie dopuszczało pozbawiania życia. To są naprawdę bardzo proste rozstrzygnięcia logiczne.

Sama „katolickość” wchodziłaby tu w grę wówczas, gdyby się dyskutowało – dajmy na to – problem hylemorfizmu czy mariologię i chrystologię św. Maksyma Wyznawcy dotyczącą Wcielenia. Skądinąd gdyby liberałowie chcieli tu kompetentnie atakować katolików, to mogliby się odwoływać do poglądów św. Tomasza z Akwinu na temat animacji embrionu. Poglądów błędnych i dziś mających już dobrą korektę w piśmiennictwie Kościoła. Korekta ta podkreśla przede wszystkim, że św. Tomasz twierdził, że filozofia musi respektować dane empiryczne. Gdyby zatem wiedział to, co my dziś wiemy o genetycznym uposażeniu płodu, byłby z pewnością miał inny pogląd na temat duszy embrionu ludzkiego i czasu jego animacji.

Do argumentów stricte katolickich i niedyskursywnych zaliczyć należy ten ze „świętości życia”. Jest on zbędny i zakłóca debatę aborcyjną. „Świętość życia” może bowiem coś wyjaśniać jedynie osobom już przyjmującym ten pogląd, a one właśnie go nie potrzebują. Nadto i liberałowie mogą twierdzić, że przyjmują „świętość życia” kobiet, tyle że zupełnie inaczej ją rozumieją.

Dygresja: argumentacja liberalna oczami konserwatysty

Wypada tu przypomnieć pogląd Arendt, że okrucieństwo wypływa z bezmyślności. Faktycznie tym, co razi wielu przeciwników prawnej dopuszczalności aborcji, jest liberalne „myślenie emocjami”, na przykład „myślenie współczuciem” dla kobiet, ale już nie dla dziecka... Emocje są kapryśne, plasują się dość dowolnie. Liberałowie chronią drzewa i zwierzęta, ale już nie dzieci poczęte, czyli „płody”... To brzmi jak karykatura oponenta, a nie jego opis, ale nią nie jest. Istotnie takie się dają obserwować fluktuacje współczucia.

To jest zresztą ciekawa kwestia, bo podstawowym argumentem podnoszonym przeciw konserwatyzmowi są jego arbitralizmy! Na przykład podstawą hierarchii społecznej w konserwatyźmie teoretycznie jest zasługa, ale w wiekach jego dominacji odgórnie określano nie tyle, kto ją może zdobyć i jak ma to uczynić, ile kto

ją już ma – polegając na czynnikach rasy, klasy, płci. Dziś jednak to konserwatywni obrońcy życia poczętego odrzucają wszelkie arbitralizmy. Wielu oponentom liberalny humanizm w dominującej odstonie jawi się jako propozycja dla ludzi pozbawionych rygoru intelektualnego, niezdolnych do formułowania wynikających z rozumienia istoty człowieka zobowiązań, a zatem dla ludzi pozbawionych charakteru i nieraz niezdolnych do ponoszenia konsekwencji własnych działań. Dla ludzi, którzy wiecznie muszą być z czegoś zwalniani. Jak ujmował to już przed laty Mounier, liberalizm stopniowo przeniknął umysły, instytucje i zwyczaje, a ostatecznie chodzi mu nie tylko o możliwość wyboru bez podlegania naciskowi zewnętrznemu, ale o uwolnienie człowieka od presji wewnętrznej, pochodzącej już to z transcendentnego powołania jednostki, już to z przywiązań, które ona stopniowo w sobie wyrabia. Liberałowie zdają się sądzić, że da się stworzyć społeczeństwo, w którym nikt by nie cierpiało, a środkiem do tego ma być... eliminacja cierpiących.

W argumentacji liberalnej daje się też zauważyć niekonsekwencja, gdy z jednej strony zarzucają oponentom, że ci „zmuszają do heroizmu”, a z drugiej twierdzą, że przeciwnicy aborcji są „pesymistami antropologicznymi”, zakładając, że bez zakazu prawnego ludzie zaczną szturmować gabinety aborcyjne. No to wierzą w człowieka ci konserwatyści czy nie wierzą? Uważają go za egzystencjalnego herosa czy raczej za tchórza? By to zrozumieć i rozstrzygnąć wątpliwości, trzeba by wniknąć w racje konserwatywnego realizmu antropologicznego, na przykład typu (określenie robocze) augustyńskiego.

To zaś, co jest wielką siłą liberałów, to ten krzyk, jaki są w stanie wznieść o tych, za którymi się ujmują. Zadają słuszne pytanie, czy przeciwnicy aborcji faktycznie pomagają rodzicom wychowującym chore dzieci. Być może istotnie jest tak, że ktoś, kto nic w tej sprawie nie czyni, a sprzeciwia się spędzaniu płodu, nie powinien spać spokojnie, a być może w ogóle powinien siedzieć cicho. Oczywiście sytuacja matek i ojców poniekąd pozbawionych autonomicznego życia, wyczerpanych, bez czasu dla siebie i możliwości realizacji własnych talentów, stan osłabionych małżeństw pozbawionych intymności i wytchnienia – wszystko to jest wiel-

kim apelem do przeciwników legalizacji aborcji. A niejednokrotnie być może i oskarżeniem wobec nich.

W debacie aborcyjnej naprawdę interesujące są nie argumenty obrońców ciemężonych kobiet, niejako zewnętrznych wobec dylematu aborcyjnego. Szczególnej pokory i uwagi wymagają kwestie podnoszone przez rodziców dzieci ciężko niepełnosprawnych oraz przez takich dorosłych. Uwagę zwraca to, że zwykle dyskutują oni aborcję w kontekście ponadludzkiego wysiłku i skrajnego wyczerpania, jaki jest udziałem ich rodzin. Trudno nie zauważyć, że w dużym zakresie jest to problem rozwiązywalny. Pierwszy wysiłek tak liberałów, jak i konserwatystów winien zatem na to być skierowany, by polepszyć, a nawet zrewolucjonizować opiekę nad osobami chorymi i ich rodzinami. Być może nie tylko na poziomie instytucji państwowych, choć jest to niezbędne, ale i włączając w ten proces struktury Kościoła, w tym zwykłe, codzienne życie parafialne. Żadne działania na rzecz zwiększenia dostępności aborcji nie mogą wyprzedzać prób faktycznego, chroniącego życie zaradzenia trudom związanym z tą sytuacją. Oto pogląd konserwatywny. Liberałowie twierdzą coś zgoła przeciwnego: że żadne działania na rzecz zwiększenia dostępności aborcji nie mogą być poprzedzane próbami reformy opieki nad chorymi.

Kwestia 5 – klasowa: Czy przepisy aborcyjne nie będą po prostu omijane przez zamożnych i mieszkańców dużych miast, a zatem wzmocnią podziały społeczne?

Jeśli udało mi się dotąd nawiązać nić porozumienia z Czytelnikiem, to może on sam odpowiedzieć na to pytanie. By to uczynić, musi stwierdzić „aborcja jest przerwaniem życia dziecka”, a potem odpowiedzieć sobie na pytanie, jaki zachodzi związek logiczny – nie faktyczny, związany z konkretnymi uwarunkowaniami społecznymi i być może bliskim mu myśleniem klasowym – pomiędzy prawem do zabijania a zasobnością portfela i miejscem zamieszkania. Gdy rozstrzygnie problem logiczny, to z niego wypływa rozstrzygnięcie aksjologiczne, a dalej – rozwiązanie prawne. ■

Ciąża, wszechświat i feminizm

Agnieszka Myszewska-Dekert

...a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzuć...

Różne są zdobycze współczesnej cywilizacji. Zachwycamy się nimi, jakby były obiecany rajem. A czasem nie zauważamy, że ten raj to tylko udekorowane piekło.

Co ma być największą zdobyczą kobiety? Nową rzeczywistością, z której powinna być dumna i o którą *powinna* walczyć choćby do utraty resztek przyrodzonej godności? Wolność od własnej płodności. Kobieta już nie jest *skazana* na dziecko. Więcej, może się ona wyrzec cyklicznej, księżycowej kobiecości, może wyrzec się macierzyństwa, może przejść przez życie, nawet nie dotykając tych aspektów. Może nigdy nie być *kobietą*. Jest wolna. Wyzwolono ją.

Prawdziwa kobiecość to nie jest już zamknięty ogród, perła ukryta w dłoniach Wszechmocnego. Teraz jest bezkresna jak pustynia. I jak ona jałowa.

A przecież nigdy nie czułam się bardziej kobietą niż właśnie wtedy, kiedy nosiłam w sobie dziecko. To doświadczenie wykracza poza ramy zwykłej biologii. Jest do głębi mistyczne. Ten czas, kiedy odczuwa się, że wszystko jest na swoim miejscu, cała przestrzeń, która się staje, kiedy każda komórka ciała podejmuje funkcje, do których została stworzona. A gdzieś wewnątrz, „ukryty w wnętrzu ziemi”, tworzy się nowy wszechświat.

Tak, wiąże się to z trudem, zmęczeniem, nie na darmo nazwano ten okres ciążą – czymś, co przysparza trudów. Ale nie na darmo nazwano też ten okres stanem błogosławionym. Bo jest to okres błogosławiony, święty czas stworzenia.

Zdjęcie dziecka USG z pierwszego trymestru. Mała istota zawieszona jakby pośród chmur. Wszechświat we wszechświecie... Całkowicie odmienny, różny, daleki, choć jednocześnie nieskończenie

bliski. Ktoś, kto jest we mnie i ze mnie, ale nie jest mną. Ma już swoje pragnienia i potrzeby: objawiają się napadami mojego zmęczenia, senności, zachciankami kulinarnymi.

Jest taki okres, tuż po porodzie, kiedy trzymając dziecko w ramionach i ciesząc się nim, doświadcza się jednocześnie dziwnej pustki wewnątrz. Bo tam jest już pusto, choć łono nie zdążyło jeszcze wrócić do swojego kształtu... Pewna niepowtarzalna więź ze stworzeniem znika wraz z przeciętym sznurem pępowiny. Ale ciało dalej pamięta. Wie, że było miejscem tworzenia się wszechświata. Że samo było wszechświatem.

Piewcy aborcji, bojownicy o wolność kobiet, ci wszyscy, którzy rozrywają tę więź stworzenia w tak potworny sposób – jaką ranę gotują sobie i światu? Czy ona może być kiedykolwiek ludzkim sposobem uzdrowiona? To przecież nie bolący ząb, ale cały wszechświat wyrwany przemocą i wśród krwi ciśnięty do kosza...

Dlatego gardzę tym feminizmem, który próbuje wmówić kobietom, że aborcja to nic, że to tylko kosmetyczny zabieg, przywracający utraconą sprawność i decyzyjność, poprawiający *jakość życia*. Więcej, to prawo *człowieka*, o które należy walczyć. Przywilej *kobiety*, którego należy bronić. Że nie zostawia skutków w ciele i psychice ludzkiej – tak jakby buldożer przejeżdżający przez ogród zostawiał za sobą tylko skoszoną trawę i wyplewione grządki.

Dlaczego kłamią? Dlaczego bronią kłamstwa? Czego się boją? Że same zostaną w swoim piekle, na które się skazały? Że piekło stanie się łżejsze, jeśli inni do nich dołączą? Że jeśli pociągną innych za sobą, to piekło przestanie być tym miejscem, które przynosi udrękę? Że zniknie ten niepokój, którego nie może ukoić żadna bieżanina, żadne szczęście na sprzedaż, choćby nie wiem do jakiego stopnia budziło zawiść tłumów, i w końcu żadne ideologie, którym oddaje się czas i poświęcenie wyszarpane z martwych rąk własnego dziecka? Nie wiem. Ale wiem, że kłamią.

Albowiem nie może nie kłamać ten, kto zdradził niewinne i bezbronne dziecko, najwyższy dowód zaufania Najwyższego – powierzone mu życie drugiej osoby. Co więcej, odebrał mu nie tylko życie, ale także samo człowieczeństwo, nazywając go medycznym odpadem i na miejsce pochówku jego ciała wybierając śmietnik. „Wzgardzony tak, że mieliśmy go za nic”... Kto nadto dokonał tej zbrodni w miejscu, które jest święte. Który z miejsca stworzenia

uczynił miejsce mordu. Musi kłamać, aby swoją zbrodnię uczynić mniejszą, musi szargać świętości, aby nie musieć przyznać, że świętości istnieją, a kiedy je kalamy, naruszamy fundamenty świata i fundamenty naszego własnego istnienia. Musi szukać usprawiedliwień – bo nie potrafi szukać przebaczenia. I musi w końcu atakować jak jadowita kobra. Uderzać raz za razem, wstrzykując śmiertelny jad w żywą tkankę rozumu. Tyle osób zwodzą tymi kłamstwami... Jaką winę na siebie zaciągają?

Jałowe jak pustynia. I jak ona śmiercionośne. Umrze, kto się tam zapuści.

Aborcja nie broni życia. Aborcja broni pewnej wizji życia, życia zimnego, wyrachowanego, wsobnego... Moje, moje, moje... ja, ja, ja...

Ale ci, co tak mówią, nie żyją na swoich prywatnych planetach. Żyją w społeczeństwie i – tak jak wszyscy pozostali – określają się w relacji do innych ludzi. Stawiają im żądania i mają wobec nich oczekiwania. Ale jakie prawo do żądań i oczekiwań ma ktoś, kto nieustannie mówi tylko: „moje, moje, moje... ja, ja, ja”? Kto chce tylko brać „od życia” – jak żywiący się cudzą krwią kleszcz? On, który nie daje samego siebie, jakim prawem pragnie, by ktoś mu się oddał? Pragnie szczęścia, ale jakie szczęście może być mu dane, skoro on musi tworzyć podziały, musi pozostać nieufny, a przede wszystkim musi dbać o *swoje* dobro. Tylko *on* o nie dba. Moje, moje, moje... Więc to szczęście, które się chciało kupić za zbrodnię, oddała się ciągle coraz dalej i dalej.

Kiedy żyję w społeczeństwie, określam się w relacji do innych ludzi – także do mojego dziecka. Nawet jeśli się go „pozbędę”, ono nadal pozostanie moim dzieckiem. Będzie tylko martwe. Aborcja bowiem „nie obroni” życia kobiety. Tak samo uczyni ją matką. Tylko matką martwego dziecka. A na koniec pozostawi w zimnej pustce z decyzją, której nie można cofnąć.

To nie dziecko jest naszym zagrożeniem, ale nasza własna głowa. Potwory są w naszej głowie. To nasza nieograniczona chciwość, nieodpowiedzialność, niedojrzałość, nasza małość, nieufność i lęk czynią z poczętego dziecka przerażające monstrum przychodzące, by zniszczyć *nasz* świat, by zniszczyć *nasze* życie. Nie z tym dzieckiem należy walczyć, ale z samym sobą.

Dla tych, co w niewiedzy poszli za tymi podszeptami, którzy uwierzyli usprawiedliwiającym kłamstwom i odczłowieczanie małego człowieka zamienili na czyn, jest tylko jedna droga. Nie marsze w obronie piekła, ale uznanie prawdy. Faktu zaistniałego człowieczeństwa, który jest faktem naukowym, nie faktem wiary. Nie wiara bowiem czyni z poczętego dziecka człowieka, ale biologia. Sam fakt poczęcia, który wyklucza możliwość, aby ta mała istota narodziła się jako cokolwiek innego niż człowiek właśnie. Wiara natomiast pozwala zobaczyć w nim kogoś obdarzonego nieśmiertelną duszą.

Dlatego tak ważne na drodze uzdrowienia jest zobaczenie prawdy. Przywrócenie właściwej relacji między sobą a swoim dzieckiem, oddanie tej najmniejszej i podstawowej sprawiedliwości małemu człowiekowi. To nie odpad medyczny. To dziecko. Moje dziecko. A ja jestem jego matką. A z tym przychodzi płacz. I ból. I osąd. I żal.

I możliwość przebaczenia.

Trudna droga. Nauczyliśmy się szukać usprawiedliwienia własnych czynów, nie przebaczenia. Nie każdy ma tyle odwagi, by stanąć przed Chrystusem i powiedzieć: „zgrzeszyłem”.

Chcemy być „wolni”, ale chętnie godzimy się, by konsekwencje naszych wolnych wyborów ponosił ktoś inny. Zatem udajemy tylko wolnych. Udajemy panów swojego życia i chcemy się kreować na władców życia poczętego. Ale nie ten jest prawdziwym Panem Życia, kto potrafi zabić. Jest nim Ten, który ma moc przywrócić utracone życie.

On poniósł konsekwencje naszych wyborów. Na święte Drzewo Krzyża. Przywrócił możliwość wyboru. I prawdziwej wolności.

Nie ma innej drogi do uzdrowienia jak droga nawrócenia. I to On – Chrystus – jest tą drogą, drogą, która przez prawdę przywraca życie. Bo On jest zmartwychwstaniem.

Odpowiedział im Jezus: Jam jest chleb życia. Kto do Mnie przychodzi, nie będzie łaknął; a kto we Mnie wierzy, nigdy pragnąć nie będzie. Powiedziałem wam jednak: Widzieliście Mnie, a przecież nie wierzycie. Wszystko, co Mi daje Ojciec, do Mnie przyjdzie, a tego, który do Mnie przychodzi, precz nie odrzucę, ponieważ z nieba zstąpiłem

nie po to, aby pełnić swoją wolę, ale wolę Tego, który Mnie posłał. Jest wolą Tego, który Mię posłał, abym ze wszystkiego, co Mi dał, niczego nie stracił, ale żebym to wskrzesił w dniu ostatecznym (J 6, 35-39). ■



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

Kiedy możemy zabijać noworodki?

Tomasz P. Terlikowski

¹ Szeroko o tym problemie, choć akurat nie w odniesieniu do kwestii, jaką porusza niniejszy artykuł, traktuje praca s. Barbary Chyrowicz: *Bioetyka i ryzyko. Argument „równi pochyłej” w dyskusji wokół osiągnięć współczesnej genetyki*, Lublin 2000.

² G.E. Schafft, *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w III Rzeszy*, tłum. U. Bałut-Ulewiczowa, Kraków 2006.

Logika myślenia bywa nieubłagana. Jeśli przyjmie się jakieś założenia, to bardzo trudno uniknąć ich ostatecznych konsekwencji. Nie chodzi tu wcale o przywołanie tak częstego argumentu z równi pochyłej. Świadom jestem jego argumentacyjnej słabości i jednoczesnej retorycznej celności¹. Chodzi raczej o jasne wskazanie, że przyjęcie, nawet nie do końca świadome, pewnych antropologicznych, moralnych czy dotyczących natury świata założeń prowadzi ku coraz dalszym wnioskom praktycznym. I nawet jeśli początkowo nie jesteśmy skłonni tego przyznać, po jakimś czasie, gdy oswajamy się z praktyczną zmianą, przechodzimy do zgody na realizację jej dalszych wniosków. Przykłady takich zjawisk można mnożyć. Rasizm w III Rzeszy w połączeniu z bardzo ograniczonym intelektualnie ewolucjonistycznym scjentyzmem doprowadził do ludobójstwa i akceptacji przez rzeszę psychiatrów i antropologów badań na ludziach skazanych na zagładę². Eugenika zaś w połączeniu z wiarą w kreacyjne możliwości biurokracji doprowadziła do przymusowych sterylizacji, aborcji, a nawet do akcji T4, czyli „eliminacji życia niewartego życia”. U podstaw wielu z tych zjawisk leżały szlachetne idee, naukowe argumenty, a niekiedy autentyczne współczucie dla chorych lub ich rodzin. Tyle że błąd popełniony na początku rozumowania, fałszywe rozumienie współczucia, natury ludzkiej czy struktury moralnej nieuchronnie doprowadziły do drastycznych i dramatycznych skutków. Oczywiście w takich sprawach nie ma wielkich kwantyfikatorów – nie każdy postępował w błędach intelektualnych, nie każdy realizował ich praktyczne konsekwencje.

Te same zjawiska, z jakimi mieliśmy do czynienia w pierwszej połowie XX wieku, ujawniają się obecnie. Idee moralne, koncepcje człowieka, utilitarne i pragmatyczne założenia, a także prymi-

tywny scjentyzm prowadzą do podobnych skutków. Znakomitym tego przykładem pozostaje zgoda na aborcję eugeniczną, która przeważnie prowadzi do zgody na dzieciobójstwo. Zastrzegam, że nie dotyczy to każdego w ogóle, ale każdego, kto myśli konsekwentnie. Nie jest to tylko wniosek filozofa badającego idee, ale też empiryka obserwującego rzeczywistość. Potwierdzają to na przykład wyniki badań wśród belgijskich lekarzy opublikowane przez „Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica”³. Badania te mogą szokować, ale po dłuższym zastanowieniu nie powinny zaskakiwać. To, co z nich wynika, jest prostym skutkiem przyjęcia pewnych założeń, a także konsekwentnego realizowania ich w praktyce. Ogromna większość lekarzy (89,1 proc.) wykonujących późne aborcje we Flandrii, czyli niderlandzkojęzycznej części Belgii, opowiada się za legalizacją także dzieciobójstwa, i to nie tylko w sytuacjach, gdy noworodek jest śmiertelnie chory, ale również w innych, gdy dziecko ma szansę przeżycia. „Większość specjalistów podziela opinię, że należy zmienić prawo, aby ułatwić podejmowanie decyzji o zakończeniu życia noworodka w ciężkim stanie. Jest to kwestia, którą belgijscy ustawodawcy powinni zbać” – stwierdzają autorzy artykułu.

Taka opinia, choć dotyczy głównie lekarzy, którzy już i tak wykonują późne aborcje, jest konsekwencją przyjęcia prawa do aborcji w sytuacji, gdy dziecko jest chore czy upośledzone. Jeśli bowiem uznajemy, że rodzice mają prawo domagać się uśmiercenia dziecka z powodu jego stanu zdrowia przed jego urodzeniem, z czasem prawdopodobnie zgodzimy się, by przyznać im identyczne prawa w czasie, gdy dziecko opuści wody płodowe. Jeśli argumentem za niezbywalnym prawem do życia nie jest przynależność do gatunku ludzkiego, z której wynika godność i związane z nią uprawnienia – a zarówno ludzki zarodek, płód, jak i noworodek tak samo należą do tego gatunku – to w istocie każde inne uzasadnienie pozostaje pragmatyczne i umowne. A pragmatyczne uzasadnienia mają to do siebie, że łatwo się je poszerza, szczególnie jeśli jest to wygodne dla silniejszych. Argumenty z cierpienia rodziców, a także dzieci, odnoszą się przecież w tym samym stopniu do osób już narodzonych, jak i do tych, które jeszcze pozostają w łonach matek. Niestety nie jest to tylko wniosek intelektualny, ale zauważalny empirycznie. Już teraz w Belgii

³ E. Roets Sigrid, D.L. Deliens, K. Chambaere, L. Dombrecht, K. Roelens, K. Beernaert, *Healthcare professionals' attitudes towards termination of pregnancy at viable stage*, „Acta Obstetricia et Gynecologica Scandinavica”, <https://doi.org/10.1111/aogs.13967>, 7.09.2020.

i Holandii – za sprawą protokołu z Groningen – dzieciobójstwo jest legalne, o ile dziecko po urodzeniu cierpi na poważną chorobę, która nieuchronnie prowadzi do śmierci, a także może znacząco obniżyć jego „jakość życia”. Aby dobrze zrozumieć, o jakim zjawisku mówimy, warto mieć świadomość, o jakie niemowlęta chodzi w protokole z Groningen. Prawo to dotyczy trzech grup dzieci. Pierwszą z nich są niemowlęta, które nie mają najmniejszych szans na przeżycie i które umrą wkrótce po narodzinach. Mowa o beczaszkwcach czy bezmózgowcach oraz o dzieciach z hipoplazją nerek czy płuc. One, nawet przy najlepszej opiece i pomocy lekarskiej, nie mogą przeżyć. Jak się zdaje, w tej sprawie istnieje medyczny konsensus, mówiący, że poddawanie ich szczegółowym operacjom czy nawet podłączenie do aparatury podtrzymującej życie byłoby uporczywą terapią. Fundamentalny spór w tej sytuacji dotyczy jednak tego, czy lekarze mogą, stosując środki medyczne, przyspieszyć śmierć takiego dziecka. Protokół z Groningen to umożliwia, podczas gdy klasyczna bioetyka uznaje tego rodzaju działanie za zabójstwo. Drugą grupą dzieci, które mogą zostać pozbawione życia, są noworodki, których stan zdrowia jest bardzo ciężki, a rokowania niepewne. Mogą one przeżyć, tyle że ich „jakość życia” będzie później, jak to się ujmuje w utylitarnym myśleniu, słaba. Mowa tu o dzieciach z ciężkimi zaburzeniami pracy mózgu czy rozległymi uszkodzeniami narządów wewnętrznych. Dzieci takie mogą opuścić oddziały intensywnej terapii, ale ich stan zdrowia zawsze będzie zły. W ich przypadku klasyczna bioetyka zakorzeniona w fundamentalnym założeniu wartości życia wymaga, by leczyć i pomagać. Jednak protokół z Groningen pozwala na ich likwidację. Trzecia grupa przypadków to dzieci zdolne do funkcjonowania poza oddziałami intensywnej terapii, które jednak są skazane – według rodziców i lekarzy – na „cierpienia nie do zniesienia”. Im również zaaplikowane mogą być leki pozbawiające je życia. Już w 2005 roku takich dzieci, według oficjalnych statystyk, było od piętnastu do dwudziestu, obecnie jest ich więcej⁴. Jak pokazują cytowane powyżej badania, nie brakuje specjalistów, którzy chętnie jeszcze bardziej poszerzyliby dostępność tego typu eutanazji.

Uczciwie trzeba powiedzieć, że nie brakuje bioetyków, także wspierających zarówno aborcję, jak i eutanazję, którzy protokół

⁴ E. Verhagen, J.D. i P.J. Sauer, *The Groningen Protocol – Euthanasia in Severely III Newborns*, „New England Journal of Medicine”, nr 352/2005, s. 959-962.

z Groningen odrzucają. Na przykład Alexander A. Kon wskazuje, że ani rodzice, ani lekarze nie są w stanie wiarygodnie ocenić skali cierpienia, do którego zaakceptowania zdolne i chętne byłoby nowo narodzone dziecko. To oznacza, że nie mają oni podstaw etycznych, by w jego imieniu podjąć taką decyzję⁵. Jeszcze ostrzej, i to wychodząc z klasycznych, jeszcze przedchrześcijańskich zasad etyki medycyny, potępia zasady protokołu z Groningen Eric Kodish. Wzywa on lekarzy pediatrów do jego odrzucenia i bojkotowania. Kodish uważa, że akceptacja protokołu oznacza w istocie wprowadzenie do pediatrii obowiązku zabijania dzieci oraz że jego autorów bardziej interesuje cierpienie rodziców niż zdrowie i życie samych dzieci. „Mimo różnic społecznych i kulturowych niektóre rzeczy są uniwersalne. Pediatrzy na całym świecie powinni potępić protokół z Groningen i odmówić udziału w dzieciobójstwie. (...) Opieka nad poważnie chorymi niemowlętami i dziećmi nigdy nie jest zgodna z aktywną eutanazją”⁶ – podkreśla Kodish. Te głosy w liberalnych środowiskach są jednak raczej odosobnione.

I trudno się temu dziwić. Bioetycy liberalni już dawno usprawiedliwili takie pomysły, wskazując, że rodzice powinni mieć prawo do „aborcji pourodzeniowej”. W jakich okolicznościach? Peter Singer sugeruje, że w każdych, w których późniejszy stan zdrowia może mieć znaczenie dla szczęścia rodziców. „Kiedy śmierć niepełnosprawnego niemowlęcia prowadzi do narodzin następnego z lepszymi perspektywami na szczęśliwe życie, całkowita ilość szczęścia będzie większa, jeśli niepełnosprawne niemowlę zostanie zabite. (...) Jeśli więc zabicie dziecka z hemofilią nie ma niekorzystanego efektu dla innych, zgodnie z poglądem całkowitym byłoby dobrze je zabić”⁷ – wskazuje Singer. W innym zaś miejscu kontynuuje swoją myśl, sugerując, że obrona także zdrowych niemowląt nie jest konieczna. „Narodziny o tyle są elementem istotnym, że matkę z dzieckiem zaczyna łączyć więź inna niż ta, która łączyła ją z płodem, a inne osoby także odnoszą się do niego inaczej niż wcześniej. Ale nie jest to jeszcze powód, by płód niemający dotychczas żadnego prawa do życia miałby nagle w tym samym momencie nabywać tych samych praw do życia, jakie mają inni ludzie”⁸ – przekonuje australijski bioetyk. Wszystkie wnioski zaś z jego myślenia wyciągnęła para bioetyków Alberto Giubilini i Francesca Minerva, którzy uznali, że rodzice powinni mieć takie

⁵ A.A. Kon, *Neonatal Euthanasia Is Unsupportable: The Groningen Protocol Should Be Abandoned*, „Theoretical Medicine and Bioethics”, nr 28/2007, s. 453-463.

⁶ E. Kodish, *Paediatric Ethics: a Repudiation of the Groningen Protocol*, „The Lancet”, nr 371/2008, s. 893.

⁷ P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 179.

⁸ P. Singer, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1997, s. 146.

samo prawo do zabicia dziecka już narodzonego jak do aborcji, bowiem moralny status noworodka i płodu się od siebie nie różnią. „Jeżeli kryteria takie jak koszty (społeczne, psychologiczne, ekonomiczne) dla potencjalnych rodziców są wystarczającym powodem do przeprowadzenia aborcji nawet wtedy, gdy płód jest zdrowy, jeżeli status moralny noworodka jest taki sam jak płodu i jeżeli żaden z nich nie ma żadnej wartości moralnej z samej racji bycia potencjalną osobą, to te same powody, które uzasadniają aborcję, powinny również uzasadniać zabicie potencjalnej osoby, gdy znajduje się ona w stadium noworodkowym”⁹ – wskazują bioetycy. I właśnie z tej tezy wyprowadzają oni wniosek, że aborcja pourodzeniowa może być lepszym rozwiązaniem niż adopcja. Dlaczego? Odpowiedź jest prosta: interesy psychiczne matki stoją zawsze wyżej niż interes nowo narodzonego dziecka, które – ich zdaniem – nie ma żadnych praw. A skoro tak, to potencjalny smutek i żal z powodu niewiedzy o tym, co dzieje się z dzieckiem, są istotniejsze niż prawo dziecka do życia. To prawda, że żal i poczucie straty mogą towarzyszyć zarówno aborcji i aborcji poporodowej, jak i adopcji, ale nie możemy zakładać, że dla matki to adopcja jest najmniej traumatyczna. Tak się bowiem składa, że „ci, którzy żałują śmierci, muszą zaakceptować nieodwracalność straty, ale naturalne matki często marzą, że ich dziecko do nich wróci. Utrudnia to zaakceptowanie rzeczywistości utraty, ponieważ nigdy nie mogą być całkiem pewne, czy jest ona nieodwracalna”¹⁰ – wskazują cytowani autorzy. Niezależnie od tego, czy taka argumentacja nam się podoba, trzeba powiedzieć, że jeśli przyjmie się istnienie prawa rodziców do likwidacji chorego dziecka, jeśli uzna się, że przynależność do gatunku ludzkiego nie ma znaczenia moralnego, to jest to myślenie konsekwentne.

Oczywiście nieczęsto znajdziemy tak wprost wyrażone poglądy. Zazwyczaj aborcję pourodzeniową, tak jak aborcję eugeniczną, uzasadnia się współczuciem dla innych, odmową przymuszania do podejmowania heroicznych decyzji czy koniecznością liczenia się z wytrzymałością rodziców. W Polsce identyczne głosy słychać w odniesieniu do aborcji eugenicznej, której zwolennicy przekonują, że nie wolno – właśnie z powodu współczucia dla matek czy odmowy nakładania heroicznych wysiłków – jej zakazać. Ale jeśli chcą być oni konsekwentni, to muszą sobie zadać pytanie:

⁹ A. Giubilini, F. Minerva, *After-Birth Abortion: Why Should the Baby Live?*, „Journal of Medical Ethics”, nr 39/2013, s. 263.

¹⁰ Tamże.

dlaczego nie zezwolić na dzieciobójstwo prenatalne w sytuacji, gdy wad rozwojowych czy chorób nie dało się wykryć wcześniej? Jeśli rodziców nie wolno stawiać w sytuacji heroicznej, nie wolno zmuszać ich do bohaterstwa, to dlaczego nie legalizujemy eutanazji noworodków? A idąc dalej, trzeba zapytać: co z dziećmi, które później zapadły na jakieś choroby? Na przykład z takimi, które w wyniku wypadku zostały sparaliżowane albo genetyczne schorzenie pozbawia je stopniowo możliwości normalnego funkcjonowania. Niewątpliwie zmierzenie się z chorobą takiego dziecka wymaga od rodziców wysiłku, a czasem heroizmu. Czy zatem w takim wypadku nie należy uznać, że rodzice mogą się owego heroizmu zrzec? Czy nie powinno się im przyznać prawa do likwidacji swojego dziecka, jeśli nie są oni w stanie podjąć wyzwania, jakim jest opieka nad niepełnosprawnym członkiem rodziny? A co z dziećmi, które nie radzą sobie z opieką nad chorymi rodzicami? Czy one także mają prawo do tego, by zlikwidować swoich rodziców? Pytania te wynikają z obserwacji rzeczywistości. Już teraz prawo holenderskie przyzwala na eutanazję dzieci za zgodą ich rodziców – trudno mówić o świadomej zgodzie dwunastolatka – i na eutanazję starszków, często wymuszaną lub podpowiadaną przez rodzinę. Czy mąż, gdy jego żona od lat jest w stanie wegetatywnym, może uznać, że opieka nad nią go przerasta, i zażądać jej śmierci, jak zrobił to mąż Amerykanki Terri Schiavo? Jeśli poważnie traktujemy argument, że prawo nie może zmuszać do heroizmu, i uznajemy, że wychowanie czy opieka nad osobą niepełnosprawną nim jest, to we wszystkich tych sytuacjach nie widać powodów, by nie pozwolić na takie ostateczne rozwiązania. A potem zapewniać, że oczywiście chodzi wyłącznie o wolność wyboru, o to, by każdy mógł wybrać tak lub inaczej... Każdy – prócz ofiar aborcji, eutanazji czy zagłodzenia, jak to miało miejsce w przypadku Schiavo. ■

Błąd moralny czy intelektualny Uwagi o przyczynach usprawiedliwiania aborcji*

Tomasz Rowiński

* Tekst jest częścią wstępną szerszego studium będącego w przygotowaniu i zatytułowanego

O nieidentyfikowaniu osób. Krótkie i refleksyjne wprowadzenie do antropologii aborcji od antyku po współczesność.

¹ W. Tatarkiewicz, *O bezwzględności dobra*, [w:] tegoż, *Dobro i oczywistość. Pisma etyczne*, red. J. Smoczyński, Wydawnictwo Lubelskie, 1989, s. 59.

Władysław Tatarkiewicz, na którego *Historii filozofii*, lepiej lub gorzej, uformowały się liczne pokolenia polskich studentów, w swojej pracy *O bezwzględności dobra*¹ pisał:

To, co bywa brane za różnicę w wartościowaniu rzeczy, jest nieraz różnicą w ich pojmowaniu. To tłumaczy np. odstępstwa licznych szczepów od zasady szanowania ludzkiego życia i zakazu zabójstwa. W niektórych szczepach wolno zabijać barbarzyńcę i spędzać płód, bo barbarzyńca nie jest człowiekiem i płód też nie jest człowiekiem. Należy palić żonę na stosie razem z trupem męża, bo kobieta nie posiada własnej osobowości. Ojcu rodziny wolno zabić syna tak, jak „wolno mu odciąć człon własnego ciała”, a niewolnika wolno zgładzić tak, „jak wolno zniszczyć swoją rzecz”. W wielu przypadkach różnice między przekonaniami etycznymi pochodzą stąd, że szczep jakiś podlega przesądowi, że żyje w błędzie nie moralnym, lecz intelektualnym.

Ten krótki akapit, będący owocem dojrzałego humanizmu, jako swój mogliby wziąć także i współcześni katolicy, traktując go nieczym podsumowanie długiej drogi tradycji moralnej, którą i sami przebyli razem z Kościołem i kulturą Zachodu. Fraza zapisana przez Władysława Tatarkiewicza wyraźnie wskazuje, że w naszej cywilizacji, w jej dojrzałych formach, ustalili się konsensus filozoficzny i antropologiczny dotyczący statusu życia ludzkiego w fazie prenatalnej jako życia nie tylko w sensie fizjologicznym, ale i osobowym. Rzecz jasna istnieje też – dziś dominująca politycznie – tradycja zaprzeczania integralności ludzkiego życia jako

osobowego w całym swoim istnieniu. Jednak, jak sądził Tatarakiewicz, jest ona raczej tradycją błędu. Polski filozof uważał także, że chodzi tu o błąd intelektualny. Nie deklaruje on wprost, że błąd ten prowadzi do błędu moralnego, jednak tak należy rozumieć jego uwagę – złe postępowanie wynika z braku wiedzy i mądrości. Można z tym dyskutować, czy aby nie jest dokładnie odwrotnie i czy to „ludzka skaza”, błąd moralny, skłonność do złego postępowania, nie ujawnia się poprzez poszukiwanie racjonalizacji, usprawiedliwianie i uzasadnianie zła – w tym wypadku – zła aborcji. Niezależnie jednak od tego, jak rozstrzygniemy kwestię pochodzenia zła i jego uzasadnień, istotny jest sam kod antropologiczny i jego praktyczne konsekwencje. Sprzeciw wobec mordu prenatalnego nie jest bowiem jakimś niespodziewanym współczesnym atakiem na wolność, to raczej wolność uśmiercania niewinnej osoby oznacza odradzanie się mrocznych atawizmów sprzecznych z wielowiekową drogą poznania.

W sprawie spędzania płodu i ontologicznego statusu człowieka można nieraz usłyszeć, że stanowisko integralne, czyli zakładające równoczesność i nierozłączność życia ludzkiego oraz jego osobowego charakteru, a także trwanie tego stanu od poczęcia aż do naturalnej śmierci człowieka, jest stanowiskiem przestarzałym². Na pytanie, dlaczego by tak miało być, zamiast poważnych rozważań natury antropologicznej w debacie publicznej słyszymy przeważnie polityczne hasła mówiące o wolności jednostki, autonomii kobiety³ czy emancypacji społeczeństwa od patriarchalnej tradycji⁴. Nie zamierzam oczywiście lekceważyć ani kwestii wolności, ani autonomii, ani też społecznych niesprawiedliwości w traktowaniu płci. Kwestie te jednak bardziej niż odpowiedzią same są

w swoim oświadczeniu przeciwko projektowi ustawy „Zatrzymaj aborcję” mającemu znieść przesłankę eugeniczną do wykonania aborcji, znajdującą się w polskiej ustawie chroniącej życie.

⁴ Np. K. Szczuka: „Polska to jedyny – oprócz Nikaragui! – kraj na świecie, który w ciągu ostatnich 20 lat zaostrzył regulacje prawne dotyczące aborcji. Prawa reprodukcyjne jako część przysługujących kobietom praw człowieka nie powinny być łamane w żadnych ideologicznych okolicznościach. A to właśnie ideologia, głoszona przez polityków za hierarchiami Kościoła katolickiego, czyni z kobiet w Polsce istoty niezdolne do samodzielnych wyborów, niemające sumień, niemogące rozpoznać tego, co dla nich właściwe i słuszne”, za: *Zmienimy ustawę!*, takdlakobiet.pl, 16.09.2011. Ten cytat z 2011 roku pokazuje trwałą obecność tego typu haseł w publicystyce przeciwników integralnej antropologii. Można je znaleźć w wielu tekstach, które powstały w czasie polskich debat o prawnym umocowaniu ochrony życia.

² Kiedy na jesieni 2016 roku Parlament Europejski postanowił dyskutować o trwającej w Polsce próbie wprowadzenia pełnej ochrony życia oraz protestach przeciw tej próbie, deputowani z różnych krajów używali w odniesieniu do sytuacji w Polsce słów takich jak „ciemnogród”, „średniowiecze”, „zamach na prawa kobiet”. Relację z tej debaty za Polską Agencją Prasową podał na swoich stronach choćby „Gość Niedzielny”, 6.10.2016.
³ Takim argumentem posłużyły się choćby Polskie Towarzystwo Genetyki Człowieka i Polskie Towarzystwo Ginekologów Położników w marcu 2018 roku

wielowątkowymi problemami naszej kultury. Nawet więcej, stały się one elementem współczesnego systemu przesądów społecznych. Meritum leży gdzie indziej niż w orzekaniu o tym, co jest przestarzałe. Znajduje się ono w odpowiedzi na pytanie o aktualność rozpoznania osobowego statusu płodu i władzy, jaką nad osobami posiada społeczeństwo. Odpowiedzi ograniczające się do powtarzania liberalnych haseł politycznych stanowią poważny problem debaty o tym, czym jest ludzkie życie. Za hasłami tymi stoi niestety prosty postulat wprowadzenia do praktyki społecznej mechanizmu uznawania człowieczeństwa jedynie w oparciu o oczekiwania, jakie dorosłe osoby mają wobec tego, co określa się mianem „jakości życia”. Mówiąc o „dorosłych osobach”, mam na myśli jednostki zdolne do skutecznego stosowania przemocy lub przynajmniej udziału w jej społecznym systemie. Legalna obecność aborcji w życiu narodów to praktyczny efekt determinacji silniejszych jednostek w osiąganiu oczekiwanego poziomu jakości życia. To efekt dominacji zasady pożądania skutkującej dehumanizacją osób w prenatalnej fazie życia. Dzięki dehumanizacji moralne zło znajduje pozór usprawiedliwienia i uzgodnienia rzeczywistości.

Na tym właśnie, jak się zdaje, wedle tego, co czytamy w powyżej zacytowanym fragmencie z pracy Władysława Tatarkiewicza, polega przesąd i zło, jakie on tworzy. Przesąd jest wtórnym uzasadnieniem jakiegoś rozwiązania społecznego, którego funkcjonowaniem nie kieruje zasada sprawiedliwości, rozumiana jako reguła adekwatności ładu ludzkiego świata i świata ludzkiej natury. Przesąd jako struktura mentalna legitymizuje przemoc, pozwala maskować niesprawiedliwość i arbitralność społecznych rozwiązań. Konkretny przesąd o nieosobowym charakterze życia ludzkiego w fazie płodowej pozoruje adekwatność terminacji bezbronnego życia osobowego. To jednak nie wszystko, uchylene furtki zgodzie na dehumanizację nienarodzonych prowadzi do dalszych nieszczęść⁵ wynikających ze złamania antropologicznego kodu, w którym to każde życie ludzkie – a nie abstrakcyjne, partykularne, subiektywne i arbitralne kategorie „jakości życia” czy „pożytku społecznego” – jest punktem odniesienia dla działania i tworzenia zasad etyki. Trudno nie dostrzec pokrewieństwa aborcjonizmu z innymi ideologiami, które także pozorowały uzgadnia-

⁵ Zob. artykuł Tomasza Terlikowskiego pt. *Kiedy można zabijać noworodki?*, publikowany w tym numerze „Christianitas”.

nie rzeczywistości za pomocą terminacji różnych „nieosób” lub „osób gorszej jakości”⁶. Legalna aborcja jest paradoksem naszych czasów. W społeczeństwach tak bardzo wyczulonych na stosowanie przemocy nie tylko wobec ludzi, ale także wobec zwierząt, granicę człowieczeństwa coraz częściej wyznacza siła ludzkich wad – takich jak np. rozwiązłość seksualna – a nie rozum i wynikające z niego poznanie rzeczy. Rozum pełni w tym nowym kodzie rolę jedynie instrumentalną. Tworzy wytłumaczenia zagłuszające etyczną ocenę spędzania płodu. Częścią paradoksu aborcyjnego jest to, że wrażliwy stosunek współczesnej cywilizacji do przemocy i cierpienia stanowi równocześnie jeden z motorów procesu umniejszania znaczenia płodu wobec możliwych niedogodności wynikających z pojawienia się nowego życia dla matki, rzadziej ojca. Wielowiekowe wysiłki intelektualne mające na celu trwałe i pełne wydobywanie człowieka z tła przyrody i społeczeństwa, ze zbioru rzeczy są przekreślane. Ludzkie życie – jego istotność – stało się tylko przedmiotem decyzji społeczeństwa, a w wymiarze jednostkowym przedmiotem oddziaływania świadomości, dla której ciało jest jedynie nośnikiem, hardware’em, a czasem bywa wręcz traktowane jak więzienie. W konsekwencji jako cywilizacja doszliśmy do momentu, w którym brak możliwości medycznego rozpoznania obecności świadomości czyni życie ludzkie tylko materiałem biologicznym, zlepkiem komórek⁷.

Co jednak z argumentem mówiącym o przestarzałości stanowiska integralnego? Już powyższe uwagi podważają tego rodzaju zarzut. Łatwiej jest argumentować za opinią, że to dzisiejsza etyka i praktyka znajdują się w kryzysie. Można wręcz zasugerować, że z perspektywy klasycznej europejskiej tradycji moralnej przyzwolenie na aborcję jest objawem regresu dotykającego nie tylko ludzkie nawyki etyczne, ale i cały system intelektualnych uzasadnień. Bez trudności moglibyśmy wskazać wyraźne różnice pomiędzy archaicznym uprzedmiotowieniem osób polegającym na niewyodrębnianiu ich z tła społecznego i świata natury a jego ponowoczesną formą. W niej to osoba, tracąc odniesienie do nadprzyrodzoności, na nowo staje się niewolnikiem społeczeństwa. Jednocześnie rozpada się na świadomość oraz ciało i wpada w mechanizmy społecznej utylizacji materii⁸. Mimo tych różnic praktyczne konsekwencje uprzedmiotowienia okazują się

⁶ O tym, że dziś nie jest to jedynie problem niszowych autorów akademickich, można było całkiem niedawno przeczytać w wywiadzie z Wesleyem Smithem, w którym analizował on przypadki nie aborcji, ale przymusowej eutanazji, która jest inną konsekwencją tego samego zwrotu w kulturze Zachodu, co szerokie i zalegalizowane prawnie przyzwolenie na aborcję. W.J. Wesley, P. Włoczyk, *Nadciągą kultura śmierci*, „Do Rzeczy”, nr 23/325 (3–9.06.2019).

⁷ Ciekawą książką o procesie nowocześniejszego rozpadu podmiotu jest zbiór esejów Jacka Dukaja *Po piśmie*, Kraków 2019.

⁸ Zob. T. Rowiński, *Czy człowiek może przeżyć nowożytność. Uwagi o apologiach postsekularyzmu*, [w:] *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 223–244.

⁹ Nie ma tu miejsca na prezentowanie dziejów liberalizmu, ale opis jego charakteru jako relatywistycznej dyktatury znajdujemy także u liberalnych historyków dziejów myśli politycznej. Marcin Król, gdy pisze o protoliberalnym projekcie Tomasza Hobbesa, konkluduje: „W państwie rządzonym przez Lewiatana nie mają sensu rozważania nad słusznością lub sprawiedliwością prawa czy też nad jego związkami z moralnością. Prawo jest takie, jak zadecyduje władca i ma on możliwość stosowania siły wobec tych, którzy nie chcą go przestrzegać”, M. Król, *Historia myśli politycznej od Machiavellego po czasy współczesne*, Gdańsk 2001, s. 34. Relatywistyczny rys jest stałą cechą tradycji liberalnej; więcej o jej dynamice pisałem w eseju *Cywilizacja przemocy. Bardzo krótkie wprowadzenie do kultury liberalnej*, „Christianitas”, nr 67-68/2017.

podobne, surowość obyczaju spartańskiego stoi koło utylizacyjnego zadania kliniki aborcyjnej. Jeśli coś możemy współcześnie określić mianem postępu, byłby to rozwój medycyny, który pozwala uratować i matkę, i dziecko w czasie trudnego porodu. Można zadać pytanie, czy rozwój etyki w cywilizacji zachodniej, tego szczególnego rodzaju chrześcijańskiego humanizmu, którego owocem stało się zrozumienie, czym jest osoba, nie stanowił ważnego impulsu dla rozkwitu systemu troski o ludzkie życie. Systemu, w którym człowiek nie był środkiem, narzędziem dla zachowania dobrostanu drugiej osoby. Jak bardzo może zmienić się medycyna, gdy staniemy się tylko ciałami, o których wartości będzie decydowała iskra świadomości oraz arbitralnie określana użyteczność?

Powyższe uwagi skłaniają raczej do odwrócenia przekonania wyrażonego przez Władysława Tatarkiewicza i stwierdzenia, że w epoce współczesnej to ludzka skłonność do zła uprzedza błędy intelektualne. Takie przekonanie potwierdza zwykła obserwacja życia publicznego społeczeństw, życia, w którym instrumentalne użycie rozumu, tak by uwieść publiczność polityczną, jest czymś codziennym. Jednak jeśli w jakiś sposób mielibyśmy odnieść się do hasła postępu – zapewne w domyśle – naukowego, pod który podpina się liczne ideologicznie nacechowane projekty społeczne oraz etyczne uzasadnienia postępowania, będziemy mogli zobaczyć także, jak błąd intelektualny umacnia trwanie zła społecznego. A zatem dlaczego nie powinniśmy odmawiać słuszności także przekonaniu Władysława Tatarkiewicza. Niespodziewanie okaże się, że za przestarzałe należałoby uznać raczej liberalne ramy myślenia o spędzaniu płodu. Schemat myślenia liberalnego kształtował się w mentalności poznania przednaukowego lub też na wczesnym etapie epoki naukowej. Został jednocześnie powiązany z odrzuceniem metafizyki i chrześcijaństwa, które przez wieki stanowiły zabezpieczenie – przynajmniej intelektualne – przed normalizacją dehumanizacji. Wczesny liberalizm – poczynając od Hobbesa – starał się zaproponować taką formułę uniwersalnego społecznego *modus vivendi*, w którym mogliby obok siebie żyć ludzie różnych wyznań chrześcijańskich uwikłanych w wojny religijne. Potem, szerzej, chodziło o ludzi reprezentujących rozmaite poglądy i przesady, a jeszcze dalej również o tych, którzy postanowili uczynić ze swoich wad cnoty oraz powód do dumy⁹.

Liberalizm jest wielką postprotestancką i nominalistyczną utopią usprawiedliwienia czynów ludzi, jeśli tylko zgadzają się oni z zasadą, że określanie, co jest dobre, a co złe, stanowi sprawę jedynie ludzką, przynależną np. władzy politycznej i w gruncie rzeczy pozbawioną esencji. Jednocześnie liberalizm, który jako praktyka polityczna starał się być pragmatycznym racjonalizmem, okazał się jednocześnie anachroniczny¹⁰, podobnie jak wiele XIX-wiecznych teorii naukowych i społecznych. Pamiętajmy, że jeszcze Karol Darwin i bliscy mu badacze uważali komórkę za rodzaj plazmatycznej żelki¹¹ i nie mieli żadnej świadomości złożoności życia wewnątrzkomórkowego. To jeden z obrazów, które kształtowały epokę, w której liberalizm zaczynał odgrywać coraz większą rolę. Schemat teorii liberalnej – oparty według ideału na zasadzie deliberatywności – siłą rzeczy ignorował lub pozwalał na łatwe ignorowanie osób, które ludzi już urodzonych jeszcze nie przypominały lub przypominały w niewielkim stopniu. Ta redukcja człowieczeństwa do tego, co obserwowalne, była jedną z konsekwencji odrzucenia metafizyki w duchu postępującego scjentyzmu. Echo dawnego przesądu jest dziś bardzo wygodne, gdy ujawniły się inne konsekwencje praktykowania przez świat liberalnej nowoczesności. Scjentyistyczny empiryzm i materializm połączony z nowoczesną ekspansją systemu prawnego – jako owocu liberalnej debaty i wzmocnienia państwa – regulującego ludzkie zachowania w coraz drobniejszych szczegółach, przekształciły sprawę aborcji w jedną z aren walki cywilizacji przemocy. Jak we wszystkich innych sprawach dozwolone lub zabronione stało się nie to, o czym przesądził rozum w swoim długim trwaniu rozpoznawany jako tradycja, ale to, o czym przesądziła walka społeczności zainteresowanych jakimś rozstrzygnięciem. Nowoczesne odrzucenie natury ludzkiej jako zrealizowanej cnoty zostało zastąpione przez naturę pojmowaną w perspektywie instynktu samozachowawczego¹², który rosnąc w siłę, stał się zachłanną walką o dominację, społeczeństwo silnych, estetycznych, przebiegłych i wymownych.

Kwestia aborcji dopiero w XX wieku stała się bezpośrednim przedmiotem takiej walki, razem z postęпами nowego myślenia odrzucającego kolejne prawdy, na których wspierało się pojęcie godności ludzkiej. Długo, nawet w naznaczonych postchrześcijaństwem¹³ społecznościach, sprawę spędzania płodu regulował

¹⁰ Zob. moje teksty

Anachroniczność liberalizmu, christianitas.org, 16.10.2015, oraz *Czy liberalizm jest okrutny i nierozumny. Przypadek aborcji*, christianitas.org, 30.07.2018.

¹¹ Np. zob. Th.H. Huxley, *Biogenesis and Abiogenesis*, [w:] *Collected Essays of Thomas H. Huxley*, vol. 8, *Discourses Biological and Geological*, New York 1968, s. 256.

¹² O procesach z zakresu historii idei, które doprowadziły m.in. do ukształtowania się nowoczesnej etyki budowanej na instynkcie samozachowawczym, będzie można przeczytać w jednym z kolejnych numerów „Christianitas”, w eseju Michała Podnieszńskiego *Dlaczego Anglicy nie lubią katolików?*

¹³ Temat postchrześcijaństwa szeroko omówiliśmy w numerze 78 naszego pisma.

¹⁴ Zob. Psalm 139. Warto na moment zatrzymać się na tej intuicji zawartej w tekście psalmu, w którym podkreśla się odrębność dziecka od matki i to, że Bóg jest tu przede wszystkim tym działającym.

¹⁵ Z. Kędziora. *Alice Paul: aborcja jest ostatecznym wyzwaniem kobiet*, misyjne.pl, 7.11.2017.

¹⁶ Hobbes często wraca do tego wątku, a szeroko omawia go w 13 i 14 rozdziale *Lewiatana*.

w dalszym ciągu chrześcijański obyczaj oparty na klasycznej europejskiej tradycji intelektualnej, ale też na tekście biblijnym jasno wskazującym na świętość życia wyrażaną opisami zaangażowania Boga w proces „tkania” człowieka w łonie matki¹⁴. Zanim nowoczesność, potem nowoczesność w liberalnym odcieniu, objęła całą kulturę, Kościół, ale i w pewnym stopniu inne wspólnoty chrześcijańskie stanowiły rezydua dojrzałej cywilizacji moralnej Zachodu. Stanowiły go także ruchy sufrażystek sprzeciwiające się aborcji¹⁵. Okazało się jednak, że ci, którzy przekazywali tradycję wielowiekowych rozpoznań filozoficznych – czasem w nawykowy sposób, jak robi to kultura ludowa czy sakralna – nie mieli dość politycznej siły, by przeciwstawić się zasadzie nowego świata przypomnianej nam przez Hobbesa powiedzeniem *bellum omnium contra omnes*¹⁶.

Choć spędzanie płodu w jakimś zakresie praktykowano w każdej epoce, nie traktowano go jako jakiegoś dobra czy też uprawnienia, raczej jako nieprawość, grzech, oznakę moralnego upadku, zło, efekt niesprawiedliwych struktur społecznych. Takie ukierunkowywanie się tradycji moralnej było widoczne już w antyku pogańskim. Im bardziej jednak nowoczesny antyesencjonalizm przenikał myślenie społeczne, prowadząc do postrzegania czynów dotychczas uważanych za złe w kategoriach uprawnień i uzasadnionej realizacji pragnień, również aborcja zaczęła podlegać przewartościowaniom. Zaczęła być ona traktowana nie jako kwestia rozumnego rozpoznania moralnego i metafizycznego, ale pragmatyczny problem do rozstrzygnięcia pomiędzy jednostkami zdolnymi do akcji politycznej. W ten właśnie niestety sposób kwestia aborcji stała się w centrum problematyki liberalnego *modus vivendi* z pominięciem rozstrzygnięć dotyczących ontologicznego i etycznego statusu osób pozbawionych reprezentacji, a będących przedmiotem umowy społecznej. Gdy religia czy filozofia w klasycznym sensie stały się z powodów politycznych dla nowoczesności czymś w rodzaju „czarnej skrzynki”, w której rzekomo nie da się odróżnić prawdy i przesady, pojęcie osoby zaczęło się zacierać, tracąc swoje fundamenty. Można zatem powiedzieć, że nowoczesność (nie tylko liberalna przecież) konsekwentnie ignoruje wiedzę o człowieku i buduje mitologię społeczną m.in. w oparciu o naukowe przesady minionych wieków. Te zaś dla dominującego myślenia utilitarnego są bardzo wygodne. Pozwa-

lają na ignorowanie rozwoju mikrobiologii czy nauk genetycznych, które – w pewnej mierze niespodziewanie – wsparły tradycję klasycznego, chrześcijańskiego i biblijnego myślenia o człowieku. Niezmienną odpowiedzią etyczną liberalizmu na złożoność ludzkiego życia istniejącą od samego jego początku jest obcy zarówno metafizyce, jak i biologii atomizm, postulowany niezmiennie w teorii politycznej przynajmniej od Hobbesa. W ten sposób, pomimo wsparcia dla osoby, jakie wynika z rozwoju narzędzi ludzkiego poznania, relatywizm, którego panem jest przemoc, zwycięża zarówno w etyce, jak i w polityce głównego nurtu, przynajmniej na Zachodzie. Nie byłoby to możliwe bez tej właśnie przemocowej dominanty w kulturze naszej cywilizacji, która pojawiła się, gdy rozumną „cnotę” podmieniono na „instynkt”.

Trwanie takiej formacji w cywilizacji liberalnej wcale nie dziwi. Pomimo tego, że nie ma prostego przełożenia pomiędzy biologią i metafizyką a potem etyką, nieignorowanie osiągnięć nauki zmusiłoby liberałów – do nich się odnoszę, ponieważ w naszym kontekście oni są głównymi zwolennikami aborcji – do skonfrontowania się z empirycznym opisem rzeczywistości, będącym podstawą ich pojęcia natury i antropologii. Tak przynajmniej można było powiedzieć o klasycznych formułach liberalizmu¹⁷. Konieczne byłoby zatem uznanie przesłanek fizycznych i jakaś forma upodmiotowienia płodów jako stadium rozwojowego w kontinuum ludzkiego życia przy ustalaniu zasad społecznego *modus vivendi*¹⁸. Wtenczas to nie świadomość stałaby wobec komórkowej narośli, ale osoba wobec osoby. To jednak oznaczałoby już uznanie elementów metafizyki i wyjęcie pewnych spraw z obszaru społecznej walki o kształt umowy społecznej. Nowoczesność jednak – także liberalna – nieustannie sekularyzując dualizm duszy i ciała, w swoim idealizmie za osoby uznaje jedynie aktywne świadomości. Najpierw duszę zredukowano do czynnika życiowego, potem do świadomości, by unieważnić problem cielesności w dyskusji o życiu osobowym. Po raz kolejny widać, że za nowoczesnym uzasadnieniem dla aborcji nie znajdujemy żadnego pozytywnego projektu filozoficznego, ale relatywistyczny mechanizm, który pozwala na segregację ludzi wedle arbitralnych zasad i przyznanie praw oraz władzy okrucieństwu i egoizmowi. Ta, będąca przesądem, pokartezjańska metafizyka,

¹⁷ Empiryczne podejście do rzeczywistości postulowali utylitaryści tacy jak Bentham czy obaj Millowie. O tych wątkach można przeczytać w rozmaitych omówieniach, np. w dostępnym w zasobach internetowych tekście doktoratu: M. Małek, *Liberalizm etyczny J.S. Milla: współczesne nawiązania i kontynuacje (analiza poglądów Johna Graya i Petera Singera)*, Katowice 2007.

¹⁸ Zresztą stopniowanie dostępności do aborcji nawet w prawodawstwie społeczeństw liberalnych wskazuje na nieoczywistość rozwiązań permissywnych w ramach przesądów tych społeczeństw.

¹⁹ J. Shklar, *Liberalizm strachu*, „Res Publica Nowa”, nr 221/2015; zob. T. Rowiński, *Czy liberalizm jest okrutny i nierozumny. Przypadek aborcji*, „Frona LUX”, nr 1-2/2018; warto przywołać w tym kontekście tekst M. Łuczewskiego *Nowoczesna Zagłada. Czy aborcja to najdoskonalszy produkt naszych czasów*, „Gazeta Wyborcza”, nr 201, 29.08.2014, s. 21-22: „Główną zasadą nowoczesności – zgodnie z definicją filozofa Odonu Marquarda – jest «odbieranie złu znamion zła». Na początku zło jest czymś przerażającym, czego nasz rozum nie jest w stanie objąć. Każda próba zrozumienia zła prowadzi jednak do tego, że zdejmujemy z niego groźbę. Wynajdujemy różne racje, zło staje się coraz bardziej zrozumiałe, aż wreszcie zaczynamy je usprawiedliwiać. Na samym końcu następuje przemiana zła w dobro”.

a także jej krótkowzrocznie utylitarna skuteczność powodują, że liberałom stosunkowo łatwo jest nie konfrontować się z rzeczywistością. Judith Shklar, jedna z klasycznych współczesnych autorek liberalnych, pisała w swoim *Liberalizmie strachu* o okrucieństwie jako o swoistym *summum malum*²⁰, co do którego, jej zdaniem, mogliby zgodzić się i liberałowie, i chrześcijanie. Miałoby to sens, gdybyśmy zgodzali się co do tego, kim jest osoba.

Działanie takiego mechanizmu usprawiedliwiania aborcji jest możliwe dzięki podtrzymywaniu przekonania o niejasnym (lub jedynie konsensualnym) statusie płodu. Ów fideizm „czarnej skrzynki” polega przede wszystkim na społecznym utrzymywaniu się przesądu o nierozpoznawalności początków życia ludzkiego, a szerzej o niemożności rozróżnienia pomiędzy czymś i kimś w sposób bezwzględny. Dualistyczny dogmat liberalnych utylitarystów wydaje się nieprzekraczalny. Konsekwentnie wydają się oni niezdolni do uznania integralnego charakteru złączenia człowieczeństwa i osoby, formy (duszy) i ciała, w zamian proponują arbitralne definiowanie aktualności człowieczeństwa za pomocą stanów świadomości. W imię osłaniania żądy emancypacji dominującej działania wielu dorosłych osobników ludzkich proponują ograniczanie wolności innych, zwykle zgadzając się na wykluczenie z człowieczeństwa tych stanów ludzkiego życia, w których człowiek nie dysponuje siłą zapisaną w naturze jego dojrzałego życia (życie płodowe, życie starcze, choroba, sen, upośledzenie)²⁰. Czy jedność ludzkiego życia jest tak trudna do przyjęcia, czy po prostu jest nieakceptowalna z powodów praktycznych, a jej odrzucenie to – nomen omen – instynktowny bunt?

Warto rozmaić ideowych etykiet, jakie pojawiły się w dotychczasowych rozważaniach, takich jak nowoczesność, liberalizm, relatywizm, antyesencjalizm, zebrać pod wspólną nazwą utylitaryzmu, która właściwie jest własną – i dominującą – etyczną tradycją nowoczesnej kultury Zachodu. Adam Swift w swoim *Wprowadzeniu do filozofii politycznej* pisze, że

utylitaryzm jest teorią moralną, zgodnie z którą najwyższą wartością jest użyteczność lub szczęście, dlatego

²⁰ Swoistym kompendium tego stylu myślenia jest książka P. Singera *Etyka praktyczna*, Warszawa 2007.

powinniśmy się tak zachowywać w każdej sytuacji, aby maksymalizować sumę użyteczności lub szczęścia.

Jak dodaje Swift, Jeremy Bentham, jeden z ojców myśli utylitarnej, mówił o „największym szczęściu największej liczby osób”²¹. W innym miejscu Swift podaje krytykę, jakiej utylitaryzm poddał John Rawls, jeden z najważniejszych teoretyków liberalnych XX wieku.

Rawls krytykuje utylitaryzm za to, że nie traktuje poważnie wielkości i odrębności jednostek. Maksymalizowanie sumy szczęścia jest błędnym celem, częściowo dlatego, że nie istnieje żadna osoba zbiorowa, która mogłaby z tego szczęścia korzystać. Istnieje tylko wiele odrębnych jednostek i czymś złym byłoby unieszczęśliwiać jedne z nich po to, by zwiększyć szczęście innych²².

A jednak ten mechanizm tak właśnie działa. Historycznie utylitaryzm starał się według własnego mniemania wprowadzić racjonalną i empiryczną kalkulację do rozważań etycznych, zobiektywizować zasady działań przynoszących pozytywne i negatywne efekty²³. Ten rodzaj racjonalizmu w kwestii metod, będący spuścizną oświecenia, siedł jednak za oświeceniem także na poziomie definiowania celów i środków. To znaczy odrzuceniu podlegała cała starsza tradycja metafizyczna oraz etyczna i jej niezwykle obszerny dorobek powstający od starożytności. W rzeczywistości takie pojęcia jak „jakość życia”, „użyteczność”, „szczęście”, opisujące cele etyki utylitarystycznej, nabrały charakteru subiektywnego w porównaniu z jej wcześniejszymi sensami i stały się tylko odmianą romantycznego emotywizmu²⁴. Jest to etyka pragnień i chcenia, etyka pożądlivosti, a zatem także dominacji, władzy i przemocy. Rawls słusznie zauważa niebezpieczeństwo takiego myślenia, ostatecznie utylitarne na swój sposób były systemy totalitarne, dla których człowiek był tylko przedmiotem realizowania historycznego ideału. Totalitarny robi się też liberalizm, gdy arbitralnie, w zgodzie tylko z poruszeniami społecznych emocji i idącej za nimi przemocy, dla osiągnięcia wiecznego pokoju końca historii określa granice człowieczeństwa, dobra i zła itd. Utylitaryzm to sposób patrzenia na

²¹ A. Swift, *Wprowadzenie do filozofii politycznej*, Kraków 2019, s. 121.

²² Tamże, s. 40.

²³ T. Biesaga, *Uzasadnienia norm moralnych w bioetyce*, mp.pl, 27.05.2014.

²⁴ Krytyce emotywizmu poświęcona jest znaczna część dzieła A. MacIntyre’a pt. *Dziedzictwo cnoty*, Warszawa 1996, np. rozdział II pt. *Istota współczesnych sporów moralnych wobec teorii emotywizmu*.

rzeczywistość, w którym wszystko, co istnieje, jest tylko przedmiotem konsekwentnej realizacji zbiorowej „użyteczności”, ta jednak pozostaje czymś amorficznym, zależnym od płynności przesądów.

Sugestia Rawlsa, by zwrócić uwagę na jednostkę, nie jest jednak lekarstwem, okazuje się ona raczej dodatkową trucizną, ponieważ nie proponuje żadnej obiektywnej normy moralnej i tym bardziej sprowadza zasady etyki do indywidualistycznego chcenia, do samorealizacji, której granicą nie jest po prostu inna osoba, jak czytamy w podręcznikowych omówieniach liberalizmu, ale osoba, która ma wolę i moc postawić granice tej samorealizacji (w imię własnej samorealizacji). Człowiek nienarodzony nie posiada możliwości, by przeciwstawić się przemocy, także przemocy unieważniania jego ontologicznego statusu. Ważnym elementem utylitarnej myślenia jest przekonanie, że podmiotem może być tylko to, co posiada zdolność do realizacji siły i egzekwowania swoich uprawnień²⁵. Ten sposób myślenia wynika z przyrodoznawczego traktowania nie tylko świata przedmiotów i zwierząt, ale też ludzi. Natura ludzka nie jest w tej perspektywie rozpatrywana jako mająca swoją konstytucję niezależną od stanów świadomości, swój cel i jako taka stanowiąca jedność. Natura dla utylitarystów to materialny przedmiot operacji świadomości, bez której człowiek okazuje się tylko przedmiotem własnych badań, można by rzec – czymś martwym, mięsem²⁶.

²⁵ „Płód nie ma takiego samego roszczenia do życia jak osoba, (...) nowo narodzone niemowlę nie ma go również”, pisze P. Singer w *Etyce praktycznej*, cyt. za: T. Terlikowski, *Faktura na zabijanie. Współczesny przemysł śmierci*, Bytom 2013, s. 121.

²⁶ O tego rodzaju odcieleśnieniu ludzkiej samoświadomości w kontekście idei transhumanistycznej pisał w bardzo zajmującym esej pt. *Trzecia Wojna Światowa Umysłu z Ciałem* J. Dukaj w przywoływanym już zbiorze *Po piśmie*.

Utylitarysty podważają wartość życia ludzi dotkniętych wadami genetycznymi i innymi ciężkimi chorobami. Przedstawiciele tej filozofii różnymi sposobami agituja na rzecz aborcji, selekcji prenatalnej czy eutanazji. W ich kalkulacji legalizacja tych działań zwiększy dobrobyt społeczny. Agitacja utylitarystyczna, zaczynając od podważania wartości życia ciężko chorego i cierpiącego człowieka, posuwa się dziś do twierdzenia, że moralnym obowiązkiem terminalnie chorych jest zakończenie eutanazją swego niekorzystnego stanu egzystencji. Zasada życia niewartego życia (*lebensunwertes Leben*), którą uznawała medycyna nazistowska, przeprowadzając eksperymenty na więźniach i dokonując eutanazji chorych, przybiera u utylitarystów postać zasady jakości życia (*quality of life*) albo złego uro-

dzenia (*wrongful birth*) czy niewłaściwego życia (*wrongful life*). We wszystkich swych sformułowaniach zasady te podważają powszechność prawa do życia. Prawo takie przyznają tylko tym istotom ludzkim, w przypadku których biologiczny stan organizmu gwarantuje określone korzyści dla gatunku ludzkiego²⁷.

²⁷ Tamże.

Michał Łuczewski w swoim eseju *Nowoczesna Zagłada* pisał:

Wizja doskonałego ładu wymaga określenia i wydzielenia grup społecznych, które do niego nie pasują. Upadek dawnych wspólnot skutkuje wyschnięciem innych niż prawo państwowe źródeł moralnego osądu. Rozwój nauki, techniki i biurokracji prowadzi do ich autonomizacji, uwolnienia od etyki i ekspansji instrumentalnych kryteriów na inne systemy społeczne. Nie pytamy już, czy dany czyn jest dobry, czy zły, ale czy można go uzasadnić naukowo, czy jest technicznie wykonalny i zgodny z ideologią państwa. Zarazem technologia i biurokracja wprowadzają dystans między ludźmi: popadamy w rutynę i zaczynamy traktować się przedmiotowo²⁸.

²⁸ M. Łuczewski,
Nowoczesna Zagłada...,
dz. cyt.

Argumenty ze spektrum narracji naukowych nie są – co rozważyliśmy wcześniej – decydujące, ale stanowią element społecznej walki, czasem po prostu konkretnego zła, realizowanego w imię abstrakcyjnych (w sensie arbitralnych i wyobrażonych) koncepcji dobra proponowanych przez etyków, polityków i społeczeństwa. Trafnie konflikt pomiędzy utylityzmem a integralną antropologią uchwyciła współczesna badaczka myśli społecznej Justyna Melonowska, pisząc, że dostępność aborcji

w optyce liberalnej – ma zabezpieczyć sprawstwo kobiet i wąsko rozumiane samostanowienie²⁹.

Gdy tymczasem:

argumentacja przeciw aborcji zasadza się na koncepcji osoby ludzkiej jako odrębnej osoby (...); na logicznej ar-

²⁹ J. Melonowska,
Ordo amoris, amor ordinis.
Emancypacja
w konserwatyźmie,
Warszawa 2018, s. 184.

³⁰ Tamże, s. 185.

gumentacji na rzecz spójności prawa oraz – po prostu – zakazu zabijania³⁰.

W innym fragmencie czytamy, że ilekroć integralna i

³¹ Tamże.

katolicka myśl antropologiczna (...) wypowiada się o strukturze osoby ludzkiej i czynu (*actus humani*), tylekroć zdolna jest uchwycić pełnię władz osobowych kobiety³¹.

³² Tamże.

Podczas gdy przedstawiciele praktyki i myśli liberalnej zachowują się tak, jakby nie uznawali kobiet „za zdolne do ponoszenia konsekwencji własnych czynów”, czyli np. „niechcianej ciąży jako skutku dobrowolnego współżycia”³², zauważa Melonowska. Jednak człowiek utylitarny chce pełnej władzy, która przełamuje ograniczenia realnego świata, ponieważ inną sytuację uznaje za cierpienie nie do zniesienia.

Instrumentalny i przemocowy charakter utylitarnych etycznych i politycznych uzasadnień aborcji widoczny jest zresztą bardzo dobrze na tle języka popularnych wydawnictw dla kobiet oczekujących narodzin dziecka, w których o nienarodzonych osobach mówi się właśnie nie inaczej jak „dzieci”. Nie czytamy o „embriinach” czy „płodach” jako nierozwiniętych jeszcze bezosobowych nośnikach świadomości. Określenia te są, owszem, medycznymi terminami nazywającymi fazy ludzkiego rozwoju, jednak praktycznie są używane w publicystyce czy nawet piśmiennictwie akademickim w celach dehumanizacyjnych i dyskryminacyjnych. Nikt w parentingowych miesięcznikach wydawanych przez liberalne redakcje nie wspomni o „zlepku komórek”. Granica pomiędzy „kimś” a „czymś”³³ okazuje się oczywista w potocznym dyskursie, ale w jego politycznym ujęciu ujawnia się jako czysto subiektywna. Dziecko w przypadku niepowodzenia osobistego planu na jakościowe życie – może szybko stać się wrogiem „płodem”. Utylitaryści – co już zauważyliśmy wcześniej – nie chcą po prostu ujednoznacznienia sytuacji, ponieważ przesady z „czarnej skrzynki” nieokreśloności odpowiadają mechanizmowi formowania ładu społecznego opartego na nieustannym przekształcaniu wielkiego przesądu o człowieku. Zbliżając się do końca naszych

³³ Nawiązuję tu do tytułu, ale i głównego przedmiotu rozważań z książki R. Spaemanna, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001.

rozważań, widzimy, jak błąd intelektualny, o którym pisał Władysław Tatarkiewicz, zazębia się z błędem moralnym, jak chęć poznania przeplata się z chęcią czynienia zła i jednoczesnym pragnieniem, by go nie widzieć lub znaleźć dla niego jakieś pozorne usprawiedliwienie.

Liberalna i utylitarna retoryka w jej przejawach znanych z dyskursu publicznego porusza się zresztą także w dynamice „od ściany do ściany”, co ujawnia jej sprzeczności. Raz można usłyszeć, że sprzeciw wobec aborcji jest zmuszaniem ludzi do heroizmu, czyli że jest jakiegoś rodzaju hiper optymizmem antropologicznym. Innym zaś razem przeciwnicy zabijania ludzi w fazie prenatalnej są oskarżani o pesymizm antropologiczny; skoro domagają się prawnego zakazu zabijania, to znaczy, że nie wierzą w człowieka i jego zmysł moralny³⁴. Te sprzeczności wcale nie dziwią, ponieważ, tak samo jak sylogistycznie spójne i przerażające koncepcje teoretyków utylitarystów, mają one na celu otworzenie w umysłach ludzi dowolnego mechanizmu przyzwolenia na przesąd mówiący o możliwości pozbywania się problemu, którym jest niechciane dziecko, człowiek chory czy stary, zaburzający społeczną równowagę jakości życia. Widać to dość jasno, co do zasady w myśleniu utylitarnym nie chodzi o antropologiczne prawdy. Niestety ta relatywistyczna utylitarna utopia jest coraz bliższa realizacji. Hasła feministycznych manifestacji, takie jak „Moje ciało, moje prawa”, „Moja macica, moja sprawa”, są echem przesądów, które można było uczciwie intelektualnie wyznawać przed „odkryciem”, które nazywamy „osobą”, gdy niewolnik był rzeczą, a syn tylko odroślą ciała ojca, którą można było odciąć. Kiedy w lutym 2019 roku Senat USA odrzucił propozycję zakazu aborcji postnatalnej³⁵, czyli obowiązku ratowania dzieci, które przeżyły aborcję, zrobiony został kolejny krok na drodze moralnego regresu, w jakim znajduje się nowoczesna kultura ludzka. Regres jest tym wyraźniejszy, że zarówno perspektywy filozoficzne, jak i naukowe w oczywisty sposób potwierdzają tylko jedyną, niearbitralną, a zatem i nieprzemocową granicę początku osobowego ludzkiego życia – jego poczęcie. ■

³⁴ J. Melonowska, *Jeszcze kilka słów w kwestii spędzania płodu*, tekst publikowany w tym numerze „Christianitas”.

³⁵ M. Król SJ, *USA: nie będzie zakazu zabijania noworodków*, vaticannews.va, 28.02.2019.

Mit kompromisu aborcyjnego

Paweł Milcarek

W sprawie zakresu ochrony życia nienarodzonych nie było żadnego kompromisu politycznego. W roku 1993 jedna grupa polityków zdołała wbrew innej grupie polityków doprowadzić do uchwalenia ustawy o ochronie życia poczętego – znacznie gorszej od złożonego projektu, lecz i znacznie lepszej od dotychczasowego stanu prawnego, opisanego przez ustawę z 1956 roku. Główną różnicą in plus było zniesienie dopuszczalności aborcji „ze względów społecznych”, czyli kategorii najczęściej stosowanej.

Po uchwaleniu ustawy z 1993 roku przeciwnicy „ograniczenia aborcji” nie zrezygnowali z prób obalenia ustawowej ochrony życia poczętego – i dokonali tego w roku 1996 (gdy prezydentem nie był już Lech Wałęsa zapowiadający wetowanie każdej zmiany proaborcyjnej, lecz Aleksander Kwaśniewski). Jednak niedługo potem, w 1997 roku, Trybunał Konstytucyjny orzekł niekonstytucyjność tej „liberalizacji”, w związku z czym aborcja „ze względów społecznych” została jednak powtórnie zakazana. Od tego momentu było wiadomo, że próba ponownego wprowadzenia „aborcji na życzenie” lub „aborcji ze względów społecznych” napotka na barierę konstytucyjną. Dlatego nawet jeśli ktoś obiecywał swojemu elektoratowi „obalenie ustawy antyaborcyjnej”, czynił to wyłącznie demagogicznie, bez realnych szans na wykonanie tej obietnicy w porządku Konstytucji RP z roku 1997. Trzeba to widzieć jasno: wszelka próba „wahnięcia wahadła” przeciw obecnemu stanowi ochrony życia jest od roku 1997 blokowana przez Konstytucję.

Jednak mniej więcej od tego czasu zaczęło się mówić o „kompromisie w sprawie przerywania ciąży”, tak jakby aktualny stan prawny ochrony życia wynikał z jakiegoś porozumienia naro-

dowego, a nie ze zmagania społecznego. Słowo „kompromis” padało odtąd zawsze wtedy, gdy na horyzoncie pojawiała się szansa wzmocnienia i rozszerzenia ochrony życia nienarodzonych. Jednak takiego kompromisu nikt nigdy nie zawierał – chyba że kompromisem nazwiemy próby pacyfikowania ruchu pro-life przez niektóre autorytety znane z życia kościelnego (byłby to zatem „kompromis” zawierany przez niektórych katolików z ich sumieniem).

Trzeba natomiast przypomnieć, że ze strony Trybunału Konstytucyjnego (a dokładnie ze strony jego autorytetu prof. Andrzeja Zolla) mieliśmy istotną precyzację: orzekając w 1997 roku niekonstytucyjność „aborcji ze względów społecznych”, TK nie potwierdzał w żaden sposób konstytucyjności innych wyjątków od prawnej ochrony nienarodzonych (nie potwierdzał, bo zgodnie ze swoimi kompetencjami Trybunał odnosił się jedynie do zaskarżonej zmiany z 1996 roku). Co więcej, sam prof. Zoll stwierdził publicznie, że w jego przekonaniu co najmniej aborcja tzw. eugeniczna jest niezgodna z Konstytucją RP.

Nie istniał zatem żaden kompromis polityczny dotyczący obecnej ustawy, tak jak nie może istnieć żaden kompromis moralny w sprawie zasady ochrony życia. Przeciwnicy ustawy z 1993 roku nie obalili jej skutecznie głównie dlatego, że musieliby zmienić Konstytucję, i to w porządku jej zasad naczelnych. Krótko mówiąc: nie mogli zmienić i dlatego nie zmienili. Barierą okazała się Konstytucja, jej wartości nadrzędne i przeprowadzona na ich podstawie interpretacja Trybunału Konstytucyjnego, jednej z instytucji bardzo zasłużonych dla ochrony życia najsłabszych. ■

Dom Antoine Forgeot OSB, RIP

Paweł Milcarek

wspomnienie

W uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny 2020 zmarł emerytowany opat Dom Antoine Forgeot. Życie Twoich wiernych, Panie, nie kończy się – lecz na ziemi, w duchowej rodzinie skupionej wokół Fontgombault kończy się pewna epoka.

Dom Forgeot stał na czele klasztoru benedyktynów w Fontgombault w latach 1977–2012. Widziałem go po raz pierwszy w 1988 roku, a od roku 1995 relacje były już coraz bliższe. Był człowiekiem wierności Bogu prawdziwemu i żywemu – i odważnych decyzji, wychodzących poza schematy spodziewane u ludzi tak żyjących Tradycją Bożą jak on. Nigdy nie widziałem go rozgoryczonego, rozżalonego, obrażonego – choć widziałem go w sytuacjach i klimatach, w których nie byłoby to zaskoczeniem. Nigdy nie zauważyłem, żeby obnosił i obmawiał cudze słabości – chociaż wielu dobrych ludzi robi to na co dzień w ramach poprawiania świata. Nigdy nie widziałem, żeby obstając przy prawdzie Bożej, obciążał kogokolwiek swoją wzdargą. To była i jest tajemnica Fontgombault – klasztoru, który on kształtował i który go kształtował.

Miał niezmałą powagę skupionego męża Bożego *in sacris*, spokój ojca w wykonywaniu swego urzędu *vices Christi* we wspólnocie – oraz pogodę, wewnętrzną pogodę połączoną z uwagą na szczegól ludzkiej potrzeby.

Nie sposób mi pisać, jak wiele mu zawdzięczam. Jestem wśród tych ludzi, którzy bez obcowania z Dom Forgeotem na stopie synostwa poszliby z pewnością innymi drogami, w sprawach praktyki wiary, poszukiwań duchowych, sposobu reagowania na kryzys w Kościele; w sprawach osobistego powołania, z jego chwilami wzniosłymi, ciężkimi i codziennymi. Jakże wielkoduszne

było jego prowadzenie na odległość, pełne głębokiego zaufania w siłę niewidzialnej Łaski!

Był duchowym opiekunem mnóstwa spraw mu powierzanych – wśród nich były też sprawy naszego pisma, a szerzej: Polski i Kościoła w Polsce. Teraz, jak ufam, podążył z tego świata do samego wnętrza misterium powołania mniszego, a więc do jeszcze głębszej kontemplacyjnej klauzury – a jednak jestem pewien, że poniósł tam wszystko to, czemu znajdował miejsce w latach swej ziemskiej służby. Tak dyskretnie i niezawodnie jak zawsze.

Czekał już bardzo na ten czas. Przyszedł on w dniu Wniebowzięcia – święto ukochanej Pani, będące też rocznicą jego profesji mniszej, wraz z przyjętymi przezeń jako dewiza opacka słowami z kolekty Wniebowzięcia: *ad superna semper intenti* – zawsze zmierzając do tego, co w górze. *Alleluia.* ■

Wielkie rozszady Zmiana Kalendarza rzymskiego w roku 1969

Paweł Milcarek

studia

¹ *Calendarium Romanum*, 1969, s. 180.

² Por. dekret *Anni liturgici ordinatio*, sygn.: kard. B. Gut, abp F. Antonelli.

³ SC 107: *Annus liturgicus ita recognoscatur ut, servatis aut restitutis sacrorum temporum traditis consuetudinibus et disciplinis iuxta nostrae aetatis condiciones, ipsorum indoles nativa retineatur ad fidelium pietatem debite alendam in celebrandis mysteriis Redemptionis christianae, maxime vero mysterio paschali. Accommodationes autem, secundum locorum condiciones, si quae forte necessariae sint, fiant ad normam art. 39 et 40.*

Nowy Kalendarz nie był co prawda pierwszą z nowych ksiąg liturgicznych reformy liturgicznej przeprowadzanej z powołaniem na Vaticanum II (wcześniejsze były nowe obrzędy święceń z 1968 roku), jednak we wszystkich projektach reformatorskich zajmował zawsze pierwsze miejsce. Jego wydanie było niezbędnym wstępem do zrealizowania reformy Mszału i Brewiarza.

*Kalendarz rzymski*¹ (CR), zatwierdzony przez Świętą Kongregację Obrzędów 21 marca 1969 roku², a faktycznie opublikowany 9 maja, miał wejść w życie już od stycznia 1970 – lecz w praktyce nastąpiło to rok później.

Bezpośrednim poprzednikiem tego nowego porządku był ład odnowiony przez Jana XXIII w roku 1960 poprzez *Kodeks rubryk (CRu)*, który był faktycznie trzecią fazą modyfikacji zainaugurowanych w 1911 roku przez Piusa X i kontynuowanych w 1955 przez Piusa XII. W wielu punktach *Kodeks* z 1960 roku można uznać za zwieńczenie pewnej ewolucji – lecz zmiana z 1969 uznała to za niedostateczne.

Sobór Watykański II poświęcił kwestii roku liturgicznego osobny rozdział *Sacrosanctum Concilium* – jednak warstwa konkretnych dyrektyw reformatorskich w tym fragmencie konstytucji nie jest rozległa. Życzeniem Vaticanum II było, aby podtrzymać „pierwotny charakter” okresów roku liturgicznego z zastosowaniem do obecnych warunków i do uwarunkowań lokalnych³; zachować zasadę, że to niedziela jest „podstawą i rdzeniem” roku liturgicznego, więc raczej nie należy jej przesłaniać innymi obchodami⁴; w sumie – dać pierwszeństwo Temporałowi nad Sanktora-

⁴ SC 106: *Itaque dies dominica est primordialis dies festus, qui pietati fidelium proponatur et inculcetur, ita ut etiam fiat dies laetitiae et vacationis ab opere. Aliae celebrationes, nisi revera sint maximi momenti, ipsi ne praeponantur, quippe quae sit fundamentum et nucleus totius anni liturgici.*

łem⁵ (co będzie wymagało przeniesienia niektórych obchodów ku czci świętych do kalendarzy partykularnych⁶). Do tego dochodziło dość rozbudowane życzenie dotyczące ukazania w pełnym świetle tradycyjnego bogactwa Wielkiego Postu⁷.

Okresy

Układ okresów roku liturgicznego opisany w *CRu* nie różnił się w niczym od tego, co w rycie rzymskim było przyjęte od wieków, zwykle co najmniej od epoki św. Grzegorza Wielkiego. Porządku tego nie zmieniły żadne reformy – ani „trydencka”, ani modyfikacje podejmowane w XX wieku przez św. Piusa X, Piusa XII i św. Jana XXIII.

1960	1969
ADWENT	ADWENT
OKRES BOŻEGO NARODZENIA a) Okres Narodzenia Pańskiego b) Okres Objawienia Pańskiego	OKRES BOŻEGO NARODZENIA
OKRES „W CIĄGU ROKU” (I) Niedziele po Objawieniu Pańskim	OKRES ZWYKŁY (I)
PRZEDPOŚCIE	
WIELKI POST	
OKRES MĘKI PAŃSKIEJ	WIELKI POST
Święte	Triduum
Triduum	Paschalne
OKRES WIELKANOCNY	OKRES WIELKANOCNY
	OKRES ZWYKŁY (II)
OKRES „W CIĄGU ROKU” (II) Niedziele po Zesłaniu Ducha Św.	

Tymczasem reforma z 1969 roku wprowadziła i tutaj szereg zmian.

K1 Zrezygnowano z odróżnienia wewnątrz Okresu Bożego Narodzenia na czas bezpośrednio po Narodzeniu Pańskim⁸ i na czas „po Objawieniu”⁹ – teraz mowa jest po prostu o Okresie Narodzenia Pańskiego¹⁰.

⁵ SC 108: *Fidelium animi dirigantur imprimis ad dies festos Domini, quibus mysteria salutis per annum celebrantur. Proinde Proprium de Tempore aptum suum locum obtineat super festa Sanctorum, ut integer mysteriorum salutis cyclus debito modo recolatur.*

⁶ SC 111: *Ne festa Sanctorum festis ipsa mysteria salutis recolentibus praevalent, plura ex his particulari cuique Ecclesiae vel Nationi vel Religiosae Familiae relinquuntur celebranda, iis tantum ad Ecclesiam universam extensis, quae Sanctos memorant momentum universale revera prae se ferentes.*

⁷ Por. SC 109-110.

⁸ CRu 72: *a) tempus Nativitatis, quod decurrit a I Vesperis Nativitatis Domini usque ad Nonam inclusive diei 5 ianuarii.*

⁹ CRu 72: *b) tempus Epiphaniae, quod decurrit a I Vesperis Epiphaniae Domini usque ad diem 13 ianuarii inclusive.*

¹⁰ NU 33: *Tempus Nativitatis decurrit a I Vesperis Nativitatis Domini usque ad dominicam*

post Epiphaniam, seu post diem 6 Ianuarii, inclusive.

¹¹ Zwróćmy jednak uwagę na zmianę w charakterze Adwentu, którą polski komentator referuje następująco: „Odnowiony Adwent zachowuje, wtórny wprawdzie, akcent eschatologiczny, ale powinien utracić akcent pokutny. Opuszczanie Gloria ma

tylko ten cel, by zabrzmiało ono jako coś nowego w Noc Narodzenia” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego i nowy kalendarz*, Biuletyn Odnowy Liturgii, [w:] „Collectanea Theologica” 40 [1970], f. I, s. 105).

¹² Por. CRu 73: *Tempus Septuagesimae decurrit a I Vesperis dominicae in Septuagesima usque post Completorium feriae III hebdomadae Quinquagesimae*. Likwidacja Przedpościa została zaproponowana już w pierwszym raporcie grupy I w 1965 roku. Abp Bugnini wspomina, że było to przedmiotem rozbieżności i że Paweł VI opowiedział się raczej za utrzymaniem takiego stopniowego przybliżania się do Wielkanocy: Przedpoście, Wielki Post, Okres Męki Pańskiej... „Potem jednak przeważył pogląd, że powinno się uprościć: nie było możliwe przywrócenie Wielkiemu Postowi jego pełnego znaczenia bez poświęcenia Siedemdziesiątnicy, która jest rozszerzeniem Wielkiego Postu” (A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy 1948-1975*, Collegeville 1990, s. 307, przyp. 6).

¹³ Polski komentator sygnalizuje postulaty zmiany terminów polskich: „Wielki Post chyba lepiej byłoby nazwać okresem Czterdziestu Dni Przygotowania: nigdzie tak jak tu nie potrzeba przesunięcia akcentu z postu, którego przecież co dzień się nie zachowuje, na docelowość, przygotowanie i jego symboliczny czas trwania. Niedziele nazywałyby się: Niedziela I Czterdziestu Dni (albo: Przygotowania Paschy)” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 106).

¹⁴ NU 28: *Tempus Quadragesimae decurrit a feria IV Cinerum ad Missam in Cena Domini exclusive*. Por. RG 74: *a) tempus Quadragesimae, quod decurrit a Matutino feriae IV cinerum usque ad Nonam inclusive sabbati ante dominicam I Passionis*.

¹⁵ CRu 74: *b) tempus Passionis, quod decurrit a I Vesperis dominicae I Passionis usque ad Missam Vigiliae paschalis exclusive*.

¹⁶ „Dawna I Niedziela Męki Pańskiej nazywa się V Niedzielą W. Postu; zastanianie krzyży i obrazów nie jest obowiązujące, choć decyzję zostawia się konferencjom biskupów. Dopiero końcowe dni W. Postu powinny kierować pobożność wiernych ku Męce Pańskiej” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 104).

¹⁷ „Komentarz wyjaśnia, że nie są to dni przygotowania do uroczystości Paschy, ale już obchód Paschy Chrystusa, przez udział w Jego Męce, Śmierci i Zmartwychwstaniu: należy położyć nacisk na te nazwy: Triduum Paschalne, post paschalny (s. 55)” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 104).

K2 O ile Adwent i Okres Bożego Narodzenia pozostały w dotychczasowych rozmiarach¹¹, zlikwidowano tzw. Przedpoście¹², wydłużając pierwszy, zimowy odcinek *per annum* (zaczynający się jak dawniej po Chrzcie Pańskim, lecz trwający teraz do Środy Popielcowej).

K3 Mimo początkowych odmiennych planów podtrzymano zasadę, że Wielki Post¹³ zaczyna się od Środy Popielcowej¹⁴, ale zlikwidowano Okres Męki Pańskiej¹⁵, który od 5 Niedzieli Wielkiego Postu aż do Triduum intensyfikował pasyjny charakter tego okresu¹⁶.

K4 Sprecyzowano ramy czasowe Triduum Paschalnego (nowa nazwa Świętego Triduum)¹⁷: zamiast stwierdzenia, że chodzi

o „trzy ostatnie dni Wielkiego Tygodnia”¹⁸, mówi się odtąd, że zaczyna się ono od wieczornej Mszy Wieczerzy Pańskiej, a kończy nieszporem Niedzieli Zmartwychwstania¹⁹.

K5 Zamiast dotychczasowej trój etapowości Okresu Wielkanocnego (O. W. *sensu stricto*, O. Wniebowstąpienia oraz „przedłużenie” O. W. w postaci Oktawy Zesłania Ducha Św.)²⁰ mamy obecnie jednorodny Okres Wielkanocny²¹, zakończony Pięćdziesiątnicą Wielkanocną.

K6 Najmniej zmieniła się struktura dłuższego, letniego odcinka okresu „w ciągu roku”²² (nazywanego do tej pory również czasem „po Zesłaniu Ducha Św.”²³): zaczyna się on jednak teraz o kilka dni wcześniej, nazajutrz po uroczystości Zesłania Ducha Św.

Niedziele

Wzmocnienie pozycji niedzieli było jednym z głównych postulatów ruchu liturgicznego w XX wieku. Musiało to oznaczać również pewne uproszczenie rangi obchodów niedzielnych – w czym największe zmiany nastąpiły w 1955 i 1960 roku (kiedy od czterech stopni z 1911 udało się dojść do dwóch klas).

1911	1955	1960	1969
ryt zdwojony 1 klasy	ryt zdwojony 1 klasy	1 klasy	I/2
ryt półzdwojony 1 klasy			
ryt półzdwojony 2 klasy	ryt zdwojony 2 klasy	2 klasy	II/6
ryt półzdwojony, zwyczajna	ryt zdwojony większy		

Ascensionis Domini usque ad Nonam inclusive vigiliae Pentecostes; c) octavam Pentecostes, quae decurrit a Missa vigiliae Pentecostes usque ad Nonam inclusive sabbati sequentis.

²¹ NU 22: *Quinquaginta dies a dominica Resurrectionis ad dominicam Pentecostes in letitia et exultatione celebrantur sicut unus dies festus, immo „magna dominica”.* W cytowanym tu komentarzu polskim ks. W. Danielskiego charakterystyczna zmiana nazewnictwa: „okres Paschalny”.

²² NU 43: *Tempus „per annum” incipit feria II quae sequitur dominicam post diem 6 ianuarii occurrentem et protrahitur usque ad feriam III ante Quadragesimam inclusive; iterum incipit feria II post dominicam Pentecostes et explicit ante I Vesperas dominicae I Adventus.*

²³ CRu 77: *Tempus „per annum” decurrit a die 14 ianuarii usque ad Nonam sabbati ante dominicam in Septuagesima, et a I Vesperis festi Ss.mae Trinitatis, id est dominicae I post Pentecosten, usque ad Nonam inclusive sabbati ante dominicam I Adventus.*

¹⁸ CRu 75: *Tres autem ultimi dies eiusdem hebdomadae [sc. Hebdomadae Sanctae] Tridui sacri designantur.*

¹⁹ NU 19: *Triduum paschale Passionis et Resurrectionis Domini incipit a Missa vespertina in Cena Domini, habet suum centrum in Vigilia paschali, et clauditur Vesperis dominicae Resurrectionis.*

²⁰ CRu 76: *Tempus paschale decurrit ab initio Missae Vigiliae paschalis usque ad Nonam inclusive sabbati in octava Pentecostes.*

Huiusmodi autem temporis spatium comprehendit:

a) *tempus Paschatis, quod decurrit ab initio Missae Vigiliae paschalis usque ad Nonam inclusive vigiliae Ascensionis Domini;*
b) *tempus Ascensionis, quod decurrit a I Vesperis*

²⁴ Z wyjątkiem lat, gdy niedziela wypadła 1.1 (wtedy była zajęta przez Oktawę Narodzenia P.) albo 6.1 (wtedy zajmowało ją Objawienie P.).

Reforma 1969 roku nie wniosła wiele nowego do systemu gradacji niedziel z *CRU*. Przestano natomiast posługiwać się rozróżnieniem na klasy.

Stopnie w hierarchii niedziel pozwalały nie tylko modelować relację między Temporałem i Sanktorałem, ale i hierarchizować obchody poszczególnych okresów liturgicznych. Także i w tym przypadku najwięcej upraszczającej pracy wykonano w 1955, a także w 1960 roku.

Niedziele (do 1960)	1911	1955	1960	1969	Niedziele (od 1969)
1. Adwentu	pdzw. 1 kl.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	1. Adwentu
2. Adwentu	uprz. 2 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	2. Adwentu
3. Adwentu	uprz. 2 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	3. Adwentu
4. Adwentu	uprz. 2 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	4. Adwentu
w Okt. Narodz. P.	zwyczaj., pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	Św. Rodziny
Najśw. Imienia Jezus ²⁴	<i>święto zdw. 2 kl.</i>	<i>święto zdw. 2 kl. zdw.</i>	<i>święto 2 kl.</i>	II/6	2. po Narodz. P.
Św. Rodziny	pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/5	Chrztu P.
2. po Objawieniu P.	pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	2. Zwykła
3. po Objawieniu P.	pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	3. Zwykła
4. po Objawieniu P.	pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	4. Zwykła
5. po Objawieniu P.	pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	5. Zwykła
6. po Objawieniu P.	pdzw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	6. Zwykła
Siedemdziesiątnica	uprz. 2 kl., pdzw.	zdw. 2 kl.	2 kl.	II/6	7. Zwykła
Sześćdziesiątnica	uprz. 2 kl., pdzw.	zdw. 2 kl.	2 kl.	II/6	8. Zwykła
Pięćdziesiątnica	uprz. 2 kl., pdzw.	zdw. 2 kl.	2 kl.	II/6	9. Zwykła
1. W. Postu	uprz. 1 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	1. W. Postu
2. W. Postu	uprz. 1 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	2. W. Postu
3. W. Postu	uprz. 1 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	3. W. Postu
4. W. Postu	uprz. 1 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	4. W. Postu
Męki Pańskiej	uprz. 1 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	5. W. Postu
Palmowa	uprz. 1 kl., pdzw.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	Palmowa

Zmartwychwstania P.	zdw. 1 kl., z okt. uprz. 1 st.	zdw. 1 kl. z okt. uprz. 1 kl.	1 kl. z okt. 1 kl.	I/1	Zmartwych- wstania P.
Biała	uprz. 1 kl., zdw. w.	zdw. 1 kl.	1 kl.	I/2	2. Wielkanocna
2. po Wielkanocy	pzdw.	zdw. w.	2 kl.	I/2	3. Wielkanocna
3. po Wielkanocy	pzdw.	zdw. w.	2 kl.	I/2	4. Wielkanocna
4. po Wielkanocy	pzdw.	zdw. w.	2 kl.	I/2	5. Wielkanocna
5. po Wielkanocy	pzdw.	zdw. w.	2 kl.	I/2	6. Wielkanocna
po Wniebowstąpieniu	pzdw.	zdw. w.	2 kl.	I/2	7. Wielkanocna
Zesłania Ducha Św.	zdw. 1 kl., z okt. uprz. 1 st.	zdw. 1 kl. z okt. uprz. 1 kl.	1 kl. z okt. 1 kl.	I/2	Zesłania Ducha Św.
Niedziele po Zesłaniu Ducha Św. (1-24)	pzdw.	zdw. w.	2 kl.	II/6	Niedziele Zwykłe

K7 W 1969 roku ranga niedziel w poszczególnych okresach roku zmieniła się w stopniu niewielkim – doszło tylko do jednej zmiany, lecz znaczącej: podwyższono stopień niedziel Okresu Wielkanocnego, wyrównując do poziomu, który wśród niedziel po Wielkanocy miała jedynie Niedziela Biała (1 kl.)²⁵.

Nieco poważniejsze zmiany nastąpiły w dziedzinie relacji niedziel względem innych obchodów uroczystych.

K8 Potwierdzając zasadę, że dotychczasowe niedziele 1 kl. (z dodaniem Niedziel Wielkanocnych) „mają pierwszeństwo przed wszystkimi świętami Pańskimi i wszystkimi uroczystościami”²⁶, zniesiono pośrednio wyjątek polegający na ustępowaniu Niedziel Adwentu przed świętem Niepokalanego Poczęcia N.M.P.²⁷.

K9 Rozstrzygnięto, że w sytuacji, gdy uroczystość musi ustąpić niedzieli, przenosi się ją na dzień następny (poniedziałek)²⁸.

niego niedziele miały tę samą klasę, co niedziele „po Objawieniu”. Jednak reformy z 1955 i 1960 roku nic w tym względzie nie zmieniły – a wraz z likwidacją Przedpościa w 1969 problem zniknął.

²⁶ NU 15: *dominicæ vero Adventus, Quadragesimæ et Paschæ super omnia festa Domini et super omnes sollempnitates precedentiam habent.*

²⁷ CRu 15: *Festum tamen Immaculatae Conceptionis B. Mariæ Virg. præfertur occurrenti dominicæ Adventus.*

²⁸ NU 5: *Sollempnitates autem in his dominicis occurrentes ad feriam secundam sequentem transferuntur (...).*

²⁵ Przy okazji może warto przypomnieć nieco inną sprawę: w 1950 roku komisja Piusa XII (*commissio Piana – CP*) uznała za potrzebne podniesienie niedziel okresu Przedpościa do poziomu niedziel Wielkiego Postu (por. N. Giampietro, *The Development of the Liturgical Reform*, Fort Collins 2009, s. 217) – ponieważ mimo odrębności Przedpościa należące do

²⁹ NU 5: *Propter suum peculiare momentum, dominica suam cedit celebrationem solummodo sollempnitatibus necnon festis Domini (...).*

³⁰ Por. CRu 16: *b) dominica II classis praefertur Commemorationi omnium Fidelium defunctorum.*

³¹ A. Bugnini, *The Reform...*, dz. cyt., s. 316.

³² Por. CRu 17. Jeden z dotychczasowych wyjątków uległ dezaktualizacji z powodu zniesienia święta Najśw. Imienia Jezus.

³³ NU 6: *Dominica excludit per se assignationem perpetuam alius celebrationis. Attamen: (...) b) dominica post diem 6 ianuarii, fit festum Baptismatis Domini (...).*

K10 Dawne niedziele 2 kl. – a więc zgodnie z duchem nowego prawodawstwa: każda niedziela poza Adwentem, Wielkim Postem i Okresem Wielkanocnym – ustępują „tylko uroczystościom oraz świętom Pańskim”²⁹ (tym samym jednak zniesiono dotychczasowy wyjątek w postaci pierwszeństwa niedzieli 2 kl. wobec Dnia Zadusznego³⁰ – uznano, że odtąd może on być obchodzony nawet w niedzielę ze względu na „paschalną wizję śmierci chrześcijańskiej”³¹).

K11 Podtrzymując pewne „wyjątki” od reguły nieprzypisywania na stałe niedzielom innych obchodów świątecznych (Św. Rodziny, Najśw. Trójcy, Chrystusa Króla)³², dodaje się jeszcze święto Chrztu Pańskiego (w niedzielę po 6 stycznia)³³ oraz poleca w niektórych warunkach stałe wyznaczenie na niedzielę uroczystości: Objawienia Pańskiego, Wniebowstąpienia i Najśw. Ciała i Krwi Chrystusa (pełna nazwa dawnego Bożego Ciała)³⁴. W praktyce więc oznacza to równocześnie redukcję pewnych uroczystych obchodów i dalszą „tematyzację” niedziel.

Uroczystości, święta i wspomnienia

Jeśli chodzi o samo ustąpienie świąt, reforma z 1969 roku nie miała nic z rewolucji – podobnie jak w przypadku niedziel, była ona dalszym uproszczeniem porządku, który został zaprowadzony w 1960 po wcześniejszych zmianach z roku 1955.

1911	1955	1960	1969
1 KLASY, RYT ZDWOJONY	1 KLASY, RYT ZDWOJONY	ŚWIĘTO 1 KLASY	UROCZYŚCIŚĆ
2 klasy, ryt zdwojony	2 klasy, ryt zdwojony	święto 2 klasy	święto
ryt zdwojony większy	ryt zdwojony większy		wspomnienie (obowiązkowe lub dowolne)
ryt zdwojony	ryt zdwojony		
ryt półzdwojony	<i>ryt prosty (wspomnienie)</i>	<i>wspomnienie</i>	
<i>ryt prosty</i>			
<i>komemoracja</i>	<i>komemoracja</i>	<i>komemoracja</i>	-

³⁴ NU 7: *Ubi autem sollempnitates Epiphaniae, Ascensionis et Ss.mi Corporis et Sanguinis Christi non sunt de praecepto servandae, assignentur dominicae tamquam diei proprio (...).*

K12 Zamiast niedawno opracowanego systemu trzech klas świąt (do czego dochodziły jeszcze „wspomnienia”, różne od „komemoracji”) wprowadzono odpowiadający mu układ trójstopniowy: uroczystości, święta i wspomnienia.

K13 Wspomnienia z kalendarza 1969 roku odpowiadają zasadniczo świętom 3 klasy z kalendarza 1960. Mówiąc ściślej, te ostatnie stały się na ogół tzw. wspomnieniami obowiązkowymi³⁵. Dawne wspomnienia (*memoriae*) przeszły do nowego kalendarza jako tzw. wspomnienia dowolne – jednak te ostatnie nie są tylko innym określeniem dawnego obchodu, ale nowością: są to wspomnienia, które chociaż znajdują się w kalendarzu powszechnym, wcale nie muszą być powszechnie obchodzone³⁶.

K14 Nowy kalendarz nie przewiduje tzw. komemoracji³⁷. Te, które zachowano w CR 1969, pozostały jako wspomnienia dowolne.

Jak widać, różnice w systemie świąt istnieją, lecz zdecydowanie mniejsze niż te, które zachodziły między stanami z 1911 i 1955 roku. Natomiast porównanie katalogu obchodów z kalendarzy liturgicznych z 1962 i z 1969 roku pokazuje faktyczny radykalizm zmian, w odniesieniu zwłaszcza do Sanktorału. Zmiany dotyczyły bądź samego istnienia dotychczasowych obchodów, bądź ich nazwy, bądź rangi, bądź daty – w każdej z tych kategorii modyfikacje były masowe i dogłębne.

W naszym zestawieniu jasnym poddrukciem zaznaczyliśmy te obchody, które w tych aspektach nie doznały żadnych zmian. Do tego dodajmy jeszcze oznaczone ciemnym poddrukciem obchody, których modyfikację można uznać za minimalną (np. zmiana nazwy). Wszystkie pozostałe obchody były przedmiotem głębszych zmian.

³⁵ NU 9: *Sancti qui momentum universale prae se ferunt in Ecclesia universa obligatorie celebrantur; ceteri, aut in calendario inscribuntur ad libitum tamen celebrandi, aut particulari cuique Ecclesiae, vel nationi, vel religiosae familiae, relinquuntur colendi.*

³⁶ Polski komentator zauważył: „Dotąd wszyscy święci podani w kalendarzu byli obchodzeni obowiązkowo – odtąd wprowadzono zupełnie nową praktykę obchodu dowolnego (*ad libitum*)” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 103).

³⁷ Por. CRu 106-114.

Data ³⁸	Obchód wg kalendarza liturgicznego z 1962 ³⁹	Zmiany	Stopień ⁴⁰
1.01	OKTAWA NARODZENIA PAŃSKIEGO	Tyt.: Uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki	=U
5.01	<i>Św. Telesfora, pap. i męcz.</i>		
6.01	OBJAWIENIE PAŃSKIE	–	=U
11.01	<i>Św. Hygina, pap. i męcz.</i>		

13.01	Wspomnienie Chrztu Pańskiego	Niedz. po Objawieniu P. lub po 6.01	=Ś
14.01	Św. Hilarego, bp., wyzn. i dK		
14.01	Św. Feliksa, kpl. i męcz.		
15.01	Św. Pawła, Pierwszego Pustelnika, wyzn.		
15.01	Św. Maura, op.		
16.01	Św. Marcelego I, pap. i męcz.		
17.01	Św. Antoniego, opata	–	=0
18.01	Św. Pryska, dziew. i męcz.		
19.01	Świętych Mariusza, Marty, Audifaksa i Abachuma, męcz.		
19.01	Św. Kanuta, króla i męcz.		
20.01	Świętych Fabiana, pap., i Sebastiana, męcz.	Wspomnienia rozdzielono	↓d
21.01	Św. Agnieszki, dziew. i męcz.	–	=0
23.01	Św. Rajmunda z Pennafort, wyzn.	7.01	↓d
25.01	Nawrócenie św. Pawła, Apostoła	Usunięto wspomnienie św. Piotra	=Ś
26.01	Św. Polikarpa, bp. i męcz.	23.02	=0
27.01	Św. Jana Chryzostoma, bp., wyzn. i dK	13.09	=0
28.01	Św. Piotra Nolasco, wyzn.		
28.01	Św. Agnieszki, dziew. i męcz. – drugi raz		
29.01	Św. Franciszka Salezego, bp., wyzn. i dK	24.01	=0

³⁸ Objaśnienie: jeśli data jest ~~pojedynczo przekreślona~~, zaś obchód w kolumnie obok zapisany bez zmian, oznacza to, że zmianie uległa data obchodu w kalendarzu powszechnym.

³⁹ Objaśnienie: ~~przekreślenie podwójne~~ – obchody usunięte w ogóle z kalendarza liturgicznego; ~~przekreślenie pojedyncze~~ – obchody przeniesione do kalendarza partykularnych. Stopniowanie oznaczamy następująco:

1) ŚWIĘTA 1 KL., 2) ŚWIĘTA 2 KL., 3) święta 3 kl., 4) *wspomnienia*.

⁴⁰ Podano stopień obchodu w kalendarzu 1969: U – uroczystość, Ś – święto, o – wspomnienie obowiązkowe, d – wspomnienie dowolne. Symbole graficzne oznaczają ponadto: równość (=) lub obniżenie (↓) danego obchodu w gradacji roku liturgicznego (nie było przypadku podwyższenia). Dla ułatwienia przyjmujemy, że ŚWIĘTA 1 KL. = uroczystości, ŚWIĘTA 2 KL. = święta, święta 3 kl. = wspomnienia obowiązkowe, a *wspomnienia* = wspomnienia dowolne.

31.01	Św. Jana Bosko, wyzn.	–	=0
Niedz. Między 1.01 a Obj.P. lub 2.01	Najświętszego Imienia Jezus		
†. Niedz. Po Obj.P.	Świętej Rodziny: Jezusa, Maryi, Józefa	Niedz. w Oktawie N.P.	=Ś
1.02	Św. Ignacego, bp. i męcz.	17.10	=0
2.02	Oczyszczenie N.M.P.	Tyt: Ofiarowanie Pańskie	=Ś
3.02	Św. Błażeja, bp. i męcz.	–	=d
4.02	Św. Andrzeja Corsini, bp. i wyzn.		
6.02	Św. Tytusa, bp. i wyzn.	26.01, połączone ze św. Tymoteuszem	=0
6.02	Św. Doroty, dziew. i męcz.		
7.02	Św. Romualda, opata	19.06	↓d
8.02	Św. Jana z Maty, wyzn.		
9.02	Św. Cyryla Aleksandryjskiego, bp., wyzn. i dK	27.06	↓d
9.02	Św. Apolonii, dziew. i męcz.		
10.02	Św. Scholastyki, dziew.	–	=0
11.02	Objawienie się N.M.P. w Lourdes	tyt.: N.M.P. z Lourdes	↓d
†2.02	Siedmiu świętych Założycieli Zakonu Serwitów N.M.P.	17.02	↓d
14.02	Św. Walentego, kpt. i męcz.		
15.02	Świętych Faustyna i Jowity		
18.02	Św. Symeona, bp. i męcz.		
22.02	Katedry Św. Piotra	Wykreślono wspomnienie św. Pawła	=Ś
23.02	Św. Piotra Damiana, bp., wyzn. i dK	21.02	↓d
24.02	Św. Macieja, Apostoła	14.05	=Ś
27.02	Św. Gabriela od M. B. Bolesnej, wyzn.		
4.03	Św. Kazimierza, wyzn.	–	↓d
4.03	Św. Lucjusza I, pap. i męcz.		

6.03	Świętych Perpetui i Felicyty, męcz.	7.03	=0
7.03	Św. Tomasza z Akwinu, wyzn. i dK	28.01	=0
8.03	<i>Św. Jana Bożego, wyzn.</i>	–	=d
9.03	Św. Franciszki Rzymianki, wdowy	–	↓d
10.03	Świętych Czterdziestu Męczenników		
12.03	Św. Grzegorza Wlk., pap., wyzn. i dK	3.09	=0
17.03	Św. Patryka, bp. i wyzn.	–	↓d
18.03	Św. Cyryla Jerozolimskiego, bp., wyzn. i dK	–	↓d
19.03	ŚW. JÓZEFA, OBLUBIEŃCA N.M.P.	–	=U
21.03	Św. Benedykta, opata	11.07	=0
24.03	Św. Gabriela Archaniola	Połączono ze św. Michałem i Rafałem, 29.09	
25.03	ZWIASTOWANIE N.M.P.	Nowy tytuł: Zwiastowanie Pańskie	=U
27.03	Św. Jana Damasceńskiego, wyzn. i dK	4.12	↓d
28.03	Św. Jana Kapistrana, wyzn.	23.10	↓d
Pt. po 1. Niedz. Męki P.	<i>Siedmiu Boleści N.M.P.</i>		
2.04	Św. Franciszka z Pauli, wyzn.	–	↓d
4.04	Św. Izydora, bp., wyzn. i dK	–	↓d
5.04	Św. Wincentego Fereriusza, wyzn.	–	↓d
11.04	Św. Leona I Wlk., pap., wyzn. i dK	10.11	=0
13.04	Św. Hermenegilda, męcz.		
14.04	Św. Justyna, męcz.	1.06	=0
14.04	Świętych Tyburcjusza, Waleriana i Maksyma, męcz.		
17.04	<i>Św. Aniceta, pap. i męcz.</i>		
21.04	Św. Anzelma, bp., wyzn. i dK	–	↓d
22.04	Świętych Sotera i Kajusa, pap. i męcz.		
23.04	Św. Jerzego, męcz.	–	=d
24.04	Św. Fidelisa z Sigmaringen, męcz.	–	↓d

25.04	Litania Większa		
25.04	Św. Marka Ewangelisty	–	=Ś
26.04	Świętych Kleta i Marcelina, pap. i męcz.		
27.04	Św. Piotra Kanizjusza, wyzn. i dK	21.12	↓d
28.04	Św. Pawła od Krzyża, wyzn.	19.10	↓d
29.04	Św. Piotra z Werony, męcz.		
30.04	Św. Katarzyny Sienieńskiej, dziew.	29.04	=0
1.05	ŚW. JÓZEFA ROBOTNIKA	Zmiana na wspomnienie dowolne	↓d
2.05	Św. Atanazego, bp., wyzn. i dK	–	=0
3.05	<i>Świętych Aleksandra I, pap., Ewencjusza i Teodula, męcz., oraz Juwenalisa, bp. i wyzn.</i>		
4.05	Św. Moniki, wdowy	27.08	=0
5.05	Św. Piusa V, pap. i wyzn.	30.04	↓d
7.05	Św. Stanisława, bp. i męcz.	11.04	↓d
9.05	Św. Grzegorza z Nazjanzu, bp., wyzn. i dK	2.01, połączone ze św. Bazylim Wlk.	=0
10.05	Św. Antonina, bp. i wyzn.		
10.05	<i>Świętych Gordiana i Epimacha, męcz.</i>		
11.05	Świętych Filipa i Jakuba, Apostołów	3.05	=Ś
12.05	Świętych Nereusza, Achillesa, Demicylla i Pankracego, męcz.	Rozdzielono św. Nereusza i Achillesa od św. Pankracego	↓d
13.05	Św. Roberta Bellarmina, bp., wyzn. i dK	17.09	↓d
14.05	<i>Św. Bonifacego, męcz.</i>		
15.05	Św. Jana Chrzyciciela de la Salle, wyzn.	7.04	=0
16.05	<i>Św. Ubalda, bp. i wyzn.</i>		
17.05	Św. Paschalisa Baylon, wyzn.		
18.05	Św. Wenancjusza, męcz.		
19.05	Św. Piotra Celestyna, pap. i męcz.		
19.05	<i>Św. Pudencjany, dziew.</i>		
20.05	Św. Bernardyna ze Sieny, wyzn.	–	↓d

25.05	Św. Grzegorza VII, pap. i wyzn.	-	↓d
25.05	Św. Urbana I, pap. i męcz.		
26.05	Św. Filipa Nereusza, wyzn.	-	=o
26.05	Św. Eleuteriusza, pap. i męcz.		
27.05	Św. Bedy Czcigodnego, wyzn. i dK	25.05	↓d
27.05	Św. Jana I, pap. i męcz.	18.05	=d
28.05	Św. Augustyna z Canterbury, bp. i wyzn.	27.05	↓d
29.05	Św. Marii Magdaleny Pazzi, dziew.	25.05	↓d
30.05	Św. Feliksa I, pap. i męcz.		
31.05	Najśw. Maryi Panny, Królowej	22.08	↓o
31.05	Św. Petroneli, dziew.		
1.06	Św. Anieli Merici, dziew.	27.01	=d
2.06	Świętych Marcelina i Piotra, męcz., oraz Erazma, bp. i męcz.		↓d
4.06	Św. Franciszka Caracciolo, wyzn.		
5.06	Św. Bonifacego, bp. i męcz.	-	=o
6.06	Św. Norberta, bp. i wyzn.	-	↓d
9.06	Świętych Pryma i Felicjana, męcz.		
10.06	Św. Małgorzaty Szkockiej, wdowy	16.11	↓d
11.06	Św. Barnaby, Apostoła	-	=o
12.06	Św. Jana z Facundo, wyzn.		
12.06	Świętych Bazylidesa, Cyryna, Nabora i Nazariusza, męcz.		
13.06	Św. Antoniego z Padwy, wyzn. i dK	-	=o
14.06	Św. Bazylego Wlk., bp., wyzn. i dK	2.01, złączono ze św. Grze- gorzem z Nazjanzu	=o
15.06	Świętych Wita, Modesta i Krescencji, męcz.		
17.06	Św. Grzegorza Barbarigo, bp. i wyzn.		
18.06	Św. Efrema, dk., wyzn. i dK	9.06	↓d
18.06	Świętych Marka i Marcelina, męcz.		

19.06	Św. Juliany Falconieri, dziew.		
19.06	Świętych Gerwazego i Protazego, męcz.		
20.06	Św. Sylwiusza, pap. i męcz.		
21.06	Św. Alojzego Gonzagi, wyzn.	–	=o
22.06	Św. Paulina z Noli, bp. i wyzn.	–	↓d
23.06	Wigilia Narodzenia Św. Jana Chrzciciela	Jako wspomnienie dowolne	
24.06	NARODZENIE ŚW. JANA CHRZCICIELA	–	=U
25.06	Św. Wilhelma, opata		
26.06	Świętych Jana i Pawła, męcz.		
28.06	Wigilia świętych Apostołów Piotra i Pawła	Jako wspomnienie dowolne	
29.06	ŚWIĘTYCH PIOTRA I PAWŁA, APOSTOŁÓW	–	=U
30.06	Wspomnienie św. Pawła, Apostoła		
1.07	NAJDROŻSZEJ KRWI PANA JEZUSA		
2.07	Nawiedzenie N.M.P.	31.05	=Ś
2.07	Świętych Procesa i Martyniana, męcz.		
3.07	Św. Ireneusza, bp. i męcz.	28.06	=o
5.07	Św. Antoniego Marii Zaccaria, wyzn.	–	↓d
7.07	Świętych Cyryla i Metodego, bp. i wyzn.	14.02	=o
8.07	Św. Elżbiety, królowej i wdowy	4.07	↓d
10.07	Siedmiu Braci Męczenników; świętych Rufiny i Sekundy, dziew. i męcz.		
11.07	Św. Piusa I, pap. i męcz.		
12.07	Św. Jana Gwałberta, opata		
12.07	Świętych Nabora i Feliksa, męcz.		
14.07	Św. Bonawentury, bp., wyzn. i dK	15.07	=o
15.07	Św. Henryka, cesarza, wyzn.	13.07	↓d
16.07	N.M.P. z Góry Karmelu	–	=d
17.07	Św. Aleksego, wyzn.		

18.07	Św. Kamila de Lellis, wyzn.	14.07	=d
18.07	Św. Symforyzy i Siedmiu jej synów, męcz.		
19.07	Św. Wincentego a Paulo, wyzn.	27.09	=o
20.07	Św. Hieronima Emilianiego, wyzn.	8.02	=d
20.07	Św. Małgorzaty, dziew. i męcz.		
21.07	Św. Wawrzyńca z Brindisi, wyzn. i dK	-	↓d
21.07	Św. Praksedy, dziew.		
22.07	Św. Marii Magdaleny, Pokutnicy	Sprecyzowano, że nie chodzi o siostrę Marty ani nie o jawnogrzeznicę, lecz o Marię Magdalenę, której ukazał się Zmartwychwstały	=o
23.07	Św. Apolinarego, bp. i męcz.		
23.07	Św. Liboriusza, bp. i wyzn.		
24.07	Św. Krystyny, dziew. i męcz.		
25.07	Św. Jakuba, Apostoła	-	=Ś
25.07	Św. Krzysztofa, męcz.		
26.07	Św. Anny, Matki N.M.P.	Dołączono św. Joachima	↓o
27.07	Św. Pantaleona, męcz.		
28.07	Świętych Nazariusza i Celsa, męcz., Wiktora I, pap. i męcz., oraz Innocentego I, pap. i wyzn.		
29.07	Św. Marty, dziew.	-	=o
29.07	Świętych Feliksa, Symplicjusza, Faustyna i Beatryczy, męcz.		
30.07	Świętych Abdona i Sennena, męcz.		
31.07	Św. Ignacego Loyoli, wyzn.	-	=o
1.08	Siedmiu Braci Machabejskich, męcz.		
2.08	Św. Alfonsa Marii Liguori, bp., wyzn. i dK	1.08	=o
2.08	Św. Stefana I, pap. i męcz.		
4.08	Św. Dominika, wyzn.	7.08	=o

5.08	Rocznica poświęcenia Bazyliki N.M.P. Śnieżnej	Nowy tytuł: Rocznica poświęcenia rzymskiej Bazyliki N.M.P.	↓d
6.08	Przemienienie Pańskie	–	=Ś
6.08	<i>Świętych Sykstusa II, pap., Felicysyma i Agapita, męcz.</i>	7.08	=d
7.08	Św. Kajetana, wyzn.	–	↓d
7.08	<i>Św. Donata, bp. i męcz.</i>		
8.08	Św. Jana Marii Vianneya, wyzn.	4.08	=o
8.08	<i>Świętych Cyriaka, Larga i Szmaragda, męcz.</i>		
9.08	Wigilia św. Wawrzyńca, męcz.		
9.08	<i>Św. Romana, męcz.</i>		
10.08	Św. Wawrzyńca, Męcz.	–	=Ś
11.08	<i>Św. Tyburcjusza, męcz., oraz św. Zuzanny, dziew. i męcz.</i>		
12.08	Św. Klary, dziew.	11.08	=o
13.08	<i>Świętych Hipolita i Kasjana, męcz.</i>	Połączono ze śp. Poncjaniem, pap.	=d
14.08	Wigilia Wniebowzięcia N.M.P.	Jako wspomnienie dowolne	
14.08	<i>Św. Euzebiusza, wyzn.</i>		
15.08	WNIEBOWZIĘCIE N.M.P.	–	=U
16.08	Św. Joachima, Ojca N.M.P.	26.07, połączono ze św. Anną	↓o
17.08	Św. Jacka, wyzn.		
18.08	<i>Św. Agapita, męcz.</i>		
19.08	Św. Jana Eudes, wyzn.	–	↓d
20.08	Św. Bernarda, opata i Dk	–	=o
21.08	Św. Joanny Franciszki Fremiot de Chantal, wdowy	12.12	↓d
22.08	Niepokalanego Serca N.M.P.	Sob. po urocz. Najśw. Serca PJ	↓d
22.08	<i>Świętych Tymoteusza, Hipolita i Symforiana, męcz.</i>		

23.08	Św. Filipa Benicjusza, wyzn.		
24.08	Św. Bartłomieja, Apostoła	-	=Ś
25.08	Św. Ludwika, króla i wyzn.	-	↓d
26.08	Św. Zefryna, pap. i męcz.		
27.08	Św. Józefa Kalasantego, wyzn.	25.08	↓d
28.08	Św. Augustyna, bp., wyzn. i dK	-	=o
28.08	Św. Hermesa, męcz.		
29.08	Święci św. Jana Chrzciciela	Nowy tytuł: Mę- czeństwo św. Jana Chrzciciela	=o
29.08	Św. Sabiny, męcz.		
30.08	Św. Róży z Limy, dziew.	23.08	↓d
30.08	Świętych Feliksa i Adaukta, męcz.		
31.08	Św. Rajmunda Nonnata, wyzn.		
1.09	Św. Idziego, opata		
1.09	Świętych Dwunastu Braci, męcz.		
2.09	Św. Stefana, króla, wyzn.	16.08	↓d
3.09	Św. Piusa X, pap. i wyzn.	21.08	=o
5.09	Św. Wawrzyńca Justiniani, bp. i wyzn.		
8.09	Narodzenie N.M.P.	-	=Ś
8.09	Św. Hadriana, męcz.		
9.09	Św. Gorgoniusza, męcz.		
10.09	Św. Mikołaja z Tolentynu, wyzn.		
11.09	Świętych Prota i Jacka, męcz.		
12.09	Najśw. Imienia Maryi		
14.09	Podwyższenia Krzyża Świętego	-	=Ś
15.09	Siedmiu Boleści N.M.P.	tyt.: N.M.P. Bolesnej	↓o
15.09	Św. Nikomedesa, męcz.		
16.09	Św. Korneliusza, pap. i męcz., oraz św. Cypriana, bp. i męcz.	-	=o
16.09	Świętych Eufemii, Lucji i Gemimiana, męcz.		

17.09	<i>Stygmatów św. Franciszka z Asyżu, wyzn.</i>		
18.09	Św. Józefa z Kupertynu, wyzn.		
19.09	Św. Januarego, bp., i Towarzyszy, męcz.	Pozostawiono samego św. Januarego	↓d
20.09	<i>Św. Eustachego i Towarzyszy, męcz.</i>		
21.09	Św. Mateusza, Apostoła I Ewang.	–	=Ś
22.09	Św. Tomasza z Villanueva, bp. i wyzn.		
22.09	Św. Maurycego i Towarzyszy, męcz.		
23.09	Św. Linusa, pap. i męcz.		
23.09	Św. Tekli, dziew. i męcz.		
24.09	<i>N.M.P. od Wykupu Jeńców</i>		
26.09	<i>Świętych Cypriana, męcz., i Justyny, dziew. i męcz.</i>		
27.09	Świętych Kosmy i Damiana, męcz.	26.09	↓d
28.09	Św. Wacława, księcia, męcz.	–	↓d
29.09	ŚW. MICHAŁA ARCHANIOŁA	Połączono ze św. Gabrielem i św. Rafałem	↓Ś
30.09	Św. Hieronima, kpł., wyzn. i dK	–	=o
1.10	<i>Św. Remigiusza, bp. i wyzn.</i>		
2.10	Św. Aniołów Stróżów	–	=o
3.10	Św. Teresy od Dzieciątka Jezus, dziew.	1.10.	=o
4.10	Św. Franciszka z Asyżu, wyzn.	–	=o
5.10	<i>Św. Placyda i Towarzyszy, męcz.</i>		
6.10	Św. Brunona, wyzn.	–	↓d
7.10	N.M.P. Różańcowej	–	↓o
7.10	<i>Św. Marka I, pap. i wyzn.</i>		
8.10	Św. Brygidy, wdowy	23.07	↓d
8.10	Świętych Sergiusza, Bachusa, Marcelego i Apuliusza, męcz.		
9.10	Św. Jana Leonardi, wyzn.	–	↓d
9.10	<i>Świętych Dionizego, bp. i męcz., oraz Rustyka i Eleuteriusza, męcz.</i>	tyt.: św. Dionizego i Towarzyszy, męcz.	=d

10.10	Św. Franciszka Borgiasza, wyzn.		
11.10	Macierzyństwa N.M.P.	Temat został włączony do uroczystości 1.01	
13.10	Św. Edwarda, króla, wyzn.		
14.10	Św. Kaliksta I, pap. i męcz.	-	↓d
15.10	Św. Teresy z Avili, dziew.	-	=o
16.10	Św. Jadwigi, wdowy	-	↓d
17.10	Św. Małgorzaty Marii Alacoque, dziew.	16.10	↓d
18.10	Św. Łukasza, Ewangelisty	-	=Ś
19.10	Św. Piotra z Alkantary, wyzn.		
20.10	Św. Jana Kantego, wyzn.	23.12	↓d
21.10	Św. Hilariona, opata		
21.10	Św. Urszuli i Towarzyszek, dziew. i męcz.		
23.10	Św. Antoniego Marii Claret, bp. i wyzn.	24.10	↓d
24.10	Św. Rafała Archaniola	29.09, połączono ze św. Michałem i Gabrielem	=o
25.10	Świętych Chryzanta i Darii, męcz.		
26.10	Św. Ewarysta, pap. i męcz.		
28.10	Świętych Szymona i Judy Tadeusza, Apostołów	-	=Ś
Ostatnia niedz.- paźdz.	CHRYSTUSA KRÓLA	Ostatnia niedz. Zwykła	=U
1.11	WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH	-	=U
2.11	WSZYSTKICH WIERNYCH ZMARŁYCH	-	=(U)
4.11	Św. Karola Boromeusza, bp. i wyzn.	-	=o
4.11	Świętych Witalisa i Agrykoli, męcz.		
8.11	Świętych Czterech Ukoronowanych, męcz.		
9.11	Rocznica Poświęcenia Bazyliki Najśw. Zbawiciela na Lateranie	tyt.: Rocznica Poświęc. Bazyliki Laterańskiej	=Ś
9.11	Św. Teodora, męcz.		
10.11	Św. Andrzeja z Avellino, wyzn.		

10.11	<i>Świętych Tryfona i Respicjusza, męcz., oraz św. Nimfy, dziew. i męcz.</i>		
11.11	Św. Marcina, bp. i wyzn.	–	=0
11.11	<i>Św. Mennasa, męcz.</i>		
†2.††	Św. Marcina I, pap. i męcz.	13.04	↓d
†3.††	Św. Dydaka, wyzn.		
†4.††	Św. Jozafata, bp. i męcz.	12.11	=0
15.11	Św. Alberta Wlk., bp., wyzn. i dK	–	↓d
16.11	Św. Gertrudy, dziew.	–	↓d
17.11	<i>Św. Grzegorza Cudotwórcy, bp. i wyzn.</i>		
18.11	Rocznica Poświęcenia Bazylik Świętych Piotra i Pawła, Apostołów	–	↓d
†9.††	Św. Elżbiety, wdowy	17.11	=0
†9.††	<i>Św. Poncjana, pap. i męcz.</i>	13.08, połączono ze św. Hipolitem	=d
20.††	Św. Feliksa Walezego, wyzn.		
21.11	Ofiarowanie N.M.P.	–	=0
22.11	Św. Cecylii, dziew. i męcz.	–	=0
23.11	Św. Klemensa I, pap. i męcz.	–	↓d
23.11	<i>Św. Felicjy, męcz.</i>		
24.††	Św. Jana od Krzyża, wyzn. i dK	14.12	=0
24.11	Św. Chryzogona, męcz.		
25.††	<i>Św. Katarzyny, dziew. i męcz.</i>		
26.††	Św. Sylwestra, opata		
26.11	<i>Św. Piotra z Aleksandrii, bp. i męcz.</i>		
29.11	<i>Św. Saturnina, męcz.</i>		
30.11	Św. Andrzeja, Apostoła	–	=Ś
2.†2	Św. Bibiany, dziew. i męcz.		
3.12	Św. Franciszka Ksawerego, wyzn.	–	=0
4.†2	Św. Piotra Chryzologa, bp., wyzn. i dK	30.07	↓d
4.12	<i>Św. Barbary, dziew. i męcz.</i>		

5.12	<i>Św. Saby, opata</i>		
6.12	Św. Mikołaja, bp. i wyzn.	–	↓d
7.12	Św. Ambrożego, bp., wyzn. i dK	–	=o
8.12	NIEPOKALANEGO POCZĘCIA N.M.P.	–	=U
10.12	<i>Św. Melchisedesa, pap. i męcz.</i>		
11.12	Św. Damazego, pap. i wyzn.	–	↓d
13.12	Św. Łucji, dziew. i męcz.	–	=o
16.12	Św. Euzebiusza, bp. i męcz.	2.08	↓d
21.12	Św. Tomasza, Apostoła	3.07	=Ś
24.12	WIGILIA NARODZENIA PAŃSKIEGO	Jako wspomnienie dowolne	
25.12	NARODZENIE PAŃSKIE	–	=U
25.12	<i>Św. Anastazji, męcz.</i>		
26.12	2 dzień w Oktawie N. P. – św. Szczepana, Pierwszego Męczennika	–	=Ś
27.12	3 dzień w Oktawie N. P. – św. Jana, Apostoła i Ewang.	–	=Ś
28.12	4 dzień w Oktawie N. P. – świętych Młodzianków, męcz.	–	=Ś
29.12	5 dzień w Oktawie N. P. – <i>św. Tomasza, bp. i męcz.</i>	–	=Ś – d
30.12	6 dzień w Oktawie N. P.	–	=
31.12	7 dzień w Oktawie N. P. – <i>św. Sylwestra I, pap. i wyzn.</i>	–	= – d

⁴¹ W ten sposób określa się obchody, które – według określenia przyjętego w środowisku liturgistów

– „nie mają charakteru misteryjnego” i „nie zawierają w swej treści wspomnienia faktu zbawczego (...), lecz celebrują jedynie pewien aspekt tego misterium”. „Ich źródłem jest więc pobożność ludu, bardzo często uwarunkowana społecznie i ekonomicznie, a także połączona z prywatnymi objawieniami, inspirowana emocjami religijnymi” (Konecki, 2010, s. 135). Mimo po części protekcyjnego tonu tej charakterystyki oddaje ona dobrze ten typ świąt, który reprezentuje np. Niedziela Miłosierdzia Bożego, rozciągnięta niedawno na cały Kościół z polskiego kalendarza partykularnego jako spełnienie życzeń należących do objawień danych św. Faustynie.

K15 Spośród świąt Pańskich zmiany dotyczyły wyłącznie tzw. „świąt dewocyjnych”⁴¹ – zlikwidowano: święto Najśw. Imie-

nia Jezus⁴² i uroczystość NAJDROŻSZEJ KRWI CHRYSYTA⁴³, a święto CHRYSYTA KRÓLA przeniesiono na ostatnią niedzielę roku liturgicznego⁴⁴.

K16 Dwa obchody maryjne zostały przekształcone w święta Pańskie: Oczyszczenie N.M.P. stało się Ofiarowaniem Pańskim, a ZWIASTOWANIE N.M.P. – ZWIASTOWANIEM PAŃSKIM.

K17 Spośród obchodów maryjnych znów najdalej idące zmiany dotyczyły „święt dewocyjnych” – zlikwidowano: święto Imienia Maryi i święto N.M.P. od Wykupu Niewolników⁴⁵; zrestrukturyzowano święto Macierzyństwa N.M.P. (jego treść weszła do nowej uroczystości ŚW. BOŻEJ RODZICIELKI, 1.1)⁴⁶; do poziomu wspomnienia dowolnego obniżono: święto Niepokalanego Serca Maryi (22.08, → dzień po uroczystości NAJŚW. SERCA JEZUSA), święto Rocznicę Poświęcenia bazyliki N.M.P. Większej (5.08), święto N.M.P. z Lourdes (1.1.02); obniżono również rangę święta N.M.P. Królowej (3.1.5 → 22.08, ↓0)⁴⁷, N.M.P. Bolesnej (15.09, ↓0)⁴⁸

⁴² W 1949 roku CP optowała za utrzymaniem tego święta i jego stałym terminem np. 2 stycznia – a przekonanie, że święto to powinno być zachowane, zostało powtórzone w roku 1953 (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 215 i 254).

⁴³ W 1953 roku CP po pewnych wahaniach uznała za raczej trudne zniesienie tego święta – „nie z racji wewnętrznych” (uważano, że „per se powinno być wyeliminowane”),

lecz z powodu niedawnego (1933) podniesienia go do wysokiej rangi *duplex 1 cl.* (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 254n).

⁴⁴ Zgodnie z oficjalnym komentarzem rzymskim polski komentator przekazuje, że chodzi o podkreślenie „charakteru eschatologicznego” tej uroczystości (por. W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 105). W etapie namysłów Św. Kongregacja Nauki Wiary upominała się w 1968 roku o to, aby święto zachowało swój dotychczasowy termin oraz „wymiar społeczny” (por. A. Bugnini, *The Reform...*, dz. cyt., s. 311). Sprawa przesunięcia tego święta na koniec roku liturgicznego postawiona została po raz pierwszy w roku 1950: pamiętano dobrze uzasadnienie dane przez Piusa XI przy ustanawianiu tego święta na ostatnią niedzielę października, jednak właśnie z racji na niedawne ustanowienie widziano możliwość przesunięcia na zakończenie roku liturgicznego. CP sugerowała to razem z rewizją tekstów własnych święta – „aby wyrazić pojęcia chwały, majestatu, władzy, radości i wywyższenia władzy Chrystusa nad wszelkim stworzeniem, unikając tekstów odnoszących się do krzyża, męki, śmierci itd.”; centralnym tekstem całego święta miało być Mt 28, 18: „Dana mi jest wszelka władza...” (cyt. N. Giampietro, dz. cyt., s. 222).

⁴⁵ W 1953 roku CP rekomendowała zniesienie tego święta, jednak rok później zaproponowano jedynie obniżenie jego rangi do zwykłego wspomnienia, podobnie jak w przypadku N.M.P. z góry Karmel (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 255 i 276) – oba święta miały wówczas rangę *duplex majus*.

⁴⁶ Proponowała to już CP w 1949 i 1953 roku jako „przywrócenie pierwotnej daty ze starożytnej liturgii rzymskiej” (cyt. N. Giampietro, dz. cyt., s. 215 i 256). Pisząc o dyskusji w *Consilium*, dotyczącej nowego kształtu Oktawy Bożego Narodzenia, abp Bugnini zaznacza, że „była zgoda, że należy całkowicie wyeliminować gallikański temat Obrzezania” (Bugnini, 1990, s. 307, przyp. 5).

⁴⁷ Święto wprowadzone przez Piusa XII w 1954 roku, po pozytywnej konsultacji z CP.

⁴⁸ W 1953 roku CP proponowała zachowanie święta z powodu jego zakorzenienia w pobożności ludowej (ze zmianą koloru na „pierwotny fioletowy”) – por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 256.

⁴⁹ W 1953 roku CP rekomendowała zachowanie tego święta, zmianę nazwy (na: N.M.P. Różańcowej) i rewizję tekstów – por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 255.
⁵⁰ W roku 1954 członkowie CP – o. Bea i o. Löw – sugerowali połączenie święta św. Gabriela ze świętem św. Rafała, co miało przynieść m.in. tę korzyść, że wszyscy święci Aniołowie znajdują się w jednym tomie *Brewiarza* (w części jesiennej), a więc *Commune Angelorum* można by zamieścić

tylko w tym tomie. Jednak przewodniczący kard. G. Cicognani uznał, że Archaniołowie pełnią zbyt ważną rolę w ekonomii zbawienia, aby nie zachować trzech osobnych świąt, choć różnej rangi (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 268). Uznano, że św. Michał powinien mieć osobne święto (tamże, s. 278).

⁵¹ Polski komentator ujmował to w taki sposób, że można było nie zauważyć, iż z trzech świąt zrobiło się tu jedno, niższego stopnia: „Dotychczasowe święto św. Michała Archanioła 29 IX, niegdyś jedyne ku czci wszystkich Aniołów, odtąd stanie się obchodem 3 Archaniołów: Michała, Gabriela i Rafała (stąd zniesienie obchodów 24 III i 24 X) (...)” (W. Danielski, *Nowy kalendarz świętych*, Biuletyn Odnowy Liturgii, [w:] „Collectanea Theologica” 40 [1970], f. II, s. 85).

⁵² W 1954 roku CP jednomyślnie przyjęła zaproponowany przez o. Antonellogo plan rozwiązania „niezwykle skomplikowanej kwestii świąt świętych Piotra i Pawła”. Po uwadze, że święto 30.6 „nie jest obchodzone przez nikogo”, Antonelli zaproponował, aby zachować „piotrowy” obchód 18.1 (rzymskiej Katedry św. Piotra), „pawłowy” obchód 25.1 (Nawrócenia św. Pawła) i ich wspólne święto 29.6 (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 272). Z perspektywy zmian z 1969 roku można powiedzieć, że plan ten został zasadniczo zrealizowany, jednak z zastrzeżeniem, że po reformie z 1960 z dwóch obchodów Katedry św. Piotra ostało się nie „rzymskie”, lecz „antiocheńskie” (22.2).

⁵³ W 1954 roku CP uznała, że wspomnienie to należy zachować – ze względu na to, iż jest to jedyny obchód „świętych ze Starego Testamentu” (cyt. N. Giampietro, dz. cyt., s. 276).

⁵⁴ „Analiza krytyczna uwzględniła wyniki badań naukowych, aby cześć dla świętych, zgodnie z wymaganiami człowieka współczesnego, oprzeć na prawdzie historycznej. Niektórzy ze świętych nasuwają poważne trudności historyczne. Choć uczeni nie mogą twierdzić, że takich świętych nie było, jednak wykazali brak fundamentu

i N.M.P. Różańcowej (7.10, ↓0)⁴⁹; święto Nawiedzenia N.M.P. zostało jedynie przesunięte na inny termin (2.7 → 31.5).

K18 Radykalnie – ze święta 1 kl. do wspomnienia dowolnego – obniżono rangę wprowadzonego niedawno (1955) obchodu ŚW. JÓZEFA ROBOTNIKA z dnia 1 maja.

K19 Trzy święta Archaniołów: MICHAŁA (29.9), Rafała (24.10) i Gabriela (24.3), zostały skomasowane w jednym święcie 29.9.⁵⁰, o randze niższej niż obchodzone dotychczas w tym terminie święto św. Michała (1 kl.)⁵¹.

K20 Zlikwidowano komemorację św. Pawła towarzyszącą obchodom św. Piotra: odpowiednią komemorację w święcie Katedry Św. Piotra, a Wspomnienie św. Pawła (30.6) pozostawiono jedynie w kalendarzu rzymskiej bazyliki św. Pawła za Murami⁵².

K21 Z powodów nie do końca jasnych usunięto w ogóle wspomnienie *Siedmiu Braci Machabejskich* (1.8)⁵³.

K22 Jako postacie, których istnienie jest wątpliwe lub okoliczności życia zbyt zagmatwane albo baśniowe⁵⁴, wykreślono w ogóle z kalendarza liturgicznego: *św. Dorotę* (6.2), *świętych Faustyna i Jowitę* (15.2), *świętych Czterdziestu Męczenników*

(10.3)⁵⁵, św. Domicyllę (12.5), św. Bonifacego z Tarsu (14.5), św. Feliksa I (30.5), świętych Bazylidesa, Cyryna, Nabora i Nazariusza (12.6), świętych Modesta i Krescencję (15.6), Siedmiu Braci Męczenników (10.7), św. Piusa I (11.7), św. Aleksego (17.7)⁵⁶, św. Symforozę i jej Siedmiu Synów (18.7), św. Małgorzatę (20.7)⁵⁷, św. Zuzannę (11.8)⁵⁸, świętych Dwunastu Braci (1.9), świętych Łucję i Geminiana (16.9), św. Eustachego i Towarzyszy (20.9)⁵⁹, św. Teklę (23.9)⁶⁰, świętych Cypriana i Justynę (26.9), świętych Placyda i Towarzyszy (5.10), św. Sergiusza (8.10), św. Urszulę i jej Towarzyski (21.10), świętych Tryfona, Respicjusza i Nimfę (10.11), św. Feliksa Walezego (20.11), św. Katarzynę Aleksandryjską (25.11)⁶¹ i św. Barbarę (4.12).

K23 Także ze względu na niejasności historyczne do kalendarza partykularnych zostały przeniesione obchody: św. Pawła Pierwszego Pustelnika (15.1), św. Maura (15.1), św. Martyny (30.1), św. Walentego (14.2), Świętych Aleksandra I, Ewencjusza i Teodula oraz Juwenalisa (3.5), świętych Gordiana i Epimacha (10.5), św. Wenancjusza (18.5), św. Pudencjany (19.5), św. Petroneli (31.5), świętych Marka i Marcelina (18.6), świętych Jana i Pawła (26.6), św. Krzysztofa (25.7), św. Pantaleona (27.7), św. Donata (7.8), św. Agapita (18.08), św. Idziego (1.9), św. Eufemii (16.9)⁶², św. Marcelego (8.10), świętych Czterech Ukoronowanych (8.11) i św. Bibiany (2.12).

K24 Krytyka historyczna podyktowała także pozostawienie jedynie w kalendarzach poszczególnych kościołów rzymskich obchodów ich „tytułów”: św. Pryska (18.1), św. Praksedy (21.7), św. Euzebiusza (14.8), św. Sabiny (29.8)⁶³, św. Chryzogona (24.11) i św. Anastazji (25.12).

tego obchodu do komemoracji ze względu na fikcyjność danych historycznych (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 316).

⁵⁵ Likwidację proponowała CP w 1954 roku (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 276).

⁵⁸ Likwidacja postulowana przez CP w roku 1954 (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 276).

⁵⁹ W 1960 roku CP proponowała redukcję do komemoracji (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 316).

⁶⁰ Likwidację sugerowała CP w 1954 roku (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 277).

⁶¹ W 1954 roku CP proponowała zachowanie jako wspomnienia (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 278).

⁶² W 1954 roku CP sugerowała zachowanie wspomnienia św. Eufemii, „która jest postacią historyczną”

(cyt. N. Giampietro, dz. cyt., s. 277).

⁶³ W 1954 roku CP wnioskowała o usunięcie z powodu niejasności historycznych (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 277).

historycznego dla ich kultu”

(W. Danielski, *Nowy kalendarz świętych...*,

dz. cyt., s. 85). Przy okazji

warto przypomnieć, że

w roku 1954 o. Antonelli

z Sekcji Historycznej ŚKO

proponował w CP nieco

inną zasadę: usuwać lub

modyfikować tylko to,

co oczywiście błędne,

natomiast pozostawić

status quo w przypadkach

wątpliwych

(por. N. Giampietro,

dz. cyt., s. 273).

⁵⁵ W 1954 roku CP

rozważała zniesienie

tego święta – lecz o. Löw

proponował, aby utrzymać

je jako wspomnienie,

„ponieważ ich śmierć jest

pewna i starożytna”

(cyt. N. Giampietro,

dz. cyt., s. 269n).

⁵⁶ W 1960 roku na swoim

ostatnim posiedzeniu CP

przyjęła wniosek

o obniżenie rangi

K25 Wątpliwości co do przekazów historycznych, ale także podejrzenie, że w niektórych przypadkach kult został sztucznie narzucony znacznie później, spowodowały, że z 38 Papieży czczonych dotąd w kalendarzu powszechnym aż 23 zostało zredukowanych. Jednych wykreślono w ogóle, jak: *św. Telesfora* (5.1), *św. Hygina* (11.01), *św. Lucjusza I* (4.3), *św. Aniceta* (17.4), świętych Sotera i Kajusa (22.4), świętych Kleta i Marcelina (26.4), *św. Urbana I* (25.5), *św. Eleuteriusza* (26.5), *św. Wiktora I* (28.7), *św. Innocentego I* (28.7), *św. Zefryna* (26.8), *św. Linusa* (23.9) i *św. Ewarysta* (26.10). Innych pozostawiono jedynie w kalendarzach partykularnych, jak: *św. Marcelego* (16.1), *św. Sylwariusza* (20.6), *św. Stefana I* (3.8), *św. Marka I* (7.10) i *św. Melchiadesa* (10.12).

K26 Radykalnie zredukowane zostały obchody ku czci starożytnych męczenników rzymskich – zwykle dlatego, że ścisła wiedza historyczna ogranicza się w ich przypadku do znajomości miejsca pochówku. Z tego i innych powodów zdecydowano się na zlikwidowanie obchodu *świętych Mariusza, Marty, Audifaksa i Abachuma* (19.1) oraz na przeniesienie do kalendarzy partykularnych: *świętych Tyburcjusza, Waleriana i Maksyma* (14.4), *świętych Procesy i Martyniana* (2.7), *świętych Rufiny i Sekundy* (10.7), *św. Feliksa* (29.7), *świętych Symplicjusza, Faustyna i Beatrycze* (29.7), *świętych Abdona i Sennena* (30.7), *świętych Cyriaka, Larga i Szmaragda* (8.8), *św. Romana* (9.8), *św. Tyburcjusza* (11.8), *św. Zuzanny* (11.8), *św. Kasjana* (13.8), *św. Tymoteusza* (22.8), *św. Hermesa* (28.8), *świętych Feliksa i Adaukta* (30.8), *św. Gorgoniusza* (9.9), *świętych Prota i Jacka* (11.9)⁶⁴, *św. Nikomedesa* (15.9), *świętych Chryzanta i Darii* (25.10), *św. Felicjy* (23.11) i *św. Saturnina* (29.11). Jako dublety innych obchodów usunięto: obchód *św. Agnieszki „dru-giej”* (28.1)⁶⁵ i *św. Hipolita* (22.8).

K27 Podobna redukcja dotknęła także męczenników nie-Rzymian, zwłaszcza gdy ich obchody uznano za obce tradycji rzymskiej. Do kalendarzy partykularnych przesunięto: *św. Apolonię* (9.2), *świętych Prymy i Felicjana* (9.6), *św. Wita* (15.6), *świętych Gerwazego i Protazego* (19.6), *świętych Nabora i Feliksa* (12.7), *świętych Nazariusza i Celsa* (28.7), *św. Symforiana* (22.8), *św. Hadriana* (8.9), *św. Maurycego* (22.9)⁶⁶, *świętych Witalisa i Agrykoli* (4.11), *św. Teodora* (9.11) i *św. Mennasa* (11.11).

⁶⁴ W 1954 roku CP proponowała utrzymanie jako komemoracji ze względu na autentyczność relikwii *św. Jacka* (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 277).

⁶⁵ W 1954 roku CP sugerowała zniesienie tego święta, choć uznała, że „należy zachować jakieś ślady tego święta ze względu na jego wyjątkowość w liturgii i z powodu jego starożytności” (N. Giampietro, dz. cyt., s. 267n).

⁶⁶ W roku 1954 CP optowała za zachowaniem wspomnienia (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 277).

K28 Zarzut nadmiernego partykularyzmu – „brak prawdziwie powszechnego znaczenia” – dotknął sporą grupę świętych, których historyczność jest pewna, a okoliczności życia dostatecznie znane. Z kalendarza powszechnego do kalendarzy partykularnych relegowano: św. *Kanuta* (19.1), św. Piotra z Nolasco (28.1), św. Andrzeja Corsini (4.2)⁶⁷, św. Jana z Maty (8.2)⁶⁸, św. *Symeona* (18.2), św. Gabriela od M.B. Bolesnej (27.2), św. Hermenegilda (13.4), św. Piotra z Werony (29.4), św. Antonina (10.5), św. *Ubalda* (16.5), św. Paschalisa Baylon (17.5), św. Piotra Celestyna (19.5), św. Franciszka Caracciolo (4.6), Jana z Facundo (12.6), św. Grzegorza Barbarigo (17.6), św. Julianę Falconieri (19.6), św. Wilhelma (25.6), św. Jana Gwalberta (12.7), św. Apolinarego (23.7), św. *Liboriusza* (23.7), św. Jacka (17.8), św. Filipa Benicjusza (23.8), św. Rajmunda Nonnata (31.8), św. Wawrzyńca Justiniani (5.9), św. Mikołaja z Tolentynu (10.9), św. Józefa z Kupertynu (18.9), św. *Remigiusza* (1.10), św. *Franciszka Borgiasza* (10.10), św. Edwarda (13.10), św. Piotra z Alkantary (19.10), św. *Hilariona* (21.10), św. Andrzeja z Avellino (10.11), św. Dydaka (13.11), św. *Grzegorza Cudotwórcy* (17.11)⁶⁹ i św. *Saby* (5.12).

K29 Osobno należy zasygnalizować przeniesienie do obchodów partykularnych wspomnienia *Stygmatów św. Franciszka z Asyżu* (17.9), które uznano za swoisty dublet wspomnienia tego świętego.

K30 Dokonano licznych przesunięć w terminach obchodów. Podstawową intencją było powiązanie obchodu ku czci świętego z terminem jego *dies natalis*. Udało się to w przypadku np.: św. Polikarpa (26.1 → 26.2), św. Ignacego (1.2 → 17.10), św. Wincentego à Paulo (19.7 → 27.9), św. Jana Damasceńskiego (27.3 → 14.12), św. Roberta Bellarmina (13.5 → 7.4), św. Leona Wielkiego (11.4 → 10.11), św. Ireneusza (3.7 → 28.6)⁷⁰, św. Jana od Krzyża (24.11 → 14.12), św. Jana Chryzostoma (27.1 → 13.9), św. Bonawentury (14.7 → 15.7), św. Katarzyny ze Sieny (30.4 → 29.4)⁷¹, św. Brygidy (8.10 → 23.7)⁷², św. Marii Magdaleny de Pazzi

terminie zbiegał się z wigilią świętych Piotra i Pawła). Reforma 1969 roku przeniosła go ponownie na *dies natalis*, jednak po zlikwidowaniu znajdującej się tam wigilii.

⁶⁷ Tę datę, *dies natalis*, proponowała CP w 1954 roku, w przewidywaniu zniesienia obchodu św. Piotra Męczennika (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 270).

⁷² Przeniesienie wnioskowane przez CP w 1954 roku (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 278).

⁶⁷ Zniesienie tego święta postulowała CP w 1954 roku ze względu na małe znaczenie dla Kościoła powszechnego (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 263).

⁶⁸ W 1954 roku CP postulowała równocześnie połączenie ze św. Feliksem Walezym, umieszczenie tego wspólnego obchodu założycieli mercedariuszy 4.11 (najbliższej *dies natalis* tego ostatniego) oraz obniżenie rangi (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 263).

⁶⁹ W 1954 roku CP sugerowała usunięcie z kalendarza powszechnego z powodu niewielkiego znaczenia jego kultu na Zachodzie i z powodu trudności historycznych (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 278).

⁷⁰ Obchód ku czci św. Ireneusza figurował 28.6 aż do 1960 roku, kiedy na wniosek CP został przeniesiony na 3.7 (w dotychczasowym

⁷³ W roku 1954 CP proponowała usunięcie tego święta z kalendarza powszechnego (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 271).

⁷⁴ Przeniesienie na tę datę proponowane było przez CP od początku lat 50. – rozważano także dodanie w tym obchodzie św. Alberta Wielkiego, czemu sprzeciwiał się o. Bea (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 267).

⁷⁵ W 1954 roku wnioskowała o to CP (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 276).

⁷⁶ Było to związane ze wzmagającym się od wielu lat przekonaniem, że należy odróżnić Marię Magdalenę, świadka Zmartwychwstania, zarówno od Marii z Betanii, siostry Marty i Łazarza, jak i od Jawnogrzeszniczcy (Pokutnicy).

W 1954 roku CP rozważała, na wniosek o. Bei, wprowadzenie osobnego obchodu dla grupy z Betanii (22.7 lub 29.7) i dla Marii Magdaleny (8.5); postać Jawnogrzeszniczcy miała pozostać jedynie w perykopie ewangelicznej którejś z niedziel. Por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 273.

⁷⁷ „Tytuły świętych: z tradycyjnych pozostały jedynie: Apostoł, Ewangelista, Męczennik, Dziewica. Natomiast z powodu zmiany pierwotnego znaczenia zmieniono tytuł *confessor* i *vidua*. Dlatego odtąd ściśle określa się stopień hierarchiczny w Kościele: Biskup (Papież), Prezbiter, Diakon, a ponadto zachowano tytuł Doktora Kościoła. Ścisłej też określono świętych przynależnych do rodzin zakonnych: Opat, Mnich, Pustelnik (*Eremita*), Zakonnik (*Religiosus*), Zakonnica (*Religiosa*, jeśli przed wstąpieniem do zakonu żyła w małżeństwie; w przeciwnym razie tytułuje się: Dziewica). Zauważa się też pominięcie zupełnie tytułu: Król; mówi się więc: św. Ludwik Francuski, św. Stefan Węgierski (*Stephanus Hungariae*)” (W. Danielski, *Nowy kalendarz świętych...*, dz. cyt., s. 85).

(29.5 → 25.5)⁷³. Gdy przesunięcie obchodu wprost na *dies natalis* było zbyt trudne, starano się obchód maksymalnie przybliżyć: św. Piusa X (3.9, zm. 20.8 → 21.8), św. Piusa V (5.5, zm. 1.5 → 30.4).

K31 Jednak zasada trzymania się *dies natalis* musiała się zderzyć z inną przyjętą zasadą, pielęgnowaną zresztą w planach reformy kalendarza od czasów mocno przedsoborowych: rezygnacji z większości obchodów ku czci świętych w Wielkim Poście oraz powstrzymanie się od wprowadzania obchodów do mocno już zabudowanej Oktawy Bożego Narodzenia. Z tego powodu wspomnienie św. Franciszka Salezego (29.1) zostało przesunięte nie na *dies natalis* 28.12, lecz na 24.1, czyli dzień złożenia jego ciała w Annecy. Z powodu Wielkiego Postu obchody kilku świętych straciły swój *dies natalis*: św. Tomasz z Akwinu (7.3 → 28.1, data translacji relikwii)⁷⁴, św. Benedykt (21.3 → 11.7, data translacji relikwii), św. Grzegorz Wielki (12.3 → 3.9, data święceń biskupich).

K32 Zmieniono nazwy niektórych obchodów. Jako charakterystyczne przykłady podajmy usunięcie odniesienia do legendy w rocznicy dedykacji Santa Maria Maggiore (nazywanej dotąd „Matką Boską Śnieżną”)⁷⁵, wykreślenie tytułu „pokutnica” przy św. Marii Magdaleny (22.7)⁷⁶ albo zmianę nazwy wspomnienia „lourdckiego” (11.2).

K33 Nastąpiły zmiany w tytułach świętych – w związku z czym zniknęły takie tradycyjne określenia jak: wyznawca i wdowa⁷⁷.

K34 Ze względu na uniwersalizację kalendarza powszechnego wprowadzono – w tym wypadku odstępując od zasady rygo-

rystycznego „odciążenia” Sanktorału – obchody męczenników reprezentujących różne części świata.

Wigilie

Masowa redukcja wigilii nastąpiła w 1955 roku (radycznie zmniejszono ich liczbę, ale także zredukowano ich układ o jedną klasę). Jednak i wtedy nienaruszone pozostały wigilie Narodzenia Pańskiego i Zesłania Ducha Świętego⁷⁸. Podtrzymanie tego rozwiązania w roku 1960 niemal bez zmian można było traktować jako „domknięcie” pewnej reformy.

Wigilia	1911	1955	1960	1969
Narodzenia P.	uprzyw. 1 st.	uprzyw.	1 kl.	
Zesłania Ducha Św.	uprzyw. 1 st.	uprzyw.	1 kl.	
Objawienia P.	uprzyw. 2 st.			
Wniebowstąpienia P.	zwycz.	zwycz.	2 kl.	
Narodzenia św. Jana Ch.	zwycz.	zwycz.	2 kl.	
Świętych Piotra i Pawła	zwycz.	zwycz.	2 kl.	
Św. Jakuba Ap.	zwycz.			
Św. Wawrzyńca	zwycz.	zwycz.	3 kl.	
Wniebowzięcia N.M.P.		zwycz.	2 kl.	
Św. Bartłomieja Ap.	zwycz.			
Św. Mateusza Ap.	zwycz.			
Świętych Szymona i Judy Tadeusza Ap.	zwycz.			
Wszystkich Świętych	zwycz.			
Św. Andrzeja Ap.	zwycz.			
Św. Tomasza Ap.	zwycz.			

K35 Jednak reforma z 1969 roku oznaczała rozwiązanie o wiele dalej idące: zlikwidowano wszystkie wigilie, pozostawiając jedy-

⁷⁸ DRSFR: 8. *Vigiliae privilegiatae sunt: vigilia Nativitatis Domini et vigilia Pentecostes.* 9. *Vigiliae communes sunt: vigilia festorum Ascensionis Domini, Assumptionis B. M. V., S. Ioannis Baptistae, Ss. Petri et Pauli, S. Laurentii. Omnes aliae vigiliae, etiam quae calendariis particularibus sunt inscriptae, supprimuntur.*

nie w niektórych wypadkach możliwość odprawienia „wigilijnej” Mszy wieczorem przed uroczystością⁷⁹.

Oktawy

Trzeba przyznać, że jeszcze w 1911 roku doroczny obchód liturgiczny charakteryzował się wielką obfitością bardzo zróżnicowanych oktaw. System ten został naprawdę radykalnie uproszczony w roku 1955, gdy ograniczono się do trzech najuroczystszych przypadków: Wielkanocy, Zesłania Ducha Św. i Bożego Narodzenia. CRu z 1960 roku ograniczył się do wpisania tego rozwiązania w krótką, dwustopniową skalę.

Oktawa	1911	1955	1960	1969
Wielkanocna	uprzyw. 1 st.	uprzyw. 1 kl.	1 kl.	I/2
Zesłania Ducha Św.	uprzyw. 1 st.	uprzyw. 1 kl.	1 kl.	
Objawienia Pańskiego	uprzyw. 2 st.			
Najśw. Ciała Chryst.	uprzyw. 2 st.			
Narodzenia P.	uprzyw. 3 st.	uprzyw.	2 kl.	II/9
Wniebowstąpienia P.	uprzyw. 3 st.			
Najśw. Serca Jezusa	uprzyw. 3 st.			
Niepokalanego Poczęcia N.M.P.	zwycz.			
Wniebowzięcia N.M.P.	zwycz.			
Narodzenia św. Jana Chrzciciela	zwycz.			
Uroczystości św. Józefa	zwycz.			
Świętych Piotra i Pawła	zwycz.			
Wszystkich Świętych	zwycz.			

⁷⁹ NU 11: *Nonnullae sollemnitates etiam Missa propria wigilia ditantur, vespere diei præcedentis adhibenda, si Missa horis vespertinis celebrator.* „W ogóle wigilii nie należy odtąd pojmować w sensie średniowiecznym jako dnia pokuty: poza Wigilią Paschalną jest to bowiem tylko Msza św. *in vigilia* odprawiana wieczorem w przeddzień święta, ale już na sposób świąteczny. Takich wigilii jest pięć: przed Bożym Narodzeniem, Zesłaniem Ducha Świętego, Narodzeniem św. Jana Chrzciciela, uroczystością św. Piotra i Pawła oraz Wniebowzięciem N. Maryi Panny (s. 60)” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 105).

Narodzin N.M.P.	prosta		
Św. Jana Ap. i Ew.	prosta		
Św. Szczepana, Pierwszego Męczennika	prosta		
Św. Młodzianków	prosta		
Wawrzyńca, męcz.	prosta		

K36 Jednak w 1969 roku wykonano jeszcze jeden radykalny krok: zlikwidowano utrwaloną w tradycji Oktawę Zesłania Ducha Św.⁸⁰

Ferie

W stosunku do stanu z 1911 roku zmiana gradacji ferii, czyli dni powszednich, miała charakter nie tyle uproszczenia (jak w przypadku innych dni liturgicznych), ile wzbogacenia skali, pozwalającego na większe zniuansowanie znaczenia ferii w różnych okresach roku kościelnego.

⁸⁰ Kiedy w 1950 roku CP rozważała sprawę tej oktawy, projekt jej zniesienia uznano za „przesadny” (o. Bea przypominał o jej głębokim zakorzenieniu w pobożności ludowej np. w Niemczech) – por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 221.

Dni powszednie	1911	1955	1960	1969
Adwentu	nieuprz.		3 kl. (do 16.12)	III/13 (do 16.12)
			2 kl. (17-24.12)	II/9 (17-24.12)
Suche Dni Adwentu	nieuprz.		2 kl.	---
Od 2.1. do sob. przed Objawieniem P.			4 kl.	III/13
Środa Popielcowa	uprz.		1 kl.	I/1
Wielkiego Postu	nieuprz.		3 kl.	II/9
Okresu Męki Pańskiej	nieuprz.		3 kl.	
Suche Dni W. Postu	nieuprz.		2 kl.	-
Wielki Tydzień	uprz. (Pon.-Śr.)		1 kl.	I/2 (Pon.-Czw.)
	<i>zdw. 1 kl.</i>			I/1 (Triduum)
O. Wielkanocnego (od pon. po Oktawie do sob. przed Zesłaniem Ducha Św.)			4 kl.	III/13
„w ciągu roku”			4 kl.	III/13
Suche Dni Wrześn.	nieuprz.		2 kl.	---

K37 W stosunku do porządku ferii z 1960 roku reforma z 1969 wniosła jedynie różnice akcentów: pewne zróżnicowanie wewnątrz Wielkiego Tygodnia, „wzmocnienie” dni Wielkiego Postu, ale także pewne obniżenie rangi dni pierwszej części Adwentu (potraktowane na równi z dniami Okresu Zwykłego).

K38 Radykalną zmianą było wykreślenie z kalendarza powszechnego dni błagalnych: Dni Krzyżowych, czyli „litanii większej” (25 kwietnia)⁸¹ i „litanii mniejszych”⁸² oraz kwartalnych Suchych Dni⁸³ – jako zbyt partykularnie rzymskich lub galijskich; lokalne konferencje episkopatu miały zdecydować, co je zastąpi⁸⁴.

⁸¹ W 1952 roku w CP „wszyscy zgodzili się”, że należałoby przenieść święto św. Marka na inny dzień, aby *litania maior* mogła być obchodzona całościowo – jednak niedługo potem przychylności zyskał wniosek, aby połączyć „litanię większą” z Suchymi Dniami

(por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 237n, 239n).

⁸² W 1952 roku CP uznała, że ze względu na rozbieżność z duchem Wielkanocy „litania mniejsze” powinny być zniesione (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 239).

⁸³ W 1952 roku CP proponowała jednomyślnie, aby wzmocnić znaczenie Suchych Dni i doprowadzić do ich „rzeczywistego zachowywania”, z modlitwą za duchowieństwo i powołania (por. N. Giampietro, dz. cyt., s. 236).

⁸⁴ „Dni błagalne, tj. 25 kwietnia i Dni Krzyżowe (*Rogationes*), oraz kwartalne Suche Dni są przeznaczone na błaganie w różnych potrzebach, zwłaszcza o zbiory i wszelkie owoce pracy ludzkiej, oraz na dziękczynienie (n. 48). Komentarz zwraca uwagę, że rzymskie *Litaniae Miores* mają znaczenie lokalne, tak jak galijskie są *Litaniae Miores*, z których potem powstały Suche Dni (s. 63). Dlatego w kalendarzu powszechnym znosi się je, a konferencje biskupów decydują co do sposobu, częstości i długości obchodu tych dni i ustalą ich datę, aby odpowiadały warunkom miejscowym w danym kraju (n. 46). Te kwartalne dni pokuty i miłości chrześcijańskiej powinny – sugeruje komentarz (s. 63) – odżyć w tych czasach, gdy wszystkich ludzi dotykają problemy pokoju, sprawiedliwości i głodu: należałoby do tematu modlitw wybierać Mszę wotywną (n. 47), przystosowując nawet do odrębnych warunków miasta i wsi, i te dni poświęcić posłudze miłości” (W. Danielski, *Reforma roku liturgicznego...*, dz. cyt., s. 105).

⁸⁵ Liczne komplikacje w ustalaniu pierwszeństwa obchodów, ich „okurencji” i „konkurencji”, sprawiały, że jeszcze w XX wieku samodzielne poprawne ustalenie, co należy wziąć danego dnia w Mszałe i Brewiarzu, było prawdziwą trudnością – z której wybawić mogły jedynie diecezjalne rubrycele, układane przez osoby o kompetencjach podobnych do mistrzów wiedzy ezoterycznej. Reformy w tym względzie poszły w stronę takiego określenia wspólnych i w miarę jednolicie stosowanych zasad, aby można było jednak łatwiej ustalić, skąd bierze się takie czy inne konkretne rozstrzygnięcie.

Gradacja dni liturgicznych

Jednolita tablica pierwszeństwa dni liturgicznych była wynalazkiem *Kodeksu rubryk* z 1960 roku – zastępującym dotychczasowe zestawienia i tabele⁸⁵. Reforma z roku 1969 przejęła to potrzebne ułatwienie, modyfikując niekiedy konkretne uszeregowanie dni liturgicznych.

1960	1969
I	I
1. Święto Narodzenia Pańskiego, niedziela Zmartwychwstania i niedziela Zesłania Ducha Św.	1. Paschalne Triduum Męki i Zmartwychwstania Pańskiego.
2. Święte Triduum.	2. Narodzenie Pańskie, Objawienie, Wniebowstąpienie i Zesłanie Ducha Świętego. Niedziele Adwentu, Wielkiego Postu, Okresu Wielkanocnego, Środa Popielcowa. Dni Wielkiego Tygodnia od poniedziałku do czwartku włącznie. Dni w Oktawie Wielkanocy.
3. Święta: Objawienia i Wniebowstąpienia, Najśw. Trójcy, Ciała Chrystusa, Serca Jezusa i Chrystusa Króla.	3. Uroczystości Pańskie, Najśw. Maryi Panny oraz Świętych, umieszczone w kalendarzu ogólnym. Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych.
4. Święta: Niepokalanego Poczęcia i Wniebowzięcia N.M.P.	
5. Wigilia i dzień oktawy Narodzenia Pańskiego.	
6. Niedziele Adwentu, Wielkiego Postu, Męki oraz Niedziela Biała.	
7. Niewymienione wyżej dni powszednie 1 klasy: Środa Popielcowa oraz poniedziałek, wtorek i środa Wielkiego Tygodnia.	
8. Wspomnienie wszystkich wiernych zmarłych, które jednak ustępuje niedzieli.	
9. Wigilia Zesłania Ducha Św.	
10. Dni w oktawach: Paschalnej i Zesłania Ducha Św.	
11. Niewspomniane wyżej święta 1 kl. Kościoła powszechnego.	
12. Własne święta 1 kl.: 1) Święto poprawnie ustanowionego głównego Patrona a) narodu, b) regionu lub prowincji, kościelnej lub cywilnej, c) diecezji. 2) Rocznica poświęcenia katedry. 3) Święto poprawnie ustanowionego głównego Patrona miejscowości lub miasta. 4) Święto lub rocznica poświęcenia własnego kościoła albo publicznego oratorium czy półpublicznego, które zastępuje kościół. 5) „Tytuł” własnego kościoła. 6) Święto „tytułu” zakonu lub zgromadzenia. 7) Święto kanonizowanego Założyciela zakonu lub zgromadzenia.	4. Uroczystości własne, a mianowicie: a) Uroczystość głównego patrona miejscowości lub miasta; b) Uroczystość poświęcenia i rocznicy poświęcenia własnego kościoła; c) Uroczystość tytułu własnego kościoła; d) Uroczystość tytułu albo założyciela, albo głównego Patrona zakonu lub zgromadzenia.

8) Święto poprawnie ustanowionego Patrona zakonu lub zgromadzenia albo prowincji zakonnej.	
13. Święta dozwolone 1 kl. – najpierw ruchome, potem stałe.	
II	II
14. Święta Pańskie 2 kl. – najpierw ruchome, potem stałe.	5. Święta Pańskie umieszczone w kalendarzu ogólnym.
15. Niedziele 2 kl.	6. Niedziele okresu Narodzenia Pańskiego i Okresu Zwykłego.
16. Święta 2 kl. Kościoła powszechnego, niebędące świętami Pańskimi.	7. Święta Najśw. Maryi Panny i Świętych umieszczone w kalendarzu ogólnym.
17. Dni w oktawie Narodzenia Pańskiego.	
18. Dni powszednie 2 kl.: w Adwencie od 17 do 23 grudnia włącznie oraz Suche Dni w Adwencie, Wielkim Poście i we wrześniu.	
19. Święta własne 2 kl.: 1) Święto poprawnie ustanowionego dodatkowego Patrona: a) narodu, b) regionu lub prowincji, kościelnej lub cywilnej, c) diecezji, d) miejsca, czyli miejscowości lub miasta. 2) Święta błogosławionych, o których mowa w <i>CRU</i> 43 d). 3) Święta świętych właściwe danemu kościołowi (n. 45 c). 4) Święto beatyfikowanego Założyciela zakonu lub zgromadzenia (46 b). 5) Święto poprawnie ustanowionego dodatkowego Patrona zakonu, zgromadzenia lub prowincji zakonnej (46 d). 6) Święta błogosławionych, o których w n. 46 e.	8. Święta własne, a mianowicie: a) Święto głównego Patrona diecezji; b) Święto rocznicy poświęcenia kościoła katedralnego; c) Święto głównego Patrona regionu, prowincji, narodu lub większego terytorium; d) Święto tytułu albo założyciela, albo głównego Patrona zakonu lub zgromadzenia i prowincji zakonnej, z zachowaniem przepisów zawartych w nr 4; e) Inne święta własne jakiegoś kościoła; f) Inne święta wpisane do kalendarza diecezji, zakonu lub zgromadzenia.
20. Święta dozwolone 2 kl. – najpierw ruchome, następnie stałe.	9. Dni okresu Adwentu od 17 do 24 grudnia włącznie. Dni w oktawie Narodzenia Pańskiego. Dni powszednie okresu Wielkiego Postu.
21. Wigilie 2 kl.	
III	III
22. Dni powszednie Wielkiego Postu i Męki, od czwartku po Środzie Popielcowej do soboty przed 2 Niedzielą Męki włącznie, z wyjątkiem Suchych Dni.	10. Wspomnienie obowiązkowe podane w kalendarzu ogólnym.
23. Święta 3 kl. wpisane do kalendarzy partykularnych, a najpierw święta własne, czyli: 1) Święta świętych i błogosławionych, o których n. 43 d.	11. Wspomnienie obowiązkowe własne, a mianowicie:

<p>2) Święta błogosławionych właściwe danemu kościołowi (45 d).</p> <p>3) Święta świętych i błogosławionych, o których n. 46 e; następnie święta dozwolone, najpierw ruchome, a następnie stałe.</p>	<p>a) Wspomnienie Patrona miejsca, diecezji, regionu i prowincji, narodu, większego terytorium oraz Patrona zakonu lub zgromadzenia i prowincji zakonnej;</p> <p>b) Inne wspomnienia obowiązkowe własne lub danego kościoła;</p> <p>c) Inne wspomnienia obowiązkowe wpisane w kalendarzu danej diecezji, zakonu lub zgromadzenia.</p>
<p>24. Święta 3 kl., wpisane do kalendarza Kościoła powszechnego, najpierw ruchome, następnie stałe.</p>	<p>12. Wspomnienia dowolne. Można je obchodzić nawet w dni wymienione w nr 9, z zachowaniem odnośnych przepisów podanych w Ogólnym wprowadzeniu do Mszału i do Liturgii Godzin. W podobny sposób jak wspomnienia dowolne można obchodzić wspomnienia obowiązkowe zachodzące przypadkowo w dni powszednie Wielkiego Postu.</p>
<p>25. Dni powszednie Adwentu do 16 grudnia włącznie, z wyjątkiem Suchych Dni.</p>	
<p>26. Wigilie 3 kl.</p>	
<p>IV</p>	
<p>27. Obchód ku czci N.M.P. w sobotę.</p>	
<p>28. Dni powszednie 4 kl.</p>	<p>13. Dni powszednie Adwentu do 16 grudnia włącznie.</p> <p>Dni okresu Narodzenia Pańskiego od dnia 2 stycznia do soboty po Objawieniu Pańskim.</p> <p>Dni powszednie Okresu Wielkanocnego od poniedziałku po Oktawie Wielkanocy do soboty przed Zesłaniem Ducha Świętego włącznie. Dni powszednie Okresu Zwykłego.</p>

K39 Układ czterostopniowy (odpowiadający 4 klasom dni liturgicznych) zredukowano do trzystopniowego (odpowiadającego odróżnieniu uroczystości, świąt i wspomnień).

K40 Zaznaczono mocno niepowtarzalny prymat Triduum, wziętego łącznie jako obchód Paschy Chrystusa (bez dotychczasowego oddzielania Niedzieli Zmartwychwstania od wcześniejszych Dni „przygotowania”).

K41 Gradacja innych dni liturgicznych 1 klasy – dość rozbudowana w CRu – została mocno uproszczona – zarówno jeśli chodzi o obchody powszechne, jak i o te należące do kalendarzy „własnych”.

Ewaluacja zmian w Kalendarzu

Charakteryzując „nowy Kalendarz rzymski” w swym przemówieniu na konsystorzu 28 kwietnia 1969 roku, Paweł VI stwierdził, że „rok liturgiczny nie zmienił się radykalnie”. Trudno nie przyznać racji tej ogólnej ocenie – jednak nie zmienia to faktu, że obok wielu korekt wzmacniających czytelną linię dowartościowania niedzieli i Temporału (zawsze jakoś „kosztem” bardzo rozrośniętego Sanktorału) znalazły się i takie zmiany, które nie miały zapowiedzi ani w ideach centralnych ruchu liturgicznego, ani w dyrektywach Vaticanum II, natomiast były uproszczeniami zubażającymi rok liturgiczny. Co ciekawsze, to ostatnie działo się często w wyraźnym konflikcie ze zmysłem duszpasterskim, w imię raczej konceptu niż doświadczenia pastoralnego.

I tak koncept prostoty uderzył w utrwaloną praktykę, która od dawien dawna zasymilowała zasadę falowego wstępowania przez coraz intensywniejsze przygotowanie – do święta. Na tej zasadzie zlikwidowano Przedpoście, a wewnątrz Wielkiego Postu – Okres Męki Pańskiej. Z podobnych względów zaprzepaszczono całkowicie dotychczasową obserwację wigilii poprzedzających co ważniejsze święta (nie na zasadzie uprzedzania ich obchodu, lecz przystępowania ku nim przez uprzedzający je dzień skupienia).

Z drugiej strony – podtrzymano i wzmocniono fundamentalne znaczenie obchodu wielkanocnego, zarówno przez dokończenie dzieła odsłaniania prymatu Triduum Paschalnego (bardziej zintegrowanego), jak i przez jednolitą, wyższą rangę wszystkich niedziel Okresu Wielkanocnego.

Związane z instytucją oktawy „długie trwanie” niektórych świąt zostało zarezerwowane już tylko do Wielkanocy i Bożego Narodzenia – natomiast oktawę Zesłania Ducha Świętego, także starodawną, zlikwidowano w sumie tylko po to, aby sprowadzić obchód wielkanocny do równo pięćdziesięciu dni (nie miało natomiast znaczenia ani zakorzenienie tej oktawy w pobożności, ani fakt, że dotyczy ona uroczystości o szczególnym, kardynalnym znaczeniu dla ustanowionej ekonomii zbawienia).

W związku z likwidacją sposobu nazywania niedziel od tego, „po” jakim ważnym święcie się znajdują – zniknęło w okresach roku liturgicznego „echo” dwóch ważnych świąt: Epifanii i Zesła-

nia Ducha Świętego. Zamiast tego zastosowano szeroko pojęcie Niedzieli Zwykłej („w ciągu roku”).

Gwarancje dla prymarnej pozycji niedzieli jako „podstawy i rdzenia” roku liturgicznego nie są jednak tak mocne, jak można by się spodziewać z ogólnego tonu reformy: z jednej strony proponowano idącą po tej linii konsekwentną zasadę przesunięcia uroczystości w spotkaniu z „mocniejszą” niedzielą, ale z drugiej – zezwolono na obchód Dnia Zadusznego w niedzielę, a także zasugerowano rozszerzenie przypadków przenoszenia niektórych uroczystości na niedzielę.

W konsekwencji wykreślenia ich z kalendarza powszechnego w praktyce zanikły w Kościele wszelkie ślady po kwartalnych dniach zadośćuczynienia i błagania.

Przedmiotem najostrejszych kontrowersji stały się modyfikacje w Sanktorale. Trzeba przyznać, że większość nawet radykalnych zmian była od dawna postulowana wewnątrz instytucji odpowiedzialnych za stan liturgii. Było tak z reguły tam, gdzie zredukowano wspomnienia liturgiczne ze względu na brak mocnych podstaw historycznych – choć reforma z 1969 roku przesunęła tu znacząco akcenty: o ile dawniej cięcia proponowano jedynie wtedy, gdy istniała pewność popełnionej pomyłki, o tyle obecnie cięto zasadniczo wszędzie tam, gdzie zaistniała wątpliwość co do bazy faktualnej obchodu. Zastosowanie zasady eliminacji „dubletów” robi wrażenie dość mechaniczne, bez brania pod uwagę niepowtarzalności niektórych obchodów, lecz bardziej problematyczna jest wpisana w niektóre skreślenia logika „metodycznego wątpienia” w nadprzyrodzoność uwidacznianą w życiu świętych (np. wtedy, gdy za uzasadnienie wystarczy uwaga, że relacje o danym świętym są „pełne cudowności”).

Z powodu masowej redukcji świąt męczenników rzymskich i świąt Papieży nastąpiła skokowa „deromanizacja” *Kalendarza rzymskiego*. W przypadku męczenników rzymskich jako rekompensatę przewidziano ich wspólne wspomnienie, natomiast w przypadku świętych Papieży nie zdecydowano się na taką „komasację”, od dawna rozważaną w upoważnionych gremiach. Przedmiotem takiej od dawna rozważanej „komasacji” stały się natomiast wspomnienia o Archaniołach.

Obarczone naturalnymi kontrowersjami, lecz zasadniczo rozumiały wydaje się odciążenie Sanktorału z wielu obchodów o typowo partykularnym charakterze. Z drugiej strony – jednorazowe rozdanie kilku świeższym wspomnieniom mandatu reprezentowania głównych stron świata ma w sobie zawsze element arbitralności, lecz rozumiała jest chęć wyjścia poza charakter „śródziemnomorski” dotychczasowego Kalendarza.

Jest jednak pewnym paradoksem, że w grupie świętych o „zbyt mało powszechnym” znaczeniu znalazło się wielu doktorów Kościoła – ostatecznie bowiem zdecydowano się, wbrew wcześniejszym planom komisji Piusa XII, pozostawić osobne obchody niektórych z nich i wykreślić pozostałych, zamiast „komasować”.

Z osobna należy zauważyć fakt, że redukcja – ilościowa i jakościowa – obchodów maryjnych dokonała się w realnej kontrze wobec wysokiej fali pobożności maryjnej, a więc jakby w zderzeniu z „oczekiwaniem obecnego czasu”. Na tym tle przypadkiem bardzo szczęśliwego „umaryjnienia” dotychczasowego obchodu o raczej „Pańskim” charakterze jest ustanowienie uroczystości Świętej Bożej Rodzicielki w Oktawie Bożego Narodzenia.

Zderzeniem z utrwaloną pamięcią masową i zakorzenionymi strukturami pobożności (pielgrzymki, odpusty...) była większość przesunięć w terminach obchodów: można powiedzieć, że wszędzie tam, gdzie wspomnienie liturgiczne nie było „martwe”, jego przesunięcie, czasami w zupełnie inny kontekst pory roku, musiało być trudne i obciążone ryzykiem, że po zmianie obchód będzie co prawda „poprawniejszy” kalendarzowo, lecz „martwy” społecznie.

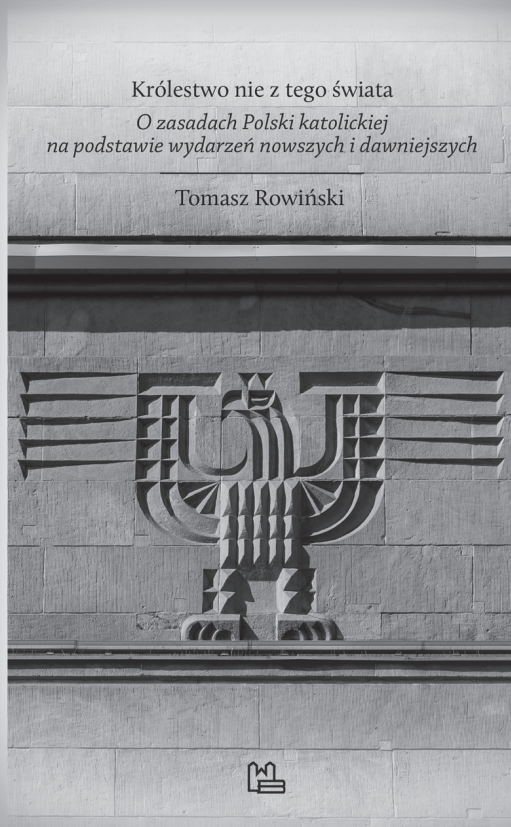
Za rzecz bardzo dyskusyjną można uważać realne zastąpienie dotychczasowych komemoracji wspomnieniami dowolnymi: tym samym obowiązkowa w całym Kościele krótką wzmianka ustąpiła obchodowi, który może nie zaistnieć w ogóle ani w wymiarze powszechnym, ani w lokalnym. ■

biblioteka christianitas poleca

*Królestwo
nie z tego
świata*

nowa
książka

Tomasza
Rowińskiego



Królestwo nie z tego świata

*O zasadach Polski katolickiej
na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych*

Tomasz Rowiński

tyniec.com.pl



Liturgia i zbawienie

Jan P. Strumiłowski OCist

Grzegorz W. Brodacki OCist

ducho- wość

Porządkowanie pojęć

Ludzie zaniepokojeni duchową i kulturową degeneracją czasów, w których przyszło nam żyć, staranie o odbudowę Bosko-ludzkiego ładu zaczynają często od procesu, który można by nazwać „porządkowaniem pojęć”. W istocie proces ten posiada niezwykłą wagę przez to, że postmodernizm bardzo często oddziałuje właśnie na poziomie pojęć. Gdyby jednak ów proces ograniczał się do przesunięć znaczeniowych, jego odwrócenie czy naprawa byłyby względnie łatwe, tymczasem „płynna rzeczywistość” niemal uniemożliwia tę odbudowę, jak bowiem przechwycić „zawłaszczone” pojęcie, jeśli nawet dokładnie nie wiadomo, przez co i w jaki sposób zostało zawłaszczone? Postmodernistyczna antropologia, która narzuca się nam, czy tego chcemy, czy też nie, jest tą właśnie płynną przestrzenią: skoro człowiek z jednej strony jest jedynym punktem odniesienia, z drugiej zaś strony on sam jest miotany drzemiącymi w nim pasjami, na które nie ma większego wpływu, jedynym argumentem, na jaki nieświadomy przedstawiciel postmodernizmu jest w stanie się zdobyć, to właściwie tylko jego własne odczucia, względnie, jeśli ma w sobie jakieś pokłady altruizmu, solidarne podzielenie odczuć drugiego człowieka. Zatem rozmowa z nim nie powinna rozpocząć się od wysokiego pułapu, ale winna wyjść od pojęć podstawowych, „uporządkowanych” na tyle, na ile pozwala na to „płynna rzeczywistość”.

Kusząca autotranscendencja

Postmodernizm często jest nazywany epoką postchrześcijańską, czasami neopogańską, a czasami antychrześcijańską. Wszystkie te trzy określenia dotyczą w pewien sposób jego istoty i charak-

teru. Spróbujmy zatem w celu nakreślenia właściwego kontekstu przyjrzeć się tym trzem określeniom.

Postmodernizm jest epoką neopogańską poprzez odwrót od rdzenia chrześcijańskiego. Pogaństwo (a więc i neopogaństwo) charakteryzuje się pewnego rodzaju poszukiwaniem Boga, jest to jednak poszukiwanie na ludzką miarę, niejako po omacku, wykorzystujące jedynie antropologiczny potencjał przekraczania siebie. Jednakże samo pragnienie realizacji transcendowania własnej natury, bez światła objawienia, jest przekraczaniem w kierunku pustki, przekraczaniem bez konkretnego celu, bo bez jego znajomości, przez co często kończy się jedynie kwestionowaniem natury i niszczeniem jej poprzez rozrywanie jej granic. Natura staje się w takiej perspektywie barierą i brzemieniem, które ograniczają człowieka w poszukiwaniu absolutu, często identyfikowanego z nieskrępowaną wolnością.

Z kolei postchrześcijański i antychrześcijański rys czasów współczesnych określa topos, z którego postmodernizm wyrasta, i zasadę oraz cel, ku któremu zmierza. Współczesna kultura nie jest prostą alternatywą dla kultury chrześcijańskiej. Nie jest względem niej odrębna, co pozwalałoby żywić nadzieję, że podobnie jak w przypadku starożytnych kultur (greckiej czy rzymskiej) lub współczesnych, lecz wyrosłych w odizolowaniu od chrześcijaństwa (np. dalekowschodniej), możliwe byłoby poszukiwanie wspólnej przestrzeni, co w konsekwencji dawałoby podstawy do jej adaptacji celem zaszczepienia w niej światła Objawienia. Postmodernizm tymczasem wyrósł w łonie chrześcijaństwa, ale w dość specyficzny sposób. Z jednej strony przyjmuje dziedzictwo Kościoła, które nawet stanowi dla niego podstawę i bazę wyjściową, z drugiej ta baza jest miejscem jego krytyki i negacji. Postmodernizm wyrósł z jawnego sprzeciwu wobec myśli chrześcijańskiej i z tego względu może być nazywany kulturą antychrześcijańską lub po prostu antykulturą.

Punktem wspólnym tych trzech określeń jest rzeczywisty powrót do stanu człowieka przed przyjściem Chrystusa lub przed objawieniem zapowiadającym Jego przyjście, a nawet do sytuacji dokonanej już odrzucenia Chrystusa. Człowiek postmodernistyczny jest podobny do poganina w tym sensie, że jego kondycja egzystencjalna (o której powiemy szerzej za chwilę) jest kondycją

naznaczoną i wyznaczoną przez to, co teologia chrześcijańska nazywa grzechem pierworodnym. Antychrześcijański charakter postmodernizmu stanowi natomiast solidną zaporę uniemożliwiającą otwarcie się na światło Ewangelii. Czym jednak charakteryzuje się ów stan egzystencjalny?

Otóż doktryna katolicka uczy, że człowiek po grzechu pierworodnym rodzi się w stanie odwrócenia od Boga i ukierunkowania na własne ja. Starożytni autorzy, jak np. św. Benedykt, byli na ten stan szczególnie wyczuleni. Na skutek grzechu jesteśmy ślepi i głusi na Boga, nie wiemy, kim On jest, nie słyszymy Jego głosu, a więc pozostajemy w pewnej izolacji i nieprzekraczalnej niewiedzy względem Stwórcy. Człowiek oczywiście nie może trwać zawieszony w takiej próżni, a to ze względu na swoją kondycję ontologiczną. Każdy z nas jest stworzeniem, więc początek i źródło, a także cel i sens naszego istnienia znajdują się poza nami samymi. Kiedy człowiek nie ma dostępu do tego „poza”, odnajduje je w pewnej ambiwalencji własnej egzystencji – z jednej strony popada w szaleństwo samotranscendencji, z drugiej zaś kryterium i odniesienie owej autotranscendencji upatruje wyłącznie w swoim własnym „ja” – w swoich odczuciach, mniemaniach itp. Z logicznego punktu widzenia sytuacja ta jest nie tylko paradoksalna i błędna, ale nade wszystko tragiczna.

Słowo, które prowadzi do zbawienia

W takim stanie człowiek, nie potrafiąc zwrócić się do Boga o własnych siłach, w sposób oczywisty nie potrafi także oddać prawdziwemu Bogu należnej Mu chwały. Odwrócenie ontologiczne sprawia, że każda samodzielna próba oddawania chwały Bogu najwyższemu niechybnie musi zakończyć się oddawaniem chwały samemu sobie. Oprócz tego kondycja ontologiczna sprawia, że człowiek jako stworzenie nie jest nawet zdolny do oddania należytej chwały Bogu. Zatem nawet gdyby jakimś cudem rozpoznał Boga, odnalazł Go i skierował własną egzystencję ku Niemu, to sama ta egzystencja jest zbyt wątła i niedosięgająca Boga, a zatem niezdolna do oddania Mu należytego kultu. Innymi słowy, człowiek z natury rzeczy nie zna Boga, nie potrafi Go samodzielnie odnaleźć, nie wie, w jaki sposób oddać Mu chwałę, nie pojmuje,

na czym prawdziwy kult polega, i ontologicznie nie jest zdolny do prawdziwego urzeczywistnienia go.

Z takiej sytuacji rodzi się i wyłania potrzeba Zbawiciela, który z jednej strony będzie należał do rodu ludzkiego, by człowieczeństwo mogło oddać kult Bogu, a z drugiej sam musi być Bogiem, by ontologicznie posiadać dyspozycję oddania kultu lub ukierunkowania własnej egzystencji ku chwale Boga, tak by to ukierunkowanie, jak i sama egzystencja osiągały miary należnej Bogu. Zbawiciel więc był konieczny i konieczne także było, by był On prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem.

Samo zaistnienie Zbawiciela w świecie stworzeń było jednak niewystarczalne dla włączenia człowieka w nurt kultu sprawowanego w Jego Duchu i w Prawdzie. Istotne były ponadto trzy elementy wynikające z Jego unikalnej egzystencji. Po pierwsze, nieodzowne jest Słowo, czyli treść Objawienia, które poucza nas o naszej kondycji i o naturze prawdziwego Boga. Ewangelia nie jest prostą i przypadkową opowieścią o życiu Jezusa. Jest historycznym epifenomenem egzystencji Boga-człowieka. Treść Ewangelii pokazuje egzystencję człowieka innego – odwróconego od siebie i zwróconego ku Bogu. Znamienny w tej kwestii jest szczególnie rys Chrystusowego życia, który jest określany mianem proegzystencji wobec Ojca. Jezus w istocie jest sam w sobie życiem w pełni ukierunkowanym na Ojca. Ojciec jest osią i centrum Jego istnienia. On sam, Jezus, jest absolutnym Jego uwielbieniem, cały jest modlitwą i cały jest ofiarą. Święty Paweł radykalnie określa Jego osobę jako istnienie Bóstwa na sposób ciała, gdyż w Jezusie odwieczne życie Syna, który cały jest zrodzony z Ojca i cały jest zwrócony Ojcu, osiąga ludzkiej egzystencji.

Treść Ewangelii nie jest natomiast jedynie objawieniem tej unikalnej tożsamości Syna, ale jest również pewnego rodzaju programem, mającym wprowadzać człowieka w podobny rytm istnienia. Stąd też sama Ewangelia, jak i Tradycja katolicka nie tylko mówią o uwielbieniu Ojca, ale u umiłowaniu Boga aż po wzdargę i nienawiść siebie. Człowiek w stanie grzechu kocha siebie aż po wzdargę Boga. Proces zbawienia polega więc na egzystencjalnym odwróceniu, czyli na umiłowaniu Boga aż po nienawiść siebie. Iluzją jest twierdzenie, jakoby można było zachować miłość egoistycznego

„ja”, dołączając do niej po prostu miłość Boga, podobnie jak iluzją jest twierdzenie, że można służyć dwóm panom.

Sakrament, który daje zbawienie

Drugim elementem są sakramenty. Samo pouczenie o naszej kondycji, jak i o kondycji człowieka zbawionego oraz o procesie i kierunku przemiany mającej się w człowieku dokonać nie wystarczy. Zbawienie, jak wiadomo, nie polega jedynie na zmianie postępowania i zachowywaniu przykazań; polega ono na przemianie ontologicznej, przemianie ludzkiego bytu, uzdolnieniu go do owej reorientacji, której ma służyć posłuszeństwo względem Ewangelii. Samo Słowo zatem to za mało. Protestancka teza sprowadzająca chrześcijaństwo do postulatu *sola Scriptura* jest w najwyższym stopniu błędna, gdyż człowiek nie tylko nie jest w stanie zrealizować owej egzystencjalnej przemiany postulowanej przez Ewangelię, ale nie jest nawet w stanie jej pojąć. Potrzebuje do tego wyposażenia ontologicznego, dającego mu przynajmniej zawiązkowy udział w życiu Boga – i temu służyć mają sakramenty, z których pierwszym jest chrzest.

Z drugiej strony same sakramenty i Słowo również nie są wystarczające. Wyposażenie ontologiczne oraz oświecenie przez Słowo są zaledwie uzdolnieniem i ukierunkowaniem rozpoczynającym proces zbawienia. Człowiek z natury nadal nie wie, na czym ma polegać prawdziwy kult i w jaki sposób w pełni ma się on zrealizować. Do tego zdolny będzie dopiero w stanie uwielbienia w chwale. Póki jednak znajduje się w stanie pielgrzyma, potrzebuje jeszcze trzeciego elementu, który urzeczywistniałby potencjał dwóch poprzednich.

Kult, który urzeczywistnia zbawienie

Trzecim elementem jest uczestnictwo w prawdziwym kulcie Chrystusa i właściwie tutaj zaczyna się kwestia istotna dla naszego wywodu. Istotna o tyle, że właśnie w kulcie urzeczywistnia się potencjał dany nam w słowie i sakramentach. Niezwykle ważne dla tego urzeczywistnienia jest prawidłowe określenie, czym właściwie jest ów kult i na czym polegać ma nasze w nim uczestnictwo.

Kult chrześcijański znajduje swoje źródło w kulcie przekazanym nam i otrzymanym od Boga, sprawowanym przez Jezusa Chrystusa. Rdzeniem owego kultu jest wydarzenie ofiary, rzeczywistonej najpierw sakramentalnie w Wieczerniku, a następnie rzeczywistości na Golgocie. Faktem jest, że ów kult nie jest czymś powtarzalnym i rozciąglym. Jest on wydarzeniem jednorazowym. Ze względu na jego pełnię nie da się go powtórzyć i uzupełnić. Jezus złożył swoją ofiarę tylko raz i na zawsze, wypełniając miarę chwały godnej Ojca. Nasze uczestnictwo w kulcie nie ma być ani naśladowaniem, ani prostym powtórzeniem. Sprawując Eucharystię, nie powtarzamy aktu Chrystusa. Uczestnicząc w Eucharystii, nie mamy w pierwszym rzędzie powielać czy egzystencjalnie odtwarzać we własnym życiu Chrystusowego aktu oddania, a często takie właśnie przekonanie w sposób nieświadomy pokutuje u chrześcijan: oddać kult Bogu to znaczy urzeczywistnić w sobie albo stać się bardziej w swoim istnieniu kolejną transpozycją egzystencji i ofiary Chrystusa. W tej perspektywie sam Chrystus jawi się zaledwie jako wzór i przewodnik wprowadzający nas w kult. Tymczasem w rzeczywistości On sam jest urzeczywistnieniem i miejscem owego jedynego kultu. Oczywiście, w pewnym sensie nasze egzystencjalne urzeczywistnienie kultu jest celem i prawdą, o tyle jednak, o ile jest urzeczywistnieniem życia Jezusa w nas, a nie życia podobnego czy nawet identycznego z życiem Jezusa. Dlatego też w naszym samodzielnym dążeniu do „osiągnięcia” natury Syna niewłaściwe jest wciąż odizolowane pragnienie, którego celem jest zrealizowanie własnego, a więc opartego na pragnieniach własnego „ja”, urzeczywistnienia tego celu. Nim jednak wyjaśnimy, na czym owo uczestnictwo w kulcie ma faktycznie polegać, należy przyjrzeć się temu, czym jest rytuał określający sposób i strukturę uobecnienia jedynego aktu kultu Chrystusowego i naszego weń włączenia. W tym celu musimy z poziomu rozważań teologicznych zejść na chwilę do poziomu nauk o człowieku, a mianowicie do antropologii.

Antyrytualizm

Epokę, w której żyjemy, Tomasz Dekert w szeregu swoich artykułów na temat antropologii liturgii nazwał epoką antyrytualistyczną. Powody, dla których obecne czasy cechuje ów antyrytualizm,

są bardzo proste: do ich zrozumienia wystarczy jedynie znać naturę rytuału oraz wykonać choćby pobieżną analizę współczesnych społeczeństw zachodnich. Pierwszym i w zasadzie fundamentalnym powodem jest już sama geneza rytuału: bierze się on z przekonania człowieka o jego ograniczoności, z której z kolei, jak już wspomnieliśmy, rodzi się konieczność przekraczania granic immanencji. Społeczeństwo, które odrzuca transcendencję albo sprowadza ją do zapewnienia sobie lepszego poczucia w immanencji, nie będzie potrzebowało rytuału (przynajmniej tego rozumianego w jego klasycznej formie). Skoro rytuał zapewnia człowiekowi kontakt ze światem transcendentnym, musi wyróżniać się pewnymi cechami, które wynoszą go ponad codzienność. Na pierwszym miejscu należy postawić tutaj hieratyczność. Gesty, słowa, postawa uczestników, atmosfera rytuału, jego miejsce i czas muszą być **inne** od pozornie nawet podobnych gestów, słów, postaw, miejsc wykonywanych na co dzień, bo ich celem jest przeniesienie uczestników ku **Innemu**. Dalej – rytuał musi być „otrzymany”: nie tworzą go uczestnicy tu i teraz. Jego geneza zazwyczaj jest dwójaka: z jednej strony jego celebrację legitymizuje Boski nakaz, z drugiej zaś jest wyrazem łączności z licznymi pokoleniami, które celebrowały go uprzednio i w ten sposób (poprzez celebrację!) nam go przekazały. Kolejną cechą rytuału jest jego powtarzalność. Na ten temat pisał wyczerpująco przywołany już Dekert, dlatego tutaj wspomnimy jedynie o powtarzalności rytuału w różnych, naturalnych dla człowieka cyklach: tygodniowych czy rocznych. Warto jednak zwrócić uwagę na aspekt, o którym religioznawca nie wspomina *explicite*: powtarzalność rytuału sprawia, że staje się on „przezroczysty” – skoro jest aż do bólu przewidywalny, łatwiej można od formy przejść do treści, jaką niesie. Oprócz tego rytuał jest ze swojej natury zakorzeniony w kosmosie. Świat stworzony przez Boga jest właściwie jedynym *theatrum*, w którym dzieje się rytuał, zatem odseparowanie go od naturalnego rytmu światła i ciemności, pór roku, praw fizyki, podobnie jak odseparowany od natury jest człowiek żyjący w wielkim mieście, jest pozbawieniem go znacznej części jego sensu.

To skrótowe przedstawienie antropologicznych aspektów rytuału wskazuje na pewne współczesne niezrozumienie tego, czym jest kult i wyrażający go rytuał, coraz częściej obecne w świadomości

mości ludzi Kościoła zachodniego. Od początku bowiem swego istnienia Kościół umiał bezbłędnie wykorzystać wszystkie wymienione powyżej antropologiczne cechy rytuału do głoszenia Ewangelii i do zapewnienia już wtajemniczonym dostępu do transcendencji (co w języku teologii nazywa się łaską lub uświęceniem). W XX wieku natomiast najpierw nieśmiało, a potem na coraz większą skalę dokonywano modyfikacji rytu. W rezultacie w pewnym momencie, w przeciągu dziesięciu lat formalna warstwa liturgii Kościoła łacińskiego została przeobrażona w sposób niemalże totalny. Co najważniejsze jednak, zmieniła się nie tylko formalna warstwa liturgii, ale zmienił się paradygmat, który nią rządził. Do tej pory kult katolicki rządził się wymienionymi powyżej, wspólnymi dla wszystkich kultur i epok, paradygmatami rytuału (niosącego oczywiście treści ewangeliczne i uświęcające), po reformach natomiast wszystkie one zostały sprowadzone właściwie do jednego: horyzontalnie rozumianego paradygmatu uczestnictwa. W teorii kontakt z Innym dalej pełni rolę nadrzędną, jednakże osiąga się go już nie poprzez całe spektrum przyrodzonych człowiekowi (i, jak wierzymy, oczyszczonych i wzmocnionych łaską Bożą) środków wyrazu, ale przez postulowane rozumowe wejście w liturgię. Piszemy „postulowane”, bo jak pokazała praktyka, próba takiego wejścia jest prawie zawsze skazana na porażkę, ponieważ albo przy ogromnym wysiłku umysłowym chce się zgłębić każde najdrobniejsze słowo, gest, symbol, ryt, co już samo w sobie jest zaprzeczeniem tych rzeczywistości jako „nośników” odsyłających poza nie same (ta postawa jest właściwa dla świadomych swojej wiary katolików o wysokiej formacji intelektualnej), albo też przestaje się przywiązywać wszelką wagę do owych „nośników”, uznawszy je za w rzeczywistości zbyt ambitne, a nawet przeszkadzające, i liturgia staje się płaskim rodzajem modlitewnego spotkania wierzących (tą postawą z kolei charakteryzuje się katolicyzm „masowy”). Wspólnota zaczyna celebrować samą siebie.

„Sympatycy rytu”

Warto w tym miejscu przyrzeć się pewnej symptomatycznej sytuacji. Otóż w coraz większej ilości parafii czy wspólnot prowadzonych przez gorliwych i prezentujących wysoki poziom intelektualny kapłanów możemy zauważyć zwrot ku tradycyjnym

formom kultu, takim jak pewne elementy chorału gregoriańskiego czy specyficznej *ars celebrandi*, uwzględniającej np. procesję z ewangeliarzem, tradycyjną formę poświęcenia palm w Niedzielę Palmową, używanie dawnych szat liturgicznych, słowem, dowartościowanie czy ponowne odkrycie znaków liturgicznych. Często jednak nawet pobieżna analiza celebrowanych w ten sposób liturgii pozbawia nas niestety wszelkich złudzeń.

Pierwsza rzecz, jaką należy zauważyć i docenić w takich sytuacjach, to pasterskie zaangażowanie owych „sympatyków rytu”. Rzeczywiście, tam, gdzie działają, przy ołtarzu, widzimy zastęp dobrze wyszkolonych ministrantów, widzimy okadzenia, ogromne świeczniki, nieraz i krzyż ustawiony pośrodku ołtarza (zgodnie z sugestią Ratzingera-Benedykta XVI). Widzimy kapłanów ubranych w „skrzypcowe” ornaty. Słyszymy muzyków wykonujących czy to chorał, czy inną „muzykę na poziomie”. Słyszymy także wcale konstruktywną homilię. Wszystkie te elementy należy zaliczyć owym pasterzom tych miejsc in plus.

Problem zaczyna się wówczas, kiedy zwrócimy uwagę na sposób, w jaki są „używane” te tradycyjne elementy kultu Kościoła. Chodzi właśnie o to, że w owych miejscach wszystkie te rzeczywistości przestają być „elementami kultu Kościoła”, a stają się **rekwizytami**, którymi zatroskani duszpasterze pragną „przyciągnąć do kościoła (Kościoła?)” powierzonych sobie ludzi. Mimo zastosowania tych środków przez sprawowane tam celebracje przebija ich horyzontalny aż do bólu charakter.

Szczególnym znamieniem rozpoznawczym instrumentalnego posługiwania się rytym jest zachwianie proporcji wskazujących na źródło kultu oraz charakter uczestnictwa. Należy zaznaczyć, że chodzi tu nade wszystko o rolę kapłana i pytanie, czy kapłan rzeczywiście uobecnia Chrystusa oddającego kult Bogu, czy raczej jest **kreátorem** owego kultu, który ma służyć przyciągnięciu, zainteresowaniu i zaangażowaniu wiernych. Przykłady wynajdują się same: idąc do ołtarza, celebrans uśmiecha się i zagaduje do stojących w przejściu wiernych, głaszcze kłębiące się przed prezbiterium dzieci. Wykonuje zamaszyste gesty: kiedy rozkłada ręce, czyni to, jakby chciał naprawdę przygarnąć do serca wszystkich zgromadzonych. Jednocześnie nierzadko sprawia wrażenie bardzo zdekoncentrowanego: rozgląda się po prezbiterium, nerwowymi

ruchami przestawia przedmioty na ołtarzu, nie przestaje wydawać poleceń ministrantom i mrugać przyjaźnie do dzieci. Kapłan ten niechybnie przynosi do ołtarza... siebie. Można zapomnieć o hieratyczności. Tutaj jednak może zrodzić się pewna teologiczna obiekcja: skoro Bóg nie potrzebuje naszej liturgii, oznacza to, że istnieje ona ze względu na nas. Jaki zatem problem, że kapłan używa pewnych środków liturgicznego wyrazu jako „rekwizytów” w służbie wiernym? Problemem i nieporozumieniem jest to, że aby rytuał otwierał człowieka na transcendencję, materialnych środków wyrazu nie można używać jako czegoś przeznaczonego **bezpośrednio** dla człowieka. Najpierw muszą one w całości wniknąć w strefę sacrum, aby powróciły z niej do uczestników liturgii ze swoim ogromnym potencjałem. Ten sam mechanizm możemy zaobserwować już w starotestamentowych ofiarach.

Wróćmy jednak do pozostałych cech autentycznego rytuału. Przytoczonej powyżej liturgii nie możemy nazwać także liturgią „otrzymaną”. To prawda, że używa wielu elementów tradycyjnego rytu, ale są to raczej cegły, z których celebrujący układają swoją własną budowlę, nierzadko spontanicznie, według potrzeb i pomysłów chwili. Weźmy na przykład procesję z ewangeliarzem. Liturgia Kościoła łacińskiego zna co prawda uroczyste przeniesienie ewangeliarza z ołtarza do miejsca proklamacji, której towarzyszy śpiew, światło i kadzidło. U „sympatyka rytu” jednak procesja ta znacząco się wydłuża, prowadzi przez nawę kościoła i staje się dla uczestników, szczególnie dla dzieci, okazją do dotknięcia świętej księgi. Może i poruszające, może i wymowne, ale cóż z tego, skoro wymyślone dla nas i przez nas...?

Powtarzalności rytu i związanej z nim jego „przezroczyści” również próżno szukać w owych kościołach. Gorliwi celebransi, jak każdy śmiertelnik, przejdą kiedyś na emeryturę: najpierw ziemską, potem wieczną. Być może ich następcy nie będą umieli tak zagadać do „dzieciaków”, tak serdecznie mówić „Pan z wami”, z taką werwą kropić palm, z taką wprawą dosiadać osiołka. Cóż wtedy zostanie z tych celebracji? Czy ich uczestnicy będą mieli świadomość, że przychodzą na liturgię po coś o wiele większego niż kompleks poruszających doświadczeń?

Jeśli chodzi o ostatnią z dostrzeżonych przez nas cech rytuału, jego organiczne zakorzenienie w rytmie kosmosu, tutaj wspól-

noty te zazwyczaj nie odbiegają poziomem od współczesnej liturgicznej praktyki Kościoła łacińskiego, dlatego ograniczymy się tylko do kilku przykładów. Rytm życia zupełnie areligijnego „człowieka współczesnego” wyrwał Mszę z jej naturalnego czasu „po tercji” (wyznaczonego ruchem słońca po niebie i postem) na jakąkolwiek wygodną ludziom godzinę, nawet jeśli astronomicznie liturgia Kościoła winna zamknąć się już kompleta. Zniknęły obchodzone czterokrotnie w ciągu roku tzw. suche dni, kiedy to człowiek błagał Stwórcę o urodzaj, bo przecież on od Niego zależy. Prawa fizyki oddające symbolicznie egzystencjalną i hierarchiczną bliskość względem misterium Boga gwałci mikrofon, dostarczając wyrównany dźwięk do każdego zakątka świętej przestrzeni, a tu i ówdzie także telebimy, które pozwalają tworzyć iluzję bycia tam, gdzie się naprawdę nie jest...

W obliczu tej dość surowej oceny może rodzić się wątpliwość: dlaczego krytyką dotykamy kapłanów, których liturgie mimo wszystko wyróżniają się pozytywnie, jeśli wystarczy pójść do pierwszej lepszej polskiej parafii, by doświadczyć takiej samej liturgicznej horyzontalności, ale obciążonej w dodatku przerażającą bylejąkością i karygodnymi błędami? Czy nie jest to łamanie trzciny nadłamanej i dogaszanie knotka o nikłym płomyku? Otóż casus przedstawionych celebracji pokazuje, że zmagania o przywracanie właściwego charakteru katolickiej liturgii nie mogą odbywać się na poziomie form. Dowodzi, że nie wystarczy wprowadzić chorał, kadzidło, uroczyste procesje. Nie wystarczy nawet celebrowanie *versus orientem* ani łacina. Można zaryzykować stwierdzenie, że nie wystarczyłby nawet powrót do wyłącznego używania potrydenckich ksiąg liturgicznych. Skoro nie jesteśmy już świadomi, czym tak naprawdę jest kult Kościoła, skoro doświadczenie modlitwy i kultu poprzedzających nas generacji jest dla nas totalnie obce, będziemy mogli każdą, nawet najbardziej wzniosłą formę rytualną sprowadzić do tego, co w liturgii Kościoła wychodzi nam najlepiej: autocelebracji wspólnoty. Skoro zatem wspólnota ma celebrować samą siebie, nie można jej odmówić prawa do kształtowania swojego „kultu” według aktualnych potrzeb i nastrojów. Paradoksalnie być może łatwiej wspólnocie dostrzec jakiś wielki brak w swoich celebracjach, jeśli rytualne środki wyrazu niejako z założenia są przez nią marginalizowane.

Jeśli natomiast czerpią pełnymi garściami z rytualnych zasobów tradycji Kościoła i czynią z nich kolejny czynnik autocelebracji, będzie im bardzo trudno przyjąć prawdę o tym, że tak naprawdę nigdy nie przeżyli prawdziwej liturgii Kościoła. Liturgii „innej”, otrzymanej, przezroczystej i naturalnej.

Ukierunkowanie

Wróćmy jednak na poziom teologiczny. Powyższa analiza skłania do oczywistego, lecz coraz rzadziej respektowanego wniosku, że problem rytu i kultu nie jest jedynie problemem dotyczącym jego formy. Nie chodzi tu tylko o symbole, ale, jak wspomniano, chodzi o zmianę paradygmatu rozumienia kultu. W istocie kult urzeczywistniony przez Chrystusa Pana i przekazany Kościołowi jest kultem ukierunkowanym nie na wspólnotę, lecz na Boga. Skoro problemem człowieka po grzechu jest niezdolność do poznania Boga, skierowania się ku Niemu i oddania Mu należytej chwały, nasza niedoskonałość i nieświętość muszą być postrzegane jako podporządkowane względem tej pierwszej skazy. Liturgia i kult nie mogą być zatem pierwszorzędnie ukierunkowane na człowieka. Czymże bowiem miałyby być jakaś sterylna doskonałość (założywszy, że kult bezpośrednio miałby służyć człowiekowi i jego uświęceniu) bez odnalezienia właściwego odniesienia do Boga? Zbawienie nie polega na osiągnięciu doskonałości, która miałaby być immanentna naturze ludzkiej. Grzech pierwotny, jak i każdy grzech uczynkowy, nie tylko czyni szkodę na pięknym obliczu człowieka, ale wprowadza w świat nieporządek metafizyczny – zrywa relację z Bogiem poprzez ustanowienie nowego centrum wszechświata właśnie w ludzkim „ja”, a nie w Bogu. Niedoskonałość i deformacja człowieka są skutkiem tego pierwszego nieporządku. Iluzją zatem jest mniemanie, jakoby zbawienie miało polegać jedynie na uzdrowieniu zranionej natury ludzkiej. Niemniej właśnie taka perspektywa jest coraz częściej ukazywana w nauczaniu wielu kapłanów (Bóg staje się instrumentem naszego zbawienia). Również forma liturgii wydaje się dryfować właśnie w takim kierunku (dialogiczność i skupienie na człowieku instrumentalizuje Ofiarę Chrystusa, dokonaną rzekomo w pierwszym rządzie na rzecz człowieka, a nie na rzecz Ojca). Tymczasem jeśli zbawienie domaga się przywró-

cenia porządku metafizycznego, to w sposób oczywisty zarówno w nauczaniu, jak i w formie liturgii pierwszorzędność tej prawdy winna być wyeksponowana. Kult jest nade wszystko przywróceniem porządku – jest oddaniem doskonałej chwały Bogu, a na drugim miejscu dopiero – jako skutek – sprawia nasze uświęcenie i uzdrowienie.

Kult Kościoła zatem od wieków był absolutnym ukierunkowaniem na Boga. Człowiek wierzący, na co dzień doświadczający własnej niemocy w procesie zbliżania się do Boga, właśnie w kulcie odnajdywał spełnienie. Prawdziwa miłość Boga rodzi udrękę z powodu tego, że ten Bóg, który oddał za nas życie, który godzien jest wszelkiego uwielbienia, nie otrzymuje należnej sobie chwały. Bólem jest to, że my, kochający Go, nie potrafimy oddać Mu godnie czci. Momentem oczyszczenia, zbawienia i uświęcenia jest kojące wejście w przestrzeń, w której nasze przekłete, egoistyczne „ja” zostaje najpierw unieważnione i odsunięte na bok, bo właśnie podczas sprawowania kultu rytuał wyznaczający jego rytm wszystko ukierunkowuje na Boga, by dopiero w dalszej kolejności to „ja” rytuałowi podporządkować.

Ze smutkiem należy stwierdzić, że tak wyznaczone ukierunkowanie pragnienia jest już dzisiaj rzadkością. Uczestnicy liturgii coraz częściej są przekonani, że jest ona dla nich. Chcą ją rozumieć, chcą z niej czerpać, chcą się nią sycić. Powszechne wśród duszpasterzy jest zachęcanie wiernych od uczestnictwa we Mszy, bo dzięki niej wierni „będą mieli siłę lepiej żyć”. Czymś zupełnie nieobecnym jest natomiast przedstawianie liturgii jako przestrzeni, w której wierny będzie mógł dotknąć rzeczywistej miłości do Boga – kiedy Bóg będzie uwielbiony w Synu, a ludzkie, grzeszne „ja” nie będzie w stanie w tym przeszkodzić – i wtedy ujrzemy prawdziwą chwałę Boga.

Dla współczesnego chrześcijanina zaskoczeniem jest prawda, że w tradycyjnej liturgii absolutnie wszystko jest pierwszorzędnie ukierunkowane na chwałę Boga. Zaskoczeniem jest, że nawet czytania mszalne nie służą naszemu pouczeniu, na co tradycyjna liturgia całą sobą wskazuje. Czytania biblijne są śpiewane, co przecież na pierwszy rzut oka prowadzi do zaburzenia ich komunikatywności na rzecz elementu estetycznego, mającego przydać im waloru uwznioślającego. Co więcej, czytania te wykonuje się

w kierunku ołtarza – tyłem do ludu – bo podczas liturgii czytamy czy śpiewamy lekcje Bogu na Jego chwałę – wysławiając wielkie cuda, których dokonał.

Przemianowanie celu liturgii z Boga na ludzi nie jest jedynym problemem fundamentalnym. Drugim jest sposób naszego zaangażowania. Współcześnie obowiązuje paradygmat „aktywnego udziału”. Co jednak oznacza ów udział? W tym miejscu dotykamy kwestii wcześniej zasygnalizowanej: czy my, uczestnicy liturgii, mamy ją kreować? Czy liturgia jest miejscem „naszego” uwielbienia? Czy zbawienie polega na tym, że w swoim życiu i w swoich czynach urzeczywistniamy tożsamość Syna, której wzorem jest Jezus?

Często rzeczywiście mniema się, że mamy urzeczywistnić to „coś”, na co wskazał nam Jezus, a co nazywa się „egzystencją Syna”. Niewątpliwie tak będzie wyglądał udział w liturgii niebieskiej, kiedy to Bóg będzie wszystkim we wszystkich, a nasza egzystencja zostanie przemieniona tak, że cała będzie chwałą Boga – wtedy rzeczywiście będziemy oddawali Bogu cześć w Duchu i Prawdzie. Niemniej nawet wtedy ów kult nie będzie naszym odizolowanym kultem. Będziemy bowiem, mamy być i w pewnej mierze już jesteśmy snami w Synu – a nie obok Syna. Oddajemy Bogu cześć w Jezusie, gdyż cała cześć należna Bogu urzeczywistnia się w Nim – poza Nim nie ma już ani kropli, która by mogła cokolwiek do tej absolutnej chwały przydać. I nadal to On jest źródłem i Panem owego jedyne go aktu kultu.

Jeśli sami oddajemy chwałę Bogu na własną modłę, to oddawana przez nas chwała jest wciąż na naszą, jedynie ludzką miarę. Z tego względu wątpliwości powinny budzić coraz bardziej obecne ruchy charyzmatyczne, w których z coraz większą rezerwą podchodzi się do liturgii Kościoła, natomiast prawdziwym i żywym uwielbieniem Boga mianuje się wyrażanie głębi własnego serca, w rozpalonych uczuciach i emocjach. Jeśli ktoś nie jest w stanie dostrzec absolutności i doskonałości uwielbienia dokonującego się w liturgii, mniemając, że jego prywatna ekspresja religijnych uczuć jest bardziej doskonała, oznacza to, że jeszcze cały czas niewolniczo tkwi w przywiązaniu do swojego własnego „ja”. Błąd ten oczywiście znowu opiera się na pewnej intuicji teologicznej, według której twierdzi się, że skoro otrzymaliśmy Ducha, to jeste-

śmy zdolni do oddawania chwały Ojcu. Teza ta jest oczywiście słuszna, pod warunkiem że owo „nasze” uwielbienie jest podporządkowane uwielbieniu dokonującemu się w liturgii i pozostaje wobec niego w absolutnej zależności. W innym przypadku mamy do czynienia albo z zakwestionowaniem kultu Chrystusowego, albo z mniemaniem, jakobyśmy otrzymali większą pełnię Ducha niż sam Chrystus.

Dobre intencje

Podobny proces, aczkolwiek bardziej łagodny, dostrzec możemy, kiedy w czasie liturgii wierni lub kapłan jak najbardziej chcą ją kreować: Msza będzie „pobożniejsza” dzięki szczególnemu odczytaniu lekcji z wyjątkową intonacją, kiedy wezwania Modlitwy Powszechnej będą wypływały z głębi ludzkich serc, kiedy oprawa Mszy będzie szczególnie ubogacona poprzez tkliwe śpiewy, dźwięk gitary, przygaszone światło itp. Innymi słowy: udoskonalmy liturgię tak, żeby była bardziej godna Boga (co rzeczywiście oznacza: zróbmy tak, żeby bardziej nas poruszała). Niestety, kreowanie kultu na własną modłę – powtórzmy to jeszcze raz – zawsze kończy się celebracją samego siebie. A w istocie realizuje ono pogański schemat, w którym to człowiek musi sam wznieść się na wysokość Stwórcy. Cechą pogaństwa było i jest dążenie, czy to poprzez własne rytury (magia), czy poprzez własną ascezę (samodoskonalenie), czy poprzez jakieś praktyki mistycyzno- ezoteryczne (gnoza), do miary samego Boga. Cechą chrześcijaństwa jest znizenie się Boga i obdarowanie człowieka.

Podobnie sprawa ma się z kapłanem, który sam usiłuje kreować lub ulepszać liturgię. Nawet jeśli robi to zgodnie z rubrykami, to jednak bez zmiany paradygmatu z horyzontalnego na wertykalny, bez zmiany ukierunkowania z człowieka na Boga i bez przemianowania „mistrza” kultu z celebransą na Kościół trwający przez wieki pozostaje to jedynie kręceniem się wokół siebie. Znamiennie jest to, że wielu wiernych, ceniących sobie liturgię, często poszukuje kapłana, który będzie sprawował Mszę z namaszczeniem. Już nie ryt jest środkiem oddania chwały Bogu. Już nie ryt prowadzi do Jego uwielbienia. Bardziej istotna jest pobożność kapłana, który ma nas zarazić swoim przeżywaniem misterium. To już nie niezmienny, transparentny, otrzymany i sięgający Boga ryt kształ-

tuje naszą postawę pobożności, ale to subiektywna duchowość kapłana jest środkiem rzekomo prowadzącym do Boga.

Wobec tego jednak należy zapytać, na czym ma polegać uczestnictwo wiernych i kapłana w liturgii. Przecież jeszcze przed Soborem postulowano bardziej aktywny ich udział. Problem, jaki tutaj się rodzi, wynika z innego aniżeli w tradycji chrześcijańskiej współczesnego rozumienia słowa „aktywność”. Tradycja Kościoła od początku podkreślała, że najwyższą aktywnością człowieka jest to, co nazywamy kontemplacją. Kontemplacja tymczasem to nic innego jak ogląd. Nie chodzi jednak o zwykłe przyglądanie się, ale o ogląd egzystencjalny i ejdetyczny. Kontemplacja musi być więc aktem angażującym, w którym cała istota kontemplującego zostaje porwana i włączona w jej akt. Zaangażowanie to jednak nie jest skutkiem działania człowieka. Nie sprowadza się też jedynie do absolutnego podporządkowania całego bytu ludzkiego temu, co jest kontemplowane. Kontemplacja, ujmując ją z innej perspektywy, jest aktem z jednej strony dosięgającym istoty kontemplowanej rzeczywistości, a z drugiej sięgającym wnętrza kontemplującego. Te dwa krańce jej dynamizmu, zawarte w immanentnej jej naturze prostoty i bezpośredniości, spajają kontemplatyka i rzeczywistość kontemplowaną w jedno. Kontemplacja czyni więc lub domaga się pewnego rodzaju konnaturalności spotykających się w niej rzeczywistości. To z kolei wskazuje zarówno na niebywałe zaangażowanie uczestnika liturgii, jak i na proces zbawienia, który się w niej dokonuje.

Transcendujące misterium

W liturgii mamy do czynienia z misterium Boga, misterium, które przewyższa wszystko inne, nawet ludzką naturę. Istotowy ogląd tegoż misterium porywa kontemplującego. W myśl powyżej zarysowanej dynamiki kontemplacji nie jest jednak tak, że absolutne, egzystencjalne zaangażowanie człowieka pozwala dociec istoty rzeczy kontemplowanej (misterium obecnego w liturgii), lecz sama wzniosłość kontemplowanej liturgii absolutnie porywa kontemplującego. Nie nasza aktywność jest przyczyną porwania, ale jest nią aktywność owego misterium. Gotowość i zgoda na to, by to misterium nas porwało (zakładamy tutaj zatem, jak to w kontemplacji, współistnienie bierności i aktywności), jest rze-

czywistym i aktywnym w niej udziałem. Na ołtarzu uobecnia się Tajemnica Boga, Chrystus w osobie kapłana sprawuje misterium, które jest równoczesne, współistotne i tożsame z wydarzeniem Jego oddania się Ojcu na krzyżu. Owo misterium przekracza to, co przynależne jest naturze ludzkiej, jednocześnie pozostając w harmonii z bogoczołowieczeństwem Chrystusa i realizując się na kosmicznej arenie stworzenia. Przez tę wielowymiarowość, hierarchiczność i hieratyczność liturgia swoimi gestami wrywa każdą cząstkę naszego człowieczeństwa, zwracając ją ku Bogu. Człowiek tutaj więc nie kreuje i nie projektuje swoich wrażeń. Jest raczej porwany przez wrażenie misterium, którego nie śmie kłaść swoim subiektywizmem. Samo misterium natomiast przed człowiekiem się odsłania, lecz się nie obnaża. W swoim szczytowym momencie owo misterium każe wręcz światu i człowiekowi milczeć. Pozwala jedynie (i aż) w nim trwać, w porażeniu Boską, milczącą Tajemnicą. W ten sposób owo Misterium, ów kult, dośięga nas, odwraca od siebie samych i zatapia w Bogu. Dokonuje tego sam Chrystus, a my przez udział w Jego misterium zostajemy rzeczywiście przemienieni w naszej najgłębszej istocie. ■

Komentarz do Reguły św. Benedykta* Rozdział piętnasty: W jakich okresach śpiewa się Alleluja

Dom Paul Delatte OSB

Od święta Paschy aż do Zesłania Ducha Świętego śpiewamy stale Alleluja, tak przy psalmach, jak i w responsoriach. Natomiast od Zesłania Ducha Świętego aż do początku Wielkiego Postu każdej nocy należy łączyć Alleluja jedynie z sześciu ostatnimi psalmami Wigilii. W każdą zaś niedzielę poza Wielkim Postem z Alleluja należy śpiewać kantyki, Jutrznie, Prymę, Tercję, Sekstę i Nonę; Nieszpory zaś już z antyfoną. W responsoria zaś należy włączać Alleluja jedynie od Paschy do Zesłania Ducha Świętego¹.

Rozdziały 14 i 15 dopełniają regulacje dotyczące oficjum nocnego i stanowią przejście do oficjum dziennego. Tak w jednym, jak i w drugim zapisane są zasady odnoszące się w rzeczywistości zarówno do nocnych Wigilii, jak i do liturgii w ciągu dnia. Nasz Święty Ojciec chciał poświęcić specjalny rozdział Alleluja nie tylko *dignitatis causa* (z „powodu godności”) i przez szacunek dla tej radosnej aklamacji, tak drogiej duszom wszystkich czasów², którą, wraz z Amen, znajdujemy także w liturgii wieczności (por. Ap 19). Uczynił to przede wszystkim po to, aby dobrze określić i rozszerzyć użycie Alleluja. Święty Benedykt chce, aby ta aklamacja była śpiewana we wszystkie dni roku z wyjątkiem Wielkiego Postu. Jest to podejście całkowicie odmienne od rygoryzmu herezjarchy Wigilancjusza (żywiotowo polemizował z nim św. Hieronim), który to chciał zachować śpiew Alleluja tylko na dzień Paschy.

Od święta Paschy aż do Zesłania Ducha Świętego należy stale, *sine intermissione*, odmawiać Alleluja „tak przy psalmach, jak i w responsoriach”. Aby dobrze zrozumieć sens tego sformuło-

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

¹ ALLELUIA QUIBUS TEMPORIBUS DICATUR.

A sanctum Pascha usque Pentecosten sine intermissione dicatur Alleluia, tam in psalmis quam in responsoriis.

A Pentecosten autem usque caput quadragesimae, omnibus noctis, cum sex posterioribus psalmis tantum ad Nocturnos dicatur.

Omni vero Dominica extra quadragesima cantica, Matutinos, Prima, Tertia, Sexta Nonaque cum Alleluia dicatur, Vespera vero iam antiphonis. Responsoria vero numquam dicantur cum Alleluia, nisi a Pascha usque Pentecosten.

² Zob. to, co dotyczy Alleluia, [w:] *Dictionnaires de la Bible, de Théologie i Archéologie chrétienne et de Liturgie.*

wania, trzeba uważnie czytać kolejne dyspozycje i pamiętać o tym, jak w innych rozdziałach św. Benedykt określa użycie antyfon i Alleluja. Podczas całego okresu wielkanocnego Alleluja dołącza się do wszystkich responsoriów, tak w niedziele, jak w dni powszednie. Również w psalmodii nie ma innej antyfony niż Alleluja, tak w oficjum nocnym, jak i w dziennym, w niedziele i w dni powszednie.

Podczas całego okresu, który zaczyna się od Zesłania Ducha Świętego i trwa do początku Wielkiego Postu (w czasach św. Benedykta nie było jeszcze Przedpościa), w dni powszednie z Alleluja jako antyfoną odmawia się jedynie sześć psalmów drugiego nokturnu. W te same dni podczas Jutrzni (Laudesów), małych godzin i Nieszporów w psalmodię włącza się antyfony, a nie Alleluja.

Niedziela jest jakby odnowieniem Paschy, a zatem Alleluja rozbrzmi w każdą niedzielę, z wyjątkiem Wielkiego Postu, w prawie wszystkich oficjach: przy kantykach trzeciego nokturnu, przy psalmie 50 i być może także przy następnych w Jutrzni, przy psalmodii Prymy, Tercji, Seksty i Nony. Ale podczas Nieszporów będą już śpiewane antyfony, a nie Alleluja.

Jeśli chodzi o responsoria, tylko podczas okresu wielkanocnego będzie się je śpiewać z Alleluja. Nasz Święty Ojciec nie mówi nic o dodawaniu Alleluja do niektórych wersetów i antyfon, jak my to dziś czynimy, a jedynie o śpiewaniu go „przy psalmach, jak i w responsoriach”, *tam in psalmis quam in responsoriis*. ■

Tłum. Tomasz Glanz

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział szesnasty: Jaki jest w ciągu dnia porządek oficjum

Dom Paul Delatte OSB

Prorok mówi: Siedmiokroć na dzień głoszę Twoją chwałę (Ps 119[118], 164). Zachowamy tę świętą siódemkę, jeśli wypełnimy przyjęty na siebie obowiązek służby przez Jutrznę, Prymę, Sekstę, Nonę, Nieszpory i Kompletę, gdyż o tych właśnie dziennych godzinach oficjum Prorok powiedział: Siedmiokroć na dzień głoszę Twoją chwałę. O nocnych Wigiliach bowiem ten sam Prorok mówi: Wstaję o północy, aby Cię wielbić (Ps 119[118], 62).

W tych więc godzinach oddawajmy chwałę naszemu Stwórcy z powodu sprawiedliwych Jego wyroków (Ps 119[118], 62.164), a mianowicie w czasie Jutrznia, Prymy, Tercji, Seksty, Nony, Nieszporów i Kompletę; a i w nocy wstawajmy, aby Go wielbić¹.

Przechodzimy teraz do godzin dziennych w sensie ścisłym, gdyż Jutrznia (Laudesy) jest tylko dopełnieniem oficjum nocnego albo oficjum świtu i poranka. Ale przed ustaleniem ich zawartości św. Benedykt chce dokładnie je wyliczyć i wskazać wszystkie momenty dnia i nocy, w których mnisi przykładają się do Dzieła Bożego. Wymieniał już, ale mimochodem, wszystkie godziny z wyjątkiem Kompletę. Ściśle rzecz biorąc, tytuł tego rozdziału mógłby brzmieć: Ile oficjów należy odmawiać w ciągu całego dnia albo całej doby.

Podobnie jak św. Benedykt nie mamy zamiaru pisać historii godzin dziennych. Ograniczymy się tylko do kilku zdań. Jutrznia i Nieszpory są najbardziej starożytne i najbardziej uroczyste. „W pierwszej połowie IV w. były codziennie odprawiane publicznie”². Ich odpowiedniki istniały już w liturgii żydowskiej, w ofierze porannej i wieczornej. Żydzi mieli w ciągu dnia trzy tradycyjne

¹ *QUALITER DIVINA OPERA PER DIEM AGANTUR. Ut ait Propheta: Septies in die laudem dixi tibi. Qui septenarius sacratus numerus a nobis sic implebitur, si Matutino, Primae, Tertiae, Sextae, Nonae, Vesperae Completoriique tempore nostrae servitutis officia persolvamus, quia de his diurnis Horis dixit: Septies in die laudem dixi tibi. Nam de nocturnis Vigiliis idem ipse Propheta ait: Media nocte surgebam ad confitendum tibi. Ergo his temporibus referamus laudes Creatori nostro super iudicia iustitiae suae, id est Matutinis, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vespera, Completorio, et nocte surgamus ad confitendum ei.*

² Dom S. Bäumer, *Hist., du Bréviaire*, t. I, s. 82.

³ Dom S. Bäumer, dz. cyt., t. I, s. 56, przyp. 1.

⁴ Św. Klemens Aleksandryjski, *Stromat.*, t. VII, c. VII. P.G., IX, 456-457.

⁵ Tertulian, *De Oratione*, c. XXIII-XXV, P.L., I, 1191-1193.

⁶ Gdy Wigilie miały trwać całą noc (παννυχίς), było czymś naturalnym traktowanie tego oficjum jako wstępu do nich. Dlatego też niektóre teksty starożytne uznają Nieszpory za oficjum nocne. Św. Bazyli (*Reg. fus.*, XXXVII, *De Spiritu Sancto*, LXXIII, P.G., XXXII, 205) mówi o Eucharystii (εὐχαριστία) w odniesieniu do wieczornego oficjum, tak samo św. Grzegorz z Nyssy, *De Vita sanctae Macrinae*, P.G., XLVI, 985. Zob. *Konstytucje Apostolskie*, t. VIII, c. XXXIV-XXXVII, P.G., I, 1135-1140. To określenie

„wieczorna Eucharystia” jest bardzo sugestywne. Z dokumentów takich jak „Statuty etiopskie” i „Kanony Hipolita” (zob. Dom P. Cagin, *l'Eucharistia*, Paryż 1912, s. 267-269) wynika, że *Lucernarium* pierwszych wieków było połączone z agapą albo Eucharystią niesakramentalną, której towarzyszyły psalmy allelujacyjne, po czym w niektóre dni następowała Eucharystia sakramentalna. To samo, w tym samym porządku i o tej samej godzinie, działo się podczas Ostatniej Wieczerzy.

⁷ Św. Bazyli, *Reg. fus.*, XXXVII.

⁸ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, III.

⁹ Tamże, IV.

momenty modlitwy: poranek, środek dnia (Seksta i Nona) i wieczór. Wiele fragmentów Dziejów Apostolskich ukazuje nam Apostołów i uczniów modlących się w tych samych porach, w których w Świątyni i w synagogach robili to Żydzi. Wspominaliśmy już o tym, że *Didache* poleca wiernym trzykrotne odmawianie *Ojciec nasz* w ciągu dnia. Niezależnie od tego, czy nasze godziny Tercji, Seksty i Nony wiążą się z tym chrześcijańskim zwyczajem, sięgającym korzeniami do zwyczajów żydowskich³, pewne jest, że już w II wieku św. Klemens Aleksandryjski zalecał modlić się w tych trzech godzinach wszystkim „tym, którzy pojmują tę trójcę świętych miejsc zamieszkania”⁴. Tertulian mówi wyraźniej i podaje mistyczne powody wyboru tych godzin⁵. Wydaje się jednak, że na początku głównym zamysłem ich wprowadzenia było zwracanie się do Boga w trzech najważniejszych ówczesnie częściach dnia. Dzień był podzielony na dwanaście godzin, liczonych od wschodu do zachodu słońca, szósta z nich zawsze odpowiadała temu, co my nazywamy południem, ale tylko w dniach równonocy godziny trzecia i dziewiąta odpowiadały naszym godzinom: dziewiątej rano i trzeciej po południu. Wraz z końcem godziny dwunastej słońce zachodziło, a ukazywała się „gwiazda wieczoru”, *Vesper*. Była to właśnie godzina Nieszporów, *Vespera* albo *Lucernarium* (czas zapalania lamp) – rozpoczynała się pierwsza Wigilia nocna⁶. Wprowadzając do swojego *cursus* Tercję, Sekstę i Nonę, Nasz Święty Ojciec po prostu przejął prawie powszechny ówczesnie zwyczaj, mając w pamięci w szczególności to, co na temat tych godzin pisali św. Bazyli⁷ i Kasjan⁸.

Oficjum Prymy zostało wprowadzone w czasach Kasjana, który mówi nam o jego początku⁹. W swej poważnej pracy J. Pargoire ustalił, że Pryma stała się godziną kanoniczną około roku 382, 390

lub później i że została po raz pierwszy ustanowiona w klasztorze w Betlejem, innym jednak niż ten, w którym żył św. Hieronim. W Betlejem, tak jak w innych klasztorach, odmawiano Jutrznie prawie natychmiast po Wigiliach, nawet w zimie, nie czekając świtu. Braciom wolno było do świtu odpoczywać w łóżkach. Ale „leniwi tego nadużywali. Ponieważ nie było żadnego działania wspólnotowego, które zmusiłoby ich do opuszczenia swoich cel, zamiast zajmować się pracą duchową albo fizyczną, nabrali nawyku beczynnego czekania w łóżkach na sygnał wzywający ich na Tercję. Reakcja sama się narzucała. Aby znaleźć lekarstwo na taki stan rzeczy, przełożeni zdecydowali, że będzie można zgodnie ze zwyczajem kłaść się do łóżek po nocnej psalmodii, ale wraz ze wschodem słońca, gdy praca stawała się możliwa, wspólnota winna się zejść, aby odmówić Prymę”¹⁰. Było to powtórzenie oficjum porannego, *altera matutina*, podczas którego odmawiano psalmy wzięte z Jutrznii¹¹. Była to modlitwa poranna, z której w sumie mogli czuć się zwolnieni ci wszyscy, którzy śpiewali Jutrznie o wschodzie słońca, *incipiente luce*. Jednak Kasjan mówi nam, że została przyjęta prawie wszędzie: *Nunc observatur in occidentibus vel maxime regionibus*, co należy czytać: w klasztorach Zachodu, bo kościoły lokalne przyjmowały ją wolniej.

Często przypisywano św. Benedyktowi ustanowienie godziny, przez którą dopełnia się Dzieło Boże, tj. Komplety. Ale to, co Nasz Święty Ojciec rzeczywiście zdziałał, jest dla niego wystarczającym powodem do chwały. Nie trzeba szukać powodów dodatkowych. Być może nazwa „Kompleta” rzeczywiście jest jego autorstwa. Bez wątplenia rozpowszechnienie tej godziny jest skutkiem wpisania jej w *cursus* benedyktyński. Niewątpliwie również Nasz Święty Ojciec uczynił Nieszpory oficjum dziennym i przypisał Kompletowi rolę *Lucernarium* (rozd. 41, 42). Ale mamy przynajmniej dwa świadectwa potwierdzające istnienie Kompletu przed św. Benedyktem, a J. Pargoire uważa, że w tych tekstach chodzi o osobną godzinę kanoniczną, a nie o zwykłą modlitwę wieczorną mającą charakter pobożności prywatnej¹². Święty Bazyli, wymieniając ustalone pory modlitwy, mówi, że gdy „dzień się już skończył”, należy złożyć dzięki (*eucharistia*, εὐχαριστία) „za to wszystko, cośmy w nim otrzymali, i za to, cośmy w nim dobrego uczynili”¹³. Należy także prosić o przebaczenie za wszystkie popeł-

¹⁰ J. Pargoire, *Prime et Complies*, [w:] *Revue d'Hist. et de Littér. religieuses*, 1898, s. 281-288.

¹¹ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, VI. *Matutina nostra solemnitatis*, o której mówi Kasjan przy końcu rozdz. III, to Pryma, a nie Jutrznia. Nigdy nie używa terminu „Pryma” do nazwania tego nowego oficjum. Pryma pojawia się pod swoją nazwą w Regule św. Cezarego opublikowanej przez bollandystów.

¹² J. Pargoire, dz. cyt., s. 456-467.

¹³ Cyt. za: św. Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne*, t. 2, tłum. J. Naumowicz, Kraków 2011, s. 168.

nione zaniedbania i grzechy. Mowa tu o Nieszporach. Święty Bazyli kontynuuje: „I znowu, kiedy noc zapada, trzeba prosić, abyśmy mogli zażywać spokojnego i wolnego od nocnych ułud spoczynku. O tej porze trzeba koniecznie odmówić psalm dziewięćdziesiąty”¹⁴, który już wcześniej polecił odmówić w czasie Seksty. Oto drugie świadectwo: Callinicus, uczeń i biograf św. Hypatiusza (zm. 30 czerwca 446 roku), igumen (przełożony) klasztoru Rufinianes, położonego na przedmieściach Chalcedonu, w miejscu („pod dębem”), gdzie św. Jan Chryzostom został skazany na banicję, pisze, że jego mistrz w czasie Wielkiego Postu wiódł życie rekluza, ale zawsze odmawiał oficjum poranne, Tercję, Sekstę, Nonę i *Lucernarium*, a później *πρωθυπνια* (oficjum przed pierwszym snem), w końcu oficjum w środku nocy. W ten sposób, dodaje biograf, wypełniał każdego dnia to, co jest napisane: „Siedemkroć na dzień chwałę ci dawałem dla sprawiedliwych sądów twoich”, *Septies in die laudem dixi tibi super iudicia justitiae tuae* (Ps 118, 164)¹⁵.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ *Acta SS.*, Junii, t. III, s. 325.

Święty Benedykt również troszczy się o to, aby osiągnąć tę uświęconą liczbę siedmiu godzin na dzień. Dzięki Prymie otrzymuje siedem godzin w ciągu dnia rozumianego w sensie ścisłym, podczas gdy św. Hypatiusz, żeby dojść do siedmiu, musiał dodawać do godzin dziennych oficjum nocne. „Dzień” dla św. Benedykta to czas zawarty między wschodem a zachodem słońca, a dla św. Hypatiusza jest to cała doba, cały dzień liturgiczny. Kasjan, który nie znał Kompletu, ale do godzin oficjum wliczał Prymę, również dochodzi do tej samej liczby, po doliczeniu nocnych Wigilii. Kasjan zauważa także, że jedną z zalet wprowadzenia „drugiej Jutrznii” jest właśnie dosłowne wypełnienie słów Dawida: „Ta liczba, którą wskazał błogosławiony Dawid, nawet jeśli ma także pewien sens duchowy, wypełnia się w oczywisty sposób w sensie literalnym: «Siedemkroć na dzień chwałę ci dawałem dla sprawiedliwych sądów twoich». Dodawszy tę godzinę, bez wątplenia siedmiokroć w ciągu dnia będziemy się schodzili na duchowe spotkania i na nich siedmiokroć będziemy oddawać chwałę Bogu”¹⁶. Nasz Święty Ojciec miał zapewne ten fragment w pamięci, ale – ponieważ zgodnie z jego rachubą liczba godzin przekracza siedem – od razu dodał, że Prorokowi chodziło tylko o godzinyienne, gdyż do Wigilii nocnych ten sam Prorok czyni

¹⁶ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, IV.

aluzję w innym miejscu tego samego psalmu 118. Samo zatem Pismo Święte zachęca nas do wielbienia naszego Stwórcy siedem razy w ciągu dnia i raz w nocy¹⁷. Do tego jesteśmy zobowiązani jako mnisi i robotnicy modlitwy: „wypełnimy przyjęty na siebie obowiązek służby”, *nostrae servitutis officia persolvamus*.

Dawniej angażowano się jeszcze bardziej: w licznych klasztorach rzeczą naturalną było takie zorganizowanie Dzieła Bożego, że zastępy mnichów zmieniały się z godziny na godzinę i wysławianie Boga nie ustawało ani w dzień, ani w nocy. W klasztorze św. Maurycego (Saint-Maurice) w Agaune, na przykład, na początku VI wieku znajdujemy *Laus perennis*¹⁸. Powszechna pobożność monastyczna, nie mogąc przyswoić psalmodii ciągłej, często jednak dodawała różne oficja do *pensum servitutis* określonego przez św. Benedykta. Rubryki naszego brewiarza cały czas w niektóre dni polecają odmawianie psalmów gradualnych, psalmów pokutnych albo oficjum za zmarłych. Nie deprecjonując intencji, która dyktowała te pobożne praktyki, można jednak wspomnieć o tym, że Nasz Święty Ojciec stawiał sobie za cel skrócenie liturgii swoich poprzedników i że w sposób bardzo mądry i roztropny ustalił zawartość godzin kanonicznych. Czy Pan wiele zyska ze wzrastającego zagęszczenia modlitw i coraz to nowych recytacji? Trzeba zostawić trochę czasu na inne zadania życiowe. Trzeba, aby hojni mieli możliwość uczynić coś dla Pana spontanicznie i z własnej inicjatywy. Jest inna forma *Laus perennis*, która nie wymaga armii mnichów, a którą każdy może realizować – modlitwa w ukryciu, stała uwaga zwrócona na Boga i na sprawy Boże, postawa pełna uległości i serdeczności, pełna zaangażowania otwartość na zawsze obecne Piękno. W ten sposób to nie tylko klasztor, lecz dusza każdego mnicha i wszystkie dusze zestrojone razem mogą wyśpiewywać Bogu pieśń pochwalną bez przerwy. ■

¹⁷ W pierwszym kazaniu ascetycznym (*sermo asceticus*), które prawdopodobnie nie jest autorstwa św. Bazylego, ale jednak pochodzi z IV czy V wieku, autor cytuje, tak jak św. Benedykt, dwa fragmenty psalmu: *Media nocte* i *Septies in die*, ale w sumie dochodzi do siedmiu godzin w ciągu całej doby: oficjum nocne, poranne, Tercja, Seksta, Nona, Nieszpory; w końcu, żeby dojść do siódemki, modlitwa południowa jest podzielona na dwie części – pierwsza przed posiłkiem, a druga po nim. P.G., XXXI, 877-878.

¹⁸ Zob. *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, art. Agaune.

Tłum. Tomasz Glanz

Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział siedemnasty: Ile psalmów należy odmawiać w czasie dziennych godzin oficjum

Dom Paul Delatte OSB

Ustaliliśmy już porządek śpiewania psalmów w czasie Wigilii i Jutrzni. Teraz zajmiemy się następnymi godzinami oficjum. W Prymie należy odmawiać trzy psalmy osobno, a nie pod jednym *Chwała Ojcu*; hymn tej godziny po wersecie „Boże, ku wspomózeniu”, zanim zaczniesz się psalmy. Po odmówieniu trzech psalmów – jedna lekcja, werset, *Kyrie eleison* i modlitwa na zakończenie¹.

¹ QUOT PSALMI PER
EASDEM HORAS DICENDI

SUNT. *Iam de Nocturnis vel Matutinis digessimus ordinem psalmodiae; nunc de sequentibus Horis videamus. Prima hora dicantur psalmi tres singillatim et non sub una Gloria, hymnum eiusdem Horae post versum Deus, in adiutorium, antequam psalmi incipientur. Post expletionem vero trium psalmonum recitetur lectio una, versu et Kyrie eleison et missas.*

² Św. Jan Kasjan, *Inst.*, III, III.

³ Tamże, VI.

Ustaliliśmy już, mówi św. Benedykt, porządek psalmodii dla Wigilii i Jutrzni (Laudesów). Teraz zajmijmy się następnymi godzinami. Jego zamiarem jest tu wskazanie układu czy schematu oficjów dziennych, w porządku ich następowania po sobie. Kwestią podziału psalmodii na poszczególne oficja zajmie się w następnym rozdziale.

Najpierw układ Prymy: werset *Deus in adiutorium*, później *Gloria*, jak to zostanie dopowiedziane na początku rozdziału 18, później hymn właściwy dla tej godziny. W ten sam sposób będą się też rozpoczynały trzy następne godziny. Dalszy układ będzie również taki sam: zarówno psalmodia Prymy, jak i każdej z następnych trzech godzin, będzie zawierała trzy psalmy. Kasjan zapisał, że w klasztorach Palestyny, Mezopotamii i w ogóle na Wschodzie w czasie Tercji, Seksty i Nony również odmawiano po trzy psalmy². Ci, którzy przyjęli Prymę, codziennie odmawiali w niej psalmy: 50, 62 i 89³. W niedzielę, jak św. Benedykt doda w następnym rozdziale, w czasie Prymy wyjątkowo odmawia się nie trzy psalmy, ale cztery pierwsze części psalmu 118. Te psalmy mają być odmówione oddzielnie, każdy ze swoim *Chwała Ojcu*, a nie zebrane pod jednym *Chwała Ojcu*, jak na przykład trzy ostat-

nie psalmy Jutrznii. Po psalmodii recytuje się lekcję, później idzie werset, *Kyrie eleison* i modlitwy na zakończenie, *missae*. Wyżej pisaliśmy już krótko o tym, jakie mogły być te modlitwy i w jakich znaczeniach było używane słowo *missa*⁴. Ta część Prymy, którą odmawiamy w kapitulniku (Martyrologium, modlitwy przed pracą fizyczną, lektura Reguły), datowana jest na VIII–IX wiek i pochodzi ze zwyczajów monastycznych⁵.

Tercja, Seksta i Nona powinny być odprawiane w ten sam sposób: werset, hymny poszczególnych godzin, trzy psalmy, lekcja i werset, *Kyrie eleison* i modlitwa na zakończenie. Jeśli wspólnota jest większa – z antyfonami, jeśli mniejsza – bez antyfon⁶.

W naszym Komentarzu odnosimy się do prawdopodobnie najlepszej wersji początku tego akapitu. Te części Dzieła Bożego – Tercja, Seksta i Nona, będą miały tę samą formę, co Pryma, czyli ich układ będzie taki: werset *Deus in adiutorium*, hymn własny, trzy psalmy itd. Jeśli wspólnota jest liczna, psalmy podczas czterech godzin mniejszych będą odmawiane z powtarzaniem antyfonami, jeśli nie – *in directum*⁷. Te godziny dzienne są krótkie, co jest bardzo odpowiednie dla ludzi, którzy pracują. Są też proste, aby mogły być odmawiane z pamięci, nawet w miejscu pracy (rozd. 50).

Na Nieszpory składają się tylko cztery psalmy z antyfonami. Po tych psalmach wygłaszana jest lekcja, następnie responsorium, hymn ambrojański, werset, kantyk z Ewangelii, prośba litanijna i Modlitwa Pańska jako zakończenie⁸.

Psalmodia Nieszporów jest krótsza od tej, która była częścią *Lucernarium* odmawianego przez Ojców, przez mnichów egipskich⁹, przez uczniów św. Cezarego i innych. Obejmuje tylko cztery psalmy. Dalej, zamiast licznych długich lekcji, św. Benedykt wymaga tylko jednej, prawdopodobnie dość krótkiej i możliwej do recytowania z pamięci, tak jak lekcje małych godzin. Będzie to wyrównane czytaniem, które poprzedza Kompletę. Psalmy odmawia się

⁴ Warto zajrzeć do komentarzy Dom Martène'a i Dom Calmeta w rozdziale XVII.

⁵ Dom S. Bäumer, *Hist., du Bréviaire*, t. I, s. 361-362, 374-375.

⁶ *Tertia vero, Sexta et Nona item eo ordine celebretur oratio, id est versu, hymnos earundem Horarum, ternos psalmos, lectionem et versu, Kyrie eleison et missas. Si maior congregatio fuerit, cum antiphonis, si vero minor, in directum psallantur.*

⁷ Zob. Komentarz do rozdziału 9.

⁸ *Vespertina autem sinaxis quattuor psalmis cum antiphonis terminetur. Post quibus psalmis lectio recitanda est: inde responsorium, ambrosianum, versu, canticum de Evangelia, litania, et oratione dominica fiant missae.*

⁹ Św. Jan Kasjan, *Inst.*, II, VI.

z antyfonami. Potem następuje responsorium, hymn ambrozjański, werset, kantyk z Ewangelii, czyli *Magnificat*, prośba litanijna, Modlitwa Pańska i *fiant missae*.

Kompleta ogranicza się do trzech psalmów. Psalmi te należy śpiewać bez przerw, bez antyfon, po nich zaś hymn właściwy tej godzinie, jedna lekcja, werset, *Kyrie eleison* i na zakończenie błogosławieństwo¹⁰.

¹⁰ *Completorium autem trium psalmonum dictione terminentur; qui psalmi directanei sine antiphona dicendi sunt. Post quos hymnum eiusdem Horae, lectionem unam, versu, Kyrie eleison, et benedictione missae fiant.*

Święty Benedykt powie później o czytaniu poprzedzającym Kompletę (rozd. 42). Krótka lekcja *Fratres, sobrii estote...*, którą w naszej liturgii zaczynamy Kompletę, jest pozostałością po tym czytaniu. Dlatego też faktycznie mamy dwie lekcje. Kompleta obejmuje najpierw recytację trzech psalmów, bez żadnej przerwy, bez antyfon. Później następuje hymn właściwy dla tej ostatniej godziny dziennej. W Jutrzni, Nieszporach i Komplecie hymn jest po psalmodii. W końcu krótka lekcja, werset, *Kyrie eleison*, błogosławieństwo i modlitwy na zakończenie albo rozesłanie. Przypomnijmy sobie to, co zostało powiedziane o błogosławieństwie w komentarzu do rozdziału 11, w którym św. Benedykt wspominał o błogosławieństwie kończącym Wigilię: „Po udzieleniu błogosławieństwa zaczyna się Jutrznia”, *et data benedictione incipiant Matutinos*. Oficjum nocne i godziny dzienne kończą się w ten sam sposób. Pamiętajmy także, że w czasie starożytnej synaksy rozesłanie katechumenów i wiernych następowało po serii modlitw, w których diakon i biskup wymieniali intencje wspólne dla wszystkich, nadawali słowny kształt pragnieniom i uczuciom całej wspólnoty. Dopiero po nich biskup udzielał swojego błogosławieństwa. Prawdopodobnie na zakończenie Wigilii i Kompletę opat również ogarniał wszystkich swoich mnichów błogosławieństwem, a gestowi temu towarzyszyła formuła, stała albo wybierana przez opata¹¹. Zwyczaj monastyczne zachowały błogosławieństwo w Komplecie i nadały mu duże znaczenie. Nikt nie powinien być w tym momencie nieobecny. Jest to akt komunii ze swoją rodziną i ze swoim opatem. To błogosławieństwo winno być zaniesione do tych z klasztoru, którzy nie mogli przyjść, aby je otrzymać.

¹¹ Synod w Agde w 506 roku stanowi: *In conclusione matutinarum vet vespertinarum missarum, post hymnos, capitella de psalmis dicantur, et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur* (Can. XXX, MANSI, t. VIII, col. 330).

Komentatorzy zastanawiali się, dlaczego Nasz Święty Ojciec nie mówi nic o Mszy świętej, która jest przecież kulminacyjnym punktem każdej liturgii. Przypomnijmy – nie jest celem św. Benedykta powiedzenie wszystkiego. Pomija on milczeniem kwestie należące do powszechnej dyscypliny kościelnej, a nawet w tym, co ściśle dotyczy obserwancji monastycznych, wskazuje tylko reguły podstawowe, które przyjmuje u siebie albo które uznaje za wymagające szczegółowego opisanie. W innych miejscach mimochodem wspomina o Mszy świętej i Komunii, co dokonuje się w niedziele i „dni świąteczne” (rozd. 35, 38, 63)¹². Pozwala opatowi na wyświęcanie kapłanów i diakonów dla posługi kapłańskiej w klasztorze i dla służby przy ołtarzu, *officium altaris* (rozd. 62). Opat ma też pozwolić kapłanom, którzy podjęli życie monastyczne, na udzielanie błogosławieństw i odprawianie Mszy świętych, *aut Missam tenere* (rozd. 60). Dwa stulecia przed św. Benedyktem mnisi, tak jak gorliwi chrześcijanie żyjący w świecie, bardzo często, nawet codziennie, przyjmowali Komunię świętą i nie było koniczne, aby czynić to podczas Mszy świętej, gdyż każdy mógł wziąć Najświętszą Eucharystię do siebie¹³. Rufin zachował dla nas to zalecenie opata Apolloniusza: „zachęcał, żeby, o ile to możliwe, mnisi codziennie uczestniczyli w misteriach Chrystusa, przyjmując Komunię św., aby przypadkiem ten, kto z daleka trzyma się od tego, nie znalazł się daleko od Boga”¹⁴. Zwyczaj codziennej Mszy świętej konwentalnej jest bardzo starożytny, Dom Martène podaje jego przykład z początku V wieku z żywotu św. Euthyma¹⁵. Ten zwyczaj był przyjęty również w Cluny. ■

Tłum. Tomasz Glanz

¹² Kasjan pisał o mnichach egipskich: *Die sabbato vel dominica (...) hora tertia sacra communionis obtentu conveniunt* (*Inst.*, III, II).

¹³ Św. Bazyle, *Epist. XCIII. ad Casariam patriciam*, P.G., XXXII, 484-485.

Zob. D. Chapman, *La Communion fréquente dans les premiers ages* (wystąpienie na 19. Międzynarodowym Kongresie Eucharystycznym w Westminsterze, 1908, s. 161-168 materiałów pokongresowych); D. Besse, *Les Moines d'Orient*, s. 351-354; *Les Moines de l'Ancienne France*, s. 445-448.

¹⁴ *Sed et hoc monebat ut, si fieri posset, quotidie monachi comunicarent mysteriis Christi, ne forte qui se longe facit ab his, longe fiat a Deo* (*Hist. monach.*, c. VII, Rosweyde, s. 464).

¹⁵ *Acta SS.*, Jan., t. II, s. 309. Zob. Dom E. Martène, *De ant. monach. rit.*, t. II, c. IV-VIII; Dom A. Calmet, Komentarz do rozdziału 35.

Nieporządki w Kościele

rozmowy „Christianitas”

Wwiad z Tomaszem Terlikowskim powstał tuż po premierze filmu *Zabawa w chowanego*, czyli drugiego obrazu braci Sekielskich poświęconego przestępstwom seksualnym w polskim Kościele. Przeprowadziłem go dlatego, że mój rozmówca zgodził się, razem z ks. Tadeuszem Isakowiczem-Zaleskim, wziąć udział w tym filmie w roli komentatora ze strony katolickiej. Spotkało go w związku z tym wiele internetowych ataków. My jednak, w „Christianitas”, postanowiliśmy oddać mu głos jako komuś, kto mówi *non possumus* nieprawości dziejącej się w Kościele. Wbrew temu, co mówią krytycy, dokument braci Sekielskich jest pracą boleśnie potrzebną katolikom w naszym kraju. A także przynajmniej części biskupów zainteresowanych oczyszczeniem Kościoła. I to niezależnie od tego, jakie ci dwaj dziennikarze mają intencje. Jasno na taki obrót spraw wskazuje błyskawiczna reakcja abp. Wojciecha Polaka wobec przypadku bp. Edwarda Janiaka, który – wiele na to wskazuje – osłaniał księdza-predatora. Jaki będzie finał watykańskiego procesu – bo sprawa została skierowana do Stolicy Apostolskiej – zobaczymy. Jednak, jak widać, dla prymasa świadectwo reporterów było wystarczającym dowodem, aby zainterweniować. Trzeba też zaznaczyć, że w porównaniu do *Tylko nie mów nikomu*, wcześniejszej produkcji Sekielskich o kościelnych aferach seksualnych, właśnie udział w roli komentatorów ks. Tadeusza Isakowicza-Zaleskiego i Tomasza Terlikowskiego, dwóch publicystów, których dobre intencje w sprawach kościelnych po prostu nie mogą być kwestionowane, miał niebagatelne znaczenie dla wymowy przekazu, jaki został zawarty w filmie.

Po *Tylko nie mów nikomu* ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski zwracał uwagę, że bracia Sekielscy przemilczeli fakt uwikłania większości antybohaterów ich dokumentu we współpracę ze służbami PRL.

Inni komentatorzy wskazywali, w jaki sposób podkrecony został klimat mający powodować niechęć widza do kościelnych instytucji. Jednak niezależnie od tych zarzutów ks. Isakowicz-Zaleski zdecydował się wystąpić w kolejnym filmie, ponieważ, jak widać, uznał, że gra idzie o znacznie poważniejszą stawkę niż kwestie wizerunkowe. Po rozmowie, jaką z ks. Isakowiczem-Zaleskim przeprowadziłem do przygotowywanej przeze mnie, razem z Pawłem Milcarkiem, książki pod tytułem *Non possumus. Niezgoda, której uczy Kościół*, i jeszcze wcześniejszym wywiadzie dla tygodnika „Do Rzeczy”¹, wcale się nie dziwię jego postawie. Tomasz Terlikowski zaś od lat współpracuje z krakowskim kapłanem przy kolejnych projektach wydawniczych, ich diagnozy dotyczące sytuacji Kościoła są zbieżne.

Zresztą żal ks. Isakowicza-Zaleskiego do Sekielskich o przemilczenie wątków związanych ze współpracą jako TW zobrazowanych w *Tylko nie mów nikomu* księży brzmi bardziej jak jeszcze jedno oskarżenie wobec polskich biskupów. Na wiosnę 2019 roku mówił mi on w przywołanym wywiadzie dla „Do Rzeczy”:

Bracia Sekielscy pominęli, moim zdaniem świadomie, wątek współpracy molestujących księży z SB. Oczywiście tu nie można powiedzieć, że każdy pedofil to był tajny współpracownik. Mamy jednak w filmie cztery postacie, które w IPN zostały zarejestrowane. Gdy trzynaście lat temu pisałem książkę *Księża wobec bezpieki*, zwróciłem uwagę, że znaczna część TW to byli ludzie o skłonnościach homoseksualnych, którzy dopuszczali się skandali, w tym także molestowania dzieci i młodzieży. Byli to współpracownicy, którzy wyrządzali wielkie szkody Kościołowi. Niestety Kościół nie przeprowadził do końca lustracji, a zatem i nie odsunął tych skandalistów od dalszej posługi duszpasterskiej. To przyniosło kolejne skandale. Grzech zaniechania sprawy lustracji okazał się rzeczą bardzo złą dla Kościoła. Trzeba było to zrobić dawniej, a nie że dopiero po filmie Sekielskich następują jakieś działania.

Terlikowski i Isakowicz-Zaleski występując w *Zabawie w chowanego*, pokazali, że twarz prawowiernego katolicyzmu nie może być

¹ *Niektórzy biskupi powinni odejść*. Z ks. Tadeuszem Isakowiczem-Zaleskim rozmawia Tomasz Rowiński, „Do Rzeczy”, 22(234), 27 maja – 2 czerwca 2019.

² O niektórych z nich wspominam z swoim komentarzu opublikowanym na łamach „Do Rzeczy” 22/375, 25–31 maja 2020, zatytułowanym *Kiedy nastąpi koniec zabawy w chowanego?*

³ *The Nature and Scope of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in The United States 1950–2002*, red. J. Jay, College of Criminal Justice, The University of New York, luty 2004.

twarzą obrony drapieżników, którzy posługują się strukturami kościelnego zaufania dla swoich przestępczych celów, ani też twarzą milczenia, gdy pojawiają się twarde oskarżenia. Nie ma wielkiego znaczenia, co dziś robi i jak żyje ofiara gwałtu, nie może to być usprawiedliwieniem dla niczych działań przestępczych ani ich ukrywania. Podobnie jak usprawiedliwieniem nie mogą być słabości filmu Sekielskich². To Terlikowski i Isakowicz-Zaleski stali się w tamtych dniach obrońcami wiarygodności Kościoła w Polsce. Także dlatego, że opowiedzieli oni w filmie niewygodne prawdy, jak te o siatce homoseksualnej w Kościele, stojącej za większością przestępstw seksualnych. Przestępstwa takie bowiem dotyczą przede wszystkim nie dzieci i kobiet, ale dorastających chłopców i młodych mężczyzn. Szczegółowo pokazał to niezależny raport przygotowany swego czasu dla episkopatu USA³. Wynika z niego, że 80 proc. kościelnej pedofilii miało charakter homoseksualny; według danych podanych w przywołanym wywiadzie przez ks. Isakowicza-Zaleskiego w podobnym raporcie opublikowanym w Australii był to odsetek na poziomie 60 proc. Problemem głównym Kościoła – według ekspertów – jest efebofilia, a zatem faktyczne przestępstwa seksualne dokonywane wobec dorastającej lub dorosłej młodzieży męskiej. O tym w filmie mówią też Terlikowski i ks. Isakowicz-Zaleski.

Po emisji filmu pojawiły się głosy, że abp Wojciech Polak powinien reagować wcześniej na zachowanie bp. Edwarda Janiaka. Sprawa nie jest prosta, biskupi nie podlegają sobie wzajemnie, są suwerenną władzą kościelną w swoich diecezjach. Arcybiskup Polak, jak się zdaje, nie mógł wiele zrobić w sprawie bp. Janiaka, ponieważ musiałby napisać oskarżenie do Watykanu na podstawie plotek lub informacji zdobytych nielegalnie. Przypomnijmy, że sprawa z diecezji kaliskiej toczyła się z wyłączeniem jawności zarówno w sądzie kościelnym, jak i państwowym. Mniej optymistycznym, ale też niezaskakującym wnioskiem, jaki wynika z sytuacji zaistniałej po premierze filmu *Zabawa w chowanego*, jest bezradność biskupów dobrej woli wobec swoich kolegów żyjących i funkcjonujących w poczuciu źle rozumianej suwerenności Kościoła. Chodzi nie tylko o chronienie napastników seksualnych wśród księży przed prawem państwowym, ale nawet przed precyzyjnymi procedurami, jakie są w Kościele przewidziane

na takie sytuacje. A przecież wystarczyłoby, by bp Janiak przyjął rodzinę molestowanych chłopców, gdy ta się do niego zwróciła, zawiesił księdza, wobec którego pojawiły się zarzuty, i wszczął odpowiednie procedury, których Kościołowi nie brakuje. Dlaczego biskup nie podjął drogi, która jest najlepsza dla wszystkich – choć dla kapłana, który w innym przypadku może być oskarżony niesłusznie, na pewno trudna? Jakie niezdrowe relacje stały za zaniechaniem stosowania własnego prawa Kościoła?

Niestety wiele wskazuje, że Sekielskim nie zabraknie materiału na kolejne odcinki ich serialu. Osób mniej lub bardziej odepniętych od kurialnych drzwi przybywa. Czasem są to sprawy poważne, czasem drobniejsze, ale na tym polega duszpasterstwo, by przyjmować wszystkich. Odpowiedzialnością biskupów jest także to, by brać na siebie przynajmniej część brzemienia przewin podległego im duchowieństwa, być duchowym ojcem dla swoich diecezjan każdej kondycji i stanu, a dla skrzywdzonych – w sposób szczególny. Poza reakcją abp. Polaka nie usłyszeliśmy niestety reakcji innych biskupów na film. Niedobrze, jeśli jedyną nauką, jaką władze kościelne wyciągną z serialu Sekielskich, będzie sprawniejsze zarządzanie sytuacjami kryzysowymi. Czyli – jak to często bywa w działaniach wizerunkowych – sprawniejsze uchylanie się od odpowiedzialności. ■

Tomasz Rowiński

Nie wierzę, by Kościół sam się oczyścić

Rozmowa z Tomaszem Terlikowskim o kryzysie moralnym w Kościele

„Christianitas”: *Jak doszło do tego, że zostałeś ekspertem filmu braci Sekielskich Zabawa w chowanym?*

Tomasz Terlikowski: Uczestniczyłem w debacie poświęconej problemowi nadużyć seksualnych w Kościele, w której brał udział także Marek Sekielski. Gdy się zakończyła, zapytał mnie, czy zgodziłbym się wypowiedzieć w ich następnym filmie, bo zależy im na tym, żeby wybrzmiał także głos strony katolickiej zatroskanej o ofiary i oczyszczenie. Zgodziłem się, bo od dawna mam wrażenie, że bez zaangażowania mediów świeckich nie sposób skłonić hierarchii do działania. To smutna lekcja Kościoła w innych krajach, a także w Polsce.

„Ch”: *Miałeś jakieś wątpliwości, czy się tego podejmować?*

T.T.: Pierwszy tekst na ten temat napisałem kilkanaście lat temu. Od wielu lat próbowałem zainteresować tematem media katolickie i nigdy się to nie udawało, a z moich obserwacji sytuacji w innych krajach wynikało, że jeśli sprawą nie zainteresują się media świeckie, to nic się

nie wydarzy. Ale odpowiadając wprost na Twoje pytanie, gdybym miał wybór między produkcją robioną przez dziennikarzy „Niedzieli” a taką przez braci Sekielskich, to mógłbym się zastanawiać. Jednak wyboru nie było. Po stronie kościelnej niemal nikt nie chce mówić o tych sprawach. To temat tabu.

„Ch”: *Gdy patrzę na błyskawiczną reakcję abp. Wojciecha Polaka w sprawie bp. Edwarda Janiaka, mam wrażenie, jakby tym razem część biskupów wręcz wyczekiwała na ten film, by móc wreszcie wyciągnąć konsekwencje wobec swoich współbraci kryjących przestępstwa seksualne.*

T.T.: Myślę, że to nie do końca tak. Mam wrażenie, że po prostu Kościół w Polsce ma różne prędkości w tej sprawie, a abp Polak zachowuje się jak hierarcha „pierwszej prędkości”. I dlatego tak szybko zgłosił sprawę do Watykanu. Inna sprawa, że wielu innych komentarzy do tej sprawy nie było, a biskupi nabrali wody w usta, bo mają świadomość, że film nie jest opowieścią tylko o Kaliszu, ale również o Wrocławiu – za poprzednich metropolitów – i Bydgoszczy. Milczenie biskupów, także

tych, którzy często i obficie się na różne tematy wypowiadają, choćby przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski abp. Stanisława Gądeckiego czy zastępcy przewodniczącego KEP abp. Marka Jędraszewskiego, jest jednak zastanawiające. I aż trudno nie zadać odwrotnego pytania: czy oni sami czegoś się nie obawiają? Nad archidiecezją krakowską ciąży, skierowane do Watykanu, oskarżenie o molestowanie dziewczynki przez bp. Jana Szkodonia, a nad Poznaniem wciąż niewyjaśniona do końca sprawa abp. Juliusza Paetza. Byłbym więc ostrożny z tezą, że biskupi oczekiwali na ten film. Jeśli czekali, to tylko po to, by uspokoić się, że – tym razem – ich sprawa nie dotyczy.

„Ch”: *Czy miałeś swobodę wyrażenia swojej opinii o sytuacji w Kościele i zostały one rzetelnie przedstawione w filmie?*

T.T.: Miałem pełną swobodę w wyrażaniu swoich opinii i zostały one przedstawione wiernie. Oczywiście rozmowa trwała o wiele dłużej, a autorzy wykorzystali tylko niewielką jej część. To jednak standard, ale zrobili to zgodnie z zasadami sztuki.

„Ch”: *Jakie były Twoje oczekiwania wobec udziału w filmie?*

T.T.: Jeśli miałem jakieś oczekiwania, to jedynie takie, by przedstawiono w filmie także perspektywę katolicką. I tak się stało.

„Ch”: *Mógłbyś przybliżyć główne tezy swojego stanowiska z filmu?*

T.T.: Ujmując rzecz najkrócej, mówiłem o tym, że ze sprawą przestępstw seksualnych trzeba się zmierzyć ze względu na ofiary, ich dobro, ale także ze względu na wiarygodność instytucji kościelnej. Niestety doświadczenia Kościoła w innych krajach uczą nas, że nie da się tego zrobić bez nacisku ludzi świeckich, bez zaangażowania mediów, procesów sądowych i wreszcie państwa. Tego w Polsce jeszcze nie ma, ale w końcu się zacznie. Jeśli ktoś sądzi inaczej, to jest w błędzie. Wspominałem też o tym, że załatwienie spraw przestępstw seksualnych w Kościele to nie tylko pedofilia, ale także homoseksualna efebofilia, jak również wykorzystywanie bezbronnych dorosłych, i że tego nie da się rozwiązać bez uczciwego postawienia sprawy lobby homoseksualnego w Kościele. Lobby to często kryje sprawców przestępstw, tak by ich własne sprawy nie wyszły na jaw. I wreszcie mówiłem o konieczności przemiany podejścia do ofiar w duchu ogromnej empatii, a nie patrzenia jak na atakujących księży czy Kościół.

„Ch”: *Jest zaskakujące w filmie, że dzięki wypowiedziom Twoim i ks. Tadeusza Isakowicza-Zaleskiego nabrał on „konserwatywnie” katolickiego zabarwienia. Tego raczej bym się nie spodziewał, a mamy jasny znak, że katolicka ortodoksja nie oznacza obrony ludzi Kościoła za wszelką cenę.*

T.T.: To dla wielu zaskakujące, ale oczywiście tak to może wyglądać. Mnie to jednak nie dziwi, bo tak się składa, że

to raczej „konserwatywni” katolicy jako pierwsi zaczęli ten problem w polskim Kościele stawiać. Opowiadali się za oczyszczaniem struktur, a także empatycznym podejściem do sprawy. Może tak być dlatego, że te środowiska, które nie idą z prądem, często stykały się z bezduszną częścią hierarchii i są na nią wyczulone.

„Ch”: *Nie spodziewasz się jednak, by Zabawa w chowanego miała szerszy wydźwięk? Potrzebny jest cały serial o poszczególnych diecezjach, by poruszyć sumienia biskupów?*

T.T.: Obawiam się, że konieczne są pozwy i odszkodowania. Serial braci Sekielskich uczy biskupów reagowania na kryzys medialny, ale obawiam się, że na głębszą zmianę musimy poczekać.

„Ch”: *Czy masz jakieś zastrzeżenia wobec nowego filmu? Ksiądz Tadeusz Isakowicz-Zaleski po Tylko nie mów nikomu uważa, że zatajono wątek współpracy księży napastników ze służbami PRL.*

T.T.: Obawiam się, że niesprawiedliwie zostało potraktowane porozumienie między prokuraturą a Kościołem. Ono ma uzasadnienie, ale oczywiście trzeba uważać z jego stosowaniem. Nie można natomiast oceniać go jednoznacznie negatywnie.

„Ch”: *Czy mógłbyś to przybliżyć?*

T.T.: Jeśli chodzi o prokuraturę, to porozumienie to oznacza możliwość wymia-

ny informacji między sądami biskupimi a prokuraturą. Pamiętajmy, że w przypadku kapłanów oskarżonych o pedofilię toczą się dwa, a niekiedy trzy procesy. Karny, kanoniczny, a dodatkowo niekiedy jeszcze cywilny. Dzięki temu porozumieniu można uniknąć podwójnego przesłuchiwanie świadków czy ofiar, co – pamiętajmy – jest dla nich zawsze ogromnym przeżyciem. Jednak żeby rzeczywiście były to zapisy dobre, to muszą one działać w dwie strony. A dodatkowo prokuratura musi pamiętać, że niekiedy wydanie takich dokumentów może przyczynić się do wzmocnienia strony kościelnej, na przykład w sprawach o odszkodowania. Wystarczy – a ludzie Kościoła też są do tego zdolni – usunąć niewygodne dokumenty, które świadczą na przykład o zaniedbaniach w jakiejś sprawie. O ile sama idea jest dobra, to trzeba uważać z jej wykonaniem.

„Ch”: *Zmiana pokoleniowa jest potrzebna? Ludzi niewiukłanych w strach o własną odpowiedzialność?*

T.T.: Zmiana pokoleniowa i zerwanie nieformalnych relacji, opartych na ukrywaniu grzechów i grzeszków.

„Ch”: *Pytanie, czy one nie wytwarzają się już na etapie formacji seminaryjnej.*

T.T.: Nie mówię o powiązaniach koleżeńskich, te są oczywiste i od zawsze funkcjonowały. Mówię raczej o powiązaniach, które powstają często w późniejszym okresie życia, niekiedy na bazie ho-

moseksualnej (nie twierdzą, że zawsze na bazie współżycia, czasem jedynie wspólnej skłonności) i konieczności jej ukrywania, a także wzajemnego wspierania się. To jest niebezpieczeństwo, o którym trzeba pamiętać i liczyć się z nim. Mówimy o nim jako o lawendowej mafii. Z wielu, także prowadzonych przez badaczy homoseksualnych, analiz wynika, że homoseksualne relacje, ukrywanie ich, niekiedy jest powiązane z kryciem skandali seksualnych w ogóle. To jest jedno z poważniejszych zagrożeń.

„Ch”: *Chodzi o to, czy lawendowa mafia już w seminariach nie wyławia swoich i nie prowadzi selekcji potencjalnie niewygodnych?*

T.T.: Tak rzeczywiście może być. Pisał o tym Benedykt XVI w swojej analizie przyczyn skandali seksualnych. Ale warto mieć świadomość, że często te niebezpieczne związki pojawiają się także później, podczas dalszych studiów czy w powiązaniach homoseksualnych biskupów z ich sekretarzami. Nie jest łatwo wszystkie te powiązania prześledzić, ale warto wiedzieć, że na przykład ks. prof. Walerian Słomka, twórca Instytutu Teologii Duchowości na KUL, który formował ojców duchownych dla polskich seminariów, został skazany za molestowanie chłopców. I trudno nie zadać pytania, jak wielu z jego współpracowników było „werbowanych” na bazie pozamerytorycznej i jak to wpłynęło na ich formację. Wszystkie te kwestie muszą być uważnie

przebadane i oczyszczone. Intuicja Benedykta XVI jest absolutnie jednoznaczna.

„Ch”: *Czy też uważasz jak ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski, że skandale seksualne są pokłosiem braku lustracji w Kościele? Ksiądz Tadeusz nieraz mówił, że wśród współpracowników SB wielu księży było umoczonych w sprawy seksualne, ponieważ one stanowiły źródło kompromatów. Z drugiej jednak strony w USA, Australii czy Europie Zachodniej nie było opresyjnych służb, a skala skandali wygląda nawet na większą niż w Polsce.*

T.T.: Skandale seksualne, z jakimi się borykamy, mają rozmaite przyczyny. Bezpieka często je wykorzystywała, niekiedy nawet prowokowała, ale ich bezpośrednie przyczyny były podobne jak na Zachodzie. Do seminariów czasem wstępowali chłopcy, którzy byli zdania, że ich brak pociągu do dziewcząt oznacza powołanie, niekiedy była to dla nich ucieczka przed obawami homoseksualnymi, a tam – to akurat wynika z akt IPN – niekiedy dostawali się w ręce klik homoseksualnych w seminariach czy innych miejscach. W tekście o Jerzym Zawieyskim Ewy Siedleckiej mamy o tym wstrząsające materiały. Paradoksalnie zresztą komunizm mógł nieco w Polsce ograniczyć skalę zjawiska, bo zlikwidował większość katolickich szkół. A co do lustracji, to gdyby ją przeprowadzono, część dyskusji mielibyśmy już za sobą, bo w aktach jest sporo informacji na temat skandali. I mielibyśmy przerobioną kwestię reagowania oraz działania w sytuacji kryzysu.

„Ch”: Mam wrażenie, że w środowiskach lewicy katolickiej trwa cichy kult Zawieyskiego, ponieważ jego homoseksualizm pasuje do aktualnych ideologii. Jednocześnie okoliczności te sprawiają, że związek homoseksualizmu i skandali jest wypierany, a winą obciąża się – mało rzeczowo – celibat. Z drugiej jednak strony prawica kościelna woli często drążyć słabości takich produkcji jak filmy Sekielskich, zamiast przejść do meritum. Masz nadzieję, że wyjdziemy z tego klinca, czy pozostaje nam indywidualne świadectwo sprzeciwu?

T.T.: Myślę, że w debacie o roli homoseksualnego lobby wyjście z tego klinca będzie trudne. To widać już teraz, gdy część środowiska lewicy katolickiej i środowisko politycznego ruchu homoseksualnego każdą uwagę na temat związku tych dwóch zjawisk traktuje jako homofobię. Dobro ofiar się nie liczy, jeśli ich ochrona ma zawierać elementy nieakceptowalne czy trudne do przyjęcia dla nich. Dla strony prawej ten spór wygląda często na czysto polityczny i mam obawę, że tu wcale nie chodzi o dobro Kościoła, ale o bieżący interes części wspierających ich hierarchów. Ale myślę, że sytuacja będzie się zmieniać, gdy do ludzi zaczną docierać świadectwa ofiar. Także tych, które pozostają w Kościele i muszą żyć z tym, co im się przydarzyło. Kilka takich spotkań zmienia głęboko perspektywę. I sądzę, że ona się będzie zmieniać. Powoli, ale będzie. Uwierz mi, nie mam ochoty spędzić całego życia na indywidualnym sprzeciwie. Nawet samotny rewolwerowiec potrzebuje czasem na-

dziei, że uda się przywrócić elementarny porządek moralny. Choćby w jednej drobnej sprawie.

„Ch”: Po tzw. prawej stronie martwi niezrozumienie problemu, nawet nie przez część mediów, ale zwykłych wierzących ludzi, z którymi na co dzień się spotykamy lub dyskutujemy w mediach społecznościowych. Nagle uważają Cię prawie za wroga, bo wziąłeś udział w nagraniu, a nie widzą, że był gwałt, było molestowanie. Czy wszyscy staliśmy się politykierami? To by było druzgocące zwycięstwo lewicy, która mówi, że wszystko jest polityką.

T.T.: Nie widzimy ofiary, bo nasze plemienne tożsamości przesłoniły nam obiektywne wartości, normy moralne, dobro drugiej osoby. Żyjemy w czasach triumfu etyki Kalego, w której ocena moralna czynu zależy od tego, czy popełnił go swój, czy obcy. To nie jest lewicowy triumf tezy, że wszystko jest polityką, ale bezmyślnie partyjnej plemienności zgubnej dla Kościoła, ale i dla prawdziwej polityki, o myśleniu nie wspominając.

„Ch”: Jakie jest doświadczenie zwykłych księży w chwilach takich przesilen medialnych jak publikacja filmu Sekielskich? Masz sygnały, jak oni przeżywają ujawnianie przestępstw i reakcję lub jej brak ze strony przełożonych?

T.T.: Część, obawiam się, że większa, zwierza szereg, chce się bronić, a ludzi mówiących o problemach traktuje jak zdrajców.

Oni są wciąż przekonani, że nie ma tematu, że to tylko atak wrażeń sił. Inni – i ci do mnie piszą – są zasmuceni brakiem reakcji biskupów, chcieliby jasnego stanowiska i potępienia krycia. Ciekawe, że to ludzie często z przeciwnych stron spektrum eklezjalnego. Albo – nazwijmy ich – liberałowie, albo ortodoksyjni konserwatyści. Często bardzo zaangażowani duszpasterstwo. Wielu też pisze do mnie duszpasterzy młodzieży, którzy widzą opłakane skutki braku reakcji. I są wreszcie ci, którzy w tej walce uczestniczą: o. Adam Żak SJ, ks. Piotr Studnicki, ks. Tadeusz Isakowicz-Zaleski, ks. Andrzej Kobyliński...

„Ch”: *Przejdźmy do konkretnego. Kiedy pierwszy raz tak poważnie zderzyłeś się bezpośrednio ze świadectwem wykorzystywania czy gwałtu przez duchownego?*

T.T.: Najpierw dużo o tym czytałem, głównie świadectw z USA czy Wielkiej Brytanii, i pierwszy raz postawiłem tezę o tym, że warto sprawdzić samemu, ile i jakich tego typu sytuacji może być w Polsce. Wcześniej, gdy zetknąłem się z aktami IPN i z zawartymi w nich treściami obyczajowymi, zaczęły mi się otwierać oczy na pewne kwestie. Po kilku moich publikacjach zaczęli ze mną rozmawiać księża, w żartach, tak niby na luzie opowiadali: a wiesz, jak byłem klerykiem, to pewien zakonnik się na mnie położył. Dałem mu w zęby – mówił jeden. Drugi opowiadał o innych tego rodzaju relacjach. Potem ktoś napisał, by w skrócie opisać jego historię, aż wreszcie po kilku

latach takiego oswojania się z tematem nagrałem dla Telewizji Republika wywiad ze zranionym. To było wstrząsające doświadczenie. Dorosły mężczyzna opowiadał historię swojego życia, swoich doświadczeń, swoich zranień, lat narkomanii i alkoholizmu, zmagania się z Bogiem i tego, jak ksiądz zakonnik masturbował go, dobierał się do niego, zmuszał do seksu oralnego. Rok później inny ksiądz zaczął go molestować, ale to było jednorazowe. Rodzicom nie powiedział, bo oni mieli ogromny szacunek dla księży. I tylko brzydził się sobą. Opowiedział też o tym, jak przełożeni tego księdza zbywali go, jak przez kilkanaście lat nic nie zrobili, jak wreszcie podczas przesłuchania w sądzie biskupim dopytywano go, czy miał przyjemność z tamtych aktów... Wiele dni nie mogłem się otrząsnąć po tej rozmowie. Od tego momentu słyszałem więcej takich świadectw, bo ludzie często do mnie piszą. Rozmawiałem z księdzem, którego molestował jego biskup, z molestowanymi kobietami i za każdym razem mogę powiedzieć, że to jest wstrząsające przeżycie, bo widzisz człowieka zranionego najgłębiej, jak się da.

„Ch”: *Czy rozmowa ze zranionym z książki Tylko prawda nas wyzwoli – bo to o niej tu wspominasz – miała dla Ciebie tak szczególne znaczenie, że zdecydowałeś się ją umieścić na samym początku tej pozycji?*

T.T.: Tak. To bardzo mocne świadectwo, a do tego ta rozmowa w istocie pokazuje, o czym jest ta książka, do czego się odno-

si, że tu nie chodzi tylko o ważne spory, ale także o życie konkretnych ludzi.

„Ch”: *Jaki jest profil duchowy i psychologiczny kościelnego drapieżnika i ofiary? Dlaczego ofiary milczą?*

T.T.: To bardzo skomplikowane pytanie. Sprawca często sam jest ofiarą, niekiedy był molestowany seksualnie także wewnątrz Kościoła, niekiedy to dramatyczna sytuacja w domu (czasem religijnym), a niekiedy to stopniowe opadanie w głąb grzechu. Około 60 procent przestępstw można by uniknąć, gdyby dostrzeżono kryzys, skierowano księdza na terapię, odsunięto go od posługi albo zmieniono model zaangażowania. Tym jednak, co łączy tych ludzi, jest zazwyczaj inteligencja pozwalająca im wybrać na ofiary dzieci, które raczej nie pójdą do rodziców, bo się ich boją albo ci im nie uwierzą, albo po prostu nie mają z nimi kontaktu. A potem szukają braków, jakie te dzieci mają, i uderzają dokładnie w nie, nierzadko ofiarowując im ich zaspokojenie. Dopiero na końcu jest wykorzystanie. To dlatego tak często ofiary nie mówią, obawiają się o tym mówić, a często także ze wstydu – bo to jedna z cech tego uwiedzenia, że wstydzi się nie sprawca, a ofiara. Rany są zaś na tyle głębokie, że niejednokrotnie przepracowuje się je po wielu latach, niekiedy dwudziestu, i dopiero wtedy zaczyna o nich mówić. Jeśli w ogóle się o nich mówi, bo zdaniem części badaczy ostatecznie na wyznanie decyduje się jedna na sto ofiar.

Jeśli zaś chodzi o profil duchowy, to prawda jest taka, że na pewnym etapie to są w większości ludzie niewierzący. I nie chodzi o to, że są ateistami, ale albo nienawidzą Boga, albo kompletnie nie rozumieją chrześcijaństwa. Przyczyna takiej ich postawy jest zaś prosta, człowiek potrzebuje spójności intelektualnej ze swoimi czynami.

„Ch”: *Już Ojcowie Kościoła uważali, że problemy moralne są głównym powodem utraty wiary...*

T.T.: I tym razem jest podobnie.

„Ch”: *Czyli mamy do czynienia ze społeczną reprodukcją ludzkiej tragedii, tyle że w Kościele. Metaforycznie wygląda to jak wirus... Zraniony szuka kogoś, kogo może zranić itd. Zło szuka innego nosiciela.*

T.T.: Metafory choroby bywają niebezpieczne, ale tu akurat pasują. Jednak obok tego wirusa, by pociągnąć Twoją analogię, są jeszcze choroby towarzyszące: korporacyjna solidarność, fałszywy klerykalizm, brak troski o powierzone sobie zadania czy wreszcie absolutne przekonanie o nieomyślności struktur.

„Ch”: *Z naszej rozmowy można wynieść wrażenie, że skala przestępstw seksualnych w Kościele jest duża. Czy liczba przestępców jest duża, czy może raczej wygląda to tak, że wąska grupa upadłych sieje wielkie spustoszenie? Jaka jest Twoja opinia na ten temat?*

T.T.: Liczba przestępców seksualnych nie jest bardzo duża. Problemem są jednak nie tyle oni, ile to, że niemal cała struktura – z różnym zaangażowaniem i z różnych powodów – chroniła ich, okazywała im przebaczenie czy przenosiła. Kwestią jest więc nie tyle liczba samych przestępców, ile strukturalnie zakorzeniona i sakralnie usprawiedliwiona korporacyjna solidarność. Istotne jest także to, że na przestępstwa seksualne nakłada się szara strefa czegoś, co przestępstwem nie jest, a jest długotrwałą hipokryzją, tolerowaniem publicznego grzechu czy kulturą tajemnicy niepozwalającą wyjaśniać do końca pewnych problemów.

„Ch”: *Można usłyszeć opinię, że spotkanie z księdzem drapieżnikiem zostawia w ludziach głębsze rany, niż gdy gwałticiel lub molestujący jest z innej grupy społecznej. Co o tym sądzisz?*

T.T.: Myślę, że do pewnego stopnia jest to prawda. Nie chodzi oczywiście, by wartościować czy segregować cierpienie bądź układać je w porządku hierarchicznym, bo to bzdura. Każde cierpienie i zranienie osoby molestowanej czy wykorzystanej seksualnie jest takie samo. W tym przypadku mamy jednak często do czynienia z manipulacją także duchową, a zatem i z tym, że zdarzenie to pozostawia ogromne ślady w życiu duchowym, ponieważ uderza w obraz Boga, obraz kapłaństwa i wreszcie obraz Kościoła. Kościół z miejsca doświadczenia miłosierdzia przekształca się w miejsce zagrożenia, a kapłani

i Bóg często mają później oblicze predatora. Warto o tym pamiętać.

„Ch”: *Od dziesięcioleci Kościół idzie jednak kursem, że twarde stosowanie prawa jest nieewangeliczne, że ważna jest wspólnota, miłosierdzie i czułość. Czy ta retoryka i praktyki nie zawiodły?*

T.T.: To skomplikowane. Problemem jest to, że ta retoryka nie stała się praktyką. O niej się mówi, ale się jej nie realizuje. Każdy, kto działa w instytucjach kościelnych, wie, że w relacjach biskup–wikariusz nieczęsto spotyka się miłosierdzie i czułość, a ofiary doskonale wiedzą, że nie ma ich także w relacji do nich. Samo więc wpojenie tych idei się nie udało. Konserwatysta powiedziałby, że nic w tym dziwnego, bo taka jest natura ludzka, i zamiast liczyć na to, że ludzie będą dla siebie czuli, pełni miłosierdzia, które w przypadku ofiar oznacza także sprawiedliwość wobec sprawców, trzeba stworzyć procedury, i to opatrzone karami. Karami, które będą zasądzone i wymierzone. Nie robiono tego. Efekt był taki, że ludzie zachowali się jak nieraz wtedy, gdy nie ma żadnych konsekwencji nieodpowiedniego zachowania. Biskupi nie różnią się w tej sprawie od świeckich. Łatwo jest pięknie gadać, ale jeśli można mieć święty spokój, a za lekceważenie problemów nie grozi kara, to często będą to właśnie robili.

„Ch”: *Jak byś wytłumaczył nadreprezentację skandali seksualnych wśród współczesnych liderów duchowych i założycieli?*

Maciel, Efraim, Vanier, bracia Philippe, ks. Finet. Naprawdę wynika z tego twar- da nauka, że nie należy pokładać nadziei w człowieku...

T.T.: Znowu stajemy wobec splotu róż- nych okoliczności. Z jednej strony mamy do czynienia z kompletnym zanikiem kontroli prawnej. I Maciel Degollado, i o. Thomas Philippe byli przecież ukara- ni, ograniczono im możliwość działania w czasach przed Soborem, a po nim... co może szokować, jakby kompletnie o tym zapomniano. Naiwna wiara w dobroć człowieka zwyciężyła. Ale jest i inny po- wód, to, jak się zdaje, przesadne zaufanie do osobistych charyzmatów jednostek (a osoby, o których mówimy, niewątpliwie były charyzmatyczne) przy zaniku świa- domości, że każdy charyzmat musi być kontrolowany, pilnowany i ograniczany. Wiara w charyzmatyczność zastąpiła wiarę w prawo i skończyło się, można powie- dzieć, jak zwykle. I wreszcie kwestia ostat- nia, warto pamiętać, że – jak mawiał Lord Acton – każda władza deprawuje, ale wła- dza absolutna deprawuje absolutnie, a wy- mienione przez Ciebie osoby często miały władzę absolutną, i to duchową, w swoich wspólnotach, a jakakolwiek krytyka trak- towana była jako atak na Bożych ludzi. I znowu dochodzimy do reguł i zdrowego rozsądku. Charyzmaty ich nie zastępują.

„Ch”: *Czy w krajach, w których doszło do poważnych pozwów, bankructw diecezji, rzeczywiście coś się zmieniło?*

T.T.: Ujmując rzecz otwarcie, dopiero la- wina pozwów rozpoczęła proces szybkiego oczyszczania struktur. A dokończone ono zostało przez dochodzenia władz federal- nych w USA. To smutne, ale w zasadzie nie ma Kościoła, który bez potężnego nacisku władz świeckich rozpocząłby ten proces sam i doprowadził go do końca.

„Ch”: *Kiedy możemy się spodziewać takiego przesilenia w Polsce? Gdy zmieni się wła- dza polityczna czy gdy pojawi się sprawa nie do zlekceważenia?*

T.T.: Myślę, że nieszybko to nastąpi. Polski Kościół, zarówno świeccy, jak i duchowni, w swojej większości uważają się za ata- kowaną ostoję moralności i nie chcą roz- liczeń. Zwolennicy oczyszczenia są, oba- wiam się, w mniejszości. A władzy opłaca się Kościół, który jest coraz słabszy i co- raz bardziej od niej zależny, obawiający się zmiany, bo ta może oznaczać dochodze- nia, komisje i niechęć władzy.

„Ch”: *Czy jako ludzie świeccy możemy cokolwiek zrobić dla uzdrawiania sytuacji w Kościele?*

T.T.: Musimy mieć odwagę mówić o pro- blemie, nagłaśniać go, wspierać ofiary i nie dać się wziąć na przeczekanie. Czeką nas długi proces zmiany mentalności, ale i procesów. To nie będzie łatwy okres.

„Ch”: *Część autorów mówi, że potrzeba reorganizacji całego Kościoła, demokracji-*

zacji, prawie rezygnacji z kapłaństwa. Też tak uważasz?

T.T.: Nie. Nie wierzę w sprawczą moc demokratyzacji ani rezygnacji z kapłaństwa. Ale wydaje mi się, że konieczne jest udrożnienie kanałów komunikacji z dołu do góry, rekonstrukcja przejętego z absolutyzmu rozumienia władzy w Kościele i większe jego uwspólnotowienie. Kapłaństwo hierarchiczne jest istotowo zrośnięte z katolicyścią, odrzucenie go oznaczałoby protestantyzację, a wbrew pozorom wcale nie uzdrowiłoby sytuacji, bo w Kościele Anglii – by wymienić tylko ten przykład – też jest potężny problem z wykorzystywaniem seksualnym nieletnich. Demokratyzacja oznaczałaby wyłącznie, że przejmujemy model zarządzania, który odchodzi w przeszłość. Zamiast szukać własnych rozwiązań, które wyrastałyby z Tradycji, a jednocześnie otwierały nas na nową rzeczywistość. Tak działał Sobór Trydencki, który odpowiadał na wyzwanie reformacji. Po Trydenście Kościół głęboko się zmienił, a jednocześnie pozostał sobą. I wydaje mi się, że stajemy obecnie przed podobnym zjawiskiem. Kościół wchodzi w czas reformy, i to głębokiej. Sam często mówisz, z czym się zgadzam, o konieczności przemyślenia granic władzy papieskiej. To tylko jedno ze zjawisk. Ja dodałbym do tego wprowadzenie mechanizmów kontroli władzy biskupiej. W średniowieczu one istniały, nie były doskonałe, ale były.

„Ch”: *Coraz bardziej jestem przekonany, że model władzy, jaki mamy dziś w Kościele, wcale nie jest modelem trydenckim, ale specyficzną formułą, która ukształtowała się w XX wieku. Także mówienie o feudalizmie jest dość mitologiczne. Porównania do korporacji są znacznie bardziej trafne – nastawienie na pragmatyczną skuteczność i wizerunek, a często zostawianie na boku Tego, w którego Kościół wierzy, ale też sposobu życia duchownych – moralności i dyscypliny.*

T.T.: Tyle że ja nie twierdzę, i tu się zgadzamy, że to jest model feudalny. Twierdzę, że mamy tu raczej do czynienia z systemem władzy absolutystycznej z XVII i XVIII wieku, w duchu Króla Słońce, który mówił: Francja to ja. Teraz część biskupów i kapłanów mówi: Kościół to my. Na to się nakłada lekka modyfikacja w duchu biurokracji totalnej i wiary w debatowanie. To nie jest feudalizm, bo w średniowieczu wiele mechanizmów kontrolnych istniało. Korporacyjne myślenie nakłada się dopiero na te zjawiska.

„Ch”: *Tak, byłeś jednym z autorów, który zwrócił moją uwagę na mitologiczność narracji o Kościele trydenckim i feudalnym. Te wątki moim zdaniem wskazują na zjawisko sekularyzacji, która jest czymś zupełnie innym niż spadek katolików w Kościołach – to dekompozycja samej wiary. Wiara jest zastępowana przez źle pojętą lojalność, a przynależność do Boga staje się przynależnością do organizacji.*

T.T.: Nowoczesność zastąpiła ideę Boga ideami erzaców absolutu, a zbudowane wokół nich wspólnoty zaczęły rzutować na postrzeganie Kościoła. I w istocie on przestaje być postrzegany jako wspólnota, a zaczyna – jako partia. Tylko gorsza, bo wymaga się od Niego jedności partii, a taka nie jest Mu właściwa.

„Ch”: *Jakie dobre wzorce widziałbyś w Kościele średniowiecznym?*

T.T.: System feudalny umożliwiał realny wpływ części wiernych, władcy, ale też lokalnych feudałów na obsadę stanowisk, ale przede wszystkim umożliwiał mianowanie biskupów przez kapitułę, które Papież jedynie zatwierdzał. To oznaczało, że wiele decyzji zapadało na dole. I wydaje mi się, że jakoś do tego zwyczaju warto wrócić. Nie wszystko musi odbywać się na górze. Paradoksalnie też feudalne struktury były nieco bardziej przejrzyste niż te proponowane przez korporacje. Nie ma oczywiście możliwości prostego powrotu do tego, co było, ale warto zastanowić się, jak tamte wzorce zastosować współcześnie, nie popadając jednocześnie w demokratyzację czy biurokratyzację, czy tym bardziej uzależnienie od państwa. Kilka lekcji od tamtego czasu odrobiliśmy.

„Ch”: *Interwencja państwa zawsze jest dwuznaczna w takich sytuacjach. Jednocześnie jest ono z katolickiej perspektywy obrońcą sprawiedliwości, więc sprzątając w Kościele, działałoby ono dla dobra Kościoła. Zrozumienie tego jednak wymaga*

przeciwstawienia się logice plemiennej na rzecz myślenia zasadami. Rzecz jasna niechęć współczesnych państw do Kościoła utrudnia sytuację. Ale to chyba jest trochę analogiczna sprawa jak z filmem Zabawa w chowanego – myślenie plemienne nakazuje go potępić, myślenie według zasad – nawet jeśli z bólem – nakazuje uznać jego wartość.

T.T.: Myślę, że jest dokładnie tak, jak mówisz. Państwo nosi miecz, by wymierzać sprawiedliwość, a gdy Kościół nie jest w stanie zrobić porządków u siebie, to ono powinno to zrobić za niego. Warto tu przywołać, ze świadomością odmiennego kontekstu, słowa św. Pawła o władzy, która także nie była przychylna Kościołowi. „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągają na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyń dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie” (Rz 13, 1-5). Antyreligijność

współczesnych władz nie ułatwia zadania, ale niestety nic nie wskazuje na to, by Kościół sam był w stanie rozbić korporacyjną solidarność.

„Ch”: *Na razie pozostaje więc rola rewolwerowca?*

T.T.: Na szczęście nie aż tak samotnego. Nie brakuje towarzyszy drogi. I jest też solidne zaplecze modlitewne. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Rozmywanie sprawy

Zwieńczeniem medialnej dyskusji po filmie Sekielskich było publicystyczne starcie pomiędzy komentatorami bezkrytycznie popierającymi decyzję abp. Wojciecha Polaka o rozesłaniu do wszystkich parafii w Polsce plakatów informujących o telefonie zaufania „Zranieni w Kościele” a mediami Radia Maryja, które tę akcję bezpardonowo zaatakowały. I choć kontratak Radia Maryja należy odrzucić jako medialny wyraz tej mentalności, która w Kościele wciąż powtarza, że „nic się nie stało”, „księża tylko są atakowani” czy „dużych spustoszeń nie będzie”, to i poparcie dla organizatorów inicjatywy, a w tym przypadku także księdza prymasa, należy wyrazić bardzo ostrożnie.

Warto zacząć od tego, że kontrakcja mediów związanych z Radiem Maryja, w której można zauważyć pewne elementy furiackiego odwetu, była nieproporcjonalna do rzeczywistości, z jaką walczy. Choć wysłanie plakatu do wszystkich parafii zostało zlecone przez samego prymasa, to praktyka polskiego Kościoła jest taka, że to w gestii proboszczów ostatecznie pozostaje decyzja, jakie materiały pojawiają się w kościelnych gablotach. Kurie diecezjalne dystrybuują bardzo wiele rozmaitych materiałów informacyjnych będących propozycją do wywieszenia w kościołach, a tylko niewielki procent ostatecznie zostaje zaprezentowany wiernym. To dość ważny punkt – abp Wojciech Polak niczego i nikomu nie narzucał, a jego autorytet z całą pewnością nie zadziałał siłą automatyzmu. Można się było wręcz spodziewać – różnie motywowanego – oporu znacznej części duchowieństwa.

Część księży podburzona przez Radio Maryja zareagowała silnymi emocjami, jakie niewątpliwie aktualne problemy Kościoła wywołują w wielu duchownych. Jednak to nie tylko emocje narzucone przez medium, które przyjęło rolę głównego dystrybutora

sprzeciwu wobec akcji. Za tymi emocjami są i były jednak również argumenty, które nakazują zachować pewną ostrożność wobec inicjatywy „Zranieni w Kościele”. Sama akcja – telefon zaufania – jest bez wątplenia potrzebna, słuszna rzeczowo i intencjonalnie. Za inicjatywą telefonu przemawia to, że ofiary czuły się w Kościele odstawione na bok, często były odrzucane przez organy kurialne lub samych biskupów, nie miały z kim porozmawiać o swojej krzywdzie, i sytuacja ta jest dramatycznym świadectwem nieludzkiego postępowania niektórych ludzi Kościoła. W tym względzie próba szerokiego dotarcia z informacją o telefonie i przekazem, że można opowiedzieć o swojej krzywdzie, jest wielką pracą zaangażowanych w akcję świeckich Kościoła. Można wierzyć, że zapewne w niejednym przypadku ratują wiarę i niosą ulgę.

Nie znosi to jednak pewnych wątpliwości. Pierwsza z nich dotyczy samej akcji plakatowania, która postawiła sobie za cel, by w każdym kościele w Polsce zawisła informacja o możliwości uzyskania wsparcia w przypadku napaści seksualnej. Chodzi o napastę dokonaną przez osobę duchowną. Osoby zaangażowane w akcję zapewne stykają się nieustannie z doświadczeniem zła i przez jego pryzmat – siłą rzeczy, niczym lekarze czy ratownicy – patrzą na cały Kościół. Poprzez tę zamazaną perspektywę nie zauważają, że taki plakat w każdym kościele może okazać się społeczną stygmatyzacją nie tylko wszystkich księży, ale i wiernych. To prosty mechanizm, taki plakat łatwo może wytworzyć wrażenie, że Kościół jest normalnym miejscem molestowania nieletnich. Gdy tymczasem przytłaczająca większość przypadków molestowania seksualnego to sytuacje domowe, a sprawcą jest osoba pozostająca z ofiarą w jednym gospodarstwie domowym. Statystycznie najczęściej przemoc seksualnej doświadcza się ze strony stałego partnera, męża itp. Czy propozycji umieszczenia plakatów „Zranieni w rodzinie” w każdym domu nie uznalibyśmy za przesadną ingerencję państwa czy Kościoła w życie obywateli? Czy sami świeccy katolicy nie przyczyniają się w ten sposób do przyklejenia każdemu, kto wchodzi w budynek kościelny, łatki gwałciciela?

W ramach tej pierwszej wątpliwości jest też i drugi negatywny mechanizm, jaki może uruchomić masowe umieszczanie plakatów „Zranieni w Kościele” w każdej świątyni. To, co dla

inicjatorów akcji, dla niektórych proboszczów, może także dla abp. Wojciecha Polaka jest postrzegane jako akt odwagi, częściej będzie przez wielu ludzi brane za napiętnowanie – przez „kogoś, z góry...” – a nie właśnie za akt odwagi i miłości podejmowany przez organizm Kościoła z poziomu parafii. Przy każdym takim działaniu w Kościele należy się liczyć nie tylko z tymi najbardziej zranionymi i najszlachetniejszymi. Oczywiście, także unikanie stygmatyzacji nie jest zasadą absolutną, rozumiem, że chodzi o jak najszersze dotarcie do osób pokrzywdzonych. Czy jednak efekt akcji został w pełni przemyślany? Zbigniew Nosowski, redaktor naczelny „Więzi” i rzecznik prasowy inicjatywy, w książce Tomasa Terlikowskiego *Tylko prawda nas wyzwoli*¹ mówi, że liczby go nie interesują. Tu mamy jednak ewidentnie akcję o charakterze masowym, która sama mierzy się liczbami.

Sytuacja jest rzeczywiście pod każdym względem trudna, szczególnie gdy niektórzy biskupi jawnie stawiają mury obronne, próbują łamać sumienia księży poprzez nakłanianie ich do podpisywania lojalek. Taka sytuacja miała miejsce w Kaliszu niedługo po publikacji filmu *Zabawa w chowanego*, który okazał się kompromitujący dla tamtejszego ordynariusza bp. Edwarda Janiaka. Dlatego moje uwagi należy raczej odczytywać jako wątpliwości, a nie atak. Bez wątplenia jednak – skoro sytuacja jest trudna – tym bardziej trzeba rozpatrywać wszelkie okoliczności, ponieważ na tym polega katolicka suwerenność i dochodzenie do prawdy, a także roztropność działań.

Drugie zastrzeżenie jest znacznie bardziej poważne i dotyczy środowisk organizujących działalność telefonu zaufania „Zranieni w Kościele”. To zastrzeżenie dotyczy stosunku zaangażowanych w tę akcję podmiotów i osób do prawd katechizmowych ze szczególnym uwzględnieniem etyki seksualnej i nauczania Kościoła na temat homoseksualizmu. Wobec danych, z których wynika, że molestowanie w Kościele ma w większości charakter homoseksualny, a relacje homoseksualnych księży stanowią poważny problem patologizujący wewnętrzne funkcjonowanie Kościoła, nasuwa się pytanie, czy można zaufać osobom i środowiskom mającym do homoseksualizmu stosunek pobłażliwy, a nawet afirmujący. Oczywiście, być może to wrażenie wynika z tego, że twarzami inicjatywy są publicyści, którzy osobiście lub za pośrednictwem

¹ *To rak bezobjawowy, a w istocie zżerający bardzo głęboko od wewnątrz*. Rozmowa z red. Zbigniewem Nosowskim, [w:] T. Terlikowski, *Tylko prawda nas wyzwoli. Przyszłość Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2016 [książka ukazała się w roku 2020 i prawdopodobnie doszło do błędu w druku], s. 58.

swoich mediów są kojarzeni z homoseksualną akcją afirmatywną w Kościele i rozmiękczeniem nauki Chrystusa w tej sprawie.

Nie sposób odsunąć całkowicie tych obaw, a jednocześnie nie mogą one przesłonić problemu przestępstw seksualnych w Kościele, realnego zaangażowania ludzi dobrej woli w akcję „Zranieni w Kościele”, złego postępowania niektórych biskupów, którzy ponad wierność nauce Chrystusa zdają się zbyt często stawiać na złą lojalność, wzajemność w ramach mniej lub bardziej jawnych struktur homolobby.

By jednak rzeczywiście rozwiązać problemy Kościoła, trzeba wyjść poza ocenę inicjatywy „Zranieni w Kościele”, która to sprawa zdecydowanie odwraca wzrok opinii katolickiej od centralnego zagadnienia. Nie będzie prawdziwego oczyszczenia w Kościele, jeśli biskupi albo będą uważać, że jedynym rozwiązaniem jest zwieranie szeregów i podpisywanie lojalek, albo zamiast działać samemu, będą własną bezczynność – niczym listkiem figowym – zakrywać za pomocą inicjatyw kontrowersyjnych środowisk. Telefon zaufania może stać się narzędziem łagodzenia złych efektów, jakie wynikają z obojętności wobec nieprawości. A ta obojętność być może potrzebuje twardego lądowania, by się otrząsnąć.

Stanowczo i czysto brzmi to, co w polskim Kościele o kondycji duchowieństwa mówi bp Milewski z Płocka:

Z wielkim niepokojem obserwujemy, co się dzieje z księżmi. Jakże często docierają do nas złe wiadomości o kapłańskich odejściach, brudach, nadużyciach. I ten mrok niektórych duchownych, którzy stali się wilkami w Owczarni Pana, przysłania blask kapłaństwa i uderza we wszystkich dobrych i szlachetnych księży. Ten mrok bardzo nas rani i powoduje, że każdy ksiądz staje się podejrzanym.

Jakkolwiek twardo by to brzmiało, spór o akcję „Zranieni w Kościele” był sporem zastępczym, który niestety oddalił nas od uzdrowienia moralnego Kościoła. ■

Tomasz Rowiński

Ryszard Wagner – artysta antychrześcijański

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

szkice

Roger Scruton w swojej książce *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych* cały rozdział poświęca modernizmowi, który opisuje od strony jego stosunku do tradycji. Otóż jego zdaniem modernizm, podobnie jak i całą kulturę zachodnią, toczy choroba objawiająca się utratą kontaktu z wiarą chrześcijańską. Polega ona na odcięciu jej od życiodajnych korzeni. W modernizmie daje się wyczuć w związku z tym zobowiązanie do poszukiwań jakichś korzeni. Moderniści poszukują ich np. w nietkniętych jeszcze nowoczesnością zakątkach Europy, jak to czynili chociażby Bartok czy Vaughan Williams, przeczesując wszędzie w poszukiwaniu muzyki tradycyjnej.

Według Scrutona modernizm, teoretycznie zapatrzony przecież w przyszłość, jednocześnie stale widzi siebie w relacji do tradycji, próbuje określić się wobec historii, zalegalizować swoje miejsce w sztafecie pokoleń przekazujących dziedzictwo kulturowe. Zwiększony nacisk na odczuwanie siebie w relacji do tradycji bierze się oczywiście z jej kryzysu. Tak pisze Scruton:

Warto w tym miejscu zauważyć, że samoświadomy wysiłek zmierzający ku temu, by pozostać częścią tradycji – a nawet samo pojęcie tradycji – jest zjawiskiem nowoczesnym. Artyści zanurzeni w tradycji mają małą świadomość tego faktu. Instynktownie tworzą oni to, co późniejsze pokolenia muszą odtwarzać¹.

¹ R. Scruton, *Przewodnik po kulturze nowoczesnej dla inteligentnych*,

tłum. J. Prokopiuk, J. Przybył, Wydawnictwo Thesaurus, Łódź–Wrocław 2006, s. 107-108.

Jego zdaniem dopiero dla nas czymś zupełnie zwyczajnym jest, że np. Manet nawiązuje w swoim malarstwie m.in. do Tycjana, ponieważ przyzwyczailiśmy się do tego, iż sztuka modernistyczna przetwarza wątki wcześniejsze, tymczasem przedtem nie było

to aż tak częste, ponieważ dopiero modernista widzi sens takich zabiegów.

Tylko modernista ma problem z tym, by pozostać wiernym artystycznemu przedsięwzięciu, które, jeżeli w ogóle ma zaistnieć – musi być przetworzone. Tylko modernista troszczy się o to, by umieścić swą sztukę w historii. Modernizm to w istocie pogląd formułowany z zewnątrz².

² Tamże, s. 108.

Pomijając sprawę daremności projektu modernistycznego, której przyczyn Scruton nie dostrzega, diagnoza ta byłaby zapewne słuszna, gdyby nie to, że jednocześnie to w dziełach Ryszarda Wagnera widzi on miejsce, gdzie ten projekt niemal się powiódł:

Opery Wagnera próbują przywrócić godność ludzkiej istocie w sposób, w jaki człowiek mógłby ją zyskać dzięki uczestnictwu w nie zepsutej jeszcze wspólnej kulturze³.

³ Tamże, s. 95.

Jak to możliwe, że człowiek tak błyskotliwy i inteligentny jak Roger Scruton nie widzi sprzeczności w swoim toku rozumowania? Skoro z jednej strony twierdzi, zresztą za Nietzschem⁴, że upadek kultury nastąpił pod wpływem zerwania więzi z wiarą, a z drugiej strony wskazuje chyba najgorszą deformację religii chrześcijańskiej, jaka ma miejsce w twórczości Wagnera, jako lekarstwo na tę chorobę? Odczytuje przecież zamysł Wagnera całkiem jasno:

Mając świadomość „śmierci Boga”, Wagner przypisał człowiekowi rolę zbawcy samego siebie, a sztuce – posłanictwo wyrażające się w transfigurującym się rytuale, rycie przejścia do świata wyższego. Była to propozycja prawdziwie wizjonerska, a jej wpływ na kulturę nowoczesną okazał się tak wielki, że wciąż czujemy na sobie wywołaną przez nią falę uderzeniową. Nowoczesna kultura wysoka jest w takim samym stopniu zbiorem przypisów do Wagnera, jak filozofia jest – zdaniem Whiteheada – zbiorem przypisów do Platona⁵.

⁴ Tamże, s. 111.

⁵ Tamże, s. 95-96. Warto dodać w tym miejscu, że pomysł zbawienia przez sztukę oraz artysty kapłana nie był oryginalną koncepcją samego Wagnera, cały romantyzm żył tą ideą, oddźwięk tego prądu umysłowego usłyszeć możemy chociażby w słynnym „Daj mi rząd dusz!” Gustawa-Konrada w *Dziadach*.

Czy Scruton naprawdę uważał, że podstawienie bożka sztuki w miejsce Boga Prawdziwego może/mogło uzdrowić nie tylko kulturę, ale i zbawić człowieka? Najwyraźniej tak właśnie uważał. Tego rodzaju pogląd może się zrodzić jedynie na gruncie postawy, którą trafnie opisał Paweł Grad w swojej książce *O pojęciu tradycji* i nazwał ją konserwatywnym nihilizmem.

Jednak nie jest moim głównym zamiarem osądzanie Scrutona, skupię się tutaj raczej na postaci Ryszarda Wagnera i postaram się wypunktować, na czym polega jego destrukcyjna rola w kulturze i muzyce nowoczesnej oraz ponowoczesnej. Zgadzam się bowiem z tezą Scrutona, że dotąd odczuwamy jego wpływ na naszą cywilizację.

Wagner to jeden z głosicieli idei syntezy sztuk. Nie był on ani jedynym, ani tym bardziej pierwszym wynalazcą tej idei, głosiła ją przecież już Camerata florencka na przełomie XVI i XVII wieku, dążąc do wskrzeszenia tragedii greckiej i kładąc podwaliny formy opery. Jednak to Wagnerowi udało się zrealizować tę ideę w zaiste imponującej, wręcz monstrialnej, quasi-religijnej formie. Cele Wagnera nie były właśnie celami czysto artystycznymi, były to cele religijne. Nie na darmo Scruton pisze całkiem poważnie o „kapłańskich pretensjach” Wagnera.

To, że Wagner był, za Heglem, wyznawcą romantycznej koncepcji muzyki, że stanowi ona jedynie język uczuć oraz ich ekspresję, można mu ostatecznie darować. Żył on w takiej epoce, która kompletnie zapomniała prawdziwy sens muzyki. Głosił zresztą tezy dokładnie odwrotne do tego, co mówiła na temat muzyki filozofia antyczna i średniowieczna, np. to, że muzyka została uwięziona w sferze rozumu, a więc powinno się ją wyzwolić, tak aby mogła wreszcie wybuchnąć gejzerem uczuć.

W swym zadufaniu muzyka przeszła we własne przeciwieństwo, ze sprawy serca przekształciła się w sprawę rozumu – pisał⁶.

⁶ Cyt. za E. Fubini, *Historia estetyki muzycznej*, tłum.

Z. Skowron, *Musica Iagellonica*, Kraków 1997, s. 315.

To właśnie, jego zdaniem, należy teraz odwrócić. Romantykom udało się to odwrócić tak dokumentnie, że teraz nie sposób już nawet przypomnieć sobie, jak rozumiano muzykę przed ich czasami. Wagner zatem jest tym, który przyłącza się do romantycznego

zerwania z tradycją w muzyce, przyłącza się i ostatecznie przypieczetowuje przewrót muzyczny doby romantyzmu.

Jednocześnie Wagner określa się całkiem jasno jako rewolucjonista „w muzyce” i „poprzez muzykę”. Rewolucja muzyczna, jak zresztą każda inna, ma na celu zniszczyć wszystko, co dotąd istniało. Tak pisze sam Wagner w dziele *Die Kunst und die Revolution*:

Jestem marzeniem, ukojeniem, nadzieją cierpiących. Uni-
cestawiam wszystko dokoła, a na mej drodze wyrasta nowe
życie z martwej skały (...). Chcę zburzyć do fundamen-
tów porządek rzeczy, w którym żyjecie, gdyż pochodzi on
z grzechu, jego załączkiem jest nędza, a owocem zbrodnia⁷.

⁷ Cyt. tamże, s. 317.

Rewolucja ta nie ma charakteru czysto politycznego, bo oznacza dla Wagnera znacznie więcej: odrodzenie i oczyszczenie rodzaju ludzkiego. Kto go dokona? Ano sam Wagner. Mówi się również o wpływie wywieranym na Wagnera przez Bakunina. Można to wywieść z tego, że w jego języku pojawiają się także elementy polityczne, a nawet wątki znane nam z marksizmu. Rewolucja Wagnera, czyli rewolucja artystyczna i estetyczna, ma ten sam cel, co rewolucja proletariacka: ma wyłonić nowy świat i nowego człowieka.

Z pracujących w ciężkim trudzie robotników przemysłu
pragniemy stać się wszyscy pięknymi, silnymi ludźmi, do
których należy świat cały, jako wieczyste niewyczerpane
źródło najwyższej rozkoszy artystycznej – pisał Wagner
w *Sztuce i rewolucji*⁸.

⁸ Cyt. tamże, s. 317.

Na usprawiedliwienie Wagnera podaje się fakt, że za wątki chrześcijańskie w *Parsifalu* zrywa z nim przyjaźń i znajomość Nietzsche. Niestety, Wagner traktuje wątek chrześcijański identycznie, jak w słynnej tetralogii *Pierścień Nibelungów* traktuje germańską mitologię. Mit oczywiście nie jest prostym przeciwieństwem prawdy⁹, jednak chrześcijaństwo bazuje nie na micie, ale na twardym, historycznym konkrecie wejścia Boga w ludzką rzeczywistość i stania się przez Logos realnym człowiekiem. Chrześcijaństwo zatem to nie mit, to prawda, do której należy przylgnąć.

⁹ Np. mit o Apollinie zawiera wiele prawdy, w tym także elementów, które zrealizowały się w Chrystusie (widzieli to już pierwsi chrześcijanie, którzy przedstawiali Chrystusa jako Apollina). Natomiast biada nam i naszym katolicyzmowi, gdybyśmy chcieli w związku z tym zrównywać Chrystusa i Apollina.

Wagner nie tylko nie jest twórcą chrześcijańskim, ale jest wręcz artystą antychrześcijańskim. Chrześcijaństwo traktuje on jako niepoetyczne, a więc i nieprzyjazne sztuce. A to *sztuka jest najwyższym czynem człowieka zmysłowo pięknie rozwiniętego, będącego w harmonii z sobą samym i z naturą*¹⁰. Jednym słowem, to sztuka zajmuje miejsce religii u Wagnera, to sztuka również zbawia¹¹. Chrystus zaś ma sens wyłącznie w syntezie z Apollinem, bo to dopiero on – Apollo wynosi naszą naturę ponad jej zwykłą kondycję.

Skoro wszyscy trzej: Scruton, Nietzsche i Wagner upatrują przyczyn choroby toczącej cywilizację zachodnią w utracie wiary, i to wiary chrześcijańskiej, to lekarstwo zaaplikowane przez Wagnera tej kulturze staje się prawdziwą trucizną. ■

¹⁰ Cyt. tamże, s. 319.

¹¹ Por. na ten temat także:

D. Murray, *Przedziwna śmierć Europy. Imigracja, tożsamość, islam*,

tłum. T. Bieroń, Zysk i S-ka,

Poznań 2017, s. 279-280.

Jesus, Mary Connecticut. O kontrkulturze i chrześcijaństwie

Michał Gołębiowski

*zaznał życia w nagłych przejawach,
teraz porzucił ciało by ruszyć w dalszą podróż.
jego oczy umarły. lecz pozostały nienasycone.
jego zmysły odeszły jak wody lecz
kto się urodzi z tej śmierci?*

Artur Nowaczewski, *Kerouac*

A jednak odchodzę... nie wiadomo dokąd, nie wiadomo jak i bez odpowiedniego słowa. Więc byłem prorokiem bez sensu i prawdziwej nadziei; kazano mi mówić, lecz sam nie wiedziałem, co dokładnie i w jaki sposób (czy ukarzesz mnie za to?). Ściany mojej pustelni powyklejane twarzami nadludzi, okładkami starych płyt; pozując na przybysza z kosmosu, przepowiadałem czas nowej planety, godziłem sprzeczności, używałem ciała paradoksom, wysłałem znam Twojej tajemnicy.

Piotr Grzymałowski,
[modlitwa na pożegnanie/modlitwa na przywitaniu]

Wolność zapisana w czerwonym piasku pustyni, w pyle unoszącym się nad autostradą, w słońcu, które spala trawę. Za prawdziwie duchowe uznano ruch i przestrzeń, pogoń za bezkresnym błękitem, człowieka w naturze i naturę w człowieku, dziedzictwo niewykonane ludzkimi rękoma, lecz rzeźbione przez czas w kamieniu, rozciągnięte na niezmaconym, czystym niebie. Jedynym kierunkiem mógł być brak kierunku. Bezdomność jedynym rodzajem wewnętrznego domu (nad progiem konieczne napis *infinite horizon*). O wolności jako podstawowej wartości kontrkultury lat 60. dobitnie mówił zresztą wiersz Gerry'ego Gof-

¹ Jest to moje autorskie tłumaczenie piosenki *Wasn't Born to Follow* z albumu *The Notorious Byrd Brothers* (1968). W oryginale brzmi ona: „Oh I'd rather go and journey/ Where the diamond crescents flowing/ And run across the valley/ Beneath the sacred mountain/ And wander through the forest/ Where the trees have leaves of prisms/ And break the light in colors/ That no one knows the names of// And when it's time I'll go and wait/ Beside a legendary fountain/ 'Till I see your form reflected/ In its clear and jeweled waters/ And if you think I'm ready/ You may lead me to the chasm/ Where the rivers of our vision/ Flow into one another// I will want to dive beneath/ The white cascading waters/ She may beg, she may plead/ She may argue with her logic/ And mention all the things I'll lose/ That really have no value In the end she will surely know/ I wasn't born to follow”.

fina (zyskujący status nieoficjalnego hymnu „swobodnych jeźdźców”, *easy riders*, dzięki wykonaniu grupy The Byrds):

Chciałbym ruszyć w drogę, tam, gdzie wody lśnią jak diament,
Biec przed siebie, przez doliny i wejść na świętą górę,
i w cieniu drzew się włóczyć;
tam, gdzie liście są pryzmatem, co rzuca swe kolory,
których nikt nie nazwał.

Kiedyś przyjdzie czas, odejdę, spocznię przy mitycznym źródle,
wtedy zjawisz się odbita w krystalicznie czystej wodzie,
a jeśli dnia wystarczy,
to weźmiesz mnie do miejsca, gdzie prądy naszych wizji
mieszają się ze sobą.

Kiedyś zniknę raz na zawsze wśród tańczącej bieli kaskad,
możesz dąsać się, bym został, tocząc w głowie ciągłe spory,
lecz kiedyś pojmiesz to, co ja;
że w końcu to, co mamy, wcale nie jest ważne;
nie żyję tak, jak wszyscy¹.

A jednak Roger McGuinn, jeden z koryfeuszy pokolenia buntowników, równie często wyśpiewywał manifesty bycia w drodze, co stare i uznane przez ludową tradycję amerykańskie piosenki kościelne.

Daj oliwy lampie mej,
niechaj płonie, płonie, płonie,
daj oliwy lampie mej, wznoszę modły swe;
daj oliwy lampie mej,
niechaj płonie, płonie, płonie,
niechaj płonie, aż sam spłone.

Śpiewaj, grzeszny, śpiewaj, grzeszny,
śpiewaj, grzeszny, to twój Król.
Śpiewaj, grzeszny, śpiewaj, grzeszny,
śpiewaj, grzeszny, to twój Król.

Jeźdźcy kontrkultury, owi samozwańcy „prawdziwi chrześcijanie” i ubrani w skóry uciekinierzy z wielkich miast, przemierzali kraj tylko po to, aby odnaleźć „prawdziwą Amerykę”, nie tę jednak, którą wyświetlają w telewizorze i o której nauczają w szkołach; chodziło im o ziemię obiecaną pionierów, ojczyznę równości, samostanowienia i świętej *liberty*. Ten aspekt ucieczki i poszukiwania duchowych korzeni Nowego Łądu okazał się ważną iskrą, która wzniciła żar „lata miłości”. Stąd też nieoczywistym kontekstem dla kontrkulturowych dążeń powojennego pokolenia może być proza Henry’ego Jamesa, wybitnego pisarza schyłku dziewiętnastego wieku, a przy tym prekursora nowoczesnej powieści psychologicznej. Trudno oczywiście skojarzyć bezpośrednio *Portret damy* z napięciami, jakimi żyły Stany Zjednoczone lat 60. ubiegłego wieku, istnieje spora różnica mentalności, czasu i kultury, jaką daje się zaobserwować pomiędzy Izabelą, niespokojną z powodu wzbierającego w niej życia, a pozbawionymi zegarków, śpiącymi na pustyni eskapistami z filmu *Easy Rider*, nie ulega jednak wątpliwości, że już w epoce dojrzałego realizmu naruszony został główny nerw splotu tradycji pietystycznych z ideałem autonomii. Bohaterowie powieści Jamesa to najczęściej Amerykanie skrępowani purytańskim gorsetem moralnym i uginający się pod surowym jarzmem kalwińskiej religijności; to inteligenci, którzy wyruszają w podróż do Europy w nadziei na zasmakowanie upragnionej swobody obyczajowej. Zapewne da się tu zauważyć pierwszy przejaw pędu, któremu Jerry Garcia i Robert Hunter nadali później nazwę *American Beauty*.

Roderick Hudson, czyli młody, utalentowany rzeźbiarz z powieściowego debiutu Jamesa, wychowywał się w przekonaniu, że działalność artystyczna, opierając się na „namiętności” oraz „wypróbowywaniu reguł”, otwiera człowieka na przemożny wpływ grzechu. W ostatecznym rozrachunku twórczość nie różni się zatem niczym zasadniczym od nierzędu. Całe tło tego konfliktu na linii sztuka i moralność pozostawia James – w typowy

² H. James, *Roderick Hudson*, tłum. M. Moltzan-Małkowska, Warszawa 2015, s. 13.

³ Tamże, s. 13-14.

dla siebie sposób – domysłem czytelników. Wiadomo tyle, że Roderick „wywodził się z rodziny zatwardziałych purytanów i wychowano go w duchu większego nacisku na obowiązki naszej ziemskiej pielgrzymki aniżeli jej wygody i przyjemności”². Jego ojciec „był człowiekiem o kamiennym marsie i lodowatym uśmiechu”, zaś jemu samemu „od dziecka wpajano poczucie dobra i zła, tak dalece różnych od siebie, jak niedziela i dzień powszedni”³. Dopiero wyjazd do Florencji miałby wyzwolić drzemiący w Hudsonie żywioł twórczy. Co ważne, wszystko zaczyna się od chwili, w której Rowland, przyjaciel rodziny, a wkrótce mecenas i wierny towarzysz Hudsona, zwraca baczną uwagę na rzeźbę o wymownym tytule *Pragnienie*, dzieło rzeczywiście dionizyjskie i witalne, jakże różniące się od tego, co proponują wytwory kultury surowego kalwinizmu. Roztańczony młodzieniec, rozwiane włosy, misa wypełniona winem – wszystko to składa obietnicę nowego, prawdziwego życia. Ziemią obiecaną wydaje się natomiast Stary Kontynent, obfitujące w drzewka wolności i źródła swobodnej myśli, niestroniące od sztuki i oddzielające moralność od „czystego estetyzmu” miejsce nieroztropnie zerwanego dziedzictwa. Losy bohaterów powieści Jamesa pokazują jednak, że głęboko zakorzonego purytanizmu nie udaje się jednak wyprzeć wakacyjną sesją z mistrzami flamandzkimi, a gorączkowa ucieczka przed oschłą religijnością prawa pcha bohaterów w coraz to skrajniejsze decyzje w ramach upragnionego samostanowienia.

Amerykanie pojawiający się na kartach *Rodericka Hudsona czy Portretu damy* to ludzie, którzy nade wszystko pragną się wyzwolić, aby nareszcie poznać siebie i pójść za pragnieniem, tym silniejszym, im mocniej skrępowanym smutną pobożnością. Gdziekolwiek się jednak znajdują, odczuwają w sobie niewolniczy rys. Jest w nich wprawdzie pęd życiowy niepokodzony ani z etykietą salonowych marionetek, ani z zimnym, zborowym kaznodziejstwem, lecz oni sami, naznaczeni duchowością skrupułów, nie potrafią odnaleźć w żadnej ze skrajnych postaw tak bardzo upragnionego scalenia wnętrza. To samo stało się udziałem kontrkulturowych eskapistów, grupy „swobodnych”, „wyzwolonych” i „nawalonych niepokalanie”, od McMurphy’ego i rodziny Stamperów z powieści Kena Keseya przez Wyatta i Billy’ego, czyli dwóch motocyklistów z filmu *Easy Rider*, aż po wiecznego ucie-

kiniera Kowalskiego z *Vanishing Point* oraz nowoczesnych pustynnych ascetów i rewolucjonistów z *Zabriskie Point* Michelangelo Antonioniego. We wszystkich tych dziełach kultury zdumiewa samoświadomość twórców związana z przeświadczeniem, że nieskrępowany pęd przez autostradę wolności na pewno skończy się kraksą. Podobnie jak bohaterowie powieści Jamesa, którzy nosząc purytanizm w sobie samych, ostatecznie gubią się w swobodzie obyczajowej, tak też dzieci kontrkultury, nie potrafiąc zmienić świata ani nawet oddzielić prawdziwej wolności od ucieczki przed demonami, stają się ostatecznie tragicznymi symbolami utopii. Pozostaje po nich przykład, że można było pragnąć. Wędrówka się kończy, przy drodze wybucha płomień, trawiąc sen o wolności i jeszcze jedno zmarnowane życie, lecz obok, w spokojnym słońcu mieni się nurt rzeki. Ostatecznie dążenia bohaterów *Easy Rider* spełniają się bowiem na planie eschatologicznym (przy dość szerokim rozumieniu słowa *ἔσχατος*, które oznacza „rzecz ostatnią”):

płyn rzeko płyn
płyn aż do morza
ja chcę tam być
dokądkolwiek zmierzasz
płyn rzeko płyn
wodą swą zmyj
weź mnie stąd bym był
gdzieś tam
gdzie mógłbym żyć

pragnął tylko
wolnym być
tak się stało
wolnym był
płyn rzeko płyn
wodą swą zmyj
weź mnie stąd bym był
gdzieś tam
gdzie mógłbym żyć

płyn rzeko płyn
 płyn w cieniu drzewa
 mknij rzeko mknij
 mknij wprost do morza
 do morza zmierzaj

płyn rzeko płyn
 płyn aż do morza
 ja chcę tam być
 dokądkolwiek zmierzasz
 płyn rzeko płyn
 wodą swą zmyj
 weź mnie stąd bym był
 gdzieś tam
 gdzie mógłbym żyć⁴

⁴ Jest to moje autorskie tłumaczenie piosenki *Ballad Of Easy Rider* z albumu o tym samym tytule (1969).

W oryginale brzmi ona:

„The river flows/ It flows to the sea/ Wherever that river goes/ That's where I want to be/ Flow river flow/ Let your waters wash down/ Take me from this road/ To some other town// All he wanted/ Was to be free/ And that's the way/ It turned out to be/ Flow river flow/ Let your waters wash down/ Take me from this road/ To some other town// Go river go/ Past the shaded tree/ Flow river, flow/ Flow to the sea/ Flow to the sea// The river flows/ It flows to the sea/ Wherever that river goes/ That's where I want to be/ Flow river flow/ Let your waters wash down/ Take me from this road/ To some other town”.

Jeszcze bardziej oczywistym kontekstem dla dziejów późniejszej kontrkultury amerykańskiej były narodziny transcendentalizmu, intelektualnego nurtu, który ogłosił pełną autonomię człowieka w dochodzeniu do prawd religijnych oraz zasad moralnych. Ruch ten nigdy nie chciał ustanawiać doktryny, lecz otwierał „drogę”, i to drogę nieustającą, przestronną, taką, która nie zatrzymuje się na żadnej nobliwej koncepcji. Transcendentalizm miał być przebudzeniem, złożeniem pełnej odpowiedzialności w ręce „szczerze czującego prostaczka”, inspiracją do opuszczania kościołów, które skostniały w oschłym kaznodziejstwie, powiewem nowej i ostatecznie wyzwalającej reformacji, tym razem jednak opartej nie na zwróceniu się ku Biblii, ale na powrocie do pierwotniejszego Jezusowego źródła, czyli do intuicji Boskości w samym sobie, w kontakcie z przyrodą i głębią własnej jaźni, owej *imaginis Dei*, którą Biblia może wprowadzić stopniowo odkrywać. Ani tradycja, ani tym bardziej rytuał nie miały prawa decydowania o ludzkim losie, dopóki nie wydała na to swojego pozwolenia przemożna siła zwana indywidualizmem. Podobnie postrzegano intelektualne formuły prawd objawionych, które nie miały dla transcendentalistów większego znaczenia aż do czasu, gdy „ja”, zagłębiając się w ukrytą w sercu łaskę i wieczną wiosnę, nie zasmakowało i nie doświadczyło tych prawd osobiście. Najważniejsza postać ruchu,

Ralph Waldo Emerson, potomek purytańskiej rodziny, pastor głęboko rozczarowany instytucjonalnym chrześcijaństwem, a przy tym miłośnik swobody pojmujący „prawdziwą religię” wyłącznie przez pryzmat „szerokiego oddechu”, pisał, że „najlepszym jest zawsze to, co przywraca mnie mojej istocie” i „odkrywa we mnie Boga”, podczas gdy „to, co ukazuje Go poza mną, czyni mnie kimś zbytecznym”⁵. Tego typu reinterpretacja bogoczości Jezusa Chrystusa, w którym „mędrzec z Concord” ostrzegał uniwersalny, kosmiczny odblask boskości w naturalnym ludzkim potencjale, związana była oczywiście z reakcją na surowy petyzm, choć z czasem ujawniła znacznie szersze oddziaływanie na kulturę⁶.

A więc nieustająca droga, ruch, płynięcie z rzeką i lot na wietrze, uciążliwość braku stabilności wiary i ciągłe przekraczanie tego, co jeszcze niedawno uważało się za pewnik. „Dziś” jest zupełnie czymś innym aniżeli „wczoraj”, zaś „jutro” zaneguje dzisiejsze prawdy. Mniejsza o intelektualne manifesty tej postawy. Składają się one wyłącznie z egzaltowanej, psychodelicznej poezji, która w ostatecznym rozrachunku ujawnia, że chodziło o apoteozę osobistej religijnej intuicji przeciwko purytańskiemu dziedzictwu. Jak pisał jeden z najważniejszych pisarzy ruchu *flower power*, Ken Kesey, „aby naprawdę coś poznać, trzeba polegać na tym, co się wie, na wszystkim, i to w takim stopniu, w jakim się wie, dokądkolwiek owa wiedza miałaby nas doprowadzić”⁷. Niezależnie od duchowego eklektyzmu i dalekowschodnich inspiracji, po które chętnie sięgała kontrkulturowa młodzież lat 60., istotne okazało się przekonanie, jakoby rewolucja miała dotrzeć do „czystego chrześcijaństwa”, nie tego „historycznego”, a więc związanego z ustaloną doktryną i tradycją, lecz „prostego”, takiego, które

⁵ R.W. Emerson, *Natura*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2005, s. 75.

⁶ Konflikt pomiędzy martwym i zafalszowanym „historycznym chrześcijaństwem” a prawdziwie ewangeliczną „wolną duchowością” nie sposób oczywiście rozumieć w oderwaniu od specyfiki świata protestanckiego, dla którego ważnym punktem odniesienia było przeciwstawienie „miłosiernych” chrześcijan (tutaj reformatorów polegających wyłącznie na wierze, która jednocześnie godzi się z grzesznością wszelkich ludzkich uczynków) grupie „faryzeuszy” (czyli katolików przywiązanych do kościelnego rytuału oraz kluczowego znaczenia dobrych uczynków w ramach praktyki drogi do doskonałości). Ta struktura przeszła następnie do

problemów wewnątrz samego protestantyzmu, a dalej – na kulturę liberalnej nowoczesności, o czym pisał Tomasz Rowiński: „W gruncie rzeczy rozróżnienie na faryzeuszy i miłosiernych jest starą, protestancką kalką, która przeżyła w liberalizmie (jako jedna z zasad nowoczesności). Ma ona swoje korzenie nie gdzie indziej jak w reformacyjnym pesymizmie dotyczącym natury ludzkiej. Jej upadek został uznany za tak wielki, że nie wahano się uznać całkowitego jej zniszczenia. Wobec takiej diagnozy nie było sensu nakładać na nią żadnych wymagań, oczekiwać wyuczenia duchowych sprawności i cnót, otwarcia na łaskę” (T. Rowiński, *Jezus faryzeusz*, [w:] tegoż, *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015, s. 271-272).

⁷ K. Kesey, *Czasami wielka chętko*, tłum. J. Łoziński, Poznań 2003, s. 72.

⁸ R.W. Emerson, dz. cyt., s. 75.

⁹ Zob. B. Sesboüé, *Jezus Chrystus na obraz ludzi. Krótki przegląd przedstawień Jezusa na przestrzeni historii*, tłum. P. Rak, Kraków 2006, s. 167-169. Sesboüé wspomina o ruchach „wolnych chrześcijan”, aczkolwiek wyrastających z protestanckiego gruntu, w kontekście rozmaitych przejawów odnowy katolickiej w ramach niektórych współczesnych form duszpasterskich.

ogłasza tryumf „wolnej duchowości” oraz „prostego wycucia maluczkich”. To także rozróżnienie wprowadzone przez Emersona. Zdaniem transcendentalistów ludzie „tylko poprzez ponowne wejście w siebie czy też powrót do Boga, który jest w nich, mogą wzrosnąć w duchu”⁸. Jezus Chrystus był zatem – wbrew pozorom i powszechnemu przekonaniu – Kimś istotnym, a nawet kluczowym dla kontrkultury. Dodatkowo świadczy o tym fakt, iż wielu rozbitków psychodelicznej podróży naturalnie szukało spokojnej przystani w ruchach znanych jako „włóczędzy Jezusa” (*Jesus freaks*), „chrześcijanie ulicy” (*street christians*) albo „prości ludzie” (*straight people*)⁹. Tak jak u źródeł rewolucji nieskończonego horyzontu, należało jedynie porzucić religijne doktryny, oczekiwania społeczne i tradycje, słowem, wszystko, co ogranicza ruch w stronę Boskości, aby wypłynąć na pełne morze doświadczenia tego, co dotąd znało się tylko przez słowa. Lecz zbyt często pogoń za błękitem okazywała się zgubnym marzeniem człowieka, który zapragnął wydrzeć dla siebie raj, będąc takim, jakim jest: obciążonym. ■

Szekspir kontra purytanie: Zła wola Malvolia

Joseph Pearce

Jeśli Shylock w *Kupcu weneckim* jest ledwo skrywanym purytaninem, to jest nim także Malvolio w *Wieczorze Trzech Króli*. Wyraźnie takim nazywa go w sztuce Maria i jako takiego opisuje go wielu krytyków. Jeden konkretny krytyk, Leslie Hotson, twierdził nawet, że był on wzorowany na purytaninie Williamie Knollysie, pierwszym hrabim Banbury, który był przedmiotem pośmiewiska na dworze elżbietańskim z powodu swoich zamroczonych uczuciem usiłowań, by zabiegać o względy o połowę od siebie młodszej nastolatki. W popularnej balladzie z czasów, w których Szekspir pisał *Wieczór Trzech Króli*, Knollys zostaje wydrwiony jako „Klaun Wesoła Bródka”, co było nawiązaniem do jego wielokolorowej brody, która była biała przy skórze, żółta pośrodku i czarna na końcu. W sztuce Maria nawiązuje do koloru brody Malvolia jako czegoś, z czego jest on absurdalnie dumny, i jest on w dużej mierze tak samo ośmieszany z powodu swoich pyszałkowatych i ryzykanckich zabiegów o względy młodej damy, jak ballada ośmiesza Knollysa.

Jednak rzeczywisty Malvolio ma swoją ciemną stronę, która musiała uczynić z niego doskonały przedmiot szekspirowskiej drwiny i szyderstwa. Jako członek partii purytańskiej na dworze Elżbiety Knollys najprawdopodobniej był wrogiem nękanym angielskich katolików i zagorzałym krytykiem teatru, łączącym tych pierwszych z tym ostatnim.

Fakt, że purytanie uważali teatr za niebezpieczne narzędzie upowszechniania idei papistowskich, można ustalić na podstawie kazania purytańskiego kaznodziei Williama Crashawa, które zostało wygłoszone w St. Paul's Cross w Londynie w roku 1608: „Tak szerzące się w tym narodzie bezbożne sztuki i interludia: czymże są one, jak nie bękartem Babilonu [eufemizm na ozna-

czeniu Rzymu w purytańskiej biblijnej nowomowie], córką błędu i zamętu; narzędziem diabła – diabelską rozrywką, by wyśmiewać świętości i przez niego przekazaną poganom, a przez nich papistom, a od nich nam?”¹. To zadziwiające, ten atak purytańskiego Crashawa na „papistowskie sztuki” jest godny odnotowania jako jedna z najwzięźlejszych obelg pod adresem cywilizacji zachodniej, jaką kiedykolwiek wygłoszono. W lapidarnym, bombastycznym zdaniu cała spuścizna Zachodu zostaje odrzucona jako zaraźliwa choroba przekazana przez diabła Grekom, a następnie Rzymianom i katolikom, aby w końcu – poprzez Szekspira i jego kolegów dramaturgów – zakazać nowożytną Anglię. Dwa lata później, w lutym 1610 roku, Crashaw ponownie przyrównywał Szekspira i jemu podobnych do diabła w kazaniu wygłoszonym przed lordem gubernatorem Wirginii. Przy tej okazji pomstował on, że największą groźbę dla nowo założonej kolonii można odnaleźć w katolicyzmie i złu teatru: „Wyznajemy, że to działanie ma trzech wielkich wrogów: ale kimże są oni? Zarówno diabłem, papistami, jak i aktorami”². Jak na ironię syn Williama Crashawa, Richard, jeden z największych poetów metafizycznych, zostanie katolikiem i umrze samotnie na wygnaniu we Włoszech w roku 1649.

Odpowiadając na te purytańskie ataki na sztuki i aktorów, Philip Rosseter, katolicki aktor i najemca Whitefriars Theatre, ripostował w grudniu 1610 roku, „że człowiek może nauczyć się więcej dobrego z jednej z ich sztuk lub interludii niż z dwudziestu naszych szelmowskich kazań”³.

Nic dziwnego, że katolicy woleli sztuki Szekspira od „szelmowskich kazań” purytanów. W roku 1610 pewien szlachcic z Yorkshire, który był rekuzantem, został skazany za podejmowanie grupy aktorów przedstawiających antyprotestanckie sztuki w jego własnym domu i w domach innych rekuzantów. Co ciekawe, wśród przedstawień prezentowanych na tych tajnych spotkaniach rekuzantów znalazły się *Król Lear* oraz *Perykles*, co wskazuje na to, że publiczność rekuzantów łatwo wysnuła tajny sens tych sztuk, i sugeruje, że także wiara Szekspira, choć praktykowana dyskretnie, była znana jego braciom katolikom.

Inny dowód tej pogardy, z jaką purytanie traktowali teatr w ogóle, a Szekspira w szczególności, wyłonił się z *Historii Wielkiej Brytanii* protestanckiego historyka Johna Speeda, którą opu-

¹ H. Mutschmann, K. Wentersdorf, *Shakespeare and Catholicism*, New York 1952, s. 102.

² Tamże.

³ Tamże.

blikowano w roku 1611. Omawiając lidera lollardów, sir Johna Oldcastle'a, który ucierpiał pod rządami Henryka V i którego uważano za protoprotestanta i za „gwiazdę poranną reformacji”⁴, Speed bardzo się starał zdyskredytować ataki papistów i dramaturgów na jego reputację. Narzekając, że jezuita Robert Persons nazwał Oldcastle'a „zbiorem, rabusiem i buntownikiem”, Speed ripostował, sugerując, że Persons był kłamcą wraz z „jego poetą” Szekspirem:

A jego [Persons] autorytet, przejęty od aktorów, jest bardziej stosowny dla pióra jego oszczerczego sprawozdania, niż jest zasługą kogoś rozsądnego, opierając się jedynie na tym papiście [Personsie] i jego poecie [Szekspirze], którzy mają podobne sumienie do kłamstw, jeden zawsze udając, a drugi zawsze fałszując prawdę⁵.

Ten zdumiewający atak na Szekspira, nazywający go fałszerzem prawdy i pomagierem jezuitę, ukazuje ogólne podejrzenie, jakim otaczali go purytanie. Konkretnie powiązanie Personsa z Szekspirem, na którym opierał swój atak Speed, można znaleźć w wydany w roku 1603 dzieło Personsa *Of Three Conversions of England (O trzech nawróceniach Anglii)* i jego związku z *Henrykiem IV, cz. I Szekspira*. Dzieło Personsa było w rzeczywistości rewizjonistyczną historią, w której obala on protestancką wersję religijnej historii Anglii Johna Foxe'a. Omawiając Oldcastle'a, Persons wypowiada się o nim lekceważąco jako o „wszetczym rycerzu, jak to wiedziała cała Anglia, i przedstawianego powszechnie przez komediantów na scenach”. Większość badaczy postrzega to jako aluzję do szekspirowskiego przedstawienia Oldcastle'a pod taktownym pseudonimem sir Johna Falstaffa, którego książkę Hal określa „ojcem wszetczności, (...) tą sędziwą płochością”⁶. Fakt, że Falstaff to szekspirowski pseudonim Oldcastle'a, jest powszechnie akceptowany przez badaczy od czasu, kiedy związek Oldcastle'a z Falstaffem wskazał James O. Halliwell-Phillips w roku 1841⁷. To powiązanie zostało nie tylko wywnioskowane z pojawienia się Oldcastle'a w *The Famous Victories of Henry the Fifth*, który to utwór jest generalnie uważany za sztukę źródłową dla Szekspira, ale także z będącej grą słów wzmianki

⁴ Z książki Johna Foxe'a *Book of Martyrs*; cyt. w: P. Milward, *The Catholicism of Shakespeare's Plays*, Southampton 1997, s. 103.

⁵ Z książki Johna Speeda, *History of Great Britain*; cyt. w: I. Wilson, dz. cyt., s. 228.

⁶ Akt II, scena IV. Wszystkie cytaty z przekładów Macieja Stomczyńskiego.

⁷ Por. J.O. Halliwell-Phillips, *An Essay on the Character of Falstaff and Shakesperiana* (1841).

księcia Hala o Falstaffie jako „my old lad of the castle” (dosł. „mój stary chłop z zamku”) w drugiej scenie sztuki.

„Wszeteczny rycerz” Personsa jest wyraźnie nawiązaniem do „ojca wszeteczności” w przedstawieniu Szekspira i pokazuje również jasno, że Szekspir podzielał pogląd jezuita o Oldcastle’u jako heretyku i łotrze, a nie poglądy Foxe’a i Speeda, którzy przedstawiali go jako bohatera i męczennika. Nic zatem dziwnego, że Speed atakuje Personsa i Szekspira jako tych, którzy udają i fałszują prawdę: tego pierwszego jako „udającego” prawdę w swojej historii Anglii, a tego drugiego jako „fałszującego” ją w swoich sztukach historycznych. Nie jest to też dziwne, że dąży do połączenia ich razem jako „papistę i jego poetę”, usiłując przyłożyć jezuicką miarę do Szekspira. Przeciwnie do Szekspira, który prawdopodobnie był świadom ataku Speeda na niego, Robert Persons miał nigdy się nie dowiedzieć o tej najnowszej kontrowersji, jaką wywołały jego pisma. Zmarł poprzedniego roku, po trzydziestu latach pisania broszur polemicznych na rzecz sprawy katolickiej z azyłu, jakim był kontynent, na który uciekł w roku 1580.

Innym mrocznym i złowrogim aspektem purytanów, który tłumaczy mroczne i złowrogie przedstawienie Malvolia przez Szekspira, jest to, że stali się oni bezpośrednio odpowiedzialni za prześladowanie angielskich katolików, w tym własnej rodziny Szekspira. W lipcu 1586 roku sir Frances Knollys, ojciec sir Williama, zalecał wygnanie wszystkich katolickich rekuzantów i wykluczenie z publicznego urzędu każdego, kto poślubił rekuzanta. Ojciec Szekspira był zmuszony do opuszczenia urzędu publicznego z powodu swojego rekuzantstwa w roku 1576 i ukarany za nie grzywną w 1592. Taka zła wola po stronie angielskich purytanów musiała ożywiać wyobraźnię Szekspira, gdy przedstawiał złą wolę Shylocka i wyśmiewał Malvolia, którego samo imię – o czym należy pamiętać – oznacza właśnie złą wolę albo wolę niegodziwą. To z tego powodu popełniamy poważny błąd w naszej interpretacji czy to *Kupca weneckiego*, czy *Wieczoru Trzech Króli*, jeśli pozwalamy sobie na współczucie z powodu tego, co postrzegamy jako srogie traktowanie łajdaków w tych sztukach. Wyraźnie mówi o tym szekspiolog Oscar James Campbell:

Malvolio zostaje potraktowany tak, jak zazwyczaj traktowano w czasach elżbietańskich szalonego: zostaje związany i wrzucony do ciemnicy. Wydaje się to tak brutalne wielu aktorom, że często przedstawiają go jako godną współczucia ofiarę okrutnych dzikich harców. Bez wątpienia nie taki był zamiar Szekspira. Kiedy pod koniec sztuki Malvolio wybiega jak oszalały ze sceny, wykrzykując: „Pomścę się na całej waszej bandzie!”, Szekspir oczekiwał od swojej publiczności, że pogoni go pogardliwym śmiechem, do jakiego – nauczony przez Jonsona – uważał, iż komiczna satyra ma pobudzać⁸.

Zatem to w kontekście takiej komicznej satyry musimy postrze- gać tę sztukę, przynajmniej jeśli żyjemy pragnienie, by widzieć ją tak, jak widzieli ją Szekspir i jego publiczność. Powinniśmy widzieć złą wolę Malvolia i Shylocka, tak jak powinniśmy widzieć złą wolę Hitlera i Stalina. I nie jest to jedynie hiperbola. Szekspir nie tylko dostrzegł działanie tyranii purytanów w swoim własnym życiu i w życiu swojej rodziny; był nie tylko ofiarą ich jadowitych ataków; ale bał się, co się stanie, jeśli dojdą oni do władzy jako dominująca siła w państwie. Tę jego obawę usprawiedliwiła i potwierdziła historia. W ciągu pięćdziesięciu lat od napisania przez Szekspira *Wieczoru Trzech Króli* Malvolio i jemu podobni szturmem zdobyli władzę, zabijając króla i zamykając teatry, ostatecznie dokonując pomsty, tak jak obiecał Malvolio. ■

⁸ O.J. Campbell (red.), *The Reader's Encyclopedia of Shakespeare*, New York 1966, s. 903.

Tłum. Jan J. Franczak

Między idealizmem a rzeczywistością

Marek Jurek

**notat-
nik
dysy-
denta**

Prekursorem, ale również patronem dzisiejszej, zapatrzonej w posowiecką Rosję prawicy mógłby być Pascal. Nie Błażej, Pierre Pascal. Zanim został „katolickim niemarksistowskim bolszewikiem”, był przekonany kontrrewolucjonistą, skończył École normale supérieure, jego mistrzami byli Bossuet, de Maistre i Sołowjow. Nie cierpiał liberalizmu, bo chciał społeczeństwa chrześcijańskiego. Wierzył w kontrrewolucję ludową i nie znosił bogaczy. Jego przekonania zadają przed trybunałem Prawdy kłam marksistowskim insynuacjom na temat rzekomej nieszczerości konserwatywnej krytyki kapitalizmu. Obalenie monarchii zastało go w Rosji, we francuskiej misji wojskowej. Od początku, na wiele tygodni przed puczem Lenina, uwierzył, że „jest taka partia”. W rewolucyjnym zaślepieniu żył przez kilka lat. Ocknęła go rozprawa z marynarzami Kronsztadu i z „robotniczą opozycją”. Ale tracąc zaufanie do bolszewickiego rządu – nie tracił go ciągle do rewolucji. Jak pisze François Furet – „nie kochał jej, mimo że była rosyjska – jak komuniści zachodni, a nawet wielu bolszewików – lecz kochał ją, ponieważ była rosyjska, a więc chrześcijańska”. W końcu rzeczywistość zaczęła przenikać jego idealistyczny amok. W 1927 roku napisał, że „żaden reżim nie był dotąd aż do tego stopnia oparty na kłamstwie”, parę lat później wrócił do ojczyzny i stał się jednym z pierwszych świadków zła sowieckiego systemu. O ile jednak jego świadectwa nie były wyjątkowe, absolutnie oryginalna była jego droga duchowa. Wyjątkowo dobrze ilustruje rozbieżność między idealizmem, w sensie filozoficznym, nie potocznym, a moralną odpowiedzialnością i bezinteresownością. Również wykorzenienie, jakim duchowe zamieszkanie w wymyślonej nie-realnej ojczyźnie skutkuje wobec Ojczyzny widzialnej. I wreszcie

się chrześcijaństwa, które jest Łaską, dzięki której przeszedł tę ciemną dolinę śmierci.

Na pierwszej stronie katolickiego magazynu „procesja ekumeniczna”. Biskup katolicki i pastor protestancki niosą Biblię jak ferytron. Ale czy ten znak mówi prawdę? Przecież protestantyzm nie niesie z nami Pisma Świętego, tylko podnosi je przeciw Kościołowi: przeciw sakramentom Kościoła, jego Boskiemu ustrojowi, przeciw Magisterium. Owszem, czytamy, katolicy i protestanci, Pismo Święte i moglibyśmy to robić razem, to znaczy uczciwie o Prawdzie Ewangelii rozmawiać. Taką rozmowę zapoczątkował Sobór Trydencki i trzeba ją kontynuować w wierności prawdom, których bronił. I oczywiście w wierności intencjom tego świętego Soboru. Książęta protestanci byli zaproszeni na jego obrady. Nie chodzi o izolację, ale o wierność.

Świat protestancki (wspierany przez instytucje liberalne) obchodził z pompą 500-lecie reformacji. Obchody 500-lecia Soboru Trydenckiego, początku rzeczywistej reformy – katolickiej, będą sprawdzianem żywotności katolicyzmu, naszej wierności Kościołowi i synowskiej czci dla jego nauki. I nie chodzi wcale o tryumfalizm, o ekspozycję antyprotestanckiego kontekstu, który w tamtej formie minął. Przeciwnie – o afirmację katolicyzmu, wykład i obronę najważniejszych prawd, które wyznajemy i wśród których żyjemy. Również o lekturę i wykład Pisma Świętego dokonanych na Soborze.

„Przywróć mi radość z Twojego zbawienia i wzmocnij mnie duchem ochoczym!” (Ps 50/51, 14). Ta natchniona prośba o odzyskanie radości wiary pokazuje jednocześnie, jak ważne dla wiary są naturalne cnoty: wielkoduszność, poświęcenie, zaangażowanie. Wzmacniają wiarę i stanowią dobrą glebę (por. Łk 8, 8.15), na której nawrócenie może najlepiej owocować. Oczywiście nie w sensie pelagiańskim. Stwórca je daje i co więcej – może je przywracać.

Ojciec Francisco de Vitoria OP, czołowy reprezentant kontrreformacyjnej szkoły z Salamanki, uważał teologię – jak pisze Wojciech Buchner – za „dyscyplinę zajmującą się możliwie naj-

szerszym spektrum zagadnień”, w tym kluczowymi sprawami politycznymi i społecznymi swojej epoki. Dobrze by było, gdyby dziś, idąc za jego przykładem, napisano solidną pracę teologiczną na temat zasadniczych konfliktów politycznych dzisiejszej Polski, a jeszcze lepiej – na temat pandemii koronawirusa. Taka praca winna przede wszystkim, zgodnie z dyspozycją Apostoła Pawła, badać problem „rozumnie i sprawiedliwie, i pobożnie” – więc w oparciu o dobrą filozofię, Magisterium i Pismo Święte, w odniesieniu oczywiście do solidnego materiału empirycznego. I w żadnym wypadku nie powinna być łatwą dydaktyką, podyktowaną pragmatyzmem duszpasterskim czy politycznym, ale po prostu solidnym oświetleniem problemu. A jej autor z odwagą i pokorą winien iść za wnioskami tam, gdzie nie chce (por. J 21, 18), zachowując oczywiście szacunek dla innych ujęć, choć bezkompromisowo broniąc obiektywnych kryteriów.

* * *

Poseł Sylwia Spurek pisze, że udręka sumienia po aborcyjnym zabiciu dziecka to „mit wymyślony przez prawicę”. Poseł przywołuje amerykańskie badania, według których prawie nie ma kobiet, które „odczuwają specjalne obciążenia psychiczne po dokonaniu aborcji i nie ma ona negatywnego wpływu na ich dalsze funkcjonowanie w społeczeństwie”. Obawiam się, że badania te są równie metodologicznie poprawne jak raport Kinseya. Badania sondażowe z zasady mogą pogłębiać świadomość społeczną, ale mogą też być wykorzystywane do „unieważniania” niewygodnych faktów społecznych. Choć w tym wypadku (tak jak w wielu innych) jest oczywiste, że destrukcyjna kultura może zniszczyć sumienie. Iluż uczestników kolaboracji w PRL wyraziło jakikolwiek żal z powodu swoich czynów, ilu okazuje oznaki żalu, że nie poszli inną drogą? Jeśli w ogóle to się zdarza, to najczęściej wtedy, gdy – jak pisze poseł Spurek – „ma to negatywny wpływ na ich dalsze funkcjonowanie w społeczeństwie”. Ale oczywiście jest jeszcze tajemnica ludzkiego serca, które przemawia na swój sposób i w swoim czasie, niekoniecznie w czasie przesłuchań sondażowych.

Z pewnością łatwiej katolikom rozumieć zło prenatalnego dzieciobójstwa, bo utwierdza nas w tym Magisterium, którego inni nie

znają. Podarowałem kiedyś angielskiemu koledze, protestantowi, *Evangelium Vitae*, której nigdy nie czytał. Ale żeby odczuwać to zło, nie trzeba być katolikiem ani nawet chrześcijaninem. Jedna z bohaterek izraelskiego serialu *Sztisel* idzie do kliniki aborcyjnej, bo nie chce rodzić czwartego dziecka, gdy wydaje jej się, że jej małżeństwo nie ma już żadnych perspektyw. W ostatniej chwili ucieka z gabinetu śmierci i zapobiega temu, co nieodwracalne. Ratuje maleństwo, które nosi. Inaczej niż Ajelet, bohaterka *Samotnych miłości* Eszkola Newo (wnuka Lewiego Eszkola, premiera Izraela z czasów wojny sześciodniowej). Ajelet nie rodzi swego dziecka. Sekretarka abortera opowiada, że „była smutna i zamknięta w sobie, gdy wychodziła z kliniki. Ale one wszystkie takie są, dodała”. Sporo lat później Ajelet zrozumie, co było dramatem jej życia: „wcale nie opłakiwała” utraconej miłości mężczyzny, który ją zawiódł, „ale dziecko”, które straciła. I gdy zyskuje (znowu w sposób „etycznie niewłaściwy”) drugą szansę, mówi zdecydowanie: „chcę urodzić to dziecko. Tym razem z niego nie zrezygnuję”.

* * *

Jedna z najważniejszych nauk *Notre Charge Apostolique*: u źródeł upadku chrześcijańskiego Zachodu leży „fałszywe pojęcie godności ludzkiej”. Założenie, że godność zawiera się w uwolnieniu od autorytetów, że tylko dzięki takiej emancypacji „człowiek jest naprawdę człowiekiem, godnym tego miana”. Papież z prorocką przenikliwością pyta: kiedy (jeśli kiedykolwiek) przyjdzie dzień, kiedy ludzie będą obywać się bez żadnych autorytetów, a co – zanim ten dzień nadejdzie – z najpokorniejszymi, którzy po prostu idą brudą, którą im Opatrzność wyryła, cierpliwie wypełniając swoje obowiązki? Czy ich pokora nie jest najbardziej ludzka? Czy Kazanie na Górze zawiera błędy?

* * *

Uczy Zaratustra, że człowiek powinien być dla nadczłowieka tym, czym mała dla człowieka: „pośmiewiskiem i wstydem”. W tym streszcza się cały antyludowy rasizm i pogarda samej Rewolucji, ale także pogarda, która towarzyszy Rewolucji, dla ludzi niedojrzałych do jej idei, dla istnień „nie całkiem ludzkich”. Barbarzyństwem jest zabijać zwierzęta dla zabawy. Ale jeśli trzeba oczyścić

przestrzeń życiową dla ludzi ze stworzeń, które nie są w stanie prowadzić życia „prawdziwie ludzkiego”?

* * *

Prawda wymaga, by umieć przeciwstawiać się pięknie nazwanemu złu, gdy przywoływana rzeczywista wartość jest źle i opacznie rozumiana i przedstawiana. W takich sytuacjach potrzebna jest walka, nie „dialog”, choć uczciwy, odważny dialog bywa najlepszą i najszlachetniejszą formą walki.

* * *

Czym jest cień jakiejś myśli? Ciemnością, która pojawia się tam, gdzie to, co osobiste (więc subiektywne) – zasłania światło i zaciemnia rzeczywistość najbliższą nas.

* * *

Ludzie powinni mówić, co myślą, ale w wypadku osób, które nie myślą, jest to postulat całkowicie niewykonalny. ■

Konwencję genderową czas wyprowadzić

Tomasz Rowiński

Konwencja stambulska jako temat polityczny tli się w Polsce od kilku lat. W czasie kampanii wyborczych w roku 2015 partia dziś rządząca uczyniła z jej wypowiedzenia jedną z obietnic wobec elektoratu katolickiego i konserwatywnego. Jednak dopiero teraz wydaje się, że ówczesna obietnica ma niewielką szansę zostać zrealizowaną. Czy sygnały, jakie docierają do nas z Ministerstwa Rodziny, Pracy i Polityki Społecznej oraz Ministerstwa Sprawiedliwości, są realnym działaniem mającym powstrzymać ideologiczny dokument przygotowany w celu przypiecztowania antyrodzinnej rewolucji w Europie? Czy może raczej oglądamy próbny balon wypuszczony przez obóz rządzący do zbadania nastrojów społecznych? O tym dopiero się przekonamy. Sprawa konwencji stambulskiej ciągnie się już tak długo, że wciąż można się spodziewać wszystkiego, nawet tego, że to tylko element wewnętrznej rozgrywki wewnątrz obozu władzy.

Dokument, o którym mówimy, skrótowo nazywany przez zwolenników konwencją antyprzemocową, a przez przeciwników konwencją stambulską lub konwencją genderową, to dokument Rady Europy otwarty do podpisu 11 maja 2011 roku w Stambule. Jego pełna nazwa to „Konwencja o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej”. Polska, podpisem Bronisława Komorowskiego, ratyfikowała konwencję 13 kwietnia 2015 roku, czyli tuż przed końcem przegranej przez liberałów kampanii wyborczej na urząd prezydenta. Jak do tej pory prawdziwa okazuje się często obserwowana w Europie zasada, że prawica nie potrafi odwrócić szkodliwych praw wprowadzanych przez lewicę, i choć je często krytykuje, to swoją biernością legitymizuje postępy rewolucji społecznej i prawnej, rugującej resztki cywilizacji chrześcijańskiej w naszym kręgu kulturowym.

konwencja stambulska

Pierwsze sygnały w sprawie powrotu tematu wypowiedzenia konwencji pojawiły się w maju tego roku, kiedy to wiceminister sprawiedliwości z Solidarnej Polski Marcin Romanowski napisał na Twitterze, że „konwencja stambulska mówi o religii jako przyczynie przemocy wobec kobiet. Chcemy wypowiedzieć ten genderowski bełkot ratyfikowany przez PO i PSL”¹. Sprawa jest poważna, ponieważ tzw. „gender mainstreaming” – opisywany jako „reorganizacja, poprawa, rozwój i ewaluacja procesów decyzyjnych mająca umożliwić osobom obojga płci, biorącym udział w życiu politycznym, równoważne spojrzenie na kobiety i mężczyzn we wszystkich dziedzinach i na wszystkich płaszczyznach”² – jest dziś jedną z głównych ideologii Unii Europejskiej, która ma przenikać najdrobniejsze nawet zapisy prawa. Jej celem jest de facto inicjowanie zaburzeń tożsamości płciowych oraz życia wspólnot naturalnych takich jak rodzina. Potwierdzeniem takiego znaczenia implementacji konwencji stambulskiej był choćby fakt powołania się Rzecznika Praw Obywatelskich Adama Bodnara na jej tekst w interwencji przeprowadzonej w obronie tęczyowych piątków w polskich placówkach edukacyjnych³. Przypomnijmy, że próbowano je wprowadzać bez wiedzy rodziców, a zatem z pominięciem jednego z praw człowieka, które mówi o tym, że rodzice mogą wychowywać swoje dzieci w zgodzie z własnymi przekonaniami. Z powodu różnic w podejściu do konwencji pomiędzy Prawem i Sprawiedliwością a Solidarną Polską publiczne dołączenie do sprawy głosu ministra rodziny i polityki społecznej z PiS jest ważnym sygnałem. „Polska przygotowuje się do wypowiedzenia konwencji stambulskiej”, powiedziała minister rodziny Marlena Maciąg. „Decyzja o wypowiedzeniu konwencji stambulskiej nie została jeszcze podjęta; trwają analizy, które pomogą podjąć decyzje. (...) Nie możemy pozwolić na narzucanie jakichkolwiek treści ideologicznych niezgodnych z polską konstytucją”, dodała. Gdy oddaję tekst do publikacji, wiadomo już, że minister sprawiedliwości złożył wniosek o wypowiedzenie konwencji stambulskiej. Natomiast premier Mateusz Morawiecki przekazał sprawę do Trybunału Konstytucyjnego.

Zanim jednak będzie można się cieszyć, trzeba przypomnieć, że TK stał się już zamrażarką w przynajmniej jednej ważnej sprawie – wciąż czekamy na orzeczenie w sprawie niekonstytucyjności

¹ Pisała o tym choćby „Rzeczpospolita”: *Wiceminister: Ministerstwo Sprawiedliwości uważa, że konwencja stambulska jest absolutnie niedopuszczalna*, www.rp.pl, 21.07.2020.

² *Gender Equality*, Council of Europe, http://www.coe.int/t/dghl/standardsetting/equality/03themes/gender-mainstreaming/index_en.asp, 21.07.2020.

³ Można o tym przeczytać na stronie Rzecznika Praw Obywatelskich: „*Tęczyowy piątek*”. *Rzecznik w obronie edukacji antydyskryminacyjnej w szkołach*, rpo.gov.pl, 11.12.2018.

eugenicznej przesłanki zezwalającej na aborcję⁴. Nie zapominajmy też, w jaki sposób o kwestii samej konwencji stambulskiej mówił w kwietniu 2018 roku Jarosław Kaczyński. Podczas być może najważniejszego swojego przemówienia w czasie kampanii wyborczej do Parlamentu Europejskiego, wygłoszonego w Trzciance, lider PiS wygłosił takie oto słowa: „Z polskiego punktu widzenia jest ona [konwencja – przyp. TR] do niczego niepotrzebna. Jeżeli chodzi o prawo karne, to wszystko jest tak, jak powinno być. Ale wycofanie się wywołałoby kolejny atak na Polskę, a żadnych skutków tego nie ma. Po co robić sobie kolejną awanturę. (...) Wiem, że do ideału jest daleko, ale nie wszystko da się załatwić za pomocą prawa. Ale walka z gender jest w istocie bez sensu. Nic złego się nie dzieje. A póki my rządzymy, żadnych małżeństw homoseksualnych u nas nie będzie. Będziemy czekać, aż inne kraje otrzeźwieją. W Polsce będzie wyspa wolności i będzie można mówić w różnych sprawach to, co się uważa, bo w Europie tej wolności nie ma. W Polsce tego nie będzie, chyba że dopuścicie do władzy tamtych” – mówił wtedy były premier i lider partii rządzącej⁵.

Jeśli te słowa, które były zagrywką mającą bez konsekwencji przytrzymać przy PiS wyborców katolickich, nie straciły swojej aktualności, czeka nas prawdopodobnie polityczna przepychanka nie tyle dotycząca niebezpiecznej konwencji, co układu sił w szeregach Zjednoczonej Prawicy. Miejmy nadzieję, że przy okazji uda się załatwić ważną dla Polski sprawę. Tymczasem trzeba też zwrócić uwagę na problematyczność tezy, że samo trwanie ratyfikowanej przez Polskę konwencji nie ma znaczenia. Owszem, prawa formują sumienia narodów i ich sposoby myślenia. Prawo wprowadzone staje się częścią społecznego porządku i obywatelskiej samoświadomości. Przykładem niech będą rozwody, których legalność konsekwentnie wpływa na wzrost ich akceptacji. W ostatnim dziesięcioleciu odsetek zwolenników rozwodów wzrósł w Polsce z 20 do 32 procent. Dziś z całą pewnością dla wielu – choćby dla ponad dziesięciu milionów wyborców Rafała Trzaskowskiego – konwencja stambulska już stała się elementem polskiej praworządności. Dla Lewicy zapowiedzi wypowiedzenia konwencji stają się polityczną trampoliną. I to pomimo tego, że od samego początku pojawiały się poważne zastrzeżenia co do konstytucyjności tego dokumentu. Sytuacja jest analogiczna do

⁴ Zob. *Czy PiS użyje Trybunału Konstytucyjnego dla utrwalenia w Polsce mordu prenatalnego?*, christianitas.org, 4.11.2019.

⁵ Relacja z tego spotkania oraz cytaty ze słów Jarosława Kaczyńskiego: *RELACJA. Jarosław Kaczyński w Trzciance: „Chcemy, by Polska trwała. Uważamy, że warto być Polakami!”*, wPolityce.pl, 15.04.2018.

działań, jakie podejmuje Rzecznik Praw Obywatelskich Adam Bodnar – jeśli rewolucja społeczna znajduje instytucjonalny przyczółek dla swojej ideologii, choćby w wątpliwych zapisach prawa, zaraz włącza go w strukturę politycznej tożsamości. Niezależnie, czy jest on koherentny z polskim łańcem prawnym i zasadami konstytucyjnymi. Przywiązanie do tych zasad ma bowiem w szeregach opozycji liberalnej i lewicowej, jak i wśród jej wyborców charakter tylko instrumentalny – jedynie w takim zakresie, w jakim są one przydatne do walki z rządzącą centroprawicą. Trzeba mieć świadomość, że dla liberałów i lewicy nie jest ważna konstytucja, ale przeprowadzenie swobodnego zamachu stanu⁶, w którym główne zasady społeczne naszej konstytucji zostaną odrzucone: naturalna rodzina, ochrona życia, prawa rodziców do wychowania dzieci itd. Dziś konstytucja jest tylko narzędziem walki z obozem władzy.

„Chcielibyśmy, żeby pierwszym sygnatariuszem tego paktu [w obronie konwencji – przyp. TR] był Andrzej Duda, prezydent RP, który w kampanii wyborczej dwukrotnie mówił, że stanie po stronie pokrzywdzonych i nigdy nie będzie chciał wypowiadać prawa, które takie gwarancje daje, a gwarantuje je właśnie konwencja antyprzemocowa, konwencja stambulska”⁷, powiedział podczas konferencji prasowej pod Pałacem Prezydenckim szef klubu Lewicy Krzysztof Gawkowski. Opinii publicznej jej obrońcy przedstawiają konwencję w sposób daleki od prawdy, jako dokument w żadnym stopniu niekontrowersyjny. „Celem konwencji nie jest regulowanie życia rodzinnego”, mówiła krakowska poseł Daria Gosek-Popiołek z Lewicy, podkreślając, jak referowała to „Gazeta Wyborcza”, „że dokument w żaden sposób nie definiuje rodziny i nie podaje żadnych jej modeli. Celem dokumentu jest zapewnienie bezpieczeństwa w rodzinie. Chroni nie tylko kobiety, ale również mężczyzn. I narażonych na przemoc seniorów”⁸. Ten komentarz polityka Lewicy w mimowolny sposób pokazuje centralny problem konwencji. Skoro nie definiuje ona w żaden sposób rodziny ani nie podaje żadnych jej modeli, to znaczy, że w jej świetle można uznać za rodzinę dowolne związki ludzkie. A przecież taki stan prawny jest jednym z celów lewicy i liberałów. Ostatecznie gdy konwencja wzywa swoim charakterystycznym dla ideologii gender językiem do wykorzenia stereotypowych ról męskich i kobiecych, po prostu uderza w naturalną rodzinę. Pod

⁶ Zob. *Marsze Równości są aktami przemocy*. Z Jerzym Kwaśniewskim rozmawia Tomasz Rowiński, „Do Rzeczy”, nr 36/2019.

⁷ O „Pakcie na rzecz Konwencji Antyprzemocowej” więcej na stronie Lewicy: *Sprzeciwiamy się wypowiedzeniu Konwencji Stambulskiej! Apelujemy o ponadpolityczny pakt utrzymujący zapisy antyprzemocowe*, lewica2019.pl, 13.08.2020.

⁸ Relacja na stronie krakowskiej „Gazety Wyborczej”: *Gosek-Popiołek: Przemoc wewnątrz rodziny nie jest sprawą prywatną*, krakow.wyborcza.pl, 20.07.2020.

„stereotypowe role” można bowiem podstawić dowolne wyobrażenie o stosunkach międzyludzkich, a najczęściej podstawia się monogamiczne małżeństwo z dziećmi. W praktyce samo to wyrażenie – stereotypowe role – już implikuje stereotypowe obrazowanie rzeczywistości, tego, jak wygląda życie rodzinne, np. ludzi religijnych. Ostatecznie konwencja jest wsparciem dla wszelkich nienormatywnych relacji aspirujących do określania się mianem rodzinnych, np. homoseksualnych. Jest także wzmocnieniem procesów takich jak rozwody, ingerencja państwa w życie rodzinne, kontrola państwa nad formacją światopoglądową dzieci itd.

Równocześnie z płynącymi z rządu sygnałami o pracy nad wypowiedzeniem konwencji pojawiła się też obywatelska inicjatywa ustawodawcza Chrześcijańskiego Kongresu Społecznego Marka Jurka oraz Instytutu na rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris mająca na celu skłonienie posłów, by wyrazili zgodę na dokonanie przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej wypowiedzenia konwencji⁹. Na stronie inicjatywy, pod adresem chronmyrodziny.pl, możemy znaleźć podstawowe zarzuty wobec konwencji formułowane choćby przez Marka Jurka:

Zasadniczy cel genderowej Konwencji stambulskiej to obalenie „stereotypowych ról kobiety i mężczyzny w społeczeństwie”, poczynawszy od ról czy właściwie społecznych wzorów i powinności ojca i matki rodziny. Same powinności macierzyńskie są tu stereotypem, który należy „wykorzenić”. Jeśli ktoś miałby wątpliwości, jaki jest stosunek Konwencji do macierzyństwa – w ratyfikacyjnej Rezolucji Parlamentu Europejskiego może przeczytać, że „formą przemocy wobec kobiet” jest „odmowa zapewnienia (...) legalnej aborcji”. Przyjęta ogromną, ponad siedemdziesięcioprocentową, większością głosów, pokazuje, czego w imię tej konwencji będzie się domagać Unia Europejska i główne kierunki polityczne kształtujące politykę europejską. Polska powinna zaproponować państwom naszego regionu, które w większości sprzeciwiają się ideologicznej konwencji stambulskiej, zawarcie Międzynarodowej Konwencji Praw Rodziny, która realnie ochroni tak kobiety, jak i całe rodziny¹⁰.

⁹ Tekst projektu ustawy można przeczytać pod linkiem: <http://www.chronmyrodziny.pl/pliki/dokumenty/projekt-ustawy.pdf>, 20.07.2020.

¹⁰ Wypowiedź na stronie chronmyrodziny.pl.

¹¹ *Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej* dostępna jest pod adresem: <https://rm.coe.int/168046253c>.

¹² Informacje na temat inicjatywy ustawodawczej czytelnik może znaleźć pod adresem: chronmyrodziny.pl.

Łatwo w tym kontekście z artykułów 12 i 42¹¹ konwencji wyciągnąć wnioski, że szczególnie motywowany religijnie sprzeciw wobec aborcji może być zinterpretowany jako przemoc wobec kobiet. Tymczasem „konwencja stambulska całkowicie pomija prawdziwe źródła przemocy wobec kobiet i przemocy domowej. Zgodnie z badaniami głównymi przyczynami przemocy są: alkoholizm, rozpad więzi rodzinnych, seksualizacja wizerunku kobiet i dziewcząt w mediach. Zdrowa i wolna od patologii rodzina chroni przed przemocą, a nie jest jej przyczyną” – piszą inicjatorzy obywatelskiej inicjatywy ustawodawczej „Chrońmy rodziny”¹². Dodają oni, że konwencja stambulska w żaden sposób nie poprawia jakości prawa antyprzemocowego w Polsce, ale służy przede wszystkim implementacji pojęcia „płci społeczno-kulturowej” (gender), mającej służyć negacji konstytucyjnej tożsamości małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny.

Spójrzmy, co rzeczywiście znajdziemy w badaniach społecznych na temat przemocy domowej. Według CBOS głównymi powodami są: finanse, a szczególnie brak pieniędzy (18 proc.), odmienne poglądy (16 proc.), błahe, nieistotne sprawy (15 proc.), codzienne życie, nieporozumienia na tle podziału obowiązków i utrzymywania porządku w domu (13 proc.), różnica zdań na temat wychowania dzieci i kłopotów z dziećmi (11 proc.), złe samopoczucie domowników, zdenerwowanie, stres (6 proc.), problem alkoholowy w rodzinie (4 proc.), niezgodność charakterów (3 proc.), praca zawodowa (3 proc.), kłopoty z dorastającymi dziećmi (3 proc.). Trafnie i nieideologicznie wyniki te skomentował ks. Wojciech Sadłoń z Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego w swoim raporcie *Kondycja rodzin w Polsce a zjawisko przemocy. Analiza projektu „Konwencji o Prawach Rodziny” opracowanej przez Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris z perspektywy aktualnego stanu polskiego społeczeństwa*.

Wojciech Sadłoń pisze:

Kwestie światopoglądowe, w tym religię i politykę, badani wymieniali niemal najrzadziej (1 proc.) w badaniach w roku 2005, 2009 i 2012. Badania CBOS sugerują również, że w gospodarstwach dwuosobowych nieporozumienia zdarzają się częściej niż w gospodarstwach

trzyosobowych lub większych. Dane statystyczne wskazują na daleko idące pokrywanie się zjawisk takich jak przestępczość oraz liczba dzieci w tzw. pieczy zastępczej oraz mapy religijności Polaków. Przy czym w regionach o wyższej religijności obserwuje się również wyższy poziom dzietności. Dodatkowo Kościół katolicki w Polsce poprzez edukację religijną promuje podstawowe zasady katolickiej nauki społecznej oraz antropologię chrześcijańską, w tym równą godność mężczyzny i kobiety w małżeństwie. Dodatkowo Kościół katolicki prowadzi niemal 3 tys. ośrodków poradnictwa rodzinnego dostarczającego wsparcia członkom rodzin pomocy psychologicznej oraz duszpasterskiej. Wydaje się znacznym uproszczeniem wiązanie przemocy względem kobiet z tradycyjnymi wartościami oraz religią w naszym kraju.

Jednym z wniosków, jakie wyciąga Wojciech Sadłoń z danych prezentowanych w raporcie, jest brak związku pomiędzy tradycją, religią oraz zwyczajami a przemocą względem kobiet w polskim społeczeństwie. Wydaje się także, że wzmocnienie pozycji rodzin, co postuluje projekt Konwencji Praw Rodzin ChKS i Ordo Iuris, mogłoby wpłynąć na zmniejszenie się przemocy w rodzinach, ponieważ obecność dzieci w gospodarstwach domowych łagodzi obyczaje.

Polskie prawodawstwo w szerokim zakresie zajmuje się instytucją rodziny, choć nie zawsze w spójny sposób. Jednak podkreślana jest równość praw i obowiązków obojga małżonków „według własnych sił oraz swych możliwości”, co zresztą jest zgodne z główną tradycją religijną naszego kraju. Zerknijmy do krótkich wyimków z polskiego prawa.

Art. 18 konstytucji mówi, że małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 roku; Kodeks rodzinny i opiekuńczy (t.j. Dz. U. z 2017 r. poz. 682, z 2018 r. poz. 950) w art. 23 znów stwierdza, że „małżonkowie mają równe prawa i obowiązki w małżeństwie. Są obowiązani do wspólnego pożycia, do wzajemnej pomocy i wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez swój

związek założyli”; w art. 27 możemy znaleźć przepis mówiący, że „oboje małżonkowie obowiązani są, każdy według swych sił oraz swych możliwości zarobkowych i majątkowych, przyczynić się do zaspokajania potrzeb rodziny, którą przez swój związek założyli. Zadośćuczynienie temu obowiązkowi może polegać także, w całości lub w części, na osobistych staraniach o wychowanie dzieci i na pracy we wspólnym gospodarstwie domowym”.

Chrześcijański Kongres Społeczny oraz Instytut Ordo Iuris na miejsce konwencji stambulskiej proponują prace nad projektem Konwencji o Prawach Rodziny, która miałaby zawierać potwierdzenie naturalnej tożsamości małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny, gwarancję opieki i ochrony rodziny przez organy władzy publicznej, zakaz naruszania autonomii rodziny przez nieuprawnione ingerencje urzędników, zakaz dyskryminacji matek, które rezygnują z pracy zarobkowej, by wychowywać dzieci, prawa rodziców w zakresie wychowywania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniem, identyfikację realnych przyczyn przemocy i propozycje skutecznej ochrony członków rodziny przed przemocą domową i przemocą godzącą w życie rodzinne. Postulaty te są zgodne nie tylko z konstytucją, ale i Powszechną Deklaracją Praw Człowieka, tak jak została ona sformułowana jako reakcja na cywilizacyjną tragedię wywołaną przez ideologie XX wieku. Dziś ideologie starają się o taką interpretację praw człowieka, by stały się one swoim własnym zaprzeczeniem. Wystarczy zresztą zerknąć, czym jest koncepcja „zbrojnej demokracji”, do której odwołuje się najbardziej dziś wpływowy w Polsce ideolog i działacz rewolucji społecznej, wspierający konwencję genderową, czyli Rzecznik Praw Obywatelskich Adam Bodnar¹³.

Tak zwana konwencja antyprzemocowa jest jednym z głównych narzędzi prawnych uderzających w Europie w naturalne instytucje, takie jak rodzina czy płeć. Operacyjnie dzieje się to poprzez wprowadzenie ideologii gender jako jednego z priorytetów polityki Unii Europejskiej. W uproszczeniu można powiedzieć, że chodzi o takie zorientowanie polityk społecznych krajów europejskich, by płeć zawsze była rozpatrywana jedynie jako konstrukt kulturowo-społeczny, opresyjny, jeśli występuje w powiązaniu ze starszą tradycją społeczną lub religią, a nigdy jako rzeczywistość naturalna będąca podstawą zdrowego społeczeństwa. Pociąga to

¹³ Dość dokładnie logikę zbrojnej demokracji i nowych praw człowieka na łamach „Rzeczpospolitej” opisał swego czasu Jerzy Kwaśniewski w tekście *Adam Bodnar i wewnętrzna rewolucja praw człowieka*, 25.06.2019.

za sobą próbę promocji ideologii różnorodności „orientacji seksualnych” także poprzez system edukacji publicznej, również poza kontrolą rodziców. Zatem wypowiedzenie przez Polskę konwencji stambulskiej nie może być tylko kwestią strategii politycznej, ale nienegocjowalnym gwarantem zachowania ładu publicznego uznającego naturalne instytucje za fundament życia społecznego.

Zastrzeżenia płynące z Polski nie są odosobnione. Trybunał Konstytucyjny Bułgarii już orzekł niekonstytucyjność konwencji stambulskiej, a Słowacja i Węgry ratyfikację konwencji odrzuciły. Słowacki parlament swoją decyzję uzasadnił tym, że konwencja, zmieniając definicję małżeństwa, uderza w jego konstytucyjne rozumienie jako związku kobiety i mężczyzny. Węgrzy swoją decyzję uzasadnili sprzeciwem wobec zapisów opierających się na definicji płci społecznej oraz wobec włączania pojęcia płci społecznej do prawa narodowego. Ciekawe i wartościowe uzasadnienie przedstawił sędziowie bułgarscy, pisząc w uzasadnieniu swojego wyroku, że konwencja stambulska zaciera granice między płciami, co faktycznie utrudnia, a nie ułatwia walkę z przemocą w rodzinie, i to między innymi czyni ją sprzeczną z konstytucją. „Niezależnie od wielu pozytywnych stron konwencja jest wewnętrznie spreczna”, „część jej zapisów wychodzi poza deklarowane cele i jej nazwę” – napisano w orzeczeniu. „Wymagania związane z konwencją zmusiłyby Bułgarię do stworzenia procedur gwarantujących prawne uznanie płci różnej od biologicznej, co jest sprzeczne z konstytucją” – można było przeczytać w uzasadnieniu. Zdaniem sędziów „tradycyjne ludzkie społeczeństwo jest zbudowane na płciowej binarności, czyli na istnieniu dwóch płci, z których każda ma swoje specyficzne biologiczne i społeczne funkcje i obowiązki i jest określana już przy narodzinach”. „Jeżeli społeczeństwo utraci możliwość odróżniania kobiety od mężczyzny, walka przeciw przemocy wobec kobiet zostanie tylko formalnym, lecz niemożliwym do wykonania zadaniem”¹⁴.

Osobny artykuł należałoby poświęcić szczegółowemu omówieniu polskiego kontekstu prawnego, lecz nawet ten zarys sytuacji społeczno-prawnej, jaką wytwarza już obecna w Polsce konwencja genderowa, powinien być jasnym sygnałem, że mamy tu do czynienia z implantem, który nie poprawia kondycji polskiego społeczeństwa, a sprowadza nam na głowy dodatkowo problemy

¹⁴ Korzystałem z omówienia wyroku na łamach „Gościa Niedzielnego” z dnia 28.07.2018, *Genderowa konwencja odrzucona przez bułgarski Trybunał Konstytucyjny*.

państw Europy Zachodniej i Północnej. Czas jest już zatem najwyższy, by konwencję z Polski wyprowadzić, właśnie po to, by nie eskalować przemocy – szczególnie ideologicznie inspirowanej przemocy państwa wobec obywateli tworzących tę kruchą, ale niezbędną rzeczywistość społeczeństwa, czyli rodziny. ■

Konwencję należy odrzucić, póki czas

Paweł Milcarek

Z zainteresowaniem zapoznałem się z niedawno opublikowanym przez „Więź” tekstem Michała Królikowskiego pt. *Konwencji stambulskiej nie należy odrzucać*¹. Zgodnie z tytułem intencją autora jest uspokojenie czytelników, że we wspomnianym tekście prawnym nie kryją się żadne niebezpieczeństwa ideologiczne. Autor będzie zapewne zdziwiony, gdy mu powiem, że swoim tekstem wcale mnie nie uspokoił, lecz właśnie utwierdził w krytycznym podejściu do konwencji stambulskiej (CAHVIO). Po tej lekturze mój głos w tej sprawie jest więc i będzie o wiele bardziej zdecydowany: tak, konwencję stambulską należy jak najszybciej odrzucić. Póki czas.

Michał Królikowski poświęca sporo miejsca, by dowieść, że nawet najbardziej kontrowersyjne miejsca konwencji mogą znaleźć interpretację czy lekturę nie tylko nieszkodliwą, lecz i bardzo pożyteczną. Autor stwierdza choćby, że między konwencją a polską konstytucją istnieje wspólne „przekonanie o potrzebie budowania relacji społecznych opartych na szacunku, wrażliwości i wzajemnym wspieraniu się kobiet i mężczyzn. Należy podkreślić – pisze Królikowski – że w poważnej literaturze prawniczej formułowane są opinie odrzucające tezę o występowaniu jakiegokolwiek kolizji między obowiązkami państwa polskiego wynikającymi z obu tych aktów prawnych. Wszak ochrona kobiet przed przemocą wobec nich skierowaną, jak i ochrona przed przemocą domową to zadania władz publicznych wynikające z konstytucyjnych obowiązków państwa w zakresie ochrony praw człowieka”.

Królikowski dodaje także, że „używanego w konwencji pojęcia płci społeczno-kulturowej nie należy osadzać w inżynierii społecznej nakierowanej na zmianę sposobu postrzegania płci, lecz powinno się je odczytywać w sensie technicznym – w ścisłym

¹ M. Królikowski, *Konwencji stambulskiej nie należy odrzucać*, wiesz.com.pl, 27.07.2020.

związku z celami i przedmiotem konwencji, jakim jest przeciwdziałanie i zwalczanie przemocy wobec kobiet i przemocy domowej. Zgodne to jest z polską ustawą z 29 lipca 2005 roku o przeciwdziałaniu przemocy w rodzinie. Niestety w dalszej części ta zgodność okazuje się uzasadniona stereotypami na temat tradycji, polskich rodzin i religijności, pomijając rzeczywiste przyczyny przemocy, jak alkoholizm czy uprzedmiotowienie wizerunku kobiety przez media.

W tej sprawie nie będę jednak dyskutował z wybitnym prawnikiem, jestem skłonny założyć, że przynajmniej w swojej materii – a może mniej, gdzie staje się socjologiem – ekspert się nie myli, gdy analizuje teoretycznie możliwość uzgodnienia zapisów CAHVIO z polskim ładem konstytucyjnym. Opieram się więc na jego opinii. Ale tak samo poważnie traktuję go także wtedy, gdy mówi, dając i tu świadectwo swej solidności:

Wątpliwości formułowane w związku z CAHVIO dotyczą przerzucenia na tradycyjną kulturę relacji społecznych podstawowej „winy” za przemoc ze względu na płeć. Owszem, konwencja może zostać wykorzystana jako wehikuł ideologiczny, może nawet posłużyć do kwestionowania wartości tradycyjnego modelu rodziny.

Niestety tylko w tym jednym miejscu, lecz i tak dość dobitnie wyrażona została ocena, która – na pewno wbrew podstawowej intencji tekstu – nagle wywraca jej uspokajające zapewnienia. Stwierdzenie szkodliwego potencjału konwencji brzmi szczególnie mocno w ustach aktualnego apologety jej możliwych pożytków. Nasz problem z konwencją stambulską nie polega bowiem na tym, że nie można by jej interpretować tak, jak chciałby Michał Królikowski, czyli w sposób nieinwazyjny względem praw rodziny. Autor zapewne dowiódł, że można by to robić. Jednak nasz problem z konwencją polega na tym, że można ją również zinterpretować odmiennie, czyniąc – jak to dobrze opisuje powyższy cytat – „wehikułem ideologicznym” służącym do „kwestionowania wartości tradycyjnego modelu rodziny”.

Rzecz jasna, Michał Królikowski jest zdania, że „nie jest to jednak ani nieuchronne, ani wysoce prawdopodobne”. Tu jednak,

niech wybaczy, przestaję go traktować jako eksperta od prawa – a w każdym razie widzę, że zmienia się przedmiot jego wypowiedzi, nie jest to już język prawa, lecz polityki. Jako jedyny dowód „nie-nieuchronności” szkodliwego charakteru konwencji autor podaje bowiem już jedynie fakt, że charakter ten nie ujawnił się „w ciągu pięciu lat po ratyfikacji konwencji przez Polskę”. To bardzo słaby dowód – śmiem sądzić, że żaden.

Polska ratyfikowała CAHVIO w roku 2015. To rzeczywiście już prawie „dawne czasy”. W tak dawnych czasach profesor Królikowski – jak przyznaje i teraz – jako przedstawiciel ministra sprawiedliwości formułował „wątpliwości co do jej [konwencji] ideologicznego wymiaru oraz – w pewnym zakresie – sprzeczności obowiązków wynikających z Konstytucji i z konwencji”. Od tamtego czasu jego „opinia podlegała pewnej ewolucji”, tak że obecnie uważa, „że obawy o sprzeczność CAHVIO z Konstytucją są nadmierne”. Można sądzić, że sama ewolucja eksperta jest dowodem na pewną ambiwalencję treści CAHVIO. Tekst konwencji – kiedyś kompetentnie krytykowany przez autora – wcale się przecież nie zmienił. Zmieniło się tylko to, że upłynęło pięć lat, a CAHVIO nie wywołało w tym czasie rewolucji obyczajowo-prawnej w Polsce.

Mamy więc wszyscy sądzić, że to właśnie te pięć lat, 2015–2020, ujawniło cały potencjał konwencji? Pięć lat rządów Prawa i Sprawiedliwości – które skądinąd opisywane są przecież, także na łamach „Więzi”, jako swoisty stan wyjątkowy w polskim systemie prawnym; czas permanentnego napięcia między władzami Polski i instytucjami europejskimi – czas, w którym różne instytucje europejskie co chwilę zarzucają Polsce brak realizacji wymaganej agendy „równościowej”, aborcyjnej i „antydiskryminacyjnej”. W końcu: czas, w którym prezes Jarosław Kaczyński na pytania o konwencję stambulską odpowiadał sprytnie: dopóki my rządzymy, nic złego z niej nie wyniknie... Ten właśnie szczególnie czas – który niejednen entuzjasta konwencji stambulskiej opisze jako czas zastoju w realizacji jej zapisów i potencjałów – mamy uznać za dowód, że konwencja rzeczywiście nie będzie „wehikułem ideologicznym” służącym do „kwestionowania wartości tradycyjnego modelu rodziny”?

Logika tej propozycji dowodu niewinności konwencji trzeszczy, wręcz krzyczy z bólu jak Piekarski na mękach. Ostatnie pięć lat

rządów PiS na pewno nie były żadnym takim dowodem – a jeśli konwencja, jak przyznaje półgębkiem Królikowski, rzeczywiście może być wehikułem wywrotowej ideologii, to kiedyś zapewne nim będzie. Kiedyś – gdy ci czy inni rządzący znajdą w sobie wolę polityczną bardziej zbieżną z intencjami towarzyszącymi wprowadzaniu konwencji na poziomie europejskim.

A czy znamy te intencje? Owszem, znamy. Wystarczy przeczytać uzasadnienie podane oficjalnie na forum Parlamentu Europejskiego, w rezolucji z 28 listopada 2019 roku o przystąpieniu UE do konwencji stambulskiej (2019/2855(RSP)). Zgodnie z formą takich dokumentów rezolucja zestawia na początku racje przyjęcia danego aktu. I tym razem czytamy:

Parlament Europejski (...) (7.) zdecydowanie potwierdza, że odmowa świadczenia usług w zakresie zdrowia seksualnego i reprodukcyjnego oraz związanych z tym praw stanowi formę przemocy wobec kobiet i dziewcząt, oraz podkreśla, że Europejski Trybunał Praw Człowieka kilkakrotnie orzekał, że restrykcyjne prawo aborcyjne i niedrażnianie przepisów narusza prawa kobiet w kontekście praw człowieka.

Nie jest żadną tajemnicą, co w języku takich dokumentów oznacza i „zdrowie seksualne i reprodukcyjne”, i „restrykcyjne prawo aborcyjne”. Jest jasne – bo zostało to zapisane czarno na białym – że intencją wdrożenia konwencji stambulskiej jest m.in. bardziej skuteczne wymuszanie na władzach państw realizacji pełnej agendy aborcyjnej. To nie jedyna ideologiczna ambicja zapisana w tym swoistym liście intencyjnym – choć przyznajmy, że inne zostały zapisane ostrożniej, przez dobrze nam już znane wieloznaczne pojęcia antydyskryminacji dotyczącej m.in. „orientacji seksualnej i tożsamości płciowej” (por. pkt F). Nie dziwimy się, że w jednym z punktów PE „wzywa państwa członkowskie do uwzględnienia zaleceń Grupy Ekspertów Rady Europy do spraw Przeciwdziałania Przemocy wobec Kobiet i Przemocy Domowej (GREVIO)”. Nie dziwimy się – ale i notujemy, że owszem, funkcjonowanie konwencji to również wejście w specyficzny układ zależności od „zaleceń” pewnej „grupy ekspertów”. Proszę więc

nie mówić, że przeczytaliście konwencję do poduszki i wszystko już o niej wiecie...

Zaiste – powtórzmy jeszcze raz uczciwe rozpoznanie Michała Królikowskiego – „konwencja może zostać wykorzystana jako wehikuł ideologiczny, może nawet posłużyć do kwestionowania wartości tradycyjnego modelu rodziny”. Co prawda profesor Królikowski po pięciu latach uważa, że zrealizowanie tej możliwości nie jest na tyle prawdopodobne, by konwencję odrzucić. Nie dostrzegłem w jego rozumowaniu mocnych podstaw dla tej opinii politycznej. Nikt nam nie da gwarancji, że w innych warunkach politycznych konwencja nie przyniesie właśnie tych owoców, które znajdują się w jej potencjale. Obowiązkiem władzy politycznej powołanej do ochrony dobra wspólnego nie jest zaś przyjmowanie za pewnik najlepszych możliwych scenariuszy teoretyków, lecz również wykluczanie niebezpiecznych możliwości.

W sprawie konwencji Polska musi więc dokonać wyboru politycznego – ze świadomością, że mimo wielu dobrych stron konwencji ma ona niewątpliwy potencjał destrukcyjny wobec praw rodziny i prawa do życia. Z tego ostatniego względu konwencja stambulska jest mieczem, którego u nas w Polsce przez pięć lat nie wyjęto z pochwy (również dlatego, że polskie prawo ma już zapisy antyprzemocowe). Jedni więc – jak Michał Królikowski i gościnne łamy „Więzi” – przekonują nas, że miecz leży niegroźny, więc nie trzeba go wyrzucać. Inni – jak prezes Kaczyński – puszczają czasami oko, że póki czuwa nad tym mieczem rządzący PiS, będzie on leżał, jak leży. Są też i tacy, którzy zupełnie szczerze złoścą się, że tak dobre narzędzie rewolucji leży nieużywane – a mogłoby zmieniać Polskę, tak jak poucza rezolucja Parlamentu Europejskiego. Natomiast ze swej strony – także dzięki Michałowi Królikowskiemu i presowi Kaczyńskiemu – powiedziałbym, że jestem już pewny jednego: że ten obosieczny miecz należy złamać. Że powinniśmy go złamać, póki czas. Mam nadzieję, że są do tego zdolne władze Rzeczypospolitej i że zamiast dawać obietnice, wykonają dobrze swoją pracę. ■

Konwencja stambulska i nieodrobiona lekcja komunizmu

Paweł Milcarek

Im dłużej obserwuję debatę dotyczącą tzw. konwencji stambulskiej, tym jaśniejsze jest dla mnie to, że głosy za i przeciw nie tylko brzmią, ale i rozkładają się procentowo inaczej według trzech poziomów lektury.

Poziom pierwszy to nie tyle lektura tekstu, ile wchłanianie opinii o tekście – czyli reakcja na to, co o konwencji mówi się i pisze. Tu procenty za i przeciw zapewne rozkładają się tak, że najwięcej jest opinii swoiście obojętnych, ludzi wzruszających ramionami w niejasnej akceptacji przechodzącej w negację, jak to z płynnymi emocjami bywa. Ale sądzę, że jeśli chodzi o głosy zdecydowane, krytycy są w natarciu, nie w defensywie: ostrzeżenia brzmią tonami tak zaczepnymi jak hasło o „tęczowej zarazie”.

Poziom drugi to już odniesienie bardziej lekturalne, w stylu: wczoraj wziąłem i przeczytałem – i powiem wam, co tam widzę. Grupa czytelników konwencji też ma zróżnicowane oceny, lecz sądzę, że tu z kolei w natarciu, nie w defensywie, jest głos uspokajający: po co to całe zamieszanie, przecież w tekście znajdujemy same słuszne rzeczy, a w każdym razie nie ma w nim nic groźnego. O ile więc hasło o „tęczowej zarazie” wybucha głośno, szermierka inteligentnych czytelników konwencji brzmi efektownie, czasami z charakterystycznym tonem przekonania, że odrzucić konwencję mogą chyba tylko ci, którzy jej nie czytali – no, chyba że są to po prostu wyznawcy przemocy nieczuli na jej tragedię, ludzie tak źli, że szkoda mówić.

Jednak jest też trzeci poziom czy odmiana lektury – powiedziałbym, że taki, który próbuje integrować to, co jest w nagim tekście, z tym, co tworzy dla tekstu nieunikniony kontekst. Wiadomo bowiem, że tekst prawny to, po pierwsze, nie lektura do poduszki dla pocziwego inteligenta; i, po drugie, nie tekst żyjący poza

intencjami tych, którzy go redagują, przyjmują, propagują. Dlatego niedawno pozwoliłem sobie przypomnieć, jakimi intencjami okrasza swoje żądanie praktykowania konwencji stambulskiej Parlament Europejski, który w swej rezolucji precyzuje, że przemocą wobec kobiet (z którą walczy konwencja) jest m.in. „restrykcyjne prawo aborcyjne” itp. Naprawdę nie sposób czytać dziś konwencję bez tego kontekstu – być może więc poczciwi czytelnicy konwencji odgrywają dziś pogodnie rolę pożytecznych idiotów?

Oczywiście i na trzecim poziomie lektury konwencji zdania są zróżnicowane – ale ryzykując pewne założenie, podobnie jak wyżej, powiedziałbym, że tu liczbowo zdania przeciwne są wyjątkowo wyrównane. Sądzę, że dlatego, iż integralne rozumienie treści konwencji jest zwykle udziałem tych, którzy faktycznie przemyśleli wrodzony takim dokumentom charakter instrumentalny: jest dla nich jasne, że połowa sensu konwencji jest w jej tekście – ale druga połowa w tej praktyce, której kierunek zdradzają wypowiedziane oficjalnie intencje oraz mocny akcent kładziony na to, że wdrażanie konwencji przez państwa wymaga od nich słuchania się sugestii europejskiej „grupy ekspertów”. Płynna rzeczywistość.

Zapewne gdy uwzględni się to, iż pełna prawda o konwencji odsłoni się dopiero na jej etapie praktycznych zastosowań, jest się już albo świadomym entuzjastą wymarzonych agend reformy, albo krytykiem tych potencjałów, roztropnym w ich zablokowaniu, zanim zostaną uruchomione jak maszyna-moloch. Należę do tych ostatnich i dlatego jestem zdecydowanym zwolennikiem odrzucenia konwencji stambulskiej.

Cała kwestia przypomina mi, jako m.in. historykowi z wykształcenia, problem komunizmu. Po odcelebrowaniu półgębkiem pamięci zbrodni komunizmu pozostało wrażenie, że był to zawsze ustrój lucyferycznie morderczy. Aż trudno sobie wyobrazić, jak ktoś mógł go szczerym sercem opiewać i apologetyzować. Powiedzmy sobie stylem poczciwego inteligenta z naszego drugiego poziomu lektur: jak ktoś mógł traktować komunizm entuzjastycznie – no chyba nie przeczytał! Także i tu nasz poczciwina mylił się i mylił, gdyż w swoich początkach komunizm wyglądał jak, za przeproszeniem, konwencja stambulska: pełen przede wszystkim słusznych wymagań sprawiedliwości, wrażliwy aliant ludzi miażdżonych przez kapitalizm. Gdzieś tam jak armaty w kwiatach brzmiały

niepokojące zapowiedzi i jakiś enigmatyczny język tworzenia nowego człowieka. Także i to ostatnie dawało się wytłumaczyć, bo przecież nie da się zrobić jajecznicy bez rozbijania jajek. Brutalna natura kapitalizmu była faktem, jej zbrodnie wielu rozumiało tak dobrze, jak dziś rozumie się rzeczywiste struktury „piekła kobiet”. To tłumaczyło wszystko, niemal wszystko. Nawet zbrodnie ukraińskiego głodu nie muszą bowiem wyglądać gorzej niż zbrodnie szacownych zachodnich państw w koloniach, o ile się o nich wie, a np. Zairczyków nie ma się za półludzi. Wiadomo: wielkie budowy wymagają swoich ofiar – wielkie budowy kapitalizmu i wielkie budowy komunizmu... Był i czas, gdy komunizm miał – w odbiorze wielu – wdzięku i moralnej siły pewnie i tyle, ile miał ich i nasz Poznań w czerwcu 1956 roku, i stocznia Lenina w sierpniu '80. Kto wie, czyby tego wizerunku nie zachował – jak Komuna Paryska – gdyby nie jednak ambicja wybudowania w Rosji nowoczesnego państwa, dalekiego od romantyczno-pozytywistycznej poezji... Państwa wyzyskującego niemal wszystkie moce absolutyzmu i terroru. A co, gdyby wówczas komunizm nie musiał i nie chciał brać się tak szybko do zniechęcania wszystkich czystkami i paranoją czerezwycajki?

Jednak komunizm – jak słusznie rzekł Pius XI – zawsze był ideologią „wewnętrznie przewrotną”, od początku był zepsutą antropologią, która zdobywała punkty przez dotknięcie z odwagą rzezimieszka również prawdziwych problemów społecznych, którymi inni albo się brzydzą, albo byli wobec nich bezsilni. „Macie wy odwagę Lenina?” Odwaga mocno imponowała.

Lata temu w polemice z Kingą Dunin Ludwik Dorn napisał, że kiedyś to pogardzane „miśki” wyczuły szybciej, czym naprawdę jest komunizm, podczas gdy szanowne elity na podstawie widokówek z Sowietów długo kultywowały bezrozum, właściwy umysłom oderwanym. Myślę, że tak jest dzisiaj. „Miśki”, którymi się znów pogardza, na ogół wiedzą coś, czego nie wiedzą ludzie z elit: wiedzą, jaki jest realny związek obiektów takich jak konwencja stambulska z ideologią gender, z demoralizacją „zajęć z seksu” w szkole, z aborcją, z wciskaniem nam wszędzie uszkodzonej tęczy LGBT itp. Wiedzą to lub przeczuwają bez niezbędnej subtelności – sądzę nawet, że jest i dziś wśród „miśków” za dużo znieczulicy, rehotu, teorii spiskowych, głupoty, „szurostwa”. Owszem, daw-

niej „miśki” antykomunizmu nie potrafiły zrozumieć, że nie da się walczyć z komunizmem, pozostając niewrażliwym na sprawiedliwość społeczną – tak jak dzisiaj pewnie zdarza się „miśkom” wylewać konwencję stambulską z całą kąpielą wrażliwości na przemoc. Są to rzeczy do niezbędnej korekty, bo wstrętne byłoby lekceważenie problemów dlatego, że ktoś próbuje je rozwiązać razem z rozmontowywaniem porządku moralnego. A jednak i tamte, i te „miśki” jedno wiedzą dobrze: gdzie zaczyna się ideologiczna zaraza. To wystarczy na ten moment decyzji politycznej. Dlatego: *Je suis misiek*. ■

M

MUZO KREACJA

Kreatywne zetknięcie
z MUZYKĄ DAWNĄ

warsztaty dla młodzieży
w wieku 13-18 lat

Mateusz Kucharski

Bartosz Izbicki

Maria Klich

Anita Pyrek-Nąckiewicz

26.09.2020

24.10.2020

21.11.2020

12.12.2020

Fundacja inCanto, ul. Kujawska 3A
www.fundacijaincanto.pl

FUNDACJA
inCanto

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

Dofinansowano ze środków
Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego
pochodzących z Funduszu Promocji Kultury.

Patroni medialni:

GOŚĆ
NIEDZIELNY

wiara.pl



Christianitas

Kids
KRAKOW

Muzokreacja – kreatywne zetknięcie z Muzyką Dawną

Warsztaty dla młodzieży w wieku 13–18 lat

Muzyka niesie ze sobą najstarsze wspólne przeżycia ludzkości. Miejsce wokół ogniska lub kominka było zawsze wypełnione muzyką tworzoną przez domowników. W ciągu ostatniego stulecia gdzieś utraciliśmy tę naturalną swobodę radosnego, budującego więzi muzykowania. Szczególnie muzyka dawna może się jawić jako niedostępna i hermetyczna, tymczasem to właśnie jej najbliżej do wspomnianej pierwotnej i naturalnej twórczości. Podczas warsztatów, na które chcemy Was serdecznie zaprosić, przekonamy się, że muzyka dawna to nie tylko przeżycia koncertowe, ale wciąż żywe źródło sposobów na wyrażanie siebie, współtworzenie niezapomnianych przeżyć i doskonały sposób na spędzanie wolnego czasu z rodziną i przyjaciółmi.

Nasze spotkania mają za zadanie dać Wam konkretne narzędzia, których możecie użyć do tworzenia i orientowania się w świecie muzyki. Dowiedziecie się, jak śpiewać, aby wywołać konkretne emocje lub nawiązać do warstwy symbolicznej wyśpiewywanego tekstu. Poznanie podstaw akompaniamentu oraz techniki improwizowanych ozdobników pozwolą Wam stworzyć bardzo przekonujące interpretacje. Zdobycie wiedzy o podstawowych technikach nagraniowych i edycji materiałów pomoże Wam przygotować nagranie do publikacji w sieci. Uczestnicząc w naszych warsztatach, zdobędziecie zatem komplet umiejętności potrzebnych do tworzenia własnych muzycznych interpretacji i dzielenia się swoją sztuką.

Podczas pierwszego spotkania z Mateuszem Kucharskim dowiedziecie się, jak w domowych warunkach nagrywać swoją twórczość, następnie za pomocą prostych i darmowych programów przygotować ją do publikacji w internecie. Mateusz zawodowo zajmuje się realizowaniem nagrań i prowadzi własną firmę.

Prowadzącym drugie – październikowe – spotkanie będzie Bartosz Izbecki, muzykolog, organista i kierownik artystyczny zespołu Jerycho. Podczas zajęć każdy będzie miał

okazję zagrać na dawnych instrumentach, aby stworzyć prosty akompaniament dla swojego śpiewu.

Podczas trzeciego warsztatu Maria Klich, lirniczka i śpiewaczka związana z zespołem Flores Rosarum, opowie Wam szerzej o improwizacji w dawnych pieśniach. Okazuje się, że proste i znane melodie można samodzielnie upiększyć w interesujący sposób!

Muzyka w dawnych czasach posiadała bardzo bogatą symbolikę, a każda skala odpowiadała innemu emocjom. Przekona nas o tym Anita Pyrek-Nackiewicz, chórmistrzyni specjalizująca się w muzyce dawnej. Grudniowe spotkanie zakończy cykl.

Będzie nam niezmiernie miło, jeżeli zdecydujecie się zostać naszymi domownikami i „grzać się przy wspólnym ogniu”.

Na spotkania zapraszamy młodzież w wieku 13–18 lat.

26 września – Jak nagrać swoją twórczość i przygotować ją do publikacji w sieci?

24 października – Instrumenty i społeczeństwo w XV w. oraz sztuka akompaniamentu, czyli jak grać prosto i imponująco?

21 listopada – Śpiew prosty i ozdobny. Jak improwizować ozdobniki i upiększać znane melodie?

12 grudnia – Jak śpiew rezonuje z naszym ciałem i jaka była symbolika muzyki w dawnych wiekach?

Warsztaty odbędą się w siedzibie Fundacji inCanto przy ul. Kujawskiej 3A w Krakowie o godzinie 10.00.

Z powodów epidemiologicznych zachęcamy do zapisów poprzez formularz na naszej stronie internetowej:

<https://fundacjaincanto.pl/>

Możliwe jest też wejście na warsztaty bez wcześniejszego zapisania się, jednak wtedy nie jesteśmy w stanie zagwarantować uczestnictwa ze względu na ograniczoną pojemność pomieszczenia oraz obowiązujące wytyczne epidemiologiczne.

**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Dofinansowane ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszy Promocji Kultury.

Błogosławiona pomyłka

Marta Kwaśnicka, *Pomyłka*,
Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec,
Biblioteka Christianitas, Kraków 2019.

Przy całej odmienności naszych losów mocno utożsamiam się z bohaterką książki Marty Kwaśnickiej *Pomyłka*. Utożsamiam się w poczuciu, że coś w moim, a może naszym życiu poszło nie tak, coś nas ominęło. Może w wyniku splotu wydarzeń, a może w wyniku naszych własnych wyborów. Ileż razy zastanawiałam się nad tym, czy każdy, nawet najdrobniejszy wybór w naszym życiu może je zdeterminować na tyle, że odmieni całkowicie całą naszą przyszłość. Co i kiedy zrobiłam nie tak albo czego nie zrobiłam, że dziś znajduję się w takim miejscu. Tak pisze o tym autorka w tytułowym rozdziale pt. *Pomyłka*:

Czasem wystarczy pomylić się tylko odrobinę, zmienić szczegół, aby los stał się całkowicie inny: spotkać kogoś lub nie spotkać, a przez to znaleźć się nagle w odmiennej wersji swojego życia, jakby wszechświat był kalejdoskopem, a pojedyncze spotkanie lub decyzja miały moc przewracania tego kosmicznego instrumentu i użytkiwania zupełnie innego obrazu.

Autorka dopuszcza jednak celowość wszystkiego, co nas w życiu spotyka,

choć chwilowo nie jest akurat w stanie zdobyć się na ufność, że ta paradoksalna celowość jest być może czymś dla nas błogosławionym:

Ale może nasze życie wygląda tak, jak wygląda, niezależnie od dokonywanych wyborów, bo ktoś lub coś steruje nim w określonej stronie: zawraca, jeśli zejdziemy z właściwej ścieżki, odcina niepotrzebne wątki lub, gorzej, uparcie wypycha nas na pobocze.

To oczywiście jeden z bardzo wielu momentów tej książki, w których doświadczam dziwnej więzi i poczucia wspólnoty z jej autorką, a przynajmniej z bohaterką. Odnajduję siebie również w opisach daremności i bezsensu upokarzającego mazołu poszukiwania pracy, poczucia własnej nieprzydatności do niczego w obliczu jej braku. Sądzę również, że nie jestem odosobniona w tym poczuciu więzi, a także zaskoczeniu, jak trafnie odwzorowuje ona stan ducha mojego pokolenia. Dlatego bardzo żywiołowo zareagowałam na obszerną recenzję *Pomyłki* pióra Kamila Suskiewicza, w której tak pisze on o tej książce:

Nie od wczoraj wiadomo, że Świętym Graalem, idée fixe, fetyszem – nazwijcie to zresztą, jak chcecie – polskich roczników osiemdziesiątych jest powieść pokoleniowa. Ludzie ci, uchodzący kiedyś za młodych i dobrze rokujących, zrzeszeni dziś w rozmaitych śro-

dowiskach, grupkach, społecznościach czy internetowych bankach – porzuciwszy swą młodość (z konieczności) i dobre rokowania (z rozsądku), nie pozbyli się wszakże tego jednego marzenia: że ktoś kiedyś opowie ich unikalne pokoleniowe losy. (...) I proszę. Gdy porzuciliśmy już niemal wszystkie nadzieje; gdy samych siebie gotowi byliśmy przekonywać, że może naprawdę nie da się nas opowiedzieć (bo tacy jesteśmy wspaniali albo tacy nijacy); gdy przestaliśmy już czytać, co piszą nasi rówieśni; gdy zaczęliśmy się mościć w beznadziei wiecznego braku samoświadomości – wtedy właśnie, w przededniu epidemii, która i tak ponoć wszystko wywróci do góry nogami, dostaliśmy wreszcie tę opowieść, upragnioną, wyczekaną, tę, w której istnienie prawie zwątpiliśmy. Dostaliśmy wreszcie naszą pokoleniową powieść. Nosi tytuł *Pomyłka*¹.

Suskiewicz zwraca też uwagę na to, że powieść ta charakteryzuje się indywidualizmem, który jest zarazem znakiem rozpoznawczym naszej generacji. A jednak właśnie ta książka daje nam jakąś namiastkę poczucia wspólnotowości, jakiegoś braterstwa w tym nieszczęściu, jakim jest

wyobcowanie i brak swojego miejsca. To poczucie jest próbą przekroczenia indywidualistycznej pułapki, owego więzienia bez krat.

Inną cenną myślą, na którą zwróciłam uwagę w recenzji Suskiewicza, jest jego opinia na temat tego, dlaczego *Pomyłka* jest konsekwentnie przemilczana w mediach i środowiskach lewicowych. Suskiewicz wyraża to wprost: książka ta padła ofiarą uprzedzeń i stereotypowych opinii, które z miejsca przyporządkowują autorkę do środowisk prawicowych (co jeszcze podsyca pochwały z prawej strony). Są to zatem sploty okoliczności rozgrywające się wysoko nad głową autorki, na które nie ma ona żadnego wpływu.

Można zatem, całkiem sprawę upraszczając, sprowadzić ją do takiego ujęcia, że Marta Kwaśnicka stała się ofiarą naszych wewnątrznarodowych walk plemiennych. Dlatego zaś została zaszeregowana do plemina prawicowego, bo pisze o polskości, o religijności, bo ma we krwi to, co nas, Polaków, budowało przez wieki. Nie usiłuje się z tego wyzwolić, nie brzydzi jej to, nie chce się od tego odciąć. Gdyby się odcinała, to z otwartymi rękami przyjęto by ją w plemienu przeciwnym.

Tymczasem będąc świadomą swojej wartości, bez cienia kompleksów, czyta ona kulturę europejską, czując się głęboko jej częścią, bez jakiegokolwiek poczucia kulturowej niższości. Widzimy to, gdy Kwaśnicka pochyla się nad kulturą włoską czy brytyjską. Zachowuje ona zarazem całkowite poczucie odrębności i osobności kultury polskiej, którą nosi w sercu. I odczy-

¹ K. Suskiewicz, *Autobiografia każdego z nas?*

Wokół „Pomyłki” Marty Kwaśnickiej, „Suma. Pismo Społeczno-Kulturalne”, nr 9/2020.

tuje kulturę europejską nieustannie właśnie przez pryzmat kultury polskiej. Taka jej postawa wzbudza mój ogromny szacunek.

Ktoś mógłby powiedzieć, że to banalne: odczytać współczesną polską emigrację na Wyspy Brytyjskie w kluczu doświadczeń emigracyjnych Mickiewicza zawartych w *Panu Tadeuszu*. Ja jednak uważam, że to jest niesłychanie odkrywczy zabieg. Objawia on nie tylko stan ducha bohaterki, która nie może się przyzwyczaić do swojej emigracyjnej sytuacji, bo wciąż jest, jak wielu innych Polaków emigrantów, „chora na Polskę”, ale odkrywa również ukryty wymiar tego eposu narodowego. Jednym z najciekawszych, moim zdaniem, spostrzeżeń zawartych w *Pomyłce* jest konstatacja, że wielość niezwykle żywych i zmysłowych opisów potraw z *Pana Tadeusza*, drobiazgowo oddanie barw i zapachów jedzenia, jest właśnie jednym z objawów choroby emigranckiej, która charakteryzuje się przywoływaniem wciąż i wciąż najmocniejszych wspomnień Ojczyzny. Wszak spośród zmysłów najmocniej zapisujących się w pamięci jest – smak. Konkret wspomnień smakowych staje się zatem najsilniejszym bodźcem przywołującym przywiązanie do Polski.

Podziwiam sposób uważnej obserwacji Kwaśnickiej, jej spostrzegawczość, klarowność wyводу, trafność sądów, a zarazem – po kobiecemu – delikatność, a także coś, co mogłabym streścić jednym słowem: taktowność. Przywołuję ponadto określenie użyte przez Andrzeja Horubałę, recenzującego jej wcześniejszą książkę *Krew z mlekiem* – „onieśmielająca erudy-

cja”, które dobrze oddaje warsztat literacki i kulturowy Kwaśnickiej².

Co jednak ostatecznie utwierdziło mnie w przekonaniu, że *Pomyłka* znakomicie mieści się w koncepcji serii Biblioteki Christianitas? Seria ta obejmuje książki, które prezentują elementy widzialnego chrześcijaństwa w rozmaitych aspektach kultury. *Pomyłka* zaś jest powieścią katolicką, choć bez otwartych, szumnych konfesji, to z jednym, znaczącym wyjątkiem. Wyjątkiem tym jest rozdział *Nieszczelność*. Bohaterka relacjonuje w nim swoją wizytę u lekarza, który ma wystawić zaświadczenie dające lub odbierające bohaterce możliwość pracy na stanowisku wykładowcy. Ten osobliwy obyczaj dokonywania kontrolnych badań u lekarza, w którego rękach leży zaopiniowanie o naszej zdolności do wykonywania danego zawodu, a więc de facto wydanie bądź niewydanie nań zezwolenia, powoduje zazwyczaj odwrotne zachowanie pacjenta niż przy zwyczajnej wizycie u lekarza, podczas której raczej skarżymy się na rozmaite dolegliwości. Tu bardziej naturalne są starania, by zrobić na lekarzu jak najlepsze wrażenie. Od niego wszak zależy nasz los. W tym zaś przypadku, jeszcze osobliwiej, los bohaterki, a więc wydanie tego zezwolenia, został uzależniony w jakiejś mierze od jej odpowiedzi na zasadnicze pytania na temat wiary.

Zadający te pytania lekarz jest ateistą, takim typowym, wręcz książkowym przypadkiem człowieka o światopoglądzie „na-

² A. Horybała, *Martę Kwaśnicką ustanawiam*, „Do Rzeczy”, nr 41/2014.

ukowym”. Zdawać by się mogło, że wszelki sprzeciw wobec jego pogardy względem Kościoła zaowocuje jeszcze większym zniecierpliwieniem i kto wie, czy nie „ukaraniem” bohaterki miażdżącą opinią lekarską, dyskwalifikującą ją w zawodzie wykładowcy. Bohaterka pozostaje całkowicie w rękach przesłuchującego ją lekarza, także fizycznie, znajduje się bowiem na fotelu lekarskim, a on trzyma w ręku podgrzaną łyżkę laryngologiczną niczym jakieś narzędzie tortur. Tymczasem bohaterka, w swej ogólnej rezygnacji, nie jest już tak gorączkowo przywiązana do wizji siebie jako wykładowcy, nie stara się zatem za wszelką cenę ani utrafić w to, co lekarz chciałby usłyszeć, a więc nie uspokaja jego sumienia, ani odwrotnie, nie chce go też na siłę nawracać. Spokojnie odpowiada na jego pytania zgodnie ze swoją wiarą. Jest to zatem coś na kształt *Credo*, składanego całkiem na poważnie, w tych mocno upokarzających okolicznościach, wbrew swojemu własnemu interesowi.

Wreszcie ostatni rozdział pt. *Owoc* stanowi zwornik i zwieńczenie wcześniejszych wątków dotyczących stanu ducha bohaterki, a tym samym nas wszystkich, którzy się odnajdujemy w jej zbiorowym portrecie pokoleniowym. My, świetnie zapowiadający się, a nieznajdący swego miejsca w życiu. My, zniechęceni i rozczarowani tym, co nas spotkało, rozczarowani tym, że nie jest tak, jak miało być. My, których talenty nie zostały właściwie wykorzystane, których praca nie przyniosła spodziewanych owoców, odnajdujemy wreszcie pocieszenie. Nie jest to może

pocieszenie takie, jakiego oczekiwaliśmy, ponieważ dotyczy ono owoców, których nasze ziemskie oczy być może nie będą nigdy oglądać. Niewykluczone bowiem, że owoc naszego życia nie jest przeznaczony dla nas, nie my go będziemy kosztować. Pocieszeniem staje się pogodzenie z tym, że to, co pojmwaliśmy jako życiową pomyłkę, może istotnie stanowić właściwy stan rzeczy, nasze miejsce w świecie. Znajdujemy się w tym miejscu i sytuacji z woli Bożej i tu możemy wołę Bożą spełniać. To właśnie będzie prawdziwy owoc naszego życia. ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Boże Ciało bez Bożego Ciała

Boże Ciało, reż. Jan Komasa, Polska 2019.

Mówi się, że *Boże Ciało* to film ratujący cy przed religijną obłudą, skostniałością i przyzwyczajeniem autentycznie katolickie wartości. Dzieło wyglądające rysi i obyczaje. Swoista ekranowa psycho-terapia naszych typowo polskich przywar, tak chętnie skrywanych za parawanem kościelnego zaangażowania. Obraz tego, jak „czucie i wiara” silniej mówią do „mnie” niż szkieleto witraża, oko Opatrzności nad ołtarzem, bezmyślnie klepane różańce i smutnie wyśpiewywane godziniki. I wreszcie: film pretendujący do bycia prawdziwie Jezusową przypowieścią, taką z ciała i krwi, z miłości i łez, a nie wygłaszaną przez surowego kaznodzieję, nie tą

inkrustowaną niczym barokowy krucyfiks. I tutaj, mówiąc szczerze, obraz napotyka na szereg problemów, zwłaszcza w aspekcie prób odczytania go w katolickim kontekście. Przede wszystkim *Boże Ciało* pozbawione zostało tytułowego Bożego Ciała. Bóg jest w tym świecie nieobecny. Czy wolno posunąć się aż do stwierdzenia, że to Bóg, który umarł? Zapewne obecność Jezusa Chrystusa miał w tej historii reprezentować człowiek, nieświęty i niedemoniczny, omylny, a przecież niezastępujący na potępienie, stojący wyraźnie w centrum Kościoła. W działaniu którejkolwiek z postaci nie sposób jednak doszukać się ziaren nadprzyrodzoneści. Główny bohater nie reprezentuje obecności Kogoś poza mną i wypełniającego mnie, tak samo jak nie wskazuje, jakoby w Kościele katolickim znajdowały się źródła życia wiecznego; występuje raczej jako – by zacytować recenzję Michała Oleszczyka – „rzecznik psychoterapii albo reformacji”. Motywacyjne sztuczki zastępują współpracę z łaską, a coachowy trening wchodzi w miejsce kierownictwa duchowego. Wszystko tak bardzo doraźne. Wszystko jedynie ludzkie.

Przyznam, że *Boże Ciało* nie przekonało mnie ani stroną wizualną, ani koniecznie mającą wybrzmieć w niemal każdej scenie „czułością” (obawiam się, dość nieszczerze kalkulowaną). Seans okazał się rozczarowujący. W minionym roku zobaczyłem naprawdę sporo wspólniających filmów niepozostawiających wątpliwości co do intencji twórców. Myślę tutaj chociażby o konkurującym z *Bożym Ciałem* macedońskim dokumencie *Kra-*

ina miodu, a więc o filmie, który oparł się na najczystszych humanistycznym ideale zrozumienia człowieka w jego złożoności, pięknie i brzydocie, mocy i słabości, w jego zmaganiach z sobą, ze światem i losem. To film niesilący się na doraźny efekt, a przecież zdumiewający głębią ujęcia oraz niekłamany pięknem obrazu. Także inne dzieła, takie jak *Irlandczyk* albo *U bram wieczności*, choć niebezpośrednio dotykały spraw duchowości i religii, to jednak pozostały autentycznie i do bólu zaangażowane w potrójne pytanie: „Skąd przyszliśmy, kim jesteśmy, dokąd zmierzamy”. Inaczej było w przypadku *Bożego Ciała*, które aż do końca seansu nie uspokoiło moich podejrzeń, że reżyser i scenarzysta starali się kupić moją sympatię po zaniżonej cenie. Bohaterowie nie zachowują spójności, lecz w gruncie rzeczy nie o psychologiczną spójność tu chodzi. Oni mają być po prostu „fajni” i „autentyczni”, szczerzy wobec własnych uczuć i spontaniczni – i za sam ten fakt powinniśmy wziąć ich stronę w zarysowanym później konflikcie. To, co miało mnie polectać, wzruszyć, zaszokować czy zmieszać – ostatecznie wybrzmiało nieco fałszująco.

Przed wszystkim odniosłem wrażenie, że działa tu subtelny „szantaż emocjonalny”: do Daniela można mieć szereg rozmaitych zastrzeżeń, ale koniec końców wypada go lubić. Nikt nie chciałby przecież stanąć po drugiej stronie, w tłumie ludzi skostniałych, niedających się rozruszać i rozbawić, ostrożnych i podejrzliwych, faryzejsko przywiązanych do katolickiego decorum. Aby nikt nas przypadkiem nie

utożsamił z tłumem szarych, smutnych i wyschniętych, jesteśmy skłonni bić bravo prowokacyjnemu księdzu, który odprawia szaleńcze płąsy w koloratce, żartuje z dogmatów, łamie stereotypy. Tego rodzaju zabiegi zdradzają jednak desperackie nastawienie na efekt (chodzi oczywiście o wstrząśnięcie „zastygłym, religijnym” myśleniem, aby tchnąć w nie odrobinę życia); to koniec końców bardzo tania próba leczenia widza, na którego wcześniej zaprojektowało się odpowiedni problem w przekonaniu, że co poniektórzy w swej katolickiej drętwocie wykrzykną „Jezus, Maryja”, następnie odprawią na sali kinowej cichy egzorcyzm i tym sposobem przejrzą się w swej dewocji, a katharsis zostanie osiągnięte. Zabrakło tu natomiast, jak sądzę, szczerzej i autentycznie zaangażowanej próby wnikięcia w tkankę człowieczeństwa; nie było realnego zainteresowania powszednią ludzką ciasnotą i potrzebą asekuracji, nawet tą przesłanianą znakiem krzyża. Prawdą jest, że Komasa zobrazował konflikty małej przykościelnej wspólnoty z wyczuwalną dozą empatii, bez kiczu, bez sięgania po Smarzewską satyrę, bez stawiania łatwych diagnoz, a przede wszystkim bez pochopnych ocen. Jest to niewątpliwie pozytyw film. Z drugiej jednak strony to główny bohater, Daniel, ewidentnie pojawia się w miasteczku jako zbawca. On sam nie uczy się niczego „ludzkiego” od skonfliktowanych ze sobą katolików. Oni potrzebują od Daniela uzdrowienia, lecz sami pozbawieni są choćby odrobiny tego leczącego charyzmatu. To dlatego nie przekonują mnie pochwały ze strony wie-

lu moich katolickich braci i siostr, starających się wykazać, iż *Boże Ciało* pokazuje „świętość nawet w grzesznym człowieku”. Gdyby tak było, być może wówczas zobaczylibyśmy nieco więcej świętości tych mniej „fajnych”, mniej wyluzowanych; tych zasiadających w kościelnych ławach, zamkniętych i nieprzemienionych.

A więc efekt, zjednanie sobie widza, chęć zrobienia mocnego wrażenia, ale bez przekonująco solidnego fundamentu humanistycznego. Taki był mój seans, jeśli miałbym w krótkich słowach ująć własne refleksje poza ścisłym kontekstem religijnym. W katolickiej dyskusji nad filmem Komasy istotniejsze wydaje się jednak to, że *Boże Ciało* u samych swoich podstaw i założeń wcale nie jest filmem katolickim (przyznał to nawet bezstronny krytyk filmowy, wspomniany już Michał Oleszczyk, któremu de facto film się podobał). Nie mam tu na myśli przede wszystkim świętokradzkiej uzurpacji, której dopuścił się Daniel. Owszem, z punktu widzenia wiary Kościoła kapłaństwo, spowiedź i Eucharystia są świętością. One zaś zostały ni mniej, ni więcej „wykradzione” przez chłopaka z poprawczaka, który chciał dobrze, przemyślał swój plan trochę gorzej, a czuł jeszcze inaczej. Problematyczne dla katolickiego odbiorcy okazuje się głównie fundujące całą fabułę *Bożego Ciała* przekonanie, iż sakramenty nie mają żadnego (ani pozytywnego, ani negatywnego) oddziaływania na duszę człowieka. Są martwe. Nie przemieniają. Dźwięczą niczym pusty cymbał, lecz nie sączą życia w ludzkie serce. Można by nawet poku-

sić się o stwierdzenie, że w świecie *Bożego Ciała* sakramenty, a więc wyrazy miłości Boga, w pewnym momencie kolidują z miłością, ponieważ ich sprawowanie pozwala zastygnąć wszystkim w niezdrowym status quo. A przecież to przede wszystkim one – jeśli mielibyśmy odwołać się do nauczania Kościoła – stanowią o prawdziwym Bożym Ciele. Przez nie działa Bóg i one budują żywą wspólnotę wiary skuteczniej aniżeli wszelakie, nawet najbardziej efektowne i dobrze przyswajalne chwytły z arsenału popularnej psychologii.

Ksiądz Tomasz imponujący nam wszystkim manifestem, iż oto – pomimo otworzonego przed oczyma mszału – „nie przyszedł klepać formułek”; tak jakby liturgia stanowiła przeszkodę dla autentycznej wiary, a wszystko, co „z serca”, należało przemycać obok przykrego obowiązku wytyczonego przez tradycję. Ksiądz proboszcz, który boryka się z osobistymi demonami, przyznając, że się już nie raz wyspowiadał, lecz „spowiedź niczego nie załatwia” (najwyraźniej zapominając, że przy konfesjonale dokonuje się przede wszystkim pojednanie człowieka z Bogiem, pierwszorzędne wobec spraw przemijających). Daniel nieudzielający spowiadającej się kobiecie rozgrzeszenia, aby zastąpić je mową motywacyjną, zaś w innej scenie odciągający ludzi od klepanego na ulicy różańca, aby w zamian zaproponować wykrzyczenie dławionych przez lata emocji. To wszystko konsekwentnie buduje obraz Kościoła, w którym to, co najświętsze (czyli sakramenty właśnie), pozostaje gestem bez znaczenia, bez siły, bez życia.

Można by ten zasadniczy element filmowego świata zinterpretować przez pryzmat jak najbardziej ewangelicznego konfliktu pomiędzy stęchłym adorowaniem formy a wewnętrznym pędem wiary. Lecz Daniel w żadnym momencie nie dąży do tego, aby napędzić rytuał właściwą mu żywotną treścią. On raczej zastępuje to, co kościelne, tym, co psychologiczne.

Przyglądając się scenariuszowi *Bożego Ciała* od tej strony, można by zapytać, czy działania Daniela, przynosząc najwidoczniej doraźny skutek, rzeczywiście na trwałe przemieniły wspólnotę, którą spotkał. Wiadomo skądinąd, że samo wykrzykiwanie emocji nie jest wystarczającym lekarstwem na życie. Wspomnianą „nieistotność” sakramentów dopełnia wreszcie „święty podstęp” Daniela, który bierze na siebie rolę księdza nie dlatego, że został do niej przez Boga ustanowiony, lecz dlatego, że takim się czuje. I to jakże nietrwałe czucie – zamykając prosty morał *Bożego Ciała* w krótkich słowach – miałyby decydować zarówno o prawdzie jego tożsamości, jak i kierunku naszej metanoi. ▣

Michał Gołębiowski

Człowiek naprawdę wolny zawsze wybierze Boga

Swobodny jeździec, reż. Dennis Hopper
(*Easy Rider*, USA 1969).

W ostatnim akcie filmu *Easy Rider* z 1969 roku, w jednej z tych scen

w dziejach kina, które bodaj najpełniej wyraziły głos młodego pokolenia i zdefiniowały dążenia kontrkultury, zwłaszcza zaś ruchu zbierającego wiatr i kwiaty we włosy, padają ważne słowa na temat wolności. Jest to wolność rozumiana jako wartość niemal równa samemu życiu, w jakimś sensie określająca wręcz to życie jako spełnione, będąc przy tym postawą prześladowaną, ponoć za to, że jest prawdziwa. Tłumaczy to Hanson, kiedy mówi nocą przy ognisku do podwożących go „swobodnych jeźdźców”:

Nie boją się was, tylko tego, co sobą przedstawiacie (...). Każdy chce być wolny, zgoda. Ale mówić o wolności i być wolnym – to dwie zupełnie różne rzeczy. Trudno być wolnym, kiedy jest się towarem na rynku. Tylko nie mów im, że nie są wolni, bo gotowi cię zabić lub okaleczyć, aby udowodnić, że nie masz racji. O tak, mogą gadać bez końca na temat wolności jednostki, ale kiedy widzą wolną jednostkę, to się jej boją.

W słowach tych, jak się wkrótce okazuje, ukryta była pewna prawda, lecz była ona raczej prawdą pragnienia bądź też – mówiąc inaczej – prawdą najgłębszych dążeń serca, ale nie duchową rzeczywistością dwóch motocyklistów. Kiedy bowiem podróż przez autostrady i pustynie dobiega końca, pył drogi opada, a radosna folkowa muzyka cichnie, wówczas rozmowa pomiędzy jeźdźcami nabiera zupełnie innego

tonu niż dotychczas. „Udało się. Udało się. Jesteśmy bogaci. Jesteśmy bogaci, odpoczniemy sobie teraz na Florydzie” – mówi Billy, a wówczas Wyatt odpowiada: „Wiesz co, Billy, nie udało się”. Nad wędrówką zapada ciemność nocy. Zresztą jedna z końcowych sekwencji *Easy Rider* to narkotyczny odlot na cmentarzu, nakręcony w awangardowym, psychodelicznym stylu manifest wolności pokolenia dzieci kwiatów, tych, którzy w swoich duchowych poszukiwaniach uwikłali się w romans z syntetycznym misterium. Kamera wiruje i płąsa po zakamarkach przykościelnej przestrzeni, bluźniercze wyznania mieszają się z recytowanymi modlitwami, nagość sąsiaduje z bielą świętych figur, a z odmětów nieskładnej poezji wyłania się prawda o skrywanym cierpieniu oraz niepojednaniu z Bogiem i z samym sobą (z duszą w sobie samym). To tak, jakby cała „swobodna jazda” ku wolności była jedynie ucieczką. Tym sposobem cała wspomniana sekwencja filmu to, dość nieoczekiwanie, jedna z dwóch szczerze religijnych scen w całym obrazie Denisa Hoppera. Jej zasadniczą treścią nie było bowiem – jak można by sądzić – zobrazowanie doświadczenia narkotycznego, lecz raczej wskazanie na błędne ścieżki wolności, za którymi kryło się niezaspokojone pragnienie Boga.

Mówił Jezus, że lisy mają nory i ptaki powietrzne mają gniazda, lecz Syn Człowieczy nie ma miejsca, gdzie by głowę mógł oprzeć (Łk 9, 58). Trudne to słowa, o tym, że życie jest drogą i mostem, a w świecie nie ma stałych punktów oparcia, trzeba pójść dalej. I wreszcie najtrud-

niejsza wolność, bo wolność od samego siebie. Ale wspaniale tę naukę tłumaczy św. Hieronim ze Strydonu, kiedy przyznaje, że zwierzęta mogą zaznać pokoju w tym, co przyziemne, schować się i zasnąć, ale nora i gniazdo to wciąż dość ciasne legowiska. Człowiek nigdzie nie znajduje „swojego” miejsca, ale dzięki temu gdziekolwiek się położy, zawsze znajdzie się pod osłoną szerokiego nieba.

Chrześcijanin oglądający *Easy Rider*, a już tym bardziej posiłkujący się w zrozumieniu tego filmu piosenkami The Byrds, które wyjaśniają filozofię życia „swobodnych jeźdźców”, z łatwością przypomni sobie słowa Pisma: *Ku wolności wyswobodził nas Chrystus, a zatem trwajcie w niej* (Ga 5, 1), bo tam, *gdzie jest Duch Pański – tam wolność* (2 Kor 3, 17). Wolność dzieci Bożych polega jednak na poznaniu Ojca, który rozpościera błękit nieba już nie na niedościgłym horyzoncie, ale wewnątrz ducha człowieka. Można by sądzić, że dzieje kontrkultury to opowieść o poszukiwaniu tego najczystsze go wyzwolenia duszy przez usynowienie wobec Boga, ale – na przekór purytańskiej moralności i związanej z nią religijności surowego rygoryzmu – podążając drogami indywidualnego życia duchowego. Jedna z pierwszych scen w całym filmie, a przy tym swoisty negatyw tego, co na końcu podróży wydarzyło się na cmentarzu, to postój Billy’ego i Wyatta na farmie pewnej wielodzietnej katolickiej rodziny. Pożywanie się z pracy własnych rąk, przyjmowanie nowego życia i skromne znoszenie tego, co przynosi los, modlitwa nad po-

siłkiem, ufność w dobrym Ojcu i słońce prześwitujące przez gałęzie drzew. Wyatt powiedział wówczas: „Nie każdy umie się utrzymać z pracy na roli, być na swoim i robić swoje; może być pan z siebie dumny”, a w słowach tych wybrzmiewała tęsknota, a nawet przekonanie, że tak wygląda prawdziwa „swoboda”. Ukryte przesłanie filmu *Easy Rider* wskazuje zatem na to, że rozedrgana, psychodeliczna wolność kontrkultury to nierozpoznane wołanie głębi ludzkiej o to, aby osiągnąć niebo. Dusza zagubiona w tym dążeniu – jak przyznaje przed sobą jeden z riderów – „skrewi”. Ale człowiek naprawdę wolny zawsze wybierze Boga. ▣

Michał Gołębiowski

Kiedy kultura traci Boga. Kiedy kultura woła Boga

Widzę, widzę/Dobranoc, mamusiu,
reż. Severin Fial i Veronika Franz
(*Ich seh, Ich seh*, Austria 2014).

Zjawa, reż. Alejandro González Iñárritu
(*The Revenant*, USA 2015).

Zaryzykujemy stwierdzenie: każda kultura ma własne demony. I nawet tego rodzaju uogólnienia nader często zaskakują adekwatnością. Bezbożna sztuka polska cierpi na fatalizm bez cienia nadziei, chcąc dzięki niemu spłacić należny dług brutalnej rzeczywistości; bezbożna sztuka francuska cierpi na perwersję (kto zetknął się z pojęciem „francuskiej ekstremy”, ten

rozumie), a bezbożna sztuka austriacka – na bezemocjonalne dokumentowanie okrucieństwa. Dodam tylko, że mówiąc o „bezbożności” wielu dzieł nowoczesnej sztuki filmowej, plastycznej czy literackiej, nie dokonuję bynajmniej ich oceny artystycznej. Chodzi o to, że zagłębianie się w najciemniejsze zakamarki egzystencji poza jakimkolwiek kontekstem duchowym czy metafizycznym uwydatnia swego rodzaju „narodowy styl” spoglądania w otchłań.

W ostatnim czasie obejrzałem *Dobranoc, mamusiu* (alternatywny tytuł to *Widzę, widzę*, bliższy oryginalnemu *Ich seh, Ich seh*), austriacki dramat psychologiczny nominowany do Oscara za najlepszy film nieanglojęzyczny w 2014 roku. Fabuła podobno oparta na faktycznym przypadku: matka dwóch dziesięcioletnich chłopców wraca po operacji plastycznej (prawdopodobnie wcześniej zdarzył się jakiś wypadek); zabandażowana twarz, nerwowość, a więc dzieci podejrzewają, że kobieta, która do nich wróciła, wcale nie jest ich rodzicielką, nie jest osobą, za którą się podaje. Aby to sprawdzić, chłopcy postanawiają poddać ją serii tortur psychicznych, a wreszcie i fizycznych. Brutalny, nieprzyjemny seans, który pozostawia po sobie poczucie bezradności i zimno. Film uwydatnia jednak wciąż te same obsesje Austriaków, niezależnie od tego, czy podpisuje się pod nimi Elfriede Jelinek, Michael Haneke czy Robert Musil, a mianowicie ostrą tendencję do obrazowania sadyzmu przez pryzmat całkowicie wypranego z uczuć, zimnego oka. I ostatecznie – o dziwo –

nie chodzi w tym wszystkim o ukazanie siły zła. To żadne *unde malum* ani nawet wiwisekcja mrocznych przestrzeni ludzkiej duszy. Chodzi raczej o udowodnienie, że zło jest pozbawione sensu. Temu służy poetyka „zimnego oka”, tak bardzo charakterystyczna dla współczesnej kultury austriackiej. Pustka pozostaje pustką. Z niej nic nie ma prawa się rodzić, gdyż nic w niej nie ma. Ciało to mięso, życie nie ma kierunku, morał w jakiegokolwiek postaci okazuje się czymś nieadekwatnym. Jak stwierdził Tadeusz Różewicz:

Już dziś
w tej chwili
życie bez wiary jest wyrokiem
przedmioty stają się bogami
ciało staje się bogiem

jest to bóg bezwzględny i ślepy
swego wyznawcę połyka trawi
i wydala

Nieco inny obraz świata po „śmierci Boga” zarysowuje kultura Ameryki, ojczyny transcendentalizmu i pragmatyzmu, a więc dwóch przejawów optymistycznego utożsamienia Chrystusa z „ludzkim geniuszem”. Pamiętam, że kiedy do kin weszła *Zjawa* Alejandra Gonzáleza Iñárritu, opinie większości krytyków nie były zbyt entuzjastyczne. W filmie dostrzeżono raczej prostą i dość typową historię o zemście, czyli tzw. *revenge story*, w której ciężko raniony przez niedźwiedzia traper, Hugh Glass (postać historyczna), zostaje porzucony na pewną śmierć przez

przywódcę wyprawy, Johna Fitzgeralda; następnie, niemal cudem ratując życie, poprzysięga krwawą zemstę i siłą tej namiętności przechodzi przez wszystkie kręgi piekielne, jakie mieszczą w sobie góry Dakoty Południowej. Zarówno o tym, że determinacja to wartość szczególnie bliska amerykańskiej duszy, jak i o tym, że nienawiść, tak jak miłość, potrafi czynić cuda – słyszeliśmy już wielokrotnie. Nie dostrzeżono jednak faktu, że *Zjawa* jest opowieścią głęboko teologiczną, pełną odniesień do elementów mesjańskich, tak jakby świat po „śmierci Boga” mimo wszystko oczekiwał, i to oczekiwał powtórnego przyjścia Chrystusa, niemo wołając: *Maranatha!* Ostateczny przekaz dzieła oczywiście rozmija się z chrześcijańskim widzeniem rzeczywistości. Bardziej pasuje tu poezja francuskiego „poety religii” i ateisty, Leconte’a de Lisle, który w jednym ze swoich wierszy napisał:

Bo święty Głód jest mordem
w prawa majestacie,
od samych głębin cienia po blasków głębiny!
Więc, człowieku czy bestio – ofiaro
lub kacie –
wyście w obliczu Śmierci tak
samo bez winy.

I rzeczywiście, przestrzeń *Zjawy* przenika religia, ale jest to forma religijności „pierwotna”, bliska naturze i ziemi. W surowym świecie pionierów, założycieli Ameryki, nie ma dobra i zła, ponieważ

o wszystkim decyduje wola przetrwania oraz miejsce w łańcuchu pokarmowym. Zemsta jest dziełem Bożym (tutaj *Zjawa* wymyka się prostemu schematowi *revenge story*), tak samo jak „święta” okazuje się konieczność tego, aby słabi, ranni i niedomagający zostali porzućeni bądź wchłonięci przez silnych i zdrowych oprawców. Nad wszystkim czuwa Bóg, który jest zawsze po stronie silnych. Wreszcie w połowie filmu mamy monolog Fitzgeralda, dzięki któremu możemy poznać motywy jego działania. Dowiadujemy się, że jego ojciec, przed laty przemierzając te same góry, spotkał na swojej drodze wiewiórkę. Za przyczyną jej niewinnej obecności dotarła do niego jakaś epifania stworzenia. Traper ukląkł i zapłakał. Po raz pierwszy w życiu zawołał do Boga, Stwórcy wszystkiego, co żywe, rozpoznając w małym zwierzęciu zwiastuna wiecznego „tak”. Po chwili jednak dał o sobie znać głód. Mężczyzna ustrzelił więc wiewiórkę, upiekł ją na ogniu i zjadł, zastanawiając się przez zbyt krótką chwilę, czy ciało jest czymś silniejszym od głosu Boskości, a więc Boga mimo wszystko nie ma, czy też Bóg jest, ale inny, taki, który sprzyja drapieżcy, nienawidząc słabego. Albo po prostu dumą człowieka jest to, że potrafi pożreć przesłanie Boga i Boga samego. I to jest najistotniejsze objawienie bezwzględności świata *Zjawy*. Świata, w którym – co zaskakujące – ogniskuje się pytanie o obecność Boga w nowoczesnej kulturze. ■

Michał Gołębiowski

o autorach

Dom François La Bannier OSB

(1817–1867), benedyktyn z Solesmes.
Requiescat in pace!

Grzegorz W. Brodacki OCist.,

mnich cysterski z Jędrzejowa, doktorant patrologii na Uniwersytecie Augustinianum w Rzymie, wicepostulator procesu kanonizacyjnego bł. Wincentego Kadłubka. Pasjonat teologii liturgii, chorału gregoriańskiego i monastycyzmu.

Cécile Bruyère OSB (1845–1909),

mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni opactwa św. Cecylii w Solesmes.
Requiescat in pace!

Św. Piotr Czcigodny (1092–1156), opat Cluny. *Ora pro nobis!*

Dom Paul Delatte OSB (1848–1937),

mnich benedyktyński, drugi następca Dom Prospera Guérangera w benedyktyńskim opactwie św. Piotra w Solesmes, któremu przewodził w latach 1890–1921. *Requiescat in pace!*

Michał Gołębiowski (1989), doktor nauk humanistycznych, filolog, historyk literatury, pisarz, tłumacz. Stały współpracownik pisma „Christianitas”. Autor kilku książek, w tym *Niewiasty*

z perłą. Szkiców o Maryi Pannie w świetle duchowości katolickiej (Kraków 2018). Obecnie przygotowuje do druku zbiór esejów na temat teologicznej analizy dzieł klasyki literatury pięknej.

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.

Dom Anselmo Lentini OSB

(1901–1989), benedyktyn, hymnograf, autor i korektor wielu hymnów w Liturgii Godzin z 1971 r.
Requiescat in pace!

Justyna Melonowska (1976), absolwentka Prywatnego Żeńskiego Liceum Sióstr Urszulanek we Wrocławiu, psycholog, doktor filozofii. Kieruje Pracownią Filozofii Wychowania w Akademii Pedagogiki Specjalnej w Warszawie. Członkini European

Society of Women in Theological Research.

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.

Agnieszka Myszevska-Dekert (1975), żona, matka sześciorga dzieci. Z wykształcenia pedagog rodzinny i katechetka. Píše artykuły, tworzy opowieści, a także chrześcijańskie midrasze. Zafascynowana Pismem Świętym jako żywym Słowem i Przestrzenią, w której „żyjemy, poruszamy się i jesteśmy”, stara się Je coraz bardziej poznawać i zgłębiać. Publikowała w kwartalniku „eSPe” i miesięczniku „List”. Autorka książek: *Modlitwa – nieustanna wymiana miłości* (eSPe, Kraków 2001) oraz *Cynamon i Marianna. Baśń inicjacyjna* (Serafin, Kraków 2015).

Św. Odylon (962–1049), opat Cluny. *Ora pro nobis!*

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, stały współpracownik tygodnika „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). Właśnie ukazuje się jego nowa książka *Non possumus. Niezgoda, której uczy Kościół* (Warszawa 2020, z Pawłem Milcarkiem). Mieszka w Książenicach koło Grodziska Mazowieckiego.

Jan P. Strumiłowski OCist., dr hab. teologii dogmatycznej, wykładowca Wyższego Seminarium Duchownego

w Katowicach-Panewnikach. Zajmuje się teologią piękną, teologią trynitarną i chrystologią oraz teologiczną teorią poznania, zwłaszcza w aspekcie egzystencjalnym i estetycznym, a także jej relacjami z filozofią współczesną oraz naukami empirycznymi.

Tomasz P. Terlikowski (1974), doktor filozofii, pisarz, publicysta Telewizji Republika, „Do Rzeczy”, „Rzeczpospolitej” i „Gazety Polskiej”, przewodnik pielgrzymek, a prywatnie mąż i ojciec piętki dzieci.

Bernadette Waterman Ward (1959), profesor nadzwyczajny języka angielskiego oraz dyrektor studiów

podyplomowych na Uniwersytecie w Dallas; wykształcona na Harvardzie i Stanfordzie. Autorka książek *Eliot's Angels: Mimetic Desire in George Eliot's Narratives* (University of Notre Dame Press, w przygotowaniu) oraz *World as Word: Philosophical Theology in Gerard Manley Hopkins*. Sekretarz St. John Henry Newman Association, członek zarządu od ponad dwóch dekad, napisała wiele artykułów na temat Newmana; jest też członkiem rady naukowej *The Hopkins Quarterly* i często pisuje o Hopkinsie. Ponadto zasiada w zarządzie *University Faculty for Life* i w związku z tym publikuje na temat nowszej literatury.

Podziękowania

Zgodnie z zapowiedzią chcielibyśmy podziękować wszystkim Czytelnikom, którzy wzięli udział w naszej akcji jubileuszowej i wsparli finansowo działanie redakcji „Christianitas”. Część Ofiarodawców życzyła sobie zachować anonimowość – i to życzenie zostanie uszanowane. Pełna lista Darczyńców jest znana Bogu i redakcji. *Deo gratias!*

Stanisław Artymowski, Nikodem Bernaciak, Marcin Dziekiewicz, Marcin Gackowski, Sebastian Hempel, Tomasz Kaczmarek, Damian Masiuk, Łukasz Paterewicz, Antoni Pawelczyk, Jakub Świdziński, Jan Witkowski, Marta Zielińska

Chcielibyśmy też przy tej okazji podziękować naszym stałym Darczyńcom, dzięki którym „Christianitas” ukazuje się zarówno w wersji papierowej, jak i w postaci portalu internetowego.

Stanisław Artymowski, Jarosław Berezowski, Halina Błaszczak, Kacper Chołody, Bartosz Fingas, Katarzyna Górka-Fingas, Tomasz Horubała, Wojciech Janyga, Grzegorz Jazdon, Paweł Perz, Patrycja Przybysławska, Marcin Raczyński, Marek Seweryn, Jacek Siński, Mikołaj Sołkiewicz, Michał Szkuta, Marta Zielińska

Nie zapominamy również o tych Czytelnikach, którzy według swoich możliwości wsparli nas jednokrotnie.

Piotr Bies, Łukasz Borsukiewicz, Karol Dzięgiel, Tomasz Stelmazuk, Zofia Wojciechowska, Andrzej Zientek

Specjalne podziękowania należą się **Fundacji Rodziny Witaszków**, dzięki której mogło odbyć się jubileuszowe sympozjum z okazji dwudziestolecia istnienia pisma. Wydarzenie to miało miejsce w warszawskim Domu Literatury 27 października 2019 roku.