

+

Christianitas
82/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 naczelny), 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:** Paweł Beyga (Wrocław), Łukasz Bonuta (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 Herbich; **projekt okładki:** Paweł Pedrycz; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Tomasz Rowiński

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

redakcja@christianitas.org
http://christianitas.org
[facebook: Christianitas]

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

zamówienia na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów, czyli dwóch numerów pojedynczych i jednego podwójnego, 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	5
Hymn laudesowy o św. Marii Magdalenie	6
Hymn nieszporny o św. Marii Magdalenie.....	10
<i>Paweł Milcarek</i>	
Katholon. Nowa reformacja i całość chrześcijaństwa	15
► autorzy	
► gustave thibon	
<i>Piotr Kaznowski</i>	
Gustave Thibon – diagnosta postchrześcijaństwa	41
<i>Gustave Thibon</i>	
Biologia rewolucji	57
► jean madiran	
<i>Tomasz Rowiński</i>	
Jean Madiran i aktualność polityki chrześcijańskiej	72
<i>Jean Madiran</i>	
Zjednoczenie	105
<i>Marek Jurek</i>	
Prawa człowieka po latach	113
► charles maurras	
<i>Jacek Bartyzel</i>	
Polityka religijna Charles’a Maurrasa	126

<i>Charles Maurras</i>	
Opiekuńcza nierówność	130
<i>Charles Maurras</i>	
Fragment listu do Pierre'a Boutanga	135
<i>Charles Maurras</i>	
Modlitwa na koniec	136
► duchowość	
<i>Dom Paul Delatte OSB</i>	
Komentarz do Reguły św. Benedykta: Rozdział dziewiętnasty: Jak należy śpiewać psalmy	138
► wiersz	
<i>George Parsons Lathrop</i>	
Susza i żniwa	144
► szkice	
<i>Michał Gołębiowski</i>	
Władysław Reymont i specyfika polskiego katolicyzmu	146
<i>Antonina Karpowicz-Zbińkowska</i>	
Muzyka i czas	155
<i>Andrzej Bobiec</i>	
„Równościowa” opcja zerowa	160
<i>Mateusz Czarnecki</i>	
Prosta apologia Mszy	164
► hiperteksty	
<i>Na noże, czyli kryminał społeczny</i> (Tomasz Rowiński)	169
o autorach	174

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

Hymny o św. Marii Magdalenie

Prezentowane dwa hymny należą do tekstów własnych na wspomnienie św. Marii Magdaleny 22 lipca, w formie przyjętej w antyfonarzu monastycznym. Inaczej niż w wielu innych przypadkach hymny używane w tym wspomnieniu nie pochodzą ani od jednego autora, ani nie reprezentują tej samej epoki. Hymn laudesowy *Aeterni Patris Unice* jest przypisywany św. Odonowi z Cluny, jednemu z wielkich opatów benedyktyńskiego średniowiecza (przetwał on bez zmian w oficjum monastycznym, podczas gdy w oficjum rzymskim występuje on od wieku XVII w postaci zmodyfikowanej – w wyniku przeprowadzanej na życzenie Urbana VIII „korekty” hymnów w duchu klasycyzmu). Z kolei hymn nieszporny *Pater superni luminis* jest autorstwa św. Roberta Belarmina SI (+ 1621), czołowego przedstawiciela jezuickiego ducha baroku. Dwie różne epoki i dwa bardzo różne tony duchowe składają się jednego dnia na hołd przed świętą, w której kulcie łączą się wielorakie historie nawrócenia, pokuty, kontemplacji i miłości. ■

Hymn laudesowy o św. Marii Magdalenie

Św. Odon z Cluny

Utwór ten, przypisywany św. Odonowi z Cluny, cechuje się dużym urokiem poetyckim. Składa się na niego szereg obrazów powziętych z Pisma Świętego, które zyskały lekką, a zarazem precyzyjnie skomponowaną formę liryczną. Maria Magdalena została przez autora uznana za prawdziwą zagubioną drachmę z przypowieści Jezusa (zob. Łk 15, 8-10), zaczynając swoją drogę do Boga od świadomości własnego grzechu, aby zakończyć ją u stóp tronu łaski (zob. Hbr 4, 16). ■

Ætérni Patris Unice,
Nos pio vultu réspice,
Qui Magdalénam hódie
Vocas ad thronum glóriæ.

In thesáuro repósita
Regis est drachma pérdita:
Gémmaque luce ínclita
De luto luci réddita.

Iesu dulce refúgium,
Spes una pæniténtium,
Per peccatrics méritum
Peccáti solve débitum.

Pia mater et húmilis,
Natúræ memor frágilis,
In huius vitæ flúctibus
Nos rege tuis précibus.

Uni Deo sit glória
Pro multifórmi grátia,
Qui culpas et supplícia
Remíttit, et das præmia.
Amen.

Przedwieczny Ojciec jedyny,
o Twą przychylność prosimy,
bo Magdaleny dziś dusza
do tronu łaski wyrusza.

W królewskim skarbcu złożono
drachmę już dawno zgubioną,
lecz teraz w słońcu się mieni,
z ciemnych zabrana przestrzeni.

Słodka ucieczko, o Chryste,
nadzieję dajesz przez czyste
uczynki świętej grzesznicy,
długu nam więcej nie liczysz.

Maryjo łagodna i cicha,
ratuj naturę, co wzdycha,
płynąc po życia jeziorze;
twoja prośba niech ją wspomóże.

Niech chwała Bogu się wznosi,
niech łaska temu, kto prosi;
Bóg wiernych nagradza, a winy
przebacza, jeśli zbłądzimy.
Amen.

Hymn nieszporny o św. Marii Magdalenie

Św. Robert Bellarmin

Ten barokowy w stylu hymn, stworzony przez św. Roberta Bellarmina, bodaj najwybitniejszego katolickiego polemisty antyreformacyjnego i Doktora Kościoła, wpisał dzieje Marii Magdaleny w popularną na przełomie XVI i XVII wieku koncepcję rozwoju miłości mistycznej. W tekście tym zobrazowane zostały kolejne jej etapy:

1. Doświadczenie bolesnego dla naturalnych ludzkich ograniczeń pragnienia dojścia do Boga (czyli tzw. zranienie miłością).
2. Uwielbienie i uczczenie Boga (symbolika wylania oleju na stopy Jezusa Chrystusa).
3. Oczyszczenie się z niedoskonałości wobec Doskonałego (symbolika łez rozlewanych na stopy Jezusa).
4. Poddanie się woli Bożej nie z powodu lęku przed karą, ale wyłącznie z miłości (symbolika otarcia stóp Jezusa włosami).
5. Zjednoczenie mistyczne, pieczęć miłości człowieka i Boga (symbolika pocałunku).

Co równie istotne, hymn rozpoczyna się od wezwania do Ojca, aby za przyczyną płomiennej miłości Marii Magdaleny rozpałił ten sam duchowy afekt w sercach wiernych. Autor kojarzy sens tej prośby z emblematycznym w epoce baroku motywem roztapiania się duszy pod wpływem ognia słów Zbawiciela: *Dusza moja roztopiła się, gdy mój miły przemówił* (Pnp 5, 6 Vlg). Jest to oczywiście jeden z poetyckich wariantów biblijnej metafory zabierania serca z kamienia, aby na jego miejsce powstało serce z ciała (zob. Ez 36, 26). Wielu nowożytnych klasyków duchowości wyjaśniało jednocześnie, że wewnątrz człowieka doprowadzone w ten sposób do stanu ciekłego łatwiej może dostosować się do formy, jaką jest wola Boża. Być może miał to również na uwadze św. Robert Bellarmin.

Hymn podsuwa czytelnikowi także stosunkowo rzadko spotykane wykładnie dwóch wersetów biblijnych:

1. *Każde dobro, jakie otrzymujemy, i wszelki dar doskonały zstępują z góry, od Ojca światła* (Jk 1, 17). Wspomnianymi tutaj *światłami* byłyby refleksy i odbłaski płomienia miłości mistycznej, a nie, jak wskazują współcześni bibliści, jasność gwiazd na niebie (por. Rdz 1, 14-18; Ps 136[135], 7). Autor umiejętnie wkomponowuje swoją egzegezę w typowo barokową grę światłem i cieniem czy raczej poetykę luminacyjną.
2. *W miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk* (1 J 4, 18). Według hymnu św. Roberta Bellarmina doskonała miłość, a więc właśnie wspomniany wyżej stan mistycznego zjednoczenia, usuwałaby nie tylko strach przed karą ze strony Boga, ale także lęk przed wrogością świata, który chciałby rozerwać jedność Oblubieńca i oblubienicy. ■

Pater supérni lúminis,
Cum Magdalénam réspicis,
Flammas amóris éxcitas,
Gelúque solvis péctoris.

Amóre currit sáucia
Pedes beátos úngere,
Laváre fletu, térgere
Comis, et ore lámberere.

Adstáre non timet cruci,
Sepúlcro inháeret ánxia,
Truces nec horret mílites:
Pellit timórem cáritas.

O vera, Christe, cáritas,
Tu nostra purga crímina,
Tu corda reple grátia,
Tu redde cæli praémia.

Deo Patri sit glória,
Eiúsque soli Fílio,
Cum Spíritu Paráclito,
Et nunc, et in perpétuum.
Amen.

Ojcze światel niebiańskich,
gdy wspomnisz na Magdalenę,
to wzniesiesz płomień miłości,
lodowce w piersi roztopisz.

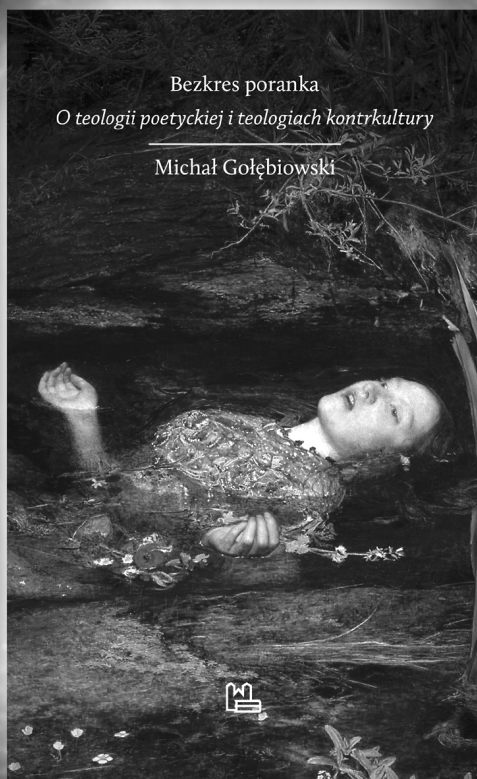
Już mknie, pragnieniem zraniona,
na święte stopy lać olej,
łzą obmyć, otrzeć włosami
i ogrzać ust pocałunkiem.

Pod krzyżem stoi z odwagą,
do grobu żarliwie przywiera;
niczym jest srogość strażników,
gdy miłość lęki rozprasza.

Jezu, kochanie prawdziwe,
Ty nasze złości oczyszczasz,
Ty w serca łaskę przelewasz,
Ty darem wiecznym napełniasz.

Chwała niech zabrzmie Ci, Ojcze,
tak jak i Twemu Synowi,
i dawcy pocieszeń, Duchowi,
jak była, niech będzie na wieki.
Amen.

BIBLIOTEKA CHRISTIANITAS POLECA



**MICHAŁ
GOŁĘBIOWSKI**

*BEZKRES
PORANKA.
O TEOLOGII
POETYCKIEJ
I TEOLOGIACH
KONTRKULTURY*

TYNIEC.COM.PL

Katholon

Nowa reformacja i całość chrześcijaństwa

Paweł Milcarek

Turpis enim omnis pars universo suo non congruens.
Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 8, 15

Nie jestem prorokiem, ale zdaję sobie sprawę z ciągłości własnych refleksji o Kościele. W lutym roku 2012 – dokładnie na rok przed niespodziewaną renuncjacją Benedykta XVI – przystąpiłem do pisania tekstu, który zaczynał się tak:

Wiele wskazuje na to, że w przyszłości bliższej niż dalszej nastąpi kolejny masowy rozłam w Kościele katolickim. W swej skali i przyczynach rozłam zapewne bardzo podobny do wielkiego podziału chrześcijaństwa zachodniego w XVI wieku – za to o wyrazie i tendencji teologicznej wciąż trudnych do przewidzenia.

Uważny obserwator nie może więc dzisiaj wyrokować ani jaka konkretna kwestia – jak swego czasu manipulacje wokół odpustów – będzie zapalnikiem; nie powinien też apodyktycznie przepowiadać, kto i z jakimi hasłami spełni tym razem rolę buntowników-protestantów. Natomiast uważny obserwator może dziś z pewnością powiedzieć, że scenografia, zespół warunków niezbędnych do tego strasznego wydarzenia, jest już gotowa i porozstawiana – i to ten fakt pozwala przewidywać, że do rozłamu dojdzie, tak jak dochodzi do wojny, gdy już nikomu z różnych względów nie opłaca się wycofywać wysłanych lotniskowców, mimo że jest to możliwe. Innymi słowy: proch jest nieopatrnie rozsypany, a tłące się kłaki leżą niebezpiecznie blisko, co chwila przesuwane porywem wiatru...

Wrażenie robi nie to, że jeden czy drugi czynnik wydaje się groźny lub równocześnie gorszący – lecz że na naszych oczach czynniki różnego rzędu i rodzaju, niekiedy z pozoru neutralne wobec strategii i taktyk duchowych, zaczynają się kompletować w obrazie zagrożenia.

Tekst o tak zarysowanym przedmiocie futurologii kościelnej snuł się dalej, głównie wokół pytania, gdzie tym razem wybuchnie „bunt książąt”, biorących pod opiekę aktualnych herezjarchów i zapewniających obecnemu pęknięciu trwałość strukturalną (stawiąłem na rozczarowanych Kościele redaktorów operujących z pokładów „czwartej władzy”). A jednak rozważania o „nowej reformacji” wydały mi się w owym czasie tak oderwane od aktualności, że zaniechałem tekstu i jego publikacji.

Od paru lat to fakty życia kościelnego, a nie samo pragnienie widzenia dalej, przymuszają mnie do powrotu do tych spraw. Dzisiaj – także po przeprowadzonej razem z Tomaszem Rowińskim serii długich rozmów z teologami, filozofami, duszpasterzami, aktywistami, które weszły do książek *Alarm dla Kościoła* (2019) i *Non possumus* (2020) – jestem zdania, że okres rozłamu nazywanego „nową reformacją” jest już teraźniejszością. Z dwoma zastrzeżeniami: że nie jest to oczywiście kalka reformacji sprzed pięciuset lat – i że jeśli jednak używać historycznych analogii, obecny wielki rozłam dopiero wyłania się spod powierzchni wielkiego chaosu, tak jak kiedyś reformacja wyłaniała się jako burzący paroksyzm wewnątrz bałaganu moralnej deprawacji wielu oraz śliskości umysłów humanistycznie usposobionych „książąt Kościoła”.

Idąc tym samym ryzykownym tropem analogii dziejowych: zanim miałby przyjść pracochłonny i czasochłonny nowy Trydent, czyli kolejny naprawdę wielki Sobór powszechny, przy pomocy którego chrześcijaństwo „z Piotrem i pod Piotrem” przyjrzałoby się sobie ponownie jako danej z nieba „religii prawdziwej” – przechodzimy i przejdziemy zapewne czas potężnego zamieszania i zmagania.

Jest to już czas naznaczony nie tylko skandalami – branymi teraz pod lupę mediów – ale i takim postępowaniem Papieża, w którym spod mowy o decentralizacji i niemożności „zdefiniowania wszystkiego” wychodzą co jakiś czas a to autokratyczne

błyskawice nietłumaczących się zmian, a to znów otwieranie doktrynalnych puszek Pandory nieznacznymi ruchami w warstwie przysłowiowego przypisu nr 351.

Ma się też wrażenie, że od lat kluczowe sprawy Kościoła zależą od tego, czy i jak Franciszek zamierza się wywiązywać z nadziei, które pokładali w nim na konklawe jego niemieccy kingmakerzy. Już przy św. Janie Pawle II to „co zrobią Niemcy”, było nie byle jakim argumentem w sterowaniu nawą Piotrową – argumentem z niezaostrzenia napięcia między Rzymem i Niemcami. W pontyfikacie Franciszka chodzi raczej o wykonywanie lub niewykonywanie przez Papieża agendy napisanej nad Renem, dla Kościoła o stygnącym i chorym życiu duchowym, lecz wciąż wielkiej prężności organizacyjnej i bogactwie. Od szorstkiej przyjaźni na linii między latynoskim Papieżem a jego germańskimi partnerami drżą szyby w całym Kościele.

Równocześnie działa jednak papieskie hasło „decentralizacji” i „robienia rabanu” – weszliśmy w okres paradoksalnych rozłamów lokalnych, w których (jak np. w USA, ale i w Polsce) hasło „decentralizacji” służy zachowaniu dotychczasowych standardów katolicyzmu, podczas gdy rzecznicy radykalnych zmian wymachują pistoletem ultramontańskiej i fideistycznej „wierności orientacjom Franciszka”.

Jest więc czas prywatnego „grodzenia” jedności katolickiej. Od tej czy innej strony, z tymi lub innymi intencjami, wielu wydziela sobie tę lub inną przestrzeń i nazywa ją „Kościołem tradycji” lub „Kościołem przyszłości”.

I tu dochodzimy do zasadniczego problemu obecnego czasu: jest nim osobiwie nowotworowa aktywność wewnętrzna chrześcijaństwa, czyli wytwarzanie się wewnątrz organizmu wiary takich rozmaitych form „nowego życia”, które zbierając w siebie energię organizmu, są częściami zachowującymi się jak całości; częściami, których naturą jest deformowanie i rozsadzanie całości.

Tymczasem chrześcijaństwo jest zawsze całością – lub nie ma go, pozostaje co najwyżej swoją podróbką. Istnieją więc partykularne formy podejścia do chrześcijaństwa – lecz nie istnieje chrześcijaństwo partykularne. Jest ono całe także wtedy, gdy jego poszczególni wyznawcy obejmują z niego tylko część, a do całości docierają stopniowo lub nigdy. Gdy jednak niektórzy z wyznaw-

ców uznaliby część za całość oraz przeciwstawili tej ostatniej swoją „całość”, de facto przestaliby być chrześcijanami.

Sprawa ta ma oczywiście aspekt granic Kościoła oraz widzialnej i niewidzialnej przynależności do niego – rzeczy ze zrozumiałych względów zawsze zatrzymujące uwagę teologów. Podczas gdy starsze nauczanie katolickie wołało tu pozostać przy pryncypialnym wskazywaniu na niepodzielność *integrum* kościelnego chrześcijaństwa, tendencją nowszą jest ekumenicznie szersze uwzględnianie istnienia poza tym widzialnym *integrum* wielu elementów uświęcenia i kościelności – które przecież przynależą do „jedności katolickiej”, o ile ich prawda nie została zniesiona przez dalsze rozproszenie.

Jednak nie chodzi nam teraz o eklezjologiczny i ekumeniczny problem granic Kościoła. Kwestia całości chrześcijaństwa ma bowiem i taki aspekt, który uprzedza trudność z nakładaniem się substancji Kościoła Chrystusowego na konkretne kościoły i wspólnoty chrześcijan. Jest to aspekt, w którym nie tyle próbujemy „obrysować” kościelne granice chrześcijaństwa, ile stwierdzić, co jest jego granicami od wewnątrz – co mianowicie sprawia, że wewnątrz granic – raczej szerokich niż wąskich i raczej osmotycznych niż hermetycznych – mamy do czynienia z homogeniczną całością.

Jest to pytanie o wewnętrzną całościowość chrześcijaństwa, to, co czyni je *katholon* – czyli co w języku Ewangelii jest słonością soli, po której utracie sól co prawda jakby istnieje nadal, lecz nadaje się już tylko na podeptanie. Nazwijmy to DNA chrześcijaństwa, ponieważ chodzi nie o jedną wielką „bryłę” chrześcijaństwa w świecie, lecz o „kod” występujący w każdej cząstce chrześcijańskiej.

Owa całościowość, *catholicitas*, nie jest jednak czymś jednowymiarowym. Trzeba to podkreślić tym bardziej, że borykamy się nadal z nieporozumieniami – wynikłymi w ubiegłym stuleciu i wcześniej – z poszukiwania „istoty chrześcijaństwa” lub „ducha chrześcijaństwa”. Te dwa szlagworty – same w sobie niewinne i techniczne – złączyły się bądź z bezpłodnymi wysiłkami pojęciowego zstąpienia aż do jakiejś *ipsissima fides*, czyli koniecznego minimum wiary, bądź z wiecznie dezinkarnującym buntem ducha. Podobnie zresztą nieszczęśliwym tropem jest opisywanie chrześcijaństwa w kategoriach „tożsamości”, co zamyka religię jedynej

drogi zbawienia w granicy „bycia sobą”, obok innych samoidentycznych podmiotów duchowości.

Dlatego sięgam po pojęcie całość-powszechność, czyli treść przymiotnika *katholon*, czcigodnego swoimi sensami zarówno filozoficznymi, jak i teologicznymi. Ta „całościowość” chrześcijaństwa musi być, jak ono samo, ucieleśnioną jednością złożoną. I rzeczywiście, jak postaram się pokazać niżej, *catholicitas* polega na subtelnej harmonizacji. We wszystkich wymiarach i płaszczyznach tej całości zauważamy pojednanie i synergię różnorodnych czynników, które poza tą niezwykłą harmonią zachowują się jak konkurujące i zazdrosne bóstwa.

Dalsze rozważania zostaną więc poświęcone temu, jakich wewnętrznych założeń chrześcijaństwa – współtworzących jego całość, *catholicitas* – nie wolno nam zagubić w tej ciemnej nocy Kościoła. Jakiegokolwiek będą trudy i samotności naszych obecnych i nadchodzących „dni złych” (Ef 5, 16). Są to rozważania o zasadach, dlatego przysługuje im ogólność wybiegająca poza oczekiwania właściwe bieżącym podsumowaniom i komentarzom.

Triada teo-logiczna

Chrześcijaństwo jest religią udostępniającego się Logosu. Teologia – w swoim znaczeniu zasadniczym *scientia divina* – jest chrześcijańska wtedy, gdy odtwarza splot komplementarnych dróg udostępniania się Słowa Bożego.

Mamy w pamięci formułę Klemensa Aleksandryjskiego z *Kobierców* – według której Logos objawił się Żydom w Prawie, a Helenom w filozofii. Jest to zawsze gotowy punkt wyjścia, żeby mówić o klasycznym zagadnieniu relacji wiary i rozumu lub teologii i filozofii. Jednak wydaje się, że w tradycji antycznej, niechrześcijańskiej, istnieje pewna formuła pod pewnym względem szersza i ciekawsza – wychodząca poza zestawienie *Boga religii* i *Boga filozofii*. Jest to schemat znany nam dzięki św. Augustynowi, który na kartach *Państwa Bożego* (VI, 5n) streścił koncepcje Marka Terencjusza Warrona, uczonego rzymskiego encyklopedysty. Warron był m.in. autorem teorii religii i w jej ramach odróżniał trzy odmiany nauczania o rzeczach boskich (teologii): *mythicon*, czyli „teologię bajeczną”; *civile*, czyli „teologię polityczną”; i *physicon*, czyli „teologię naturalną”.

Ta klasyfikacja została umodelowana z myślą o pojęciowym uporządkowaniu rzeczywistości religijności pogańskiej. Patrząc na wykład Warrona, jak i na krytykę Augustyna, można by powiedzieć, że te trzy „teologie” funkcjonują razem jak trójkąt w historii monogamicznego związku dwojga: zawsze tylko dwa elementy z trzech korespondują ze sobą, tworząc wspólnie podstawę, a element trzeci jest wtedy nie u siebie, na zewnątrz, choć wciąż ingeruje w związek dwojga, a nawet go podważa.

Używając swojego trójkąta do krytyki stanu religii rzymskiej, Warron zauważał więc z jednej strony korespondencję zachodzącą między teologią mityczną z teatrów i teologią polityczną z miejsc kultu – oraz alternatywną wartość teologii naturalnej wykładanej przez filozofów. Ta ostatnia byłaby racjonalnym oczyszczeniem dla religii, a więc jest naturalnym rywalem dla bajeczności mitu – lecz nie stworzy nigdy pary z kultem, gdyż nie mówi o bóstwie dającym się czcić. Dlatego w tym układzie *theologia naturalis* raczej uderza w religię, niż ją oczyszcza ze szkodliwych fantazmatów.

Święty Augustyn – podobnie jak wszyscy Ojcowie zainteresowani znalezieniem połączenia z kulturą hellenizmu, a nie tylko jej potępieniem – eksploruje cały ten trójkąt właśnie od strony jego „outsidera”, czyli teologii filozoficznej. Od czasów św. Justyna Filozofa teologowie chrześcijańscy widzieli właśnie tam z jednej strony potencjał demitologizującej krytyki pogaństwa, a z drugiej – możliwość homologowania Objawienia biblijnego w racjonalności greckiej. Czynili to bez zamiaru podłączenia nowej teologii biblijno-naturalnej do kultycznej sakralności pogan (ich teologii politycznej), gdyż teologia dogmatu chrześcijańskiego miała już niezastąpione połączenie z własną kulturowością sakramentalną.

Śledząc te spotkania i przepychanki, możemy zapomnieć o tym, że chrześcijaństwo nie tylko podstawia inne rzeczywistości w miejsce trzech teologii Warrona, lecz i zmienia cały ich układ i wzajemne relacje. Ale w jaki sposób? Na pierwszy rzut oka jest to po prostu „zmiana sojuszy”: w nowym układzie chrześcijańskim podstawę tworzy odpowiedniość teologii racjonalnej (dogmatycznej) i liturgii. Co się w takim razie dzieje z teologią fabularną, narracyjną? Czy teraz to ona jest outsiderem? Czy

chrześcijaństwo na spółkę z Platonem miałoby wypędzić poetów z państwa Bożego?

Byłoby tak, gdyby chrześcijaństwo było jedynie bardziej religijnym platonizmem albo po prostu wiarą filozoficzną. Ale chrześcijaństwo już u samych swoich źródeł jest jakby filozofią umieszczoną wewnątrz opowieści – a zmierzającą do oddania Bogu należnego kultu. Tyle że ta opowieść, będąca treścią nowej teologii fabularnej z Objawienia, jest nie mitem, lecz historią – a przynajmniej historia znajduje się w jej rdzeniu, uzasadnia jej powagę opowiadanej prawdy.

Dlatego w nowym układzie chrześcijańskim triada Warronowa przestaje być miłosnym trójkątem, a staje się raczej trójkątem równobocznym, który na dodatek zaczyna się obracać – tak że wszystkie jego elementy spełniają obrotowo rolę współtwórców podstawy bądź wierzchołka skierowanego ku górze. Innymi słowy, w trzech elementach nie ma już tej konkurencji, która tworzyła alternatywę z teologii narracyjnej i teologii filozoficznej. Przekraczając tę alternatywę, chrześcijaństwo mówi o Bogu, który jest równocześnie metafizycznym *ontos on* i historycznym Bogiem ojców – a zawsze jedynym Bogiem prawdziwym. Co więcej, ta harmonia metafizyczno-historyczna zmierza do oddania Bogu chwały – w sposób, jaki On ustanowi i jaki zmierza także, jako *logike latreia*, do uświęcenia czciciela.

Wszystko to widzimy zarówno w exodusowej sekwencji od orędzia Bożego z krzaka ognistego do wyjścia ludu na pustynię, jak i w tajemnicy paschalnej Chrystusa. To, co u Warrona musiało być – podkreślał to Augustyn – jakimś nierozwiązywalnym oddaniem jednego z elementów trójcy „teologii” poza jej podstawę, w harmonii chrześcijańskiej jest jedynie stałym obrotem, przy którym każdy z trzech wierzchołków-wektorów wskazuje kierunek poza cały układ, czyli poza horyzont doczesności, „nie tu”. Teologia naturalna nie jest już tylko naturalna, lecz nadprzyrodzona, a więc nie mieszka już w filozofii analizującej natury stworzone. Teologia fabularna buduje na faktach, a nie na fikcji; na wiarygodności świadków, a nie na fantazji. Teologia polityczna przestaje być życiem rytualnym wspólnoty cywilnej, ponieważ na jej miejscu jest ortodoksja kultu sprawowanego jako czynności oficjalne kościelnego państwa Bożego. Z drugiej strony – dotychczasowe

physicon, mythikon i civile zostają zwolnione z bycia teologiami, rozpoczyna się ich życie świeckie, jako nauk o przyrodzie, literatury pięknej czy polityki.

Dochodzimy tym samym do pierwszej perspektywy całości prawdziwego chrześcijaństwa: jest to nierozdzielność „roszczenia prawdziwości” (spajającego w chrześcijaństwie jego metafizykę i historię, a więc prawdę zrozumianą z prawdą opowiadaną) i „ortodoksji” w jej podstawowym sensie poprawnego oddawania chwały Bogu. To w tym duchu pozwoliłem sobie kiedyś – przekornie względem Erazma – nazwać poprawne chrześcijaństwo „filozofią na podstawie obrzędów”¹ – lecz koniecznie należałoby pamiętać, że ta „filozofia” chrześcijaństwa jest od początku dana w opowieści skonsolidowanych wokół ewangelicznej historii, nie wokół fikcji czy mitu.

Tak więc wszędzie, gdzie jest chrześcijaństwo, pytanie o Boga jest pytaniem do wiedzy prawdziwej – zaś jej teoretyczna prawda jest objawiana wewnątrz opowieści o Bogu-Logosie, niezmiennym w swej wierności, obecnym w dziejach ludzkich, a w końcu wkraczającym też niejako do wnętrza stworzonej przez siebie ludzkiej natury, w Jezusie Chrystusie; zaś sakramentalność wzięta od wcielonego Odkupiciela jest jedyną realną *ratio* prawdziwej służby Bożej.

Trzy elementy nie są w chrześcijaństwie mechanicznie do siebie dodane, lecz wiążą się z sobą jak zrosnięte – w ową całość, którą postanowiliśmy śledzić. Świetnie widać to w paradygmacie eucharystycznym: dogmatyka ofiary odkupieńczej i Realnej Obecności bierze swoją prawomocność z historii świętej o Krzyżu i wieczerniku, a oba czynniki kształtują wspólnie misterium liturgiczne, tak że nie jest ani wyłącznie dogmatem, ani wyłącznie opowieścią-wspomnieniem, lecz uobecnieniem.

Tym samym przestają być chrześcijańskie – zdradzają chrześcijańską całość – te sposoby podtrzymywania mowy o Bogu Jezusa Chrystusa, które bądź przekształcają się w filozofizmy unieważniające prawdę swoich niefilozoficznych źródeł objawionych; bądź przybierają postać terapeutycznej opowieści, przy której historycznej prawdziwości nikt dorosły nie obstaje; bądź ukazują się jako obywatelska religia moralizmu (np. ekologicznego lub równościowego); albo wreszcie jako filozofująca duchowość bez kultu

¹ Por. P. Milcarek, *Chrześcijaństwo, czyli filozofia na podstawie obrzędów*, „Christianitas”, nr 69, 2017, s. 5–34.

zewnątrznego i społecznego. Wymieniono tu tylko główne odmiany możliwego „chrześcijaństwa partykularnego”, będącego postchrześcijaństwem utylizującym rozmaicie wiarę w Jezusa Chrystusa.

Tym samym za uchylanie furtki do tej dezintegracji należy uznać rzeczy w innych okolicznościach może i niewinne lub nieszkodliwe – jak przedstawianie nauki chrześcijańskiej w kategorii „marzeń”, świeckich moralizmów politycznych, ludowej pamięci i zakorzenienia, albo wprowadzanie zmian w doktrynie nie z racji precyzowanej prawdziwości rzeczy, lecz ewolucji społecznej świadomości. O tych i innych przejawach groźnego naruszania chrześcijaństwa mówił Joseph Ratzinger już od połowy lat 90., w serii wystąpień mających jako refren ostrzeżenie przed „relatywizmem – centralnym problemem teologii”.

Jedność Bosko-ludzka obecności

W świetle wiary chrześcijańskiej Logos, który udostępnia się umysłom ludzkim, stał się ponadto trwale obecny wśród ludzi, „zamieszkał między nami”. Od płaszczyzny chrześcijańskiej teologii przejdźmy więc do płaszczyzny chrześcijańskiej obecności. W jaki sposób prawda o połączeniu Boskiego i ludzkiego – w osobie Chrystusa, Słowa wcielonego – warunkuje i określa *catholicitas* chrześcijaństwa?

Jednym ze źródeł, które dają dobry wstęp do odpowiedzi na to pytanie, jest *Hierarchia kościelna* Pseudo-Dionizego, czyli część z niezwykle wpływowego (nawet na Zachodzie) korpusu późnostażożytnych chrześcijańskich pism teologicznych o mocnej inspiracji neoplatonickiej. Zgodnie z tą inspiracją autor opisuje wszystko hierarchią, lecz ostatecznie podporządkowuje i koryguje ten schemat według wymagań chrześcijańskiej logiki Wcielenia. Ostatecznie więc jego panorama „hierarchii kościelnej” jest diagramem ucieleśnień Łaski. Opiera się nie na stanach, lecz na sakramentach i akcjach liturgicznych, z których dopiero wynika odrębność życia duchownego, mnicha czy świeckiego.

Wyróżnimy najpierw dwa momenty: wkroczenie tego, co Boskie, oraz odpowiadającą mu reakcję ludzką. Powinniśmy jeszcze podwoić ten ostatni moment, gdyż reakcja ludzka to z jednej strony odniesienie do tego, co Boskie, a z drugiej – kierowanie się tym, co Boskie, w sprawach ludzkich.

W efekcie otrzymujemy trzy modusy uświęcenia, nierównej natury: obecność sakramentalną, sakralną adorację i moralne odzwierciedlenie.

Od razu zaznaczmy, że tylko ta pierwsza jest obecnością sensu stricto, czyli wejściem Świętego w nasz świat – natomiast dwie pozostałe są zapośredniczeniem tego ostatniego w działaniach człowieka.

Sakramentalność jest wejściem Świętego w nasz świat, jest – w świetle wiary – sposobem nadprzyrodzonego i realnego zamieszkania i działania Boga w świecie. Tylko obecność sakramentalna dokonuje się na mocy działania samego Boga, które w warunkach danego upoważnienia dzieje się przez działanie ludzkie w różnych miejscach i czasach. Istotna jest określoność, przewidywalność i trwałość tej Obecności sakramentalnej. W sensie szerszym niż najściślej pojęte sakramenty Obecność sakramentalna polega na trwałym wyjęciu z użytku świeckiego elementów natury i kultury i skutecznym przypisaniu ich do działania Boga. Tak zarysowana sakramentalność obejmuje więc nie tylko „wysepki” wyizolowanych celebracji sakramentalnych i przechowywanych w kościołach „rezerw” Najświętszej Eucharystii – lecz cały podstawowy organizm kościelnego Ciała Pańskiego, razem z jego sakramentalną hierarchią, świętymi dogmatami, sakramentami, rzeczami świętymi. O tymże świecie uporządkowanym sakramentalną obecnością Boga mówi Pseudo-Dionizy Areopagita w *Hierarchii kościelnej*.

Tej mimo wszystko tajemniczej i ostatecznie niezbyt rozległej Obecności sakramentalnej nie należy mylić z jej swoistą pochodną – sakralnością. To, co Święte, nie jest w ten sam sposób sakralne. Sakralność polega na dokonywanym przez ludzi i po ludzku obrysie obecności świętego – która w chrześcijańskim ujęciu świętości „dającej się ustalić” jest sakramentalnością. Gdy więc sakralizacji dokonuje się po chrześcijańsku, dzieje się to ze względu i „wokół” Obecności sakramentalnej. Ta ostatnia znajduje się w centrum szerszej strefy (strefy także w znaczeniu warstwy gestów czy słów), w której wszystko poddaje się wymogom adoracji, czyli pełnego zewnętrznego zorientowania w geście czci wobec Tego, który przychodzi i jest.

Chrześcijańska precyzacja sakralności – w stosunku do sakralności właściwej każdej religijności – polega na tym, że w określonych

przestrzeniach naturalnych (niesakramentalnych) wszystko zostaje zorientowane adoracyjnie na Świętego, jednak bez uznania sakralizowanych przestrzeni za samo Święte. Innymi słowy, chrześcijaństwo niewątpliwie czasami korzystało (i korzysta) ze schematów pozostałych po pogańskim „zaczarowaniu świata”, lecz ani na nim nie buduje swoich świętości, ani nie utożsamia sakralizacji z takim zaczarowaniem. Sakralizacja po chrześcijańsku, gdziekolwiek się dokonuje, jest adoracyjnym zorientowaniem natury na znajdującego się poza nią jej Stwórcę, Pana i Zbawiciela – a nie magicznym uruchamianiem „ukrytych sił” lub ezoterycznym odsłanianiem „obecności bogów”.

Zatem religia wcielonego Logosu z jednej strony desakralizuje-odczarowuje, aby z drugiej strony sakralizować-orientować: pośrodku świata i życia ludzkiego umieszcza tak sakralizowane miejsca, czasy, przedmioty i działania, które są ludzką uwagą na obecność Boga, ustaloną w sakramentach.

W swoich rozważaniach o sakralności i desakralizacji Josef Pieper² zwraca uwagę na osobliwą płodność sacrum w stosunku do profanum (pojętego zresztą raczej jako przedświęta natura i świeckość niż jako nieświęta profańskość czy profanacja). Podaje przykłady, gdy radykalnie desakralizacyjne zapędy wobec sztuki i nauki owocują po prostu degradującymi zawężeniami. A przecież jest prawdą, że – co zaznaczono już wyżej – a propos triady teologicznej – dojrzewanie cywilizacji chrześcijańskiej polega m.in. na uwalnianiu sztuk i nauk od bycia teologiami.

Istnieje bowiem jeszcze inny niż sakralny sposób obecności chrześcijańskiej: gdy umysły praktykujące adorację Boga obracają się z jej skutkami wewnętrznymi w stronę tego, co naturalne. Dzieje kultury europejskiej pokazują, że pierwsze wejrzenie umysłu uformowanego w adoracji Trzykroć Świętego odbija w naturze ramy zainteresowań sakralnych – widzimy to w słynnej formule z Augustynowych *Soliloquiów*: „Pragnę poznać Boga i duszę. Nic więcej? Nic w ogóle” (II-7). Z czasem jednak chrześcijańskie „zbawienie nauki” i innych dziedzin kultury prowadzi do rozeznawania zarówno bytu i przyczynowości właściwych naturom, jak i ich dobroci. A przecież i wtedy, gdy otwierają się szeroko przestrzenie badań naukowych, instytucji politycznych i twórczości, umysł chrześcijański zachowuje trzeźwe przeświadczenie, że – również

² Por. J. Pieper, *O trudnościach wiary dzisiaj*, tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1994, s. 17–43.

z racji grzechu pierworodnego – w najważniejszych życiowo sprawach Początku i Celu człowiek pozbawiony wskazówek z Objawienia utrafia nieczęsto, po długim czasie i z domieszką błędów (żeby użyć znanej formuły Akwinaty, dotyczącej jednak u niego, w *Sumie teologii*, możliwości samodzielnego poznania Boga). Oczywiście bywa też i tak, że w sercu człowieka wierzącego lub w dziele od niego pochodnym to, co naturalne, zostaje podświetlone „niewidzialną lampą” łaski. Religia może być w ten sposób niewidzialnie obecna i sprawcza w filozofii, prawie, literaturze, sztuce itp.

To zapośredniczone w zwierciadle umysłów dalsze, odbite promieniowanie światła Bożego ma rzeczywiście swoją celowość moralną. Teraz więc ten sam człowiek, który odpowiedział adoracją na Obecność sakramentalną, podejmuje staranie o realizację woli Bożej, odpowiednio w życiu swoim i bliźnich. Można też powiedzieć, że o ile sakralizacja to tworzenie przestrzeni dla godnego celebrowania Obecności Bożej, o tyle uobecnienie moralne to praca na rzecz owocowania wiary w uczynkach, również tych utrwalanych w ludzkich strukturach życia. To, co dotyczy człowieka, dotyczy także zbiorowego życia ludzi.

Godna uwagi jest poważna różnica obecności sakralnej i odzwierciedlenia moralnego: ta pierwsza niejako otula Obecność sakramentalną, więc wydziela i odgranicza jakieś przestrzenie natury i kultury, aby w nich w sposób jednoznaczny i widoczny podkreślić prymat Boga – który gdzieś w granicach sakralności staje się obecny w świecie, swoją Osobą i działaniem. Natomiast odzwierciedlenie moralne to wybiegająca poza obszar sakralny praca ludzi, w której szerokie, już niesakralizowane przestrzenie natury (i kultury) są uprawiane zgodnie z ich dobrem, które łaska „oczyszcza i udoskonala” bez ich niszczenia.

W tym aspekcie chrześcijańska *catholicitas*, oparta na subtelnych połączeniach sakramentalności, sakralności i odzwierciedlenia moralnego, znajduje się pomiędzy nowoczesnym konceptem *religii niewidzialnej* i ewoluującą od starożytności rzeczywistością *religii publicznej* czy obywatelskiej³. Nie ma w niej zgody ani na uniewidocznienie w intymności, ani na rozplynięcie się w aktywizmie obywatelskim.

³ Na temat konceptów religii niewidzialnej, religii publicznej itp. – por. M. Grabowska, *Bóg a sprawa polska*, Warszawa 2018.

Koncept religii niewidzialnej jest z punktu widzenia chrześcijaństwa wyjątkowo podejrzany – nie wykluczony, lecz podejrzany. Jest tak dlatego, że z jednej strony wiara religijna chrześcijan opiera się na Objawieniu, czyli publicznym uwidocznieniu Słowa, *sine qua non*. Z drugiej strony wiara chrześcijańska rozumie mistyczną wewnętrzną religii (dopuszczającą więc uniewidoczenie niektórych odcinków „drogi duszy do Boga”), a ponadto uznaje za w pełni możliwe to, że ten sam jedyny Bóg prawdziwy, który chce zbawiać tylko w Chrystusie, potrafi działać zbawczo poza widocznymi ramami kontaktu ze Zbawicielem. Wysokie drogi mistyczne i rwące się niepewnie „rzeki podziemne” – to przykłady niewidzialności, która z różnych przyczyn nie jest wykluczana. Jednak w obu wypadkach ta niewidzialność jest względna: mistyka chrześcijańska i tak czerpie ze źródeł widzialnych, a nieucieleśniona wiara jest zbawcza tylko dzięki ucieleśnionej drodze zbawienia idącej przez świat.

Jeśli zaś chodzi o możliwość stawania się tu i tam religią obywatelską, chrześcijaństwo katolickie staje obecnie przed wyzwaniem wyraźnie innym niż kiedyś. Z początku dzieje cywilizacji chrześcijańskiej to, zwłaszcza nazajutrz po pokoju Konstantyna, przenoszenie sakralności i godności kapłańskiej poza instytucję cywilną, tak aby nie traktowano jej jako właściwego miejsca obecności sakramentalnej (tutaj doskonałą ilustracją mogą być np. dzieje tytułu *Pontifex Maximus*: niedługo po chrystianizacji cesarstwa imperatorzy porzucili ów przypisany im tytuł arcykapłański – który mniej więcej w tym samym czasie zaczął pojawiać się po prostu jako łaciński odpowiednik biskupa, potem został przyjęty do tytułatury papieskiej).

Jednak chrześcijańska desakralizacja państwa musi być inteligentna, więc nie totalna. Owszem, jeśli w ujęciu chrześcijańskim sakralizacja to określenie strefy, w której wszystko zorientowane jest na adorację Boga – sakralizacja nie powinna ogarniać społeczności cywilnej i władzy politycznej, gdyż nie są one miejscem uobecnień sakramentalnych. Jednak równocześnie państwo, społeczność cywilna podlega, podobnie jak człowiek, obowiązkowi religijnego uwielbienia Boga – i w tym sensie pozostaje włączona w akty sakralne. Zatem chrześcijańska desakralizacja instytucji cywilnych nie może odciąć ich od obowiązku religijnego – tak jak

wynika nawet z nauczania Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej, nie mówiąc o wcześniejszym tradycyjnym nauczaniu o społecznym panowaniu Chrystusa.

Sprawa religii obywatelskiej ma jednak w wizji chrześcijańskiej przede wszystkim wymiar moralny: istnieje tu niezbędna „konsekwencjalność” chrześcijaństwa pełnego – zarówno w wymiarze spontanicznego zaangażowania w życie społeczne, jak i tworzenia instytucji życia publicznego. Zgodnie ze znanym wyrażeniem z *Listu do Diogneta* chrześcijanie mają zdawać sobie sprawę, że są dla świata czymś takim jak dusza w ciele. Utworzone z danej przez Boga formy uwielbienia Go (adoracji sprowadzającej uświęcenie na czciela), chrześcijaństwo jest równocześnie jak owa dusza, obrócona ku światu i wnosząca weń życie w wymiarze etycznym.

W konsekwencji subtelnej relacji Łaski i natury chrześcijański sposób „podtrzymywania świata” nie oznacza odbierania stworzeniu w ogóle, a w tym naturalnemu życiu ludzkiemu jego natury i sprawczości – lecz, można rzec, oznacza inspirowanie logosu Logosem, a więc doskonalenie bez zastępowania. Dotyczy to wszystkiego, co ludzkie, a więc też ludzkich wspólnot, ich instytucji powstających dla rozwoju dobra wspólnego.

W tym dokładnie sensie chrześcijaństwo jest religią obywatelską – zmierza do tego, by ci, którzy oddają „Bogu Boskie”, oddawali też polityczne – polityce; nie zwalnia z tego łatwo. Równocześnie wymaga, aby także w tym drugim wymiarze być nie tyle składnikiem spójności społecznej, ile nośnikiem światła na rzecz sprawiedliwości.

Jednak wyżej zarysowane rozumienie przynależności sfery politycznej do *catholicitas* jest dziś przedmiotem kontestacji (również wewnątrz społeczności katolickich). Z jednej strony środowiska liberalnego katolicyzmu kontestują jakiegokolwiek wymaganie religijne w stosunku do społeczności cywilnej. Z drugiej strony ewangeliczne polecenie, by oddawać polityczne politycznemu, bywa interpretowane jako wyłącznie ogólne wezwanie do udziału w sprawach wspólnoty cywilnej, zaś każda prosta konsekwencja moralna jest tu przedmiotem skrupułów.

Należy pamiętać, że wraz z utratą samosterowności moralnej chrześcijaństwa w dziedzinie polityki – a więc wraz z deficytem

rzeczywistej „społeczności chrześcijańskiej”, *clerisy* działającej nonkonformistycznie w przestrzeni między hierarchią kościelną oraz partiami i władzą polityczną⁴ – wzmagają się inne niebezpieczeństwa: to polityka (a raczej ideologie polityczne) staje się „religią publiczną”, a wtedy zależnie od nastawienia i zapotrzebowania albo uświetnia się i ceremonializuje przy pomocy resztek chrześcijaństwa, albo zabiega o pełną dechrystianizację przestrzeni publicznej, a swoje parareligijne rytuały przedstawia jako świecką alternatywę.

Reakcją na dzisiejsze aneksje i agresje świeckich religii politycznych bywa albo idea samowyrzeczenia się przez chrześcijan wymagań względem państwa i prawa, albo zbiegająca się z nią tylko w praktyce idea „opcji Benedykta”, o ile pojmujemy ją jako „planowy odwrót” z przestrzeni publicznej dla koncentracji „w małych wspólnotach”. Obie idee prezentują się przy tym jako realistyczne konsekwencje „końca christianitas”. Lecz przeciw łatwemu godzeniu się z kurczeniem zakresów wpływu cywilizacyjnego chrześcijaństwa są zdania napisane w *Liście do Diogneta* (6) w czasach, gdy prześladowani uczniowie Chrystusa po ludzku nawet marzyć nie mogli o chrystianizacji cesarstwa:

(1.) Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. (2.) Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. (3.) Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. (4.) Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny. (5.) Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy, ponieważ przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy. Świat też nienawidzi chrześcijan, chociaż go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom. (6.) Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki. I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą. (7.) Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie sta-

⁴ Nawiązuję do pojęcia objaśnianego przez Thomasa S. Eliota w jego *Ideje społeczeństwa chrześcijańskiego* (w: tenże, *Chrześcijaństwo, kultura, polityka*, tłum. P. Kimla, Warszawa 2007, s. 50nn).

nowią o jedności świata. (8.) Dusza, choć nieśmiertelna, mieszka w namiocie śmiertelnym. I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie. (9.) Dusza staje się lepsza, gdy umartwia się przez głód i pragnienie. I chrześcijanie, prześladowani, mnożą się z dnia na dzień. (10.) Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić. Słowo Boże zstąpiło z nieba.

Konsekwencjalność chrześcijaństwa w życiu ludzkich państw i praw jest jego nieusuwalną cechą, czyniącą zeń w specyficznym sensie zawsze religię publiczną, inspirującą odpowiednią dla niej cywilizację w zakresie, który jest możliwy w danych okolicznościach.

Własny środek ciężkości

Trzecim aspektem, w którym przyglądamy się tu całości chrześcijaństwa, jest osobliwość jego społecznej topografii i hierarchii. Chrześcijaństwo jest wspólnotą, społecznym ciałem Pańskim. Nie jest grupą społeczną (zespołem ludzi wydzielonym ze społeczeństwa z racji jakiegoś podobieństwa), lecz społeczeństwem – czyli zbiorowością, w której jedno dobro wspólne wiąże ludzi i zespoły ludzkie o pewnych różnicowaniach czy nierównościach, będących podstawą równocześnie ich niesamowystarczalności i więzi. Ludzie wchodzą do chrześcijaństwa nie dlatego, że są do tego predysponowani podobieństwem urodzenia, losu, warunków życia, zainteresowań itp. – lecz niejako bez względu na to, zgodnie z uniwersalizmem Ewangelii. Ponadto, mimo wszystkich niezbędnych materialnych i widzialnych aspektów wspólnoty chrześcijańskiej, to, co stanowi jej wspólne dobro, jest niewidzialne i duchowe – które jako niewyczerpane i komunikowalne bez podziału nie tworzy konieczności typowej rywalizacji o skończone dobro. Nierówność w korzystaniu z dobra uświęcającego oraz związana z tym hierarchia uświęcenia są czymś realnym, lecz w zasadzie niewidzialnym, a więc umykającym ziemskim podliczeniom i zazdrościom. Rzecz jasna sprawa ta przenika się ze sprawą hierarchii kościelnej i stanów życia (w których mamy już uwidocznioną nierówność w korzystaniu z takich lub innych

środków dobra duchowego), jednak te różne rangi sposobów życia nie są rangami zasługi wynikającej z owocowania Łaski uświęcającej.

Z nauczania Jana Pawła II do eklezjologicznej części Katechizmu przeszła myśl, że w Kościele jego wymiar Maryjny poprzedza wymiar Piotrowy – gdyż to misterium świętości (w którym przoduje Maryja Wniebowzięta) jest powodem i celem sakramentalności (w której podtrzymywaniu Piotrowa hierarchiczność odgrywa rolę kluczową). Ze świadomości tego porządku rzeczy bierze się ta powracająca intuicja, że chociaż społeczność kościelna chrześcijaństwa jest rządzona hierarchicznie, rządzi nią ponadto i kieruje wewnątrz nurt zrealizowanej świętości, przechodzący często przez osoby o wyjątkowo nieznacznym statusie zewnętrznym, zarówno cywilnym, jak i kościelnym.

Ta nieznaczność wyraża się również w „maryjnej” topografii centrów duchowych, innej od Piotrowej wędrówki do Rzymu i Pawłowej mowy na Areopagu. Chrześcijaństwo umieszcza swe własne „centrale duchowe” poza osiami, centrami, punktami ciężkości oczywistymi dla dotychczasowego świata, organizującymi jego świadomość i życie społeczne. Podczas gdy ten świat konserwuje swe struktury mocy, chrześcijaństwo wyrasta „gdzieś obok”: niezbyt daleko, bez histerycznego buntu wobec centrum, lecz ze spokojem i pokorą, z miłością do tego, co małe. Tak jest z usytuowaniem wszelkiego rodzaju: a więc z punktami ciężkości rytuału, z symboliką, z hierarchią wartości, z oceną ról społecznych i oczywiście także z samą geografią kościelną. Nawet jeśli nie jest tak zawsze, chrześcijaństwo lubi „stawać obok”, chętnie wybiera sobie to, co inni odstawili poza centrum, na margines.

To właśnie w tym „obok” chrześcijaństwo jest najbardziej u siebie – jeśli gdzieś na ziemi może być u siebie. Gdy zaś zaczyna się przesuwać ku aktualnym cywilizacyjnym centrom czy „normom”, można to porównać do wyruszenia na ryzykowną wyprawę misyjną, „za granicę”, czasami na drogę męczeństwa – a czasami na drogi strasznego zagrożenia pokusą mocy ziemskiej. Tak to wygląda nawet z symbolicznej perspektywy Rzymu: im bardziej stawał się on oczywistym, widocznym centrum Kościoła, tym bardziej zostawał w tyle za przesuwanym się na wschód cesarskim *caput mundi*.

Tak więc bycie chrześcijaninem to między innymi umiejętność „stawania obok”, „zostawiania obok”: czasami w ten sposób, że ukazuje się Objawienie, którego świat nie mógł sam odkryć w pałacach czy akademiach; a czasami w ten sposób, że się zostaje wiernym tej prawdzie i temu dobru, które świat porzuca w swych pogoniach za mocą.

Rzecz jasna to „stawanie obok” generuje czasami także nowe centra, nowe punkty ciężkości, nowe osie – czego świetnym przykładem i ilustracją może być „obrastanie” różnych pustelni w coraz większe ludzkie osiedla, które dziś znamy jako metropolie zdradzające chętnie swe piękne chrześcijańskie nazwy. O tym aspekcie mowa była już wyżej, à propos oddziaływania religii publicznej.

Wróćmy jednak do obecnego w samym sercu Ewangelii objawienia największej wagi tego, co dla świata nieznaczące, zbyt małe, słabe. W jednym z tekstów św. Pawła, z których zbudowana jest teologia Ciała mistycznego (1 Kor 12), znajduje się – zawsze jako zagadkowa – myśl, że skoro w ciele człowieka członki delikatniejsze i wstydlive są osłaniane i wspierane przez mocniejsze i bardziej eksponowane, to coś podobnego zachodzi też w kościelnym ciele Pańskim. Apostoł zdaje się mówić tyle, że to, co we wspólnocie chrześcijańskiej najslabsze, to też wymaga wzmożonego szacunku i starania.

Istnieją przynajmniej trzy toposy, w których na różne sposoby spełnia się ta zasada chrześcijańskiej predylekcji dla tego, co nie-tęgie w mocy i skromne w autopromocji: niewinność dziecka, nieczynność Marii, ale i przeciętność celnika. Trzy bardzo różne rzeczywistości.

Wbrew pozorom chrześcijaństwo nie idealizuje dziecka – natomiast ma obowiązek stawiać je pod szczególną ochroną, zwłaszcza że w oczach ludzi jest ono bezbronne, więc manipulowalne, a w oczach Boga równe w godności mocarzom. To zatem temu, kto zaszkodziłby najmniejszemu, lepiej byłoby zawiązać kamień młyński i rzucić go na głębinę (por. Mt 18, 6). Dzisiaj ta wyjątkowo surowa formuła nauki Jezusa opisuje zarówno straszną odpowiedzialność wewnętrzną instytucji kościelnych (za umożliwienie aktywności seksualnych *predatorów* w koloratkach), jak i imperatyw nieugiętego działania na rzecz ochrony

życia i niewinności dziecka, od poczęcia. Powiązanie obu kwestii jest wewnętrzne i realne. W obu działaniu prawa uzbrojonego w sankcje jest i niezbędne, i niewystarczające. Nie chodzi jednak wyłącznie o działania defensywne względem gwałtów pedofilskich (stosunkowo rzadkich) i wobec mordów prenatalnych (bardzo licznych), lecz o promocję kultury życia, w której ci o „słabym życiu” (co dotyczy nie tylko dzieci, lecz i innych ludzi „dziecięcę” bezbronnych) znajdują się pod skuteczną i czułą ochroną.

Inny topos to nieczynność Marii, jej kontemplacyjna „nieefektywność”, dotkliwa w zestawieniu z jej możliwościami i z palącymi wyzwaniem niezbędnymi pilnych działań (por. Łk 10, 38-42). To kwestia zaszytego w chrześcijaństwie powołania mniszego, które nam na ziemi pokazuje rzeczywistości życia wiecznego. Nawet przez ludzi pobożnych i dobrych powołanie to bywa oceniane jako luksus do likwidacji – i jest w tej, doprawdy judaszowej, małoduszności intuicja pewnej prawdy: taki rodzaj życia „odludków”, który niełatwo wytłumaczyć czymś innym niż absolutnym wołaniem Boga, nie broni się sam i w zasadzie nie może się rozwijać bez osłony i wsparcia ze strony cywilizacji rodzin i społeczności chrześcijańskiej. Z drugiej strony – brak związanych z tym powołaniem ośrodków życia kontemplacyjnego jest przejawem jakiejś dysfunkcji w chrześcijaństwie danego środowiska.

Jako trzeci przypadek realizacji zasady św. Pawła o ochronie „członków słabych i wstydliwych” podałyby sytuację wyraźnie inną od poprzednich: kruchość wiary i religijności takiego człowieka, którego Ewangelia porównuje do trzciny nadłamanej i knotka niedogaszonego (Mt 12, 20). Wstydliwa z perspektywy ideału – lub raczej potencjału – sytuacja ludzi duchowo nieobrotnych czy niewyrobionych zwykle pozostaje w cieniu historii o radykalizmie świętości i tragedii grzechu. Pewnego rodzaju banalność kondycji ludzi będących „robotnikami ostatniej godziny” (por. Mt 20) prowokuje, żeby ją potraktować jako ową materię ni gorącą, ni zimną – którą wypluwają usta Boże (por. Ap 3, 15n). A jednak Ewangelia jest dla nich również – i Gospodarz domu, *paterfamilias*, zamierza im wypłacić po denarze, tak jak tym, którzy trudzili się w pełnym słońcu dnia.

Istnieje więc chrześcijaństwo ludzi wyczekujących na rynku, nieruchomości, „bo ich nikt nie najął”. Także (post)chrześcijaństwo

syna marnotrawnego, który gubiąc się w świecie, zachowuje przecież ogólną pamięć dobra porzuconego domu – pamięć, która go pewnego dnia sprowadzi do swoich. W końcu też chrześcijaństwo celnika, który bywa w świątyni z pokorną modlitwą o zmiłowanie (por. Łk 18, 13).

Wszystko to ma swoje miejsce nie tylko w Bożym upodobaniu do „leczenia chorych, nie zdrowych”, ale i w prawidłowościach zdrowia i życia wspólnoty wierzących: z jednej strony istnienie dużej grupy „robotników ostatniej godziny” jest faktem jakby nieusuwalnym tam, gdzie wiara jest fenomenem społecznym i niesekciarskim; z drugiej – badania nad posoborową fazą dechrystianizacji społeczeństw zachodnich zdają się mówić, że łatwe spisywanie na straty tej grupy przeciętniaków (np. w imię hasła „mniejsza ilość, większa jakość”) wcale nie wzmacnia grupy bardziej gorliwych. W każdym razie również długie doświadczenie Kościoła katolickiego podpowiada, że żyje on z reguły w „kilku szybkościach” duszpasterskich – szybkościach w ruchu zmierzającym w tym samym kierunku. Powracające w różnych czasach zniecierpliwienie tych bardziej zaawansowanych czy radykalnych – spowodowane dwuznacznościami religijności przeciętnych – jest w mądrości Kościoła traktowane jako odruch zrozumiały, lecz zagrożony sekciarskim puryzmem.

Oczywiście innym błędem byłoby konstruowanie partykularyzmu „Kościoła dla mniej praktykujących/wierzących” – a jest to obecnie zagrożenie zupełnie realne. Całość chrześcijaństwa to układ, w którym zasada i jej praktyki pozostają takie same dla wszystkich, z całą katolicką szerokością ducha – takie same dla dziecka, mnicha i „katolika niedzielnego”, a ze znanym ostatecznie tylko Bogu stopniem czy głębokością ich realizacji w życiu poszczególnych chrześcijan.

Od części do całości

W ten sposób zbliżamy się od innej strony do myśli, która rozpoczyna te rozważania: nie istnieje chrześcijaństwo częściowe, a przecież mało kto obejmuje je z początku w całości. Wyobrażenia, pasje i potrzeby człowieka wchodzącego na osobistą ścieżkę wiary bywają tak samo prawdziwe i mizerne jak u ludzi, którzy podchodzili do Pana Jezusa.

W piątym rozdziale Ewangelii Marka wśród różnych osób wokół Jezusa zjawia się nagle bliżej nam nieznaną kobietą cierpiącą na krwotok. Jej przypadek był na tyle ważny i osobny, że napisano o niej w skromnym streszczeniu kanonicznej Ewangelii. Gdy wchodzi do akcji, dowiadujemy się o niej z jednej strony tyle, że jest już bardzo udreńczona licznymi nieskutecznymi terapiami; z drugiej strony – że jej aktualne pragnienie, wzbudzone widokiem Uzdrawiciela, jest naturalne, partykularne i minimalistyczne. Naturalne – bo chce być po prostu znowu zdrowa. Partykularne – bo zdaje się nie ogarniać myślą i pragnieniem spraw szerszych. Minimalistyczne – ponieważ nie pragnie cudu spektakularnego, wystarczy jej dyskretnie uzyskany skutek, tak aby nie przykuwać uwagi nikogo, zwłaszcza uzdrawiciela. „Żebym się choć Jego płaszczą dotknęła, a będę zdrowa”.

Ukryte dotknięcie się płaszczem Jezusa spełnia pragnienie kobiety o intymnym cudzie, sprawianym mimochodem, tylko dla niej – ale ów dyskretny cud uruchamia szybką sekwencję zdarzeń, które nie unicestwiają niczego, zmieniają wszystko. Nieangażująca próba uzyskania pomocy doprowadza do spotkania oko w oko, na oczach tłumu – w trakcie którego Pan Jezus rozpoznaje w dotknięciu płaszczem akt uwierzenia. Okazuje się, że kobieta to ważne niewiele, którego chciała, otrzymała dlatego, że gotowa była przyjąć i wyłonić znacznie więcej – to, czego chce dla nas On: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju”.

Duchowy sens tej historii mówi o spotkaniu człowieka z *Chrystem całym*, czyli Jego obecnością w ciele społecznym Kościoła. Tu również kontakt z pewną częścią może być uaktywnieniem całości. Jest bowiem prawdą, że wielkie poruszenia duchowe rozgrywają się niekiedy w zakresach zaskakująco wąskich lub są aktywowane przez działania z pozoru znikome. Dlatego nie potrzeba ogołacać Kościoła z jego płaszczem tradycji, żeby uzyskać od razu efekt dotykania bezpośrednio zbawczych ran Chrystusa – moc owych Ran wyjdzie sama na spotkanie tego, kto dotknie owych częściowych tradycji z wiarą gotową do objęcia całości.

A jednak to płynne przejście od dotknięcia części do zbawienia – „zarażenia się” całością bywa dziś szczególnie utrudnione. Odłóżmy tym razem na bok trudność z poziomem samej dotykalności chrześcijaństwa – wiadomo, że zarówno „zły dotyk” nadużyć

seksualnych, jak i „bezdotykowość” czasu pandemii uderzyły w różny sposób w tę delikatną strefę bezpośredniości doświadczenia. Te przeszkody są tak boleśnie realne, że przestajemy myśleć o trudności głębszej i dawniejszej, związanej nadal z zachwianiem samego zmysłu całości, *catholicitas*.

Ową głębszą trudność można odczytać w przypowieści o synu marnotrawnym, którą nie bez racji uważa się za streszczenie całej Ewangelii. Aktem otwierającym dramat jest tam żądanie podziału dziedzictwa i odejście z domu z wydzielonym spadkiem. Aktem drugim jest roztrwonienie owej części i doznanie braku – odsyłające do domu-całości. I w końcu akt trzeci – to powrót do domu, w którym miłosierny ojciec znowu czyni syna marnotrawnego uczestnikiem całości, współdziedzicem razem ze starszym bratem (całości, która niewątpliwie została ilościowo zubożona, ale nie przestała być całością w swym gatunku).

Jest wiele sposobów bycia synem marnotrawnym – i niektóre dotyczą dokładnie każdego z nas, tak jak przebaczenie, które otrzymujemy. Jest i taka lektura tej przypowieści, która mówi o dziejach części i całości: części, która się rozprasza po wyjściu z całości, i całości, która trwa gotowa się otworzyć dla swych wczorajszych marnotrawnych niszczycieli, którzy obecnie tęsknią za dostatkiem domu.

Jednak nasz świat zwykł obecnie wymyślać przypowieści na nowo. Nowa, poprawiona edycja przypowieści o synu marnotrawnym musiałaby brzmieć inaczej. Nie jest trudno sobie wyobrazić, jak trzeba by ją zmodyfikować, żeby spasowała się z „lepszą ewangelią” naszych czasów. W tej nowej przypowieści syn także żąda swej części i wyrusza z nią poza dom. Również trwoni dobra swej części, ale przy tym nabywa szereg doświadczeń poszerzających widzenie – które jest mieszaniną pamięci domu i doświadczenia zerwania z nim. Targany równocześnie nostalgią za domem i nawykami związanymi z nowym widzeniem rzeczy, syn marnotrawny powraca, zaś ojciec wita go jako tego, którego przybycie czyni dom znowu całością, choć inną niż przed zerwaniem...

Różnica między przypowieścią ewangeliczną a powyższą próbą jej retuszu jest chyba wyraźnie widoczna. Czy jej odkrycie sprawia, że poczulibyśmy się oszukani? A może uznalibyśmy, że ta nowa wersja jest po prostu lepsza „na nasze czasy”, wręcz „bardziej

ewangeliczna”? Tam, gdzie rządzi ewolucyjne, dostosowawcze pojmowanie prawdy, ten niepokojący paradoks nie jest wykluczony. A nie jest to paradoks wzięty z Ewangelii Jezusa i Apostołów.

Tu właśnie kończą się obecne rozważania o cząstkowych „chrześcijaństwach” i jednym chrześcijaństwie. To ostatnie jest jedynym na ziemi domem, w którym mogą odzyskać swój udział w Całości ci, którzy roztrwonili swoją część. ■



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

biblioteka christianitas poleca

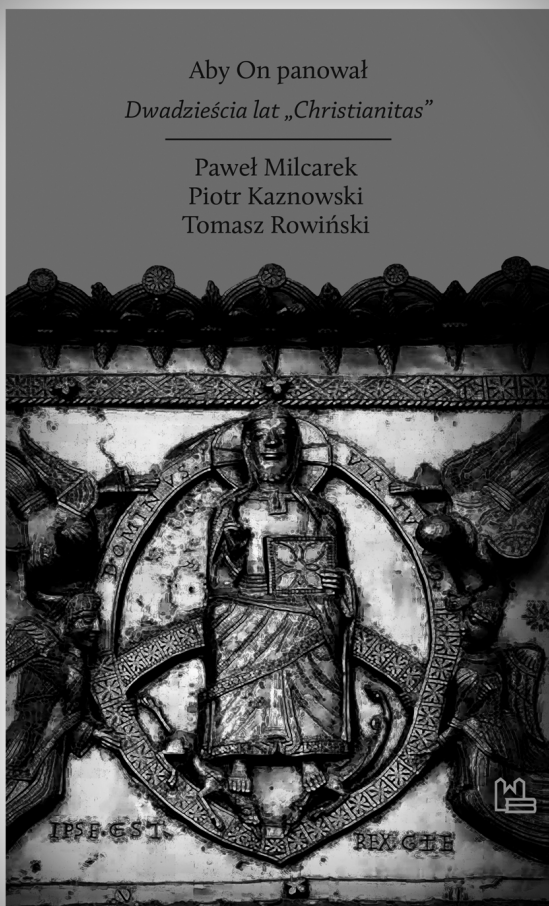
*Aby On
panował*

**20 lat
Christianitas**

Paweł Milcarek
Piotr Kaznowski
Tomasz Rowiński

Aby On panował
Dwadzieścia lat „Christianitas”

Paweł Milcarek
Piotr Kaznowski
Tomasz Rowiński



tyniec.com.pl

Prezentacja w jednym numerze „Christianitas” trzech autorów równocześnie: Gustave’a Thibona, Jeana Madirana i Charles’a Maurrasa, nie jest przypadkiem, choć złożyły się na nią różne okoliczności. Po pierwsze, zarówno Thibon, jak i Madiran praktycznie od samego początku istnienia pisma „Christianitas” stanowią dla naszego środowiska ważny punkt odniesienia w myśleniu o sprawach społecznych i politycznych. Można powiedzieć, że metody intelektualne Thibona i Madirana stały się trwałym elementem metody „Christianitas”. W przeszłości publikowaliśmy na łamach pisma, jak i w kolejnych odsłonach portalu internetowego, rozproszone artykuły obu pisarzy. Jednak w tym roku Fundacja Świętego Benedykta – wydawca naszego kwartalnika – oraz Wydawnictwo Dębogóra podjęły wysiłek udostępnienia polskiemu czytelnikowi książkowych wydań esejów obu autorów. Osobą sprawczą w przypadku obu książek jest Bogdan Kiernicki – prezes fundacji oraz właściciel wydawnictwa.

Obie wspomniane pozycje ukazują się równolegle z tym numerem „Christianitas”. Pierwsza z nich to tom esejów Gustave’a Thibona z roku 1942 pt. *Diagozy. Esej o fizjologii społecznej*. To jedna z najważniejszych książek francuskiego filozofa. Przedmowę do polskiego wydania napisał nasz redaktor Piotr Kaznowski. Tekst Piotra Kaznowskiego, razem z jednym z esejów Thibona, czytelnik znajdzie zaraz po tym krótkim artykule wstępnym do bloku prezentacji. Druga z książek, zatytułowana *Dwie demokracje. Wybór pism*, zawiera pięć esejów Jeana Madirana. Eseje te, pochodzące z różnych lat, nie były nigdy wydawane w języku francuskim pod jednym tytułem. Polska ich edycja zbiera teksty, jakie opublikowaliśmy w przeszłości w „Christianitas”, przy czym jeden z nich był drukowany tylko we fragmencie, gdy tymczasem w książce czy-

**auto -
rzy**

telnik otrzyma go w całości. W wydaniu książkowym znalazł się także esej nigdy wcześniej nietłumaczony. Więcej szczegółów na temat poszczególnych tekstów czytelnik znajdzie w przedmowie do książki, której autorem jest inny z redaktorów „Christianitas” – Tomasz Rowiński. Przedmowę tę publikujemy razem z piątym rozdziałem tytułowego eseju *Dwie demokracje* oraz szkicem Marka Jurka, znakomitego znawcy twórczości pisarza, poświęconym innej książce Madirana – *Prawom człowieka bez Boga*. Oba ukazą się jako kolejne tomy Biblioteki Christianitas.

Osobnego wyjaśnienia wymaga skromniejsza objętościowo prezentacja dorobku Charles’a Maurrasa. Pojawia się ona w piśmie w związku z publikacją przez Fundację Świętego Benedykta i Wydawnictwo Dębogóra obszernego wyboru twórczości tego autora zatytułowanego *Przyszłość inteligencji i inne pisma*. Nie jest to jedyny powód. Myśl Maurrasa stanowi intelektualny punkt wyjścia zarówno dla refleksji Thibona, jak i Madirana. Jednocześnie obaj ci autorzy – mniej lub bardziej bezpośrednio – podejmowali z Maurrasem zasadniczą dyskusję. Jako przyczynę różnicowania trzeba podać fakt, że zarówno Thibon, jak i Madiran byli autorami zdecydowanie katolickimi – mówiąc wprost – wierzącymi, gdy tymczasem Maurras przyjął wiarę dopiero na łożu śmierci. W swoim myśleniu upatrywał on w katolicyzmie przede wszystkim kulturowej siły mogącej uratować francuską cywilizację. Te różnice pomiędzy naszymi przewodnikami – Thibonem i Madiranem – a Maurrasem czytelnik zapewne najwyraźniej dostrzeże podczas lektury dwóch tekstów poświęconych bezpośrednio filozofii politycznej. Tomasz Rowiński w swoim eseju stoi przy stanowisku Madirana, które jest w niektórych punktach krytyczne wobec myśli Maurrasa, zaś prof. Jacek Bartyzel broni tego ostatniego autora przed zarzutami stawianymi mu m.in. przez jego najbliższego ucznia, czyli Madirana właśnie. ■

Gustave Thibon – diagnosta postchrześcijaństwa

Piotr Kaznowski

Dekadencja współczesna to dekadencja świata chrześcijańskiego – tysiąckroć gorsza niż dekadencja świata antycznego: to gnicie nie tylko natury ludzkiej, lecz również miejsca Boga w człowieku. Rozkład antyczny był szczyry, trup naszej cywilizacji uszmknowany jest boskimi atrybutami: sprawiedliwością, miłością, prawdą...

Gustave Thibon

gustave
thibon

Gustave Thibon w Polsce – myśliciel (wciąż) nieznan

Diagnozy to trzecia książka Gustave’a Thibona, która trafia do rąk polskiego czytelnika. Przekłady zainaugurował bez mała ćwierć wieku temu późny zbiór aforyzmów *Płodne złudzenie* – ostatnia książka przygotowana przez sędziwego już Thibona, następnie ukazał się esej o miłości *Co Bóg złączył* pisany przez francuskiego filozofa *in media vita*. *Diagnostics* zaś to jedna z pierwszych pozycji, w których prowansalski myśliciel mówiąc „pełnym głosem” (F. Chauvin), dał się poznać jako przenikliwy krytyk kultury współczesnej – z pewnością zaś pierwsza, której głos stał się szeroko, jak na wojenny kontekst Francji lat 40. ubiegłego wieku, słyszany. Thibon miał do tego rozgłosu stosunek ambiwalentny, zwłaszcza że jego amplifikacją była chęć wprzęgnięcia tego, jak szybko go okrzyknięto, „chłopskiego filozofa” nawołującego do „powrotu do rzeczywistości”, do obyczajów i tradycji, a przestrzegającego przed nowoczesnymi ideologiami, w aparacie propagandy rządu Vichy. „Gdy wielka chwała spada na wielkiego człowieka, należy w tym widzieć raczej karę niż nagrodę. Renoma ma prędkie skrzydła, lecz lata nisko przy ziemi. Przykleja się do

tego, co najbardziej powierzchowne i zgodne z aktualnymi gustami, do tego, co najbardziej wulgarnie lub najbardziej skandaliczne w geniuszu, który otacza swoimi łaskami, aby rozsiewać o nim wyobrażenia odrażająco zdegradowane i uproszczone, co grozi długim zapoznaniem subtelności i głębi jego dzieła. W ten sposób najwyższa nawet myśl zamienia się niemal momentalnie z dziewicy w prostytutkę”, pisał Thibon kilka lat później na pierwszych kartach eseju poświęconego Fryderykowi Nietzsche, którego przekornie nazwał „nieznanym filozofem”. Możliwe, że osobiste doświadczenia pisarza, które odbiły się tu echem, skłaniały go w następnych dekadach do coraz większej powściągliwości w słowach i szukaniu formy zwięźlejszej, bardziej poetyckiej niż perswazyjnej. Mimo to Renoma, nawet gdy Thibon rzadko sięgał po pióro, dała mu sposobność do częstych wystąpień na całym świecie. (Dzięki telewizji został rozpoznany jako filozof nawet w swojej rodzinnej miejscowości, lecz – nikt nie jest prorokiem we własnym domu – „skoro nie masz emerytury, to musisz robić takie rzeczy...”, komentowali znajomi, mając na myśli wystąpienia przed kamerami). Wybitna zdolność syntezy i angażująca, a pozbawiona pustego ornamentu stylistyka zyskiwała autorowi *Diagnoz* uznanie zarówno wśród słuchaczy niezwiązanych z akademią, jak i wśród uczonych (by wspomnieć dwie Grand Prix Akademii Francuskiej dopisujące nazwisko Gustave’a Thibona do panteonu pisarzy i filozofów francuskojęzycznych).

Starałem się świadczyć na rzecz wartości transcendentnych, na rzecz filozofii wieczystej i, jeśli mogę tak powiedzieć, na rzecz gwiazd stałych w rzeczywistości fizycznej (...). Starałem się świadczyć na rzecz Absolutu, który z jednej strony jest poza historią, a z drugiej – jest obecny w każdej jej chwili (...). Te wieczne wartości są dobrze znane – to Piękno, Dobro i Prawda – to, co filozofowie zwykli nazywać transcendentiami, to, czego nie nadgryza upływ czasu, lecz raczej co winno przenikać każdy nasz moment i dostarczać nam kryteriów pozwalających odróżnić z wnętrza naszego czasu to, co należy przyjąć, od tego, co należy odrzucić. Nic nie wydawało mi się ważniejsze od dostrzeżenia tych niezmiennych wartości,

które, naturalnie, przyjmują nowe oblicza w każdej epoce, lecz pozostają niezmiennie w swoim wnętrzu. (...) Dziś, bardziej niż kiedykolwiek, konieczne jest, by uznać to, co wieczne w doczesności, która chce nas przekonać, że postęp, mam na myśli postęp materialny, techniczny, być może nawet postęp społeczny, może zakwestionować owe wartości, zmieniać je, redukować do rangi fenomenów wyłącznie historycznych, do jakiejś fazy w ewolucji człowieka i przekonywać, że prawda dzisiaj jest inna od prawdy wczoraj i prawdy zawsze. Jest to coś, z czym zmagiałem się przez całe życie... transcendentalia przede wszystkim!¹

W Polsce Thibon pozostaje wciąż filozofem nieznanym, co możemy stwierdzić raczej bez przekory. *Nemo propheta in patria sua* – mimo kilku przekładów Hanny Malewskiej w „Znaku” jeszcze w latach 50. Thibon nie zdobył poczytności wśród naszej inteligencji katolickiej, darzącej znacznie większą estymą Simone Weil – autorkę żydowskiego pochodzenia, która zatrzymała się na progu Kościoła, a której Thibon był przyjacielem i pierwszym wydawcą. Gdy zaś bywał dostrzeżony, to raczej jako filozof reakcyjny względem francuskiej „filozofii narodowej”, czytany w kluczu przede wszystkim politycznym².

Diagnozy są z pewnością dobrą lekturą dla wszystkich, którzy chcieliby poznać myśl Gustave’a Thibona – forma krótkiego eseju jest przystępniejsza niż nagie aforyzmy *Płodnego złudzenia*, a materia – przynajmniej z pozoru – szersza od tej, której autor poświęcił *Co Bóg złączył* (przez co ta wspaniała książka mogła paść ofiarą marketingowego skojarzenia jako poradnik dla zakochanych... – co, z racji tytułu, miało raczej odwrotne skutki od analogicznej sytuacji z *Rozprawą o metodzie* Kartezjusza w tłumaczeniu Boya-Żeleńskiego). Szersze promieniowanie Thibona w Polsce byłoby również wyrównaniem długów, które zaciągają obywatele *respublica litteraria* – to książka polskiego księdza, Augustyna Jakubiśiaka, była jednym ze zwrotnych momentów w kształtowaniu się umysłowości młodego Thibona, pozwoliła pozbyć się zauroczenia monizmem niemieckiego idealizmu i „wprowadziła z powrotem na dobrą drogę, której już nigdy miałem nie porzucić”³.

¹ Cyt. za H. Pasqua, *Bas-fonds et profondeur. Critique de l'idolâtrie et métaphysique de l'espérance. Essai sur la philosophie de Gustave Thibon*, Paris 1985, s. 21.

² W. Wasutyński, *Bytowcy*, [w:] „Myśl Polska”, nr 203, 1952, s. 6.

³ Cyt. za Ph. Barthelet z *Przedmowy do dossier L'Age de l'Homme* poświęconemu Thibonowi, Lausanne 2012, s. 17. Chodzi o książkę *Essai sur les limites de l'espace et du temps* z 1927 r.

Diagnozy, czyli moralitet

„Teksty Gustave’a Thibona należą do tej kategorii dzieł, którym wszelki komentarz może tylko zaszkodzić”, pisał we wstępie do *Płodnego złudzenia* Maciej Iżycki. Osobiście nie podzielałam *optymizmu*, wedle którego teksty bronią się same, jak również *pesymizmu* wobec możliwości samego komentarza. Zgadzam się natomiast, że duchowi dzieł Thibona obce są dydaktyzm i roz-wlekłość, czego należy oszczędzić czytelnikowi i tutaj. Ze względu jednak na nieporozumienia, które towarzyszyły również oryginalnemu wydaniu *Diagnoz*, wydaje się użyteczne, aby w tym krótkim wstępie nadać lekturze właściwą *perspektywę*.

„Perspektywa *Diagnoz* była perspektywą moralisty, nie bojownika idei”, wspominał pod koniec życia Thibon⁴. Antyteza, którą posługuje się tutaj Thibon, wymaga moim zdaniem krótkiego komentarza. *Partisan*, stanowiący drugi jej człon, nabiera w kontekście wojennym dodatkowego zabarwienia bojowego, jednak w najogólniejszej warstwie sensu chodzi tu o perspektywę publicystyki politycznej. Większy kłopot sprawia nam dziś *moralista* – po pierwsze, dlatego, że pewna forma moralizmu stała się dziś dominującą strategią właśnie w retoryce politycznej, po drugie zaś, dlatego (i jest to paradoks, którego pozornie powinna stać się jasna wraz z postępem wywodu), że epoka nasza ma awersję do tego, co kojarzy się z „prawieniem morałów”: wszelka próba oceny działań jednostki z punktu widzenia zewnętrznego wobec niej systemu moralnego jest odbierana jako atak na wolność i niezawisłość tej jednostki. W jakim więc sensie Thibon używa tego określenia?

W dramacie egzystencjalnym Nietzschego dostrzegł Thibon – jak w soczewce – to tragiczne pomylenie zdrowej moralności z moralizmem, będące jedną z cech charakterystycznych późnej nowożytności:

Co nazywamy moralizmem? Postawę filozoficzną, która polega na podniesieniu prawa moralnego do rangi abso-lutu, na oparciu się na konstelacji sądów wartościujących jako na najwyższej, *niezależnej* i ostatecznej pewności – nieporuszonym *primum movens*. Otóż jeśli sąd wartościujący wywodzi się od prawdy teoretycznej, nie może on do

⁴ G. Thibon, *Au soir de ma vie. Mémoires recueillis et présentés par Danièle Masson*, Paris 1993, s. 108.

niej wrócić o własnych siłach; właściwe mu ukierunkowanie, jego naturalny kurs prowadzi do działania; zawiera istotowe wymaganie do konkretyzacji, indywidualizacji; w sposób nieusuwalny zależy od fluktuacji życia. Z natury jest więc nicią łączącą niebo nieporuszonych idei (*essences*) z ziemią zmiany, gdzie rozgrywają się pragnienia i prace człowieka. Jeśli jednak zostanie wyizolowany, a jego związek z niebem zerwany, spadnie z całą siłą swego ciężenia na ziemię, aby w niej ugrzęznąć. W pewnym sensie (...) moralizm szuka normy absolutnej i uniwersalnej na poziomie egzystencji człowieka, na poziomie wykluczających się pragnień, które pompują serca i poruszają dłonie upadłych ludzi. Postrzega byt przez pryzmat człowieka (a nie człowieka przez pryzmat bytu, jak wymaga tego każda zdrowa koncepcja rzeczywistości), *podporządkowuje byt człowiekowi*. Moralizm jest jedną z kardynalnych manifestacji fałszywego humanizmu. Tak pojęta moralność jawi się jako monstrum każdej zdrowej inteligencji⁵.

W tej charakterystyce moralizmu słyszymy wyraźnie echo Kantowskiej dewizy: „niebo gwiazdziste nade mną, prawo moralne we mnie”. Aby zrodził się fałszywy humanizm, o którym pisał Thibon, nie wystarczą błędy w *spekulacjach* na temat natury „rozumu praktycznego” – warunkiem jego nadejścia jest *rewolucja*, która odcina ludzi od tego wszystkiego, co stanowiło egzystencjalny łącznik ze źródłami prawdziwej moralności, form życia stanowiących niejako interpretację wymagań wiecznych, owego „pomiędzy” (gr. *metaksu*), o którym z charakterystyczną dla siebie przesadą, lecz jakże trafnie co do sedna, pisała Simone Weil⁶:

Czego zniszczenie jest świętokradztwem? Nie tego, co jest w dole, bo to nie ma znaczenia. Nie tego, co jest w górze, bo tam nawet sięgnąć niepodobna. *Metaksu* to dziedzina dobra i zła. Żadnej istoty ludzkiej nie wolno pozbawiać jej *metaksu*, to znaczy tego dobra względnego i o niejednolitej wartości (dom rodzinny, ojczyzna, tradycja, kultura itd.), które daje duszy pokarm i ciepło i bez którego, poza

⁵ G. Thibon, *Nietzsche: Ou le déclin de l'esprit*, Paris 1975, s. 110.

⁶ S. Weil, *Mysli*, Warszawa 1985, s. 145.

świętością, ludzkie życie nie jest możliwe. Rzeczywiste dobra ziemskie to *metaksu*.

Świat po rewolucji czyni z każdego moralisty politycznego partyzanta, ponieważ moralność jest sprowadzona do prawa i siły, a więc może być już co najwyżej przedmiotem agitacji bądź polemiki, jak każdy element światopoglądów-mniemań, dla których nie da się wskazać uniwersalnej *racji*, skoro – odklejona od życia (lub raczej: tego, co daje życie) – stała się jedynie treścią *narracji* lub *regulacji*. „Gdy moralność przestaje być życiem, a staje się skorupą i fasadą, oznacza to, że samo życie jest już chore” (*Moralność i życie*). Thibon będący w swojej wrażliwości prawdziwym *enfant du siècle* wybiera więc inny sposób rozmowy ze współczesnymi. Moralista, aby uniknąć ślepej uliczki ideologicznej walki, musi stać się raczej *świadkiem*. W książce, która zaczyna się od pytania, jakie miał zadać Antoine de Saint-Exupéry przed wyruszeniem w ostatni lot: „jak rozmawiać z ludźmi?”, pisał Thibon:

Moim pragnieniem nie tyle jest przekazywać naukę, co podtrzymywać dialog. Nie jestem jednym z tych „mistrzów myślenia”, którzy odrzucając dyskusję, siłą autoritetu narzucają jarzmo swoich ograniczeń na myślenie innych. Jeśli marzy mi się jakiś rodzaj mistrzostwa, polegałoby ono raczej na wprawianiu myśli w ruch. (...) Wolę żywą sprzeczność niż martwą zgodę⁷.

⁷ G. Thibon, *Notre regard qui manque à la lumière*, Paris 1970, s. 14.

(„Dialog” – kolejne skompromitowane przez „fałszywy humanizm” słowo! „Jeśli jakieś słowo jest modne, należy raczej pytać, co ukrywa, niż co znaczy”, mawiał Thibon).

⁸ Ph. Barthelet, dz. cyt., s. 52.

Wybór ten uczynił z Thibona – by posłużyć się trafnym określeniem jednego z jego komentatorów – autora *agonicznego*⁸. Wśród słów, których znaczenia spotykają się w „zmaganiu”, Grecy mieli dwa, wybrzmiewające do dziś w naszej mowie i rzucające światło na różne wymiary trudu i walki: *agon* i *polemos*. *Agon* to trud, którego celem jest przede wszystkim zmaganie z samym sobą, stąd nasza „agonia”, bo to zmaganie miało u Hellenów naturalny wymiar społeczny, dlatego *agon* to również „zawody” – zawodnicy przechodząc przez próbę, poddawali się pod osąd innych (tak jak

agonia jest ostatecznym zmaganiem, po którym dla człowieka następuje jedyny ważny werdykt). W agonach startowali poeci, św. Paweł napisze do Tymoteusza przed swoją męczeńską śmiercią: *ton kalon agona egonismai*, „w dobrych zawodach wystąpiłem” (2 Tm 4, 7). *Polemos* przeciwnie, jest zmaganiem wojennym *przeciw* komuś, stąd polemika, której podstawowym celem jest walka – obronna lub zaczepna – z kimś, kto prezentuje przeciwny pogląd. Moralista może być więc agoniczny lub polemiczny, w dziedzinie *praksis* trzeba zawsze dokonać jakiegoś *partykularnego* wyboru: samo odróżnienie nie służy ocenie (Chesterton byłby moralistą polemicznym), lecz ustanowieniu perspektywy. W obu wariantach moralista przedstawia swój wywód pod osąd czytelnika-sędziego. Polemista wchodzi jednak w rolę oskarżyciela lub adwokata; agonista – w rolę tego, kto zeznaje jako świadek. Przed pisarzem polemicznym będzie stała pokusa przerostu argumentacji retorycznej (dającej poczucie szybkiego zwycięstwa) oraz nadmierne skupienie na samym błędzie, z którym się walczy, aż do momentu, w którym traci się z oczu pierwotną Prawdę, za którą się walczyło. Pisarz agoniczny z kolei – przez początkowy wybór bezbronności, łatwiej może staczać się w solipsyzm i nadmiar „poetyckości” z jednej strony (to, być może, największe słabości pisarstwa późnego Thibona) bądź wystawić się na zarzut banału ze strony czytelnika, któremu obce jest dane zmaganie moralne.

Gdy Thibon mówi o moralistyce, powinniśmy mieć więc na uwadze, że chodzi mu o zajmowanie się dramatem moralności w jego egzystencjalnym konkrety, lecz z punktu widzenia przeżywanej prawdy, która dopiero pozwala ustanowić właściwą perspektywę. Zepsucie moralności (czyli odcięcie jej od źródła) oznacza chorobę życia: gdy mówi się do chorych, trzeba wziąć pod uwagę przyczynę i faktyczny przebieg choroby. Tutaj tkwi źródło odrzucenia przez Thibona drogi polemiki na rzecz literackiego *agonu*:

(...) konflikt nie odbywa się między dwoma wrogimi bytami, ale między dwiema fazami tej samej choroby, nie między dwiema prawdami, ale między kłamstwem wczorajszym a jego dzieckiem – kłamstwem dzisiejszym. (...) chodzi o to, (...) aby powrócić do jedności, której porzucenie pozwoliło na ukształtowanie się tego chorobliwego

dualizmu, aby ponownie wspiąć się do wspólnego źródła moralności i życia (*Moralność i życie*).

Jak jednak zaświadczyć o jedności prawdy wobec ludzi zanurzonych w świecie skonfliktowanych kłamstw? Thibon, nie pierwszy przecież w dziejach filozofii, odpowiadając na to pytanie, wybrał szlak sokratejski, dzieląc przekonanie, że Dobra nie da się bezpośrednio wyrazić słowem – rola filozofa jest raczej rolą akuszerki asystującej w porodzie poznania prawdy. Jeśli chodzi jednak o sposób, w jaki realizował swój zamysł, był raczej uczniem Nietzschego, który chciał wrócić do przeddialektycznej jedności słów i myśli. „Mówią, że jestem filozofem, ale ja wolę poetów”, mawiał Thibon. Poetów nazywał „metafizykami w stanie dzikim”⁹ (w przeciwieństwie do płytszych od nich metafizyków systemowych, „udomowionych”). Swój brak predylekcji dla „ducha systemu” tłumaczył często powtarzaną formułą – „uważam się za «konserwatywnego anarchistę» (...): anarchistą jestem w odniesieniu do mód i opinii, konserwatystą w odniesieniu do tradycji wieczystej. Lubię szarą strefę (*marginalité*), która pozwala wyjść z kadru”¹⁰. Jednocześnie Thibon, świadom ograniczeń każdego pisarza i każdego filozofa, mawiał – „zabawne by było, gdyby filozof transcendencji nie godził się na to, by i jego transcendowano”¹¹. Pozwólmy sobie na uszczypliwość – w tych fragmentach Thibon objawia nam się już nie jako Sokrates, lecz raczej jeden z jego rozmówców odmalowanych przez Platona – Ion. Zostawiając to na boku, zauważmy: Thibona nie trzeba przekraczać, wychodząc poza obręb jego myśli – lepsze wyjaśnienie jego osobistej predylekcji do formy jest zawarte *implicite* w samym jego dziele. O Nietzschem, za którym tutaj podąża, mawiał: „objawił mi mnie samego”. Cóż za ironia, skoro nam Thibon objawia właśnie to, czego Nietzsche nie był w stanie osiągnąć... Zatrzymajmy się jednak na chwilę na „gramatyce” dzieł Thibona – ona również, zaskakująco, doprowadzi nas do tego, co w samym dziele najważniejsze.

Uwagi o formie – gramatyka aforyzmu

Kto stawia *diagnozy*, wchodzi w skórę lekarza, tego, kto zna zdrowie i chorobę. Choć *Diagnostics*, jak ich kontynuacja *Re-*

⁹ Ph. Barthelet, *Entretiens avec Gustave Thibon*, Mansle 1988, s. 88.

¹⁰ G. Thibon, *Au soir de ma vie...*, dz. cyt., s. 53.

¹¹ G. Thibon, *Notre regard qui manque...*, dz. cyt., s. 14. Pozwalam sobie na przekład koślawy, lecz zachowujący oryginalną grę słów.

tour au réel, pisane są w formie eseju, struktura argumentacyjna jest w nich praktycznie taka sama jak w kolejnych dziełach, począwszy od *L'Échelle de Jacob*, w których Thibon zdefiniował najbardziej charakterystyczny dla siebie sposób wypowiedzi: aforyzm. Argumentacja jest tu poszlakowa i anegdotyczna – byłoby to wielkim grzechem pod piórem historyka czy socjologa; może być tymczasem cnotą pod piórem moralisty – i sprowadza się właśnie do rewelatorskich sentencji ujmujących w nieoczywistą jedność zjawiska, o których zwykliśmy myśleć osobno lub opozycyjnie; w jedność, która raz ukazana, narzuca się z siłą nieodpartej oczywistości.

Aforyzm jest jednak rzadkim wyborem wśród filozofów i zwykliśmy interpretować taki wybór – jak w przypadku Nietzschego, Pascala czy Ciorana – według racji formalnej: za nieciągliwością narracyjną stoi głębsza nieciągliwość, dekadencja nieciągliwość rozpadającej się racjonalności. W przypadku Thibona jest przeciwnie, racja dla aforyzmu jest „materialna”: to przygodność przedmiotu (egzystencjalnego dramatu moralnego) wyznacza sposób mówienia o nim – nie od strony nieporuszonych zasad, lecz jakby z wnętrza tego dramatu.

Gdy przyjrzymy się genologicznym i etymologicznym źródłom aforyzmu, okaże się, że są one kongenialne z intuicją literacką Thibona. W jednym ze swoich znaczeń „aforyzm” to tyle, co „definicja, związane zdanie trafnie opisujące rzecz”. Takim rozumieniem kierował się bodaj Hipokrates – autor pierwszego zbioru aforyzmów – którego celem było zebranie i przekazanie medycznego doświadczenia pokoleń. Wielkość autora została tu przyćmiona przez bezbronność formy: łacińskie tłumaczenie pierwszego zdania *Aphorismi: Ars longa, vita brevis...* powszechnie interpretowane jest całkiem poza oryginalnym kontekstem. Sztukę, która ma przekraczać krótkość życia, czytamy przecież przez pryzmat Horacjańskiego *exegi monumentum*, a nie jako *techne* lekarską, umiejętność zdobywaną przez wiele żywotów poszczególnych ludzi, niemożliwą do zdobycia za jednego życia, skoro – jak mówi dalsza, zapoznana część sentencji – „okazja ulotna, doświadczenie niebezpieczne, sąd niełatwy”. Odnieśmy to teraz nie do sztuk pięknych, lecz do moralności: *okazja ulotna, doświadczenie niebezpieczne, sąd niełatwy*. Trudności tych można

uniknąć jedynie dzięki „sztuce” – dzięki temu, co stanowi zakumulowaną i przekazaną przez tradycję mądrość pokoleń.

„Aforyzm” ma w sobie również „wyjście poza”, umieszczenie „poza granicą, poza horyzontem”. Aforyzm zakłada spojrzenie „z lotu ptaka”, ale również – wymagane do tego egzystencjalne wyjście poza to, co ogranicza; zakłada wolność, której ceną jest odcięcie. Święty Paweł charakteryzując naturę swojego powołania w Liście do Rzymian, pisał o sobie *aphorismenos eis euangelion theou*, co polskie przekłady oddają jako „przeznaczony dla głoszenia Ewangelii”, ale bliższa jest tu Wulgata (*segregatus in Evangelium...*) podkreślająca *oddzielenie* (segregację) Apostoła.

Wróćmy do Thibona – zdaje się bowiem, że w tym świetle nawet jego stylistyczne idiosynkrazje nabierają nowego znaczenia: aforyzm ma być zarówno sposobem na uchwycenie paradoksalności i przygodności napięć moralnych, które jednocześnie mają zostać rozwiązane przez światło pochodzące skądinąd. Thibon nie wchodzi w szaty nauczyciela moralności, wybiera raczej – by posłużyć się tytułem innego zbioru aforyzmów – drogę „niewiedzy” oświetlanej punktowo przez „stałe gwiazdy porządku duchowego”, drogę „rozwieżdżonej niewiedzy”¹².

¹² Pobrzmiewa tu znów zmaganie z Nietzschem, tym razem przez odwrócenie: *gaia scienza* zastąpiona przez *ignorance etoillée*.

Filozof chrześcijański...

Thibon aforysta. Łatwo dostrzec, nieprzypadkowy, jak się zdaje, związek między formą wypowiedzi a formą życia tego pisarza. Thibon oddzielony, *aphorismenos*, od Akademii, głównego nurtu publicystyki i mód intelektualnych nie przytłacza czytelnika aparatem naukowym, odniesieniami do zdarzeń, które tracą znaczenie poza swoim *hic et nunc*, a jeśli odnosi się do *Zeitgeistu*, to po to, by wydobyć z niego ducha, a odsiać to, co tymczasowe: oddzielenie pozwala patrzeć z lotu ptaka. Ważniejsze jednak od jedności między słowem a życiem jest to, co nadaje jedność myśleniu (na cóż integralność, jeśli wypływałaby z szaleństwa?).

Jakie jest zadanie moralisty? Być może najkrócej będzie powiedzieć, że jest to rola analogiczna do tej, jaką odgrywa w procesie moralnym cnota roztropności: moralista ma postawić diagnozę, ocenić daną sytuację w świetle ogólnych zasad moralnych, tak aby wyłoniło się z niej dobre działanie. Roztropność jest jednak cnotą trudną do zdobycia, wymaga bowiem, prócz prawego rozumu

(zasady), doświadczenia, które zdobywa się tylko w czasie (stąd słynne zastrzeżenie Arystotelesa, że młodzieńcy nie są dobrymi słuchaczami wykładu etyki). Thibon świadek – jakie doświadczenie stoi za tym, wciąż jeszcze młodym autorem *Diagnoz*? Jakie doświadczenie zamykają krosna aforyzmów, wokół których przepłata on swoje eseje?

Odpowiedź na to pytanie jest tak oczywista, że zazwyczaj ginie w cieniu rozmytych kategorii, w których komentatorzy próbują zamknąć myśl Thibona („świadek światła”, „metafyzyk nadziei”, „nauczyciel milczenia”). Odsuńmy egzaltację, możemy na te tytuły patrzeć z pewną nostalgią: jak długo można oddychać – ta banalna metafora nabiera dramatycznej dosłowności anno Domini 2020 – nie dostrzega się powierza, nie rozprawia o nim; gdy przyjdą duszności, zauważa się to, czego nagle zabrakło, bez czego życie niepodobna. Tak działa nasz umysł, że dopóty nie potrafimy czegoś zdefiniować, dopóki nie dostrzeżemy różnicy oddzielającej przedmiot definiowany od wszystkich innych rzeczy: im bardziej nasz świat przestaje być chrześcijański, tym wyraźniej zaczynamy dostrzegać różnicę między chrześcijaństwem a światem, tym bardziej predykat „chrześcijański” sam staje się wystarczającą różnicą definicyjną. Thibon jest filozofem chrześcijańskim¹³.

Wyjątkowość Thibona jako filozofa chrześcijańskiego polega na przedmiocie badania i sposobie jego ujęcia. Jako moralista Thibon potrzebuje nie tylko znajomości niezmiennych prawd etycznych definiujących dobro i zło, potrzebuje jeszcze *doświadczenia*, które pozwoli mu odróżnić jedno od drugiego *w konkretnie życia*. Innymi słowy, moralista chrześcijański, który powołuje się jedynie na „ideę chrześcijańską”, „istotę chrześcijaństwa”, „ducha Ewangelii” i tym podobne koncepty, jest jak Arystotelesowski młodzieniec, który mija się ze swoim zadaniem już w punkcie wyjścia: cnoty nadprzyrodzone nie mogą budować poza cnotami naturalnymi, nie istnieją cnoty *przeciw* naturze. Moralista chrześcijański potrzebuje doświadczenia Kościoła, doświadczenia wcielonego chrześcijaństwa, doświadczenia *christianitas*. Żywa tradycja jest roztropnością żyjących: to, czego nie znały Ateny, jest codziennością Jerozolimy – tutaj nawet młodzieniec może „przeżyć czasów wiele” (Mdr 4, 13). Geniusz Thibona polegał tylko na tym i – patrząc na dzieje inteligencji katolickiej ostatniego

¹³ Warto tu dodać, że jeszcze sto lat temu, gdy Étienne Gilson i Jacques Maritain odkrywali fenomen „filozofii chrześcijańskiej”, próbując, z naukowym rygiorem, określić dla niej ramy historyczne i formalne, spotkało się to z poważnym oporem uczonych... chrześcijańskich. Wśród znanych mi komentatorów Thibona chyba tylko Françoise Chauvin użyła w odniesieniu do niego określenia „filozof chrześcijański” bez żadnych dodatkowych kwalifikacji jako określenia definiującego twórczość myśliciela z Saint-Marcel, zob. G. Thibon, *Parodies et mirages ou La décadence d'un monde chrétien*, Monaco 2011, s. 14.

stulecia, bez przesady możemy powiedzieć – *aż* na tym, że o tym nie zapomniał.

Spróbujmy pokazać to, co zastało powyżej wyłożone na przykładzie eseju *Duch lewicy i duch prawicy* (ograniczając komentarz do niezbędnego minimum). Tekst zaczyna się od tego, co w porządku heurystycznym powinno być jego wnioskiem: od przedstawienia definicji postawy prawicowej i lewicowej. Definicje te są poszłakowe, składają się z fragmentów, które można by rozkładać na mniejsze, niekiedy samodzielne aforyzmy:

Weź w karby i wychłuszcz demony, które są w tobie i w świecie, mówi duch prawicy. Uczyni je aniołami – szepce duch lewicy...

Ascetyzm na prawicy, kwietyzm na lewicy...

Ludzie prawicy teoretycznie lekceważą małość ludzi i w swojej hipokryzji zdają się nawet idealizować ludzką naturę, ale w praktyce traktują człowieka z roztropnością i surowością, które przypominają o jego nędzy. Ludzie lewicy przez cały czas krzyczą o podstawowej przyziemności i nieczystości ludzkich dążeń (na przykład teorie marksistowskie i freudowskie), ale po tym czysto teoretycznym zstąpieniu do piekieł traktują człowieka jak anioła, a ich praktyczny optymizm jest nieograniczony...¹⁴

¹⁴ Cytaty zostały skrócone.

Po tym bezpośrednim, lecz nieoczywistym wywodzie następuje nagle zwięzła konkluzja:

Skostniałość na prawicy, pomieszanie na lewicy. We wszystkich sferach działalności człowiek pozostawiony sam sobie może tylko oscylować między tymi dwoma pułapkami. I tak samo we wszystkich tych sferach tylko autentycznie chrześcijańska atmosfera moralna i społeczna może go wybawić z tego gorzkiego wyboru.

Słyszymy „autentycznie chrześcijańska atmosfera moralna” i zastanawiamy się, czy błyskotliwy filozof nie zamienił się w leniwego kaznodzieję. Konkluzja ta jednak w istocie jest przesłanką dla wcześniejszego wywodu, a Thibon diagnosta postępuje tu jak

typowy lekarz: po milczących oględzinach chorego stawia diagnozę i przepisuje lekarstwo. Lekarstwo to nie jest żadną mityczną szczepionką, która dopiero ma być odkryta – jest znane, tak jak dobrze znane jest utracone przez chorobę zdrowie. Tak jak zdrowie jest wcześniejsze od choroby, która jest jego brakiem, tak chrześcijaństwo jest wcześniejsze od swoich chorób: rygoryzmu, faryzeizmu, kwietyzmu, angelizmu...

Thibon nie zajmuje się jednak opisem jednostkowych wad poszczególnych ludzi, interesuje go „fizjologia społeczna”. Dostrzeżenie, jak przetrawione przez chrześcijaństwo choroby wiary stają się postawami napędzającymi życie społeczne i polityczne, stanowi być może największą zasługę francuskiego filozofa.

...diagnosta postchrześcijaństwa

Thibon jako filozof chrześcijański jest więc diagnostą postchrześcijaństwa. Termin „postchrześcijański” nie pojawia się w jego tekstach, lecz zdaje się dokładnie opisywać istotę chorób, które moralista diagnozuje – o ile pamiętać będziemy, że nazywając jakiś fenomen jako zjawiający się *po* chrześcijaństwie, mówimy to nie z pozycji periodyzacji dziejów, lecz raczej z perspektywy „genealogii moralności”¹⁵.

Oczywiście dynamika życia duchowego i moralnego pojedynczych osób może być odniesiona do dynamiki społecznej jedynie analogicznie, a mówiąc dokładniej – to, co jest wadą w życiu moralnym człowieka, staje się formą alternatywnego *kultu* na poziomie społecznym: dlatego Thibon tak często używa określenia „idol” i „idolatria”, gdy wskazuje właściwą dynamikę „oszalałych cnót” chrześcijańskich w społeczeństwach nowożytnych (by posłużyć się terminem ukutym przez Chestertona).

(...) dwie wrogie skrajności, które po sobie następują, są tylko dwoma epizodami w jednej i tej samej wojnie przeciwko Jedności, mówiąc krótko – przeciwko Bogu (*Moralność i życie*).

Postchrześcijaństwo to dekadencja *christianitas* – utrata wiary, apostazja nie prowadzi tu jednak do beztroskiego świata, w którym żyje się tak, jakby Boga nie było: współczesność nie jest

¹⁵ Przyczynki do definiowania postchrześcijaństwa znaleźć można m.in. w: P. Milcarek, *Postchrześcijaństwo. Konieczne doprecyzowania wstępne*, „Christianitas” nr 78, 2019; P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas” nr 43, 2009.

„zmiernych bożyszcz” (co bezsilnie wieszczyl Nietzsche), stanowi raczej narodziny masowej idolatrii. Idole te – ponieważ każdy z nich chce absolutyzować jakąś *prawdę* chrześcijańską, wyrывая ją z całości wiary (miłość przeciw sprawiedliwości, równość przeciw wielości powołań i stanów, odpuszczenie grzechów przeciwko pokucie itd.) lub realizować jakąś *obietnicę* chrześcijańską już na ziemi – prowadzą do niekończącego się konfliktu, bo każdy, kto za nimi podąża, wierzy w zbawczą siłę tych skradzionych prawd i obietnic.

Zrozumienie tej dynamiki ma kapitalne znaczenie nie tylko w perspektywie moralności jednostkowej, ukazując, że klincze światopoglądowe, które wyznaczają tożsamości współczesnych, są jedynie świadectwem utraconej jedności (jesteś z prawicy czy lewicy? jesteś socjalistą czy kapitalistą? narodowcem czy kosmopolitą? progresistą czy konserwatystą? – oto skrutynia panteonu uzurpatorów), lecz również, co być może jeszcze ważniejsze, pozwalają uniknąć pomieszania fenomenów postchrześcijańskich z tym, co prawdziwie chrześcijańskie.

Diagnozy Gustave’a Thibona jawią się w tym świetle może bardziej aktualne, a lektura *Diagnoz* bardziej paląca dziś niż w momencie ich wydania.

Uwagi biograficzne

Mawia się, że „jak cię widzą, tak cię piszą” – w przypadku pisarzy bywa na odwrót: tak cię widzą, jak piszesz. Świadczy to zapewne o ekspresywności danego autora, może być jednak złudne, jeśli narzucająca się forma scalająca wielość słów daje pretekst, by nie szukać już jedności poznania, z której one wypływają. Zdaje się, że w jakimś stopniu również Thibon stał się ofiarą własnego stylu – tak wiele bowiem ujęć biograficznych powtarza klisze usiłujące zamknąć samego autora aforyzmów w jakiejś nośnej maksymie. Thibon to zatem „chłopski filozof”, „genialny samouk”, „wiejski mędrzec”, „Francuz, jakiego nie widziano od rewolucji [francuskiej]” itd. Sam lubił kokietować tymi epitetami, lekko z nich podrzewając i wskazując ich niecelność lub egzagerację.

Nie jestem miłośnikiem encyklopedycznych biografii, szczęśliwie w dobie szybko rozwijających się technologii informacyjnych umieszczanie w drukowanych tekstach ogólnodostępnych wia-

domości zaczyna uchodzić za nietakt. Będąc filozofem, podzielał raczej inklinację do anegdotycznego ujęcia żywotów, które przekształca biografię w moralitet, jak u Diogenesa Laërtiosa¹⁶. Z drugiej strony – to, co najważniejsze o życiu danego człowieka da się wyrazić w kilku żołnierskich zdaniach, jak w rzymskim *Martyrologium*...

W przypadku Thibona autora prawdziwe są z pewnością słowa Goethego, *Wer den Dichter will verstehen, Muss in Dichters Lande gehen* – „kraj” powinniśmy tu rozumieć na trzy sposoby: dosłownie, duchowo oraz intelektualnie. Najpierw prowansalska wieś z jej dziedzictwem realizmu i obyczaju będącego wypadkową katolicyzmu, chłopskiej witalności i dalekiego echa pieśni trubadurów, które za młodości Thibona mieszały się z „nowoczesnymi” wpływami republiki (ojciec Gustave’a był ateuszem, domowym poetą). We wspomnieniach Thibona warto zwrócić uwagę na pogodny dystans, z jakim wspomina ludzkie niedomagania tego świata, który po buncie młodości stał się jego ojczyzną z wyboru – oziębłą babkę, mało lotnego proboszcza itd. – fragmenty te stanowią ważny kontrpunkt dla daleko idących skrótów myślowych niektórych esejów, w których tradycyjna francuska kultura katolicka jawi się może zbyt idealistycznie. Druga ojczyzna to ojczyzna duchowa: Kościół rzymski („nie można wyjść poza prawdę katolicką: ona ogarnia wszystko”¹⁷), a w nim duchowość Karmelu (w 1931 r. Thibon zostaje tercjarzem karmelitańskim), która tłumaczy również inklinację do mistyki nocy, do języka poetyckiego, za którym stoi silna synteza *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu, jak w dziełach św. Jana od Krzyża. Pod koniec życia Thibon przyjaźnił się również z benedyktyńskim opactwem św. Magdaleny w Le Barroux (czego śladem jest przedmowa do książki *Jutro chrześcijaństwa* opata i założyciela tego opactwa, Dom Gérarda Calveta). Thibon wracał do Kościoła podobnie jak do rodzinnego Saint-Marcel: po latach bezowocnej tułaczki. Jak wielu konwertytów tego czasu Thibon zawdzięczał swoje nawrócenie między innymi lekturze książek Léona Bloy – to wspólny rys choćby z Jacques’em Maritainem, który chciał uczynić Thibona swoim uczniem. Różnice polityczne sprawiły, że ich drogi się rozeszły, ale Maritain otworzył przed Thibonem świat tomizmu oraz możliwości publikacji. W ten sposób dochodzimy do trzeciej ojczyzny, ojczyzny intelektu. Czytelnik

¹⁶ Niestety jedyna anegdota, jaką mógłbym się podzielić, nie jest specjalnie pouczająca. Oto pewien francuski polityk, którego miałem okazję zapytać o Thibona, wspominał: „Tak, przyjaźniłem się z nim, był wysoki i palił jak smok!”. Skoro zaś ów polityk – ze względu na swój wzrost – był raczej w obozie Napoleona niż de Gaulle’a, a od tytoniu stronił, narzuca się wniosek, że istotnie definiujemy przez wskazanie różnicy...

¹⁷ G. Thibon, *L’Échelle de Jacob*, Lyon 1946, s. 21.

książek napisanych przez Thibona szybko zorientuje się, że jego ojczyzną intelektualną był po prostu zachodni Kanon. Wśród autorów, których spotykać będziemy nader często, znajdują się (jeśli pominiemy wspomnianych już Doktorów karmelitańskich, św. Tomasza z Akwinu i poetów prowansalskich) Wiktor Hugo, Fryderyk Nietzsche, Pascal, Seneka, Platon...

Thibon był autorem powściągliwym, co koresponduje z formą pisania, jaką przyjął. Podczas długiego, prawie stuletniego życia wydał około 20 książek. Poza wspomnianymi tu polskimi tłumaczeniami można wymienić kilka tytułów, które stanowią naturalną kontynuację lektury. Po *Diagnozach* z pewnością warto sięgnąć do *Retour au réel* („Powrót do rzeczywistości”, 1943), którą Thibon wydał niedługo po swoim głośnym debiucie z podtytułem „Nowe Diagnozy”. Kontynuacją i uzupełnieniem wątków z *Co Bóg złączył* będzie *La crise moderne de l’amour* („Współczesny kryzys miłości”, 1953). Wejście w świat Thibonowego aforyzmu, którego uwieńczeniem jest *Płodne złudzenie*, należałoby zacząć od *L’Échelle de Jacob* („Drabina Jakubowa”, 1942) i wspinać się po kolejnych szczeblach – *Notre regard qui manque à la lumière* („Nasze spojrzenie, którego brak światłu”, 1955), *L’Ignorance étoilée* („Rozgwieżdżona niewiedza”, 1974), *L’Équilibre et l’Harmonie* („Równowaga i harmonia”, 1976), *Le Voile et le Masque* („Woal i maska”, 1985). Książką wyjątkową, w której Thibon daje się poznać jako komentator i analityk, jest studium poświęcone Fryderykowi Nietzsche’mu – *Nietzsche: Ou le déclin de l’esprit* („Nietzsche, czyli upadek ducha”, 1948). Thibon wydał również dwa zbiory wierszy oraz dramat *Vous serez comme des dieux* („Będziecie jako bogowie”, 1954). Należy żywić nadzieję, że książki te staną się dostępne również dla czytelników niewładających francuszczyzną.

Są autorzy, z którymi rozmawia się podczas drogi, są i tacy, którzy drogę wskazują. W moim przypadku Thibon należy do tych drugich. Dziękuję Pawłowi Milcarkowi za to, że jako studenta filozofii zachęcił mnie do lektury *Diagnostics*. Dziękuję Maciejowi Iżyckiemu za udostępnienie prywatnego zbioru książek Thibona (obym miał okazję je zwrócić!) oraz Monice Grądzkiej-Holvoote za pomoc w gromadzeniu *thibonianów*. ■

Biologia rewolucji

Gustave Thibon

Chciałbym nieco zawęzić temat. Nie chcę mówić o rewolucjach w ogóle. Przez słowo rewolucja rozumiem tu przede wszystkim bunt „mas” przeciwko władzy, a mówiąc ściślej – przewrót społeczny o charakterze demokratycznym, który wynosi lud do władzy (jak np. rewolucja francuska czy rewolucja rosyjska z 1917 r.). W starożytności i na początku czasów nowożytnych konflikty takie w ogóle nie istniały: przewroty rodziły się wówczas z rywalizacji między rządzącymi, dokonywały się w pewnym sensie wewnątrz elity, a lud (nawet uzbrojony) odgrywał w nich tylko czysto instrumentalną rolę. Jeśli zaś pojawiały się prawdziwe zrywy ludowe (powstanie niewolników, żakeria, bunt chłopów niemieckich itd.), były zazwyczaj tłumione w zarodku, gaszone okrutnymi represjami. Tym samym ich analiza jest znacznie mniej pouczająca niż tych bardziej nam współczesnych wstrząsów, które zwyciężywszy, zdołały wydać wszystkie swoje owoce. W istocie żyjemy w „złotym wieku”, w którym ludy doszły do dorosłości (Wiktor Hugo mówił o „narodach dojrzałych”) i same zmieniają swoje przeznaczenia¹.

* * *

Trudno lepiej zdefiniować rewolucję, niż porównując ją do choroby zakaźnej. Jacques Bainville napisał gdzieś, że upamiętniając i świętując zdobycie Bastylli, naród francuski przypomina człowieka, który świętowałby rocznicę zapadnięcia na dur brzuszny.

Sulli lub Cezara. Jest jednak pewna różnica: Cezar wydawał rozkazy podległym sobie żołnierzom, aby przeprowadzić swój przewrót, demagog zaś porusza tłumy, aby zbuntowały się i same się zbawiły, ich działanie ma służyć ich własnemu dobru. Sprawca udaje, że jest tylko doradcą i sługą ludu, jego sztuka polega na wywołaniu w ludzkie wrażenia, że to on prowadzi rewolucyjną grę, że jest pierwszą przyczyną, chociaż jest tylko posłusznym narzędziem.

¹ Wiemy dobrze, że to rewolucyjne samostanowienie ludów jest tylko złudzeniem i że nawet wtedy, gdy rewolucja wydaje się najmocniej wytryskiwać z ludowej świadomości, człowiek z tłumu pozostaje tylko ślepych narzędziem w rękach agitatorów, podobnie jak rzymski legionista, który walczył o ustanowienie dyktatury

Dur brzuszny sam w sobie jest dla człowieka czymś złym. Ale zdarza się, że „oczyszcza” i odnawia organizm, a także staje się wstępem do niezmaconego i pełniejszego okresu zdrowia. Tak samo jest z rewolucjami: takie wydarzenia można usprawiedliwić, tylko wskazując na zbawienne reakcje, które niekiedy wywołują w organizmie społecznym, który istnieje wcześniej od nich, który ich doświadcza i który wychodzi z nich zwycięsko. Jeśli rewolucje sprawiają jakieś dobro, dobro to zakłada istnienie porządku i tradycji, które są wywracane, i dokonuje się w ramach tego starego porządku, odbudowanego i odmłodzonego zarazem po rewolucyjnej konwulsji, która – ujmowana sama w sobie – pozostaje złem. Znaczy to, że rewolucja przynosi pozytywne owoce tylko wtedy, gdy obumiera, gdy oddaje pole starej równowadze, którą chciała zniszczyć, zupełnie jak gorączka, której oczyszczające efekty dają się odczuć dopiero po ustąpieniu infekcji i powrocie organizmu do normalnego rytmu. Wyrażenie „dobroziejstwa rewolucji” jednocześnie zakłada śmierć tej rewolucji i przetrwanie (przynajmniej w tych aspektach, które są zgodne z najistotniejszymi wymaganiami ludzkiej natury) tego organizmu społecznego, który rewolucja próbowała zabić.

Swoisty nowożytny mesjanizm – przeciwnie – charakteryzuje się wiarą w pierwszeństwo, samowystarczalność i absolutną dobroć ducha rewolucyjnego. Prawdziwy człowiek lewicy gotów jest szukać podstaw trwałej i konstruktywnej polityki w ideologiach, które ze swej istoty są niszczycielskie i których wpływ musi pozostać ściśle przejściowy, gdyż grożą śmiercią organizmowi społecznemu. Rewolucyjna idolatria polega na pragnieniu uwiecznienia jako zgodnego z najwyższym dobrem człowieka, reżimu wyniszczenia i dezintegracji, stanu kryzysowego, który może być usprawiedliwiony tylko chwilowo, gdy służy szybkiemu powrotowi organizmu społecznego do swojego naturalnego sposobu odżywiania i wewnętrznej wymiany.

Najbardziej rujnujące doświadczenia ludzkości dowodzą, że mity wyznaczające tor rewolucji (walka i zniesienie klas, dyktatura proletariatu itd.) nie mają w sobie żadnej mocy organizacyjnej, żadnej zdolności twórczej. Jeśli te utopie, same w sobie całkowicie niszczycielskie, przynoszą czasem jakieś niezamierzone dobre owoce, to tylko, gdy walczą ze swoimi przeciwieństwami i w tej

walce giną, służąc w ten sposób prawdom, którym przeczą: lepiej rozumianej nierówności między ludźmi, odnowionym rządom elity itd. Tak oto rewolucja francuska czy rewolucja rosyjska będą mogły zostać nazwane płodnymi dopiero wtedy, gdy wszystkie toksyny wszczępione przez nie w ekonomię społeczną zostaną wyeliminowane, gdy poszerzony i oczyszczony duch „starego porządku” zastąpi wyczerpujące następstwa tych gorączek.

Jak każdy błąd, każda aberracja – jak każde zło w ogóle – ruch rewolucyjny i każdy zwrot w kierunku skrajnej lewicy mogą mieć moc oczyszczającą. Ale nigdy nie będą miały mocy odżywiającej. Prawdziwy rewolucjonista – wierzący, że ideał egalitarny i demagogiczny ma wartość twórczą i zachowawczą, i chcący na tym ideale zbudować stabilny porządek społeczny – przypomina lekarza marzącego o zapewnieniu zdrowia swoim pacjentom przez podawanie im jedynie środków przeczyszczających! Głoszona przez Lenina i pierwszych bolszewików idea „rewolucji permanentnej” jest doskonale zgodna z tym nonsensem: będąc kwintesencją iluzji rewolucyjno-demokratycznej, wiedzie do sprzecznego w sobie dążenia do ustanowienia porządku, który byłby scaleniem i rozkwitem nieporządku, a jednocześnie wcale nie miałby tego nieporządku zastępować. Odrzucony przez Stalina, a wychwalany przez A. Gide’a, rosyjski mit rewolucji permanentnej jest godną kontynuacją francuskiego mitu „nieśmiertelnych zasad”. Jeden i drugi wynika z pomylenia gorączki i zdrowia; w jednym i drugim oczekuje się od choroby, której istotę się ukrywa, wskazania niezmiennych norm mających się stać naturalnym fundamentem życia społeczności politycznej.

Normalna rola rewolucji (powinienem napisać: ich rola idealna, gdyż w naszym świecie to, co realne, prawie nigdy nie jest normalne!) polega zatem na oczyszczaniu i przywracaniu do zdrowia porządku politycznego, który jest bardziej lub mniej schyłkowy i zepsuty. Ale konkretne i praktyczne rezultaty tych przewrotów stoją w całkowitej sprzeczności z tą wyższą celowością. Historia dowodzi, że kryzysy rewolucyjne (które teoretycznie powinny wywołać w społeczności politycznej reakcję ozdrowieńczą, stać się początkiem nowej harmonii) zazwyczaj kończą się bardzo źle,

a gdy umierają, ustępują miejsca reżimowi jeszcze gorszemu niż ten, który zabiły. Charles Péguy mówił o „rewolucjach bardziej martwych niż trony”.

Gorączka rewolucyjna może prowadzić do doskonalszego zdrowia. Ale pod warunkiem, że organizm z niej wyzdrowieje, całkowicie wyzdrowieje! A dzisiejsze społeczeństwa źle przechodzą rewolucje: po ostrym kryzysie anarchii i pozornym powrocie do zdrowia wciąż pozostają zakażone wirusem rewolucyjnym; infekcja przechodzi w fazę chroniczną i ich stan po chorobie jest jeszcze gorszy niż przed nią. Tak było z rewolucją francuską. Joseph de Maistre słusznie widział w niej oczyszczającą karę zesłaną przez Boga na władzę prawowitą, ale zdegenerowaną i przewrotną. Po przejściu kryzysu stary porządek powinien być odrodzić się odmłodzony i wzmocniony. Niestety, ozdrowieńcza reakcja na zło nigdy nie nadeszła. Rewolucyjne wyziewy, mimo upływu tylu lat, nadal zatrują świat: kryzys, który miał przynieść zmartwychwstanie, nie zrodził niczego prócz jeszcze większego marazmu...

W gruncie rzeczy ta klęska jest całkowicie zrozumiała. Prawdziwe owoce zrodzone przez rewolucje nie dziwią nikogo, kto zrozumiał źródła tych wstrząsów. Wyobraźmy sobie porządek polityczny zdrowy w swych zasadach, ale zepsuty przez osoby sprawujące władzę. Samo rozdzielenie klas społecznych i rygoryzm ustanowionego porządku skutkują tym, że to zepsucie w przeważającej części pozostaje w klasach rządzących. Jest ono dla ludu bardziej źródłem ucisku niż zakażenia. Rewolucja wydaje się być konieczna, aby uzdrowić ten porządek. Porzućmy jednak abstrakcyjne rozważania i zstąpmy na ziemię: jaki ukryty nerw muszą podrażnić i wykorzystać rewolucyjni podżegacze, aby w świadomości ludów wzbudzić niszczycielski bunt – tę przeobfitą nienawiść do zgnilizny rządzących, to pragnienie świętej sprawiedliwości społecznej? Idźmy dalej. Ludzie zdolni do czystego, bezinteresownego niszczenia zdarzają się rzadko, jak diament. Odwiecznym zaczynem rewolucji jest pragnienie uciskanego, aby dzielić zepsucie ciemnicy, aby skosztować tego robaczywego owocu, który jego zazdrość i niewiedza otaczają nimbem rozkoszy. Zresztą, jakość pobudek rewolucyjnych poznaje się po skutkach rewolucji („Po ich owocach poznacie ich” [Mt 7, 16]); przewro-

tom rewolucyjnym udaje się jedynie rozpowszechnić w całym organizmie społecznym zepsucie ogarniające wcześniej – dzięki solidnym zaporom hierarchii i dyscypliny – tylko jego najwyższe warstwy. Miłość, sprawiedliwość, cnota – te wielkie kwestie tracą w czasie rewolucji właściwy sobie ciężar, głębię i realizm; służą przede wszystkim za zasłonę i maskę. To nie cnota się mści, lecz rozlewa się występki. Najbardziej rzucającym się w oczy skutkiem „świętego gniewu ludów” jest pomnożenie liczby biesiadników na uczcie zepsucia.

* * *

Historia jasno ukazuje, że rewolucje zawsze są poprzedzane i warunkowane zaniedbaniami, wyraźnym „zaniechaniem działania” ze strony elit kierujących. Zło przychodzi z góry i zaraża lud. Mówiono o tym wielokrotnie. Moim zdaniem takie postawienie kwestii jest słuszne, ale niewystarczające.

Nie jest prawdą, że pierwotna odpowiedzialność za rewolucje spoczywa na pogrążonej w grzechach elicie. Nawet pod najzdrowszymi rządami w „duszy” mas istnieje pewien rodzaj ukrytej mentalności rewolucyjnej. Jest to po prostu szczegółowy przypadek działania ogólnego prawa, zgodnie z którym materia stawia opór formie, a to, co niższe – wyższemu. Podobnie jak w przypadku zmysłów, które – nawet u najzdrowszego człowieka – zachowują zawsze jakiś margines nieposłuszeństwa i odśrodkowości wobec władzy ducha, wewnątrz organizmu społecznego istnieje pewna naturalna opozycja mas wobec władzy. To napięcie, należące w pewnym sensie do porządku metafizycznego, zwiększa się i prowadzi do konfliktów z powodu ludzkiej przewrotności. Zepsucie kierujących wzmacnia nienawiść i zazdrość ludu oraz doprowadza do ich wybuchu, nie wywołuje ich jednak w całości! Utrzymywanie – zgodnie z nowożytnym kultem ludu – że katastrofy społeczne są wywoływane wyłącznie przez wady i błędy władzy, że całe zło pochodzi z góry, to głoszenie w sposób domniemany, że wszystko znajdujące się na dole jest z istoty swej czyste, że wystarczy być na dole, aby być czystym. Jakby masy nie były nosicielem żadnego nieuporządkowania, a zło mogły przejąć tylko z góry! Jakby najzdrowsza władza nie musiała się liczyć z buntem i zazdrością! Bez wątpienia faryzeizm zwierzchnika napędza bunt podwładnego.

Gdy jednak przyjrzymy się tej sprawie z bliska, dostrzeżemy, że w gruncie rzeczy rewolucjonista straszliwie potrzebuje faryzeusza. Jest bardzo szczęśliwy ze znalezienia w faryzejskim zepsuciu pretekstu do zawładnięcia i śmiertelnego zranienia piękna i wielkości, których zazdrości, nie rozumiejąc ich wcale.

W rzeczywistości zło pochodzi jednocześnie i z góry, i z dołu, i od rządzących, i od ludu. Wszyscy synowie Adama mają ten smutny przywilej bycia przyczyną sprawczą zła. Uważam jednak, że większa odpowiedzialność spoczywa na elitach. Kilka słów wyjaśnienia: jeśli w każdym scaleniu, w każdej syntezie (biologicznej lub społecznej) to, co niższe, w pewnej mierze stawia opór temu, co wyższe, jest zarazem dogłębnie przez to, co wyższe, przyciągane. Ta sama zasada dotyczy też ludu: jaka by nie była jego sytuacja w relacjach z elitą, zawsze podlega jej sile przyciągania. Jeśli elita jest zdrowa, magnetyzm, którym oddziałuje na lud, w całokształcie relacji koryguje i przewyższa ludowe tendencje anarchiczne, a społeczna równowaga pozostaje zachowana. Jeśli jednak władza jest zepsuta, jej uwodzicielski czar psuje lud, a tym samym wzmacnia w nim odruch anarchiczny, gdyż każde zepsucie jest z natury buntem przeciwko harmonii i jedności. I wtedy stajemy się świadkami tego potwornego paradoksu, który jest jakby psychologicznym splotem rewolucji: widzimy wpływ wywierany przez to, co wyższe, na to, co niższe, obracający całość w ruinę; stajemy twarzą w twarz z ludami zbuntowanymi przeciwko władzy swoich mistrzów, ale zazdroszczącymi im ich zepsucia. Te ludy gotowe są przejąć wszystkie choroby władzy, choć jednocześnie samą naturę władzy odrzucają.

Być może zostanie mi zarzucone, że szukam rewolucyjnych pobudek zbyt nisko we wnętrzu człowieka i że lekceważę rewolucyjny idealizm. Niezależnie od tego, jaka jest moc, zdolność do metamorfozy i sublimacji uczucia takiego jak zazdrość (istnieje idealizm i heroizm zazdrośnika), nie upieram się, że tylko ono odgrywa rolę w psychologicznej genezie rewolucji. Duch rewolucyjny jest złożony. To, co wcześniej napisałem o mentalności rewolucjonisty i „człowieka lewicy”, w zasadzie zwalnia mnie z obowiązku zagłębiania się w szczegóły w tym miejscu.

Jak by nie było, trudno zaprzeczyć, że każdy prawdziwy rewolucjonista to człowiek, którym powoduje niecierpliwość niszczenia. Imperatyw: „Trzeba zmienić wszystko!” nie przez przypadek stał się powszechnie używanym hasłem rewolucyjno-demokratycznym.

Rewolucjonista wierzy w możliwość gruntownego przekształcenia całej rzeczywistości. „Zburzmy cały ten nieczysty gmach społeczny – głosi jego wiara – aby zaś odbudować, wyprowadźmy coś z niebytu!” Niestety! Tylko sam Bóg może wyprowadzić coś z niebytu. Ale nie robi tego; każdego dnia woli wyprowadzać coś z ludzkiej mierności, a nawet z ludzkiego zła. Nikt nie jest bardziej niż Bóg opieszalszy w niszczeniu; Bóg pochyła się nad najmniejszymi resztkami bytu i prawdy, które trwają ukryte pod gorszącymi zachowaniami i złymi nawykami, aby je uratować. Jego dłonie skąpią karzącego ognia z nieba. Jest pewna kwestia, której chrześcijanie być może nigdy nie zgłębią do końca: Bóg wszechmogący, stwórca tak nieczystego świata, nigdy tego świata nie zniszczył i nie stworzył go od nowa!

Ale ludzie, którym brak stwórczej mocy, nie boją się niszczyć. Przypowieść o chwaście i dobrym nasieniu nigdy nie dotarła do rewolucyjnych uszu. Najmniejsze defekty władzy i porządku są dla niektórych miłośników ludzkości pretekstem, aby pożądać powszechnego przewrotu. Obserwacja ich poczynań daje gorzką lekcję: w imię usunięcia zgorzenia, w imię zadośćuczynienia niesprawiedliwości nie wahają się przeciąć tysiącletnich korzeni życia społecznego; wywołują nowotwór, aby wyleczyć zadrapanie! Widząc takie ich zaangażowanie w agitację przeciw naturze, można zadać sobie pytanie, czy ich pozorne pragnienie przebudowy wszystkiego nie jest po prostu zasłoną dymną i paszportem do jakiejś niewiarygodnej żądzy unicestwienia, do jakiejś pełnej pychy i podłej nienawiści do wszystkich uwarunkowań ludzkiego bytowania. Gdy śmierć potrzebuje pseudonimu, wybiera słowo „sprawiedliwość”. Specyficznie rewolucyjnym sposobem wymierzania sprawiedliwości jest opróżnienie obu szal jej wagi.

Po hiszpańskiej katastrofie² G. Bernanos pociesza się myślą, że natura w miarę wzrostu nowego pokolenia niszczy pokolenie poprzednie, zamiast je reformować. Jednak to upodobnienie zniszczenia dokonanego w ludzkim świecie do zniszczeń dokonujących się w przyrodzie budzi w nas pewien niepokój. W czło-

² Po hiszpańskiej wojnie domowej 1936–1939 (przyp. tłum.).

wieku mieszkają takie demony, jakich nie znajdzie się w naturze. Trzeba by nigdy nie doświadczyć tego zła i przewrotności, jakie ma w sobie człowiek, aby porównywać przewroty społeczne do cykli biologicznych. To, co natura zabija, warte jest śmierci; śmierć jest w naturze wpisana w porządek koniecznych wymogów życia. Ale w wielkich kryzysach ludzkich pragnienie destrukcji osiąga poziom swoistej piekielnej niezależności i uwalnia się z jakiegokolwiek innej celowości; jednocześnie niszczy to, co schyłkowe, i to, co zdrowe: śmierć żąda ofiary, ale śmierć nie służy już życiu, żąda ofiary jako pani i królowa świata! Ponadto jeśli nawet „rewolucje” naturalne unicestwiają jednostki, szanują jednak gatunki i pozostawiają nienaruszone odwieczne prawa życia. Natomiast rewolucje ludzkie w ostatecznym rozrachunku, poprzez działania poszczególnych osób i jednostkowe wydarzenia, kierują swój atak na najważniejsze fundamenty istnienia i porządku, z wściekłością rzucają się bardziej na samo życie niż na konkretne istoty żyjące, zabijając ludzi, chciałyby zagryźć samą naturę ludzką. Zniszczenie dokonujące się w przyrodzie jest jak fala w rzece, która popycha następną; zniszczenie ludzkie to zatrucie samego źródła. Natura przekreśla przeszłość, aby zapewnić przyszłość; rozsiewa ruiny jak nawóz. Natomiast destrukcja rewolucyjna, wierząc, że przekreśla przeszłość, w rzeczywistości odrzuca całą kruchość ludzkiego losu, neguje odwieczne potrzeby człowieka. I dlatego wojna rewolucji z przeszłością zatrzuwa przyszłość, zamiast ją karmić. To, co atakuje istotę człowieka, nie może służyć ludzkiemu postępowi.

Spektakl tych ślepych i bezpłodnych destrukcji, tego chełpienia się złem, zdolny jest w każdym zdrowym umyśle wywołać odruchy głęboko konserwatywne. W rzeczywistości istnieją – nigdy dość podkreślania tej kwestii – dwie bardzo różne mentalności konserwatywne. Pierwsza charakteryzuje bezsilnych i zadowolonych – ten konserwatyzm inercji jest znacznie bardziej rozpowszechniony: ludzie chcą zachować to, co jest, ponieważ zatracili wszelką zdolność odnawiania i budowania; nie mając żadnej mocy poruszającej, gloryfikuje się osiągniętą już prędkość. Druga natomiast jest zachowawczą mądrością – widać ją na przykład u Pascala. Nie pomija błędów tradycji i ustalonego porządku, wie, że mnóstwo rzeczy powinno być zmienionych, jest

po prostu sceptyczna względem zdolności twórczych człowieka w ogóle, a w szczególności względem skutków kryzysów pochodzących z dołu. Bunt tego, co niższe – bytu stworzonego po to, aby być kształtowanym i kierowanym z wyżyn – jest doskonale zdolny do zniszczenia tego, co wyższe, ale nie do zreformowania go. Najbardziej trującym złudzeniem jest nadzieja, że świat będzie lepszy, gdy zostanie ożywiony i uporządkowany przez zwycięstwo nieuporządkowanego, nieufornowanego ludu, zbawiony przez to, co niskie. Tylko jedna oddolna rewolucja prawdziwie przemieniła ludzkość, a było to chrześcijaństwo. Tylko że w tym przypadku pod zasłoną bytu najniższego ukrywał się właśnie byt najwyższy i najdoskonalszy! Bóg nie tylko zstąpił na ziemię, On niejako wszedł we wnętrze świata, na tym właśnie zanurzeniu i oddolnym promieniowaniu miłości polega „niskość” chrześcijaństwa. Ale w rzeczywistości nie ma niczego wyższego od tej niskości, nie ma też niczego, co byłoby większym przeciwieństwem rewolucyjnego kłamstwa. Z tego, że Bóg zechciał posługiwać się najbardziej ubogimi środkami, aby zmieniać nasze losy, że „wybrał właśnie to, co nie jest, aby unicestwić to, co jest” (1 Kor 1, 28), nie wynika, iż to, co niskie, wydane na pastwę swojego buntu i pychy, stanie się samo z siebie źródłem cudu. Doskonały rewolucjonista uważa, że bez Bożej pomocy sam jest w stanie określić na nowo wyzwania, jakie Bóg postawił przed naturą.

Gdyby nie istniał inny dowód na Boskie pochodzenie chrześcijaństwa niż fakt, że ten ruch „ludowy” dał światu formę, zarazem nową i najdoskonalszą – ten by mi wystarczył.

Tym, co niepokoi mnie w idei rewolucyjno-demokratycznej, nie jest zamiłowanie do zmiany i postępu (życie to nic innego niż ruch), lecz wiara w postęp pochodzący z dołu i przez „doły” kierowany, a także związany z tym bunt przeciwko samym zasadom społecznego życia i harmonii. Przecież zgodnie z tą ideą masy nie pragną zmiany przewodników, one chcą same sobie przewodzić.

Któż ośmieliłby się zanegować okrutne wykorzystywanie człowieka przez człowieka, do którego tak długo dochodziło w imię konserwatyizmu i „słuszności”? Roszczenia społeczne ludzi lewicy nazbyt często były usprawiedliwione. Jest wprost obowiązkiem

pragnąć, aby na uczcie społecznej lud był lepiej obsługiwany (pod warunkiem że ta sprawiedliwość będzie dopasowana do konkretnych potrzeb tego, komu jest oddawana). Ale czymś potwornym jest przekonywać lud, że sam ma się obsłużyć, jak czyni to rewolucyjna agitacja na wszelkie możliwe sposoby. Wszak aby to osiągnąć, trzeba odwołać się do nienawiści, do zazdrości mas, do całej mocy rozwiązości moralnej. Jeśli lud osiągnie w ten sposób jakieś korzyści materialne, nabędzie je za cenę zniszczenia swoich najbardziej ugruntowanych wartości społecznych: zmysłu dyscypliny i organicznej współpracy między klasami, umiłowania swojego losu lub przynajmniej jego akceptacji itd. Każdej zewnętrznej zdobyczy towarzyszy nieusuwalna szkoda na duszy człowieka biorącego udział w walce. Ten proces prowadzi do powstania społeczeństwa, w którym panowałby rodzaj abstrakcyjnej równowagi, doskonałej „sprawiedliwości” zewnętrznej, a jednak w jego wnętrzu wszystkie cnoty społeczne byłyby martwe. Doskonała organizacja kolektywu, ale poszczególni ludzie pozbawieni duszy zdolnej do budowania wspólnoty. Jaką więc pustynią, jakim piekłem stałby się taki świat? Żeby zrzucić jarzmo, które ciąży na barkach mas ludowych, duch rewolucyjny wypełnia ich wnętrza trucizną...

Powtórzmy raz jeszcze: nie chodzi o to, aby zanegować odpowiedzialność elit za zrodzenie i rozwój rewolucji. Ograniczam się tylko do stwierdzenia, że rewolucje – przez samo to, że mogą rodzić się tylko z demoralizacji mas – zamiast oczyszczać elitę, przenoszą jej choroby na cały naród. Te gorączki nieubłagane zwiastują upowszechnienie zła; z początku przypominają zdrową reakcję na egoizm i przywileje jakiejś kasty lub klasy, w rzeczywistości są tylko walką odurzonych mas mającą na celu nasycenie ich chorego pragnienia tych samych przywilejów, tego samego egoistycznego wyrzeczenia się obowiązków społecznych.

Nie cierpię występków ciemnych. Ale jeszcze bardziej – odwetu ciemionych. Jednak widok tych dwóch otchłani nędzy, jak mówił J. de Maistre, nie powinien wywoływać w nas jakiejś politycznej rozpacz. Jest ścieżka, którą podążając, można przejść ponad tymi przeciwległymi przepaściami, a nawet zapanować nad nimi. Jest to droga reformy – rewolucji, jeśli ktoś woli – zapoczątkowanej i kierowanej z góry. Wszak rewolucja może

przyjść z góry. Nawrócenie jest dla człowieka rewolucją tak samo głęboką w swoim porządku jak pojawienie się nowotworu w porządku cielesnym. Gdy władza doczesna zawodzi w spełnieniu swej misji, powinna zostać ostrzeżona i skorygowana, nie przez anarchię ludów jednak, ale przez władzę różną od niej i wyższą – przez władzę duchową. Joseph de Maistre, w tak pożałowania godny sposób dziś lekceważony, znakomicie rozwijał tę kwestię.

Odwołajmy się do przykładu. Sądźmy, że porównania z porządku biologicznego zastosowane do życia społecznego, choć w znacznej mierze niewspółmierne, mimo wszystko pozostają najlepsze. Pewne jest też, że dziedzina ochrony zdrowia (jeśli ten, kto się nią zajmuje, czyni to z pełnym oddaniem i zaangażowaniem) wciąż stanowi najlepszą szkołę mądrości politycznej. Można zatem wyróżnić trojaki życie w człowieku: życie ducha, życie zmysłów i życie organiczne (wegetatywne). W życiu społecznym władza duchowa może być porównana do życia ducha w człowieku, władza doczesna – do zmysłowości, a masy ludowe – do życia organicznego (powtarzam, że jedynym celem tych porównań jest ilustracja pewnego stanu faktycznego). Wyobraźmy sobie teraz człowieka poddającego się swoim nadmiernie rozdmuchanym uczuciom, doświadczającego „nadużyć władzy” swojej zmysłowości, oddającego się, na przykład, nieumiarkowanym rozkoszom stołu. Człowiek ten może zostać „ostrzeżony” na dwa sposoby: albo przez swój rozum, który pokazuje mu jednocześnie popełniany błąd i grożące mu z tego powodu niebezpieczeństwo, albo – jeśli rozum milczy lub ten człowiek go nie słucha – przez dolegliwości gastryczne. Jeśli posłucha pierwszego ostrzeżenia, zachowa zdrowie za cenę bardzo niewielkich ofiar, ale jeśli będzie czekał na drugie – przez długi okres, a może i zawsze, jego życie będzie naprawdę godne pożałowania, nawet jeśli będzie maksymalnie uległy wobec swoich zbuntowanych wnętrzności.

Podobnie rzecz się ma w polityce. Gdy klasy kierujące, głuche na głos obowiązku, są ostrzegane dopiero buntem ludów, oznacza to, że zepsucie przeniknęło aż do samej głębi organizmu społecznego, ostrzeżenie wychodzi znad skraju nicości!

Tak jak chory na niestrawność każdego dnia składa swoim bolesnym dolegliwościom ofiarę ze swojego obżarstwa, tak stare

upadłe elity, trzymające się jeszcze władzy i fortun, próbują uspokoić i zwiść ustępstwami lud zarażony duchem rewolucyjnym. Ale każde ustępstwo może tylko jeszcze bardziej osłabić tego, kto je czyni, i jeszcze bardziej podrażnić głód tego, kto je osiąga. W zdrowo zhierarchizowanym społeczeństwie najmniejsze dary dawane przez elitę ludowi są płodne i wzmacniają jedność wspólnoty; w klimacie rewolucyjnym najbardziej niszczące ustępstwa, najbardziej demagogiczne reformy prowadzą wyłącznie do poszerzenia przepaści między elitą a ludem. A zatem im bardziej jakaś reforma daje moralne lub materialne ulgi dla klas niższych, tym silniejsza i bardziej szanowana powinna być władza, która ją wprowadza. W przeciwnym razie wszystkie „dobrodziejstwa” przyznane ludowi posłużą jedynie do podsycania jego roszczeniowej gorączki. Do rządzących w każdym porządku można słusznie skierować te słowa: „Jeśli twoja sprawiedliwość przyznaje jakieś prawo tym, którzy są niżej od ciebie i są tobie podporządkowani, pilnuj, aby twoja siła mogła się przeciwstawić ich roszczeniom. Nigdy nie trać z oczu tego podwójnego obowiązku: ilekroć zgodzisz się na coś, co jest sprawiedliwe, pomyśl, że być może następnego dnia będziesz musiał odmówić tego, co jest niesprawiedliwe. Niech twoja siła będzie tak spokojna i łagodna, aby można było ją kochać, a twoja słabość niech nigdy nie będzie tak gnuśna, aby dało się ją wykorzystać...”.

Rolą władzy duchowej jest wołanie do władców doczesnych: Dajcie dziś coś, żebyście nie musieli jutro oddać wszystkiego, i to na próżno! Określenia „władza duchowa” używam tu w bardzo szerokim znaczeniu. Oznacza ono dla mnie nie tylko władzę kościelną w znaczeniu ścisłym, ale całą elitę intelektualną narodów. Kapłan i myśliciel zajmują miejsce między Bogiem a władcami doczesnymi: ich misja polega na oświecaniu i pouczeniu z wysoka królów i mistrzów – na znajdowaniu lekarstwa na pomyłki i błędy władzy, z uniknięciem budzącego lęk i zawsze groźnego ryzyka wywoływania w społeczeństwie rewolucji. Z melancholijnym smutkiem myśli się dziś o tym, jak wiele uczynili dla ludów i królów ludzie tacy jak Ojcowie Kościoła w starożytności, św. Tomasz More w Anglii, Bossuet we Francji i wszyscy wielcy myśliciele chrześcijaństwa z każdego kraju i czasu. Ludzie ci potrafili jednocześnie wzywać rządzących do posłuszeństwa

ich Boga, a ludy – do posłuszeństwa swoim władcom. Potrafili z energią, a nawet z heroizmem, pouczać władzę doczesną, jednak tylko z wysoka, bez najmniejszego przykładania ręki do rewolucyjnego chaosu. Czuli by oni wstręt do jakiegokolwiek paktowania ze ślepą urazą mas, nawet gdyby miało to usunąć najgorsze nadużycia władzy. Tacy ludzie niosący światło zdarzają się rzadko (i jeszcze rzadziej są słuchani), tak że tym, co ostrzega elity przed ich pomyłkami i błędami, rzadziej jest dzwonek alarmowy ze strony władzy duchowej, a częściej – podzwonne ze strony zepsutego narodu...

To prowadzi nas do zatrzymania się przez chwilę nad często rozważaną kwestią „zdrady klerków”. Ci, którzy na ziemi reprezentują ducha, mogą w dwojaki sposób zdradzić swoją misję społeczną: po pierwsze, mogą rozbijać Boską jedność, podczas gdy ich zadaniem jest ogłaszanie jej ludziom; po drugie, mogą sytuować się między rządzącymi a masami nie jako żywe spoiwo, lecz jako rozdzielający klin. Zgodnie z pierwszym sposobem postępują ci, którzy czynią się niewolnikami klas panujących, zamykając oczy na ich nadużycia lub usprawiedliwiając je, uznając w ten sposób doczesnych władców za Boga. Drugi sposób jest jeszcze bardziej obłudny i zgubny. Polega on na rozbudzaniu i pielęgnowaniu, pod pretekstem miłości i sprawiedliwości, nieuporządkowanych ambicji tłumów, na uczynieniu sobie bożka z sił pochodzących z dołu, na usługowym dostarczaniu pozorów racjonalności szaleństwu Kalibana. Jeśli przeszłość ludzkości daje nam zbyt często przykłady symbiozy oligarchicznej tyranii i ludzkiej myśli, świat współczesny naznaczony jest zgubnym piętnem podporządkowania świata intelektualnego nowej tyranii pochodzącej z nizin, sprzedajności ducha wobec buntu mas (pomyślmy o wierze tyłu inteligentów we wszechmoc i wszechwiedzę tłumów, o tej pełnej adoracji służalczości, która każe im chwalić się tym, że są nie ich przewodnikami, lecz pokornym głosem). Obowiązkiem sił duchowych jest niesienie Boga tak możliwym, jak i masom; ich grzechem jest szukanie Boga czy to w możliwych, czy w masach. W obu przypadkach (choć w drugim – nieporównywalnie szybciej i skuteczniej) duch – który jest zarazem najskuteczniejszym spoiwem i najlepszym rozpuszczalnikiem – pracuje nad rozłączeniem tego, co Bóg nakazał mu jednoczyć.

Podsumujmy. Przedstawiona wyżej krytyka ideału rewolucyjnego nie zmierza do zanegowania pojęcia postępu społecznego. Nie odnosimy się z religijną czcią do starych reżimów autorytarnych. Brakuje nam ich głębokiego zdrowia, a nie ich niedoskonałości i nadużyć. Gdy myślimy o jakiejś epoce, na przykład o średniowieczu, od razu rzuca nam się w oczy wielorakość zła, często krzyczącego i gorszącego (wojny, głody, krwawe represje itd.). Nie dostrzegamy jednak, jak głęboki i fundamentalny porządek krył się za tą zasłoną chaosu. Można mieć zdrowe ciało, przeszedłszy liczne i gwałtowne infekcje. Można także dogorywać w swoistej kłamliwej euforii...

Trzeba było mądrze leczyć zło starych społeczeństw. To, co zarzucamy każdemu sztucznie wymyślonym lub rewolucyjnemu „postępowi” (co w gruncie rzeczy jest tym samym), to dogłębne zarażanie organizmu społecznego pod pozorem leczenia drobnego skałeczenia. Taki postęp zмага się ze złem na powierzchni, a w rzeczywistości wprowadza je w głąb; czyni je niewidocznym (przynajmniej na jakiś czas), ale o ile bardziej substancjalnym! Promotorzy takiego postępu – skupieni na tym, co natychmiastowe i częściowe, pozbawieni tej wzniosłej mądrości pozwalającej znaleźć najgłębsze przyczyny zła i przewidzieć odległe konsekwencje planowanych reform, skazani przez to na stosowanie wyłącznie środków uśmierających ból albo terapii o bardzo wątpliwej skuteczności – wywołują jedynie pogarszające stan zdrowia przerzuty choroby, którą zwalczają.

Jesteśmy spragnieni postępu, który nie kosztuje zbyt drogo, czyli takiego, który pochodzi z wysoka – od zdrowej elity, przyjmującej na siebie ciężar posługiwania się rozumem i sprawowania władzy, a nie pochodzącego z dołu – mającego swe źródło w masach i w ich odrzucającym ład buncie. Myślimy, jakie mogłoby być społeczeństwo, w którym władza duchowa, udzielając światła i służąc za przewodnika trwałemu i wolnemu rządowi, wyznaczałaby drogę reform, tak aby masy nie miały potrzeby zbaczać ze swoich naturalnych orbit, buntować się i degenerować, aby stopy organizmu społecznego nie stawały się głową ruchu rewolucyjnego. Pragniemy postępu, który nie spada zniecka na człowieka jak łapa niedźwiedzia. Niestety, z bólem stwierdzamy, że od jakichś

stu lat to właśnie niedźwiedź wydaje się być sprawcą postępu! Masy wymachują maczugą postępu, wyrażając nadużyciom charakterystycznym dla skostniałego porządku społecznego, ale ta maczuga zdolna jest zmiażdżyć człowieka tak, że nic całego już w nim nie zostanie.

Wyłożyliśmy już wcześniej, co sądzimy o naturze i ograniczeniach władzy oraz o autonomii, która powinna być przyznana ludowi. Nie zamierzamy wykluczać mas z aktywnego poszukiwania postępu i czynić z nich całkowicie ślepych narzędzi w rękach władzy. Uważamy jedynie, że postęp powinien dokonać się nie za sprawą ich buntu, lecz we współpracy z nimi, i że ich rola, choć aktywna, powinna pozostać podporządkowana. Nie jest tym samym: nie być niczym i nie być wszystkim. Nie można lekceważyć udziału pług w pracy na roli. Ale jeśli położy się pług przed wołami, nie spełnia on już swojej funkcji, przeszkadza tylko wołom wypełniać to, co do nich należy. A cały duch rewolucyjny żywi się tym szaleństwem. Zgodnie z socjalistycznym dogmatem klasy niższe mogą liczyć tylko na siebie, inaczej mówiąc, postęp może być wyłącznie oddolny: „równouprawnienie robotników będzie dziełem samych robotników”. Jednak część, oddzielona od całości i szukająca zbawienia w swoim buncie, tylko rozbija całość i zabija samą siebie.

Gwiazda nie znała pychy, a robak zazdrości, pisał Wiktor Hugo, opowiadając o rajskiej harmonii. Ten wers pięknie wyraża to, czym powinny być wymiany między różnymi organizmami społecznymi: to, co niższe, podnoszące się do wyższego nie po to, aby niszczyć, ale aby otrzymywać; to, co wyższe, pochylające się nad niższym, aby dawać, a nie aby uciskać. Tożsamość tej całości opiera się nie na samej relacji wyższe–niższe, ale na wspólnych aspiracjach i dążeniach. Jest to tożsamość współgrania zbudowana na miłości tego samego Boga, a nie sztucznie spreparowana tożsamość natury, do której z konieczności dąży socjalistyczny egalitaryzm i która możliwa jest do osiągnięcia tylko za cenę zrujnowania natury prawdziwej. Ostatecznie podstawowa zasada jedności społeczności ludzkiej jest ponad tą społecznością, tak że dążenie do jedności w klimacie ateistycznym zawsze oznacza podążanie do zamętu i śmierci. ■

Jean Madiran i aktualność polityki chrześcijańskiej

Tomasz Rowiński

jean
madi-
ran

¹ Teksty poświęcone pontyfikatowi Benedykta XVI Madiran zawarł w tomie *Chroniques sous Benoît XVI*, Versailles 2010.

² Bezpośrednio z Étienne'em Gilsonem (1884–1978) Jean Madiran polemizował w pierwszej części książki *La Philosophie politique de saint Thomas*, Paris 1948, którą napisał jako Jean-Louis Lagor.

³ Tu należy wspomnieć, jedną z najważniejszych książek Jeana Madirana, polemicznych wobec laicyzmu i chrześcijańskiej demokracji, *Les Droits de l'homme DHSD*, Maule 1988.

⁴ Pojęcie obrządku zaczerpnąłem z książki Marka Lilli, *Koniec liberalizmu, jaki znamy. Requiem dla polityki tożsamości*, Warszawa 2018. Lilla używa tego słowa na opisanie pewnych dominujących w określonych okresach dziejów Stanów

Jean Madiran (1920–2013) był jednym z najważniejszych katolickich pisarzy politycznych XX i początku XXI wieku. Żył na tyle długo, by wziąć udział – jako człowiek bardzo młody – we francuskiej polityce lat 40., a pod koniec życia stać się kronikarzem i apologetą pontyfikatu Benedykta XVI¹. Stanowiąc jeden z punktów odniesienia dla politycznego myślenia katolickiej prawicy we Francji, Madiran jest prawie całkowicie nieznany w Polsce. Być może dlatego, że choć był autorem o szerokich horyzontach, myślicielem na tyle samodzielnym i przenikliwym, by bez wahania można było postawić go nie wśród tuzinów publicystów, ale w pierwszym rzędzie intelektualistów, to swoje rozważania oraz badania zamykał w stosunkowo związanych eseistycznych formach. Słowem, nie popełnił żadnego monumentalnego dzieła, którego pominięcie byłoby po prostu trudne dla polskiego wydawcy w niełatwym dla prawicy katolickiej wieku XX. A przecież we Francji, jako autor, Madiran znajdował się w kręgu dyskusji, w których brali udział Étienne Gilson² czy Jacques Maritain³, pisarze stosunkowo szeroko znani w Polsce.

Nieobecność w Polsce

Był jednak powód ważniejszy, dla którego Madiran długo nie znajdował drogi do naszego kraju. Powojenny porządek życia państwowego w Polsce Ludowej, ale także pewien – nazwijmy to – obrządek⁴ katolickiego życia intelektualnego, jaki wtedy pa-

nowa, już na starcie wykluczał Madirana z możliwości bycia publikowanym. Jako katolicki antykomunista był skreślony dla komunistycznej cenzury. Jeszcze większym jednak problemem okazało się to, że środowiska katolickie, które w Polsce komunistycznej, a także jeszcze przez jakiś czas po roku 1989, nadawały intelektualny ton w polskim Kościele, pozostawały pod wpływem francuskiej lewicy katolickiej. Dla tej zaś radykalne odrzucenie Action Française (AF), a co za tym idzie, i francuskiej katolickiej prawicy, której częścią był Madiran, stało się fundamentem tożsamości. Dla ludzi „Znaku” czy „Tygodnika Powszechnego”, dla tych środowisk, które za swoim mistrzem Jacques’em Maritainem jednoznacznie – na tle potępienia francuskich monarchistów narodowców przez Stolicę Apostolską w 1926 roku (odwołanego w 1939) – obrały kurs lewicowy lub liberalny, ktoś, kto w młodości zajmował pozycję najbliższego ucznia lidera AF, Charles’a Maurrasa (1868–1952), był także potem zupełnie nie do przyjęcia. To odcięcie musiało być jeszcze bardziej psychologicznie wzmocnione przez fakt, że polityczny zwrot Maritaina przeciwko AF miał w punkcie wyjścia nie do końca intelektualne podstawy. To Papież Pius XI wyznaczył Maritainowi, który wcześniej sympatyzował z ugrupowaniem Maurrasa, zadanie przygotowania uzasadnienia potępienia ruchu⁵. Już sama kolejność działań, czyli decyzja Papieża o delegitimizacji polityki AF, poprzedzająca sformułowanie przyczyn tego aktu, wskazuje na dominację w tej sprawie zdecydowanej woli politycznej władzy kościelnej nad racjonalnym namysłem o fizyce życia publicznego. W konsekwencji odcięcie się Maritaina od swoich dawnych sojuszników także nosiło znamiona silnej – niejako bezdysku-

Zjednoczonych wizji społeczeństwa mających swoje „katechizmy doktryn” i perspektywę rozwoju kraju. Są czymś innym niż tradycja, ponieważ z czasem wypalają się, ale gdy dominują, organizują myślenie i działanie zarówno jego promotorów, jak i krytyków. W polskich dziejach najnowszych moglibyśmy np. wyróżnić obrządek okresu transformacji czy obrządek dobrej zmiany, które różnią się rozumieniem i dobą wspólnego, i interesu narodowego czy narodowej tożsamości. Oba obrządki w swoim apogeum wydawały się nieprzewyciężalne. Analogicznie używam tego pojęcia na określenie pewnych tendencji życia Kościoła, które choć doktrynalnie nie są wcale

jedynymi możliwymi do pomyślenia, a może nawet są doktrynalnie wątpliwe, to jednak stały się swego rodzaju *modus vivendi* myślenia i działania katolików. Takim obrządkiem jest krytykowana w tym artykule dominacja dziedzictwa chadeckiego czy, w polskim przypadku, środowisk inteligencji katolickiej. Innym przykładem może być sformułowana przez De Maistre’a w dziele *O Papieżu* polityczna wizja Kościoła pod absolutystycznym przewodnictwem Ojca Świętego, zob. T. Rowiński, *Turbopapięstwo superbohaterów*, „Pch24 Co Tydzień”, nr 110, 2020.

⁵ O tym, jak Jacques Maritain (1882–1973) radykalnie zmienił swoje stanowisko polityczne pod bezpośrednią presją Papieża Piusa XI, można przeczytać w studium Godeleine Dickès-Lafargue, *Le dilemme de Jacques Maritain. L’évolution d’une pensée en philosophie politique*, Paris 2000; zakończenie książki poddające podsumowującej analizie najważniejsze wątki i wydarzenia ukazało się w języku polskim pod tytułem *Dylemat Maritaina*, „Christianitas”,

nr 45–46, 2011, s. 437–452 (w wydaniu francuskim są to strony 335–348) w przekładzie Pawła Milcarka.

⁶ Pius X, *Notre charge apostolique. O błędach Sillonu*, tłum. J. Zoppa, Warszawa 2002.

⁷ Polski tekst encykliki można znaleźć w zasobach internetowych pod adresem: http://www.nonpossumus.eu/encykliki/Leon_XIII/au_milieu_des_sollicitudes/amds.php, 4.01.2021.

⁸ W tę stronę rozwinęła się najpierw filozofia polityki Jacques’a Maritaina znana pod hasłem *nouvelle chrétienté*, a potem praktyka ruchu chadeckiego, zawsze niechętnego prawicy katolickiej opowiadającej się za samodzielnością polityczną katolików, ale w oparciu o zasady nauczania społecznego Kościoła. Zob. dossier poświęcone Maritainowi zawierające teksty źródłowe, korespondencje i komentarze opracowane przez Pawła Milcarka, *Od Christianitas do*

syjnej – woli, która promieniowała na ludzi będących pod jego wpływem.

Dwa potępienia i cień Maritaina

Potępienie AF po prawej stronie sceny politycznej było do pewnego stopnia analogiczne z wcześniejszym potępieniem lewicowego, protochadeckiego, Sillonu Marca Sangnier (1873–1950) w liście Piusa X *Notre charge apostolique*⁶ (1910). Katolicy francuscy, a prawdę mówiąc, za nimi cały Kościół, *implicite* uznali, że te dwa mocne wystąpienia Papieży przeciw odwołującym się do katolicykości ruchom politycznym oznaczają koniec suwerennej polityki i coś, co można uznać za początek nowej fazy *ralliement*, czyli procesu przyłączania się katolików do Republiki. Gdy Leon XIII pisał w encyklice *Au milieu des sollicitudes* (1892)⁷ o przyłączaniu (*ralliement*) do Republiki i zachęcał katolików do angażowania się w politykę, co by nie mówić, antykatolickiego państwa francuskiego, to widział w tym metodę krzewienia zasad katolickich i przeciwstawiania się nadużyciom laickiego prawodawstwa. Zaś Maritain, prawdopodobnie najbardziej wpływowy katolicki intelektualista swoich czasów, zapoczątkował proces tworzenia uzasadnień dla całkowitego wtapiania się katolików w politykę republikańską, demokratyczną, a potem liberalną. Ze wszystkimi ideowymi konsekwencjami tego procesu. Madiran nazywał to zjawisko nie tyle przyłączeniem do Republiki, co do rewolucji.

Leon XIII chciał wzmocnienia dla katolickich zasad w życiu społecznym Francji, Pius XI, prawdopodobnie nieświadomie, zapoczątkował proces zaangażowania katolików w budowanie cywilizacji liberalnej, która chrześcijan i ich zasady traktowała najpierw niechętnie, a potem wrogo. Tak formował się utrwalony już dziś obrządek katolickiej bezradności w życiu publicznym i bezsilności wobec ideologii. Oddziaływanie tych słabości oglądamy, np. gdy liczni katolicy zdają się uważać społeczeństwa liberalne za nową cywilizację chrześcijańską⁸. Madiran ze swoimi analizami pozostał poza tym złudzeniem. Uznając praktycznie doktrynalne

nouvelle chrétienté, „Christianitas”, nr 45–46, 2011, s. 377–452. Opinię o liberalizmie jako „lepszym chrześcijaństwie” sformułował wprost w ostatnim czasie liberalny publicysta Tomasz Sawczuk w tekście właśnie pod tytułem *Liberalizm jako lepsze chrześcijaństwo*, „Kultura Liberalna”, nr 607 (37/2020), 31 sierpnia 2020.

konsekwencje decyzji władzy kościelnej, czyli konieczność prze-myślenia spuścizny Maurrasa, wytyczył szlak zaangażowania w politykę odmienny od drogi swojego nauczyciela, również na tle uszanowania zasad katolickich. Rzecz jasna Madiran nie szukał inspiracji w doktrynie Marca Sangniera, której inaczej opisaną odmianą okazał się zaadaptowany do liberalizmu katolicyzm polityczny Maritaina.

Jacques Maritain był w swoich czasach postacią tak ważną dla całego świata katolickiego, że gwałtowne załamanie się jego stanowiska w sprawach publicznych naznaczyło negatywnie całą katolicką prawicę francuską. Także w odbiorze środowisk polskiej przedwojennej inteligencji katolickiej i ich powojennych kontynuacji⁹. Sytuacja ta sprawiła, że wygrała narracja liberalna, w której o monarchiście Maurrasie, ale także o jego podążającym coraz bardziej własną drogą uczniu Jeanie Madiranie można było mówić tylko źle albo nie mówić wcale. Tymczasem Madiran pozostał po prawej stronie polityki, zachowując wierność wobec doktryny wyłożonej przez Leona XIII, dołączając do tego sformułowaną przez Piusa XII zasadę neutralności ustrojowej Kościoła czy nawet warunkowe poparcie dla demokracji¹⁰. Choć, jak większość środowiska Charles'a Maurrasa i katolickiej prawicy we Francji, był i pozostał monarchistą, zrelatywizował bezwzględny uniwersalizm zasady monarchicznej, a także – co bardziej oczywiste – odrzucił liberalizm i chrześcijański demokratyzm, by sformułować katolicką politykę zasad.

Oidium, jakie spadło po roku 1926 na katolicką prawicę francuską, było potężne. Wzmocniło się ono jeszcze po Soborze Watykańskim II, gdy w tych właśnie środowiskach narodził się ruch oporu wobec dekompozycji katolicyzmu¹¹ dokonywanej przez

⁹ Mam na myśli choćby grupę spotykającą się i pracującą intelektualnie w kręgu Sługi Bożego ks. Władysława Kornitowicza. Do tego dorobku nawiązywały po wojnie środowiska „Znaku” czy „Tygodnika Powszechnego”. Czcigodny Sługa Boży ks. Władysław Kornitowicz (1884–1946) był jednym z najważniejszych animatorów intelektualnego, ale i religijnego życia katolickiego w Polsce. Był zaangażowany w powstanie i życie ośrodka dla ociemniałych w podwarszawskich Laskach, który prowadziły Franciszkanki Służebnice Krzyża, zgromadzenie założone przez Czcigodną Sługę Bożą Matkę Elżbietę Czacką (1876–1961). Wpływ intelektualny i duchowy ks. Kornitowicza był znaczący, gromadził wokół siebie młode pokolenie inteligencji (tzw. „Kółko”), był redaktorem

naczelnym kwartalnika „Verbum”, tytułu uznawanego za znakomity. Krzewił także pobożność liturgiczną w duchu rozwijającego się w tamtym czasie tzw. ruchu liturgicznego, popularyzował myśl św. Tomasza. Osobiście przyjaźnił się z Maritainem, który w okresie międzywojennym odwiedził Polskę i był drukowany na łamach „Verbum”.

¹⁰ Zob. np. Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1944 r.*, AAS 37 (1945), s. 5–23.

¹¹ Sformułowanie to zaczerpnąłem z książki o Louis Bouyera *La Décomposition du catholicisme*, Paris 1968, której fragment można przeczytać w tłumaczeniu Małgorzaty Czachor pt. *Rozkład katolicyzmu*, „Christianitas”, nr 56–57, 2014, s. 91–101. O Louis Bouyer (1913–2004) to były pastor luterański, uczestnik przygotowań do Soboru Watykańskiego II i przytomny krytyk jego tzw. „ducha”.

¹² Opublikowano choćby korespondencję Madirana z dominikaninem Yves'em Congarem na temat Soboru Watykańskiego II, *Le Concile en question: correspondance Congar-Madiran sur Vatican II et sur la crise de l'Église*, Bouère 1985.

¹³ Leon XIII, *Rerum novarum, O kwestii społecznej*, Warszawa 2001.

¹⁴ Niemal wzorcowym przykładem liberalnej lektury tekstów papieskich może być artykuł prof. Marcina Króla, *Kościół wobec wyzwania XIX i XX wieku*, „Res Publica Nowa”, nr 1, 2006 (187, rok XIX), który potem stał się częścią książki *Europa w obliczu końca*, Warszawa 2012. Przytaczam ten tekst dlatego, że napisał go mój uniwersytecki nauczyciel historii idei w niedługim czasie

po tym, gdy ukończyłem Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW

¹⁵ J. Madiran, *Demokracja według Piusa XII*, tłum. M. Loba, „Sprawa Polska”, nr 10, 1992, s. 16; tekst stanowi tłumaczenie VII rozdziału książki *Les deux démocraties*, Paris 1977; cyt. za: J. Bartyzel, *Umierać, ale powoli*, s. 891; nota o książce znajduje się w przypisie 20.

¹⁶ Zob. T. Rowiński, *Wpływ tradycji liberalnej i chrześcijańskiej na powstanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz współczesne rozumienie praw człowieka*, „Kultura Prawna”, t. 2, nr 1, 2019, s. 125–141.

zachodnie episkopaty. Madiran, podobnie zresztą jak wielu tradycjonalistów, nie podążył jednak drogą abp. Marcela Lefebvre'a, ale stanowił wierną Papieżowi opozycję wobec destrukcji. Poświęcił temu niektóre ze swoich książek¹².

Do dziś nie jest łatwo przedrzeć się do Madirana przez zasłone katolickiego – a dokładniej chadeckiego – obrządku umysłowego, jaki wytworzyły powojenne środowiska katolickiej inteligencji. Należy do niego także wykreowane wrażenie, że katolicka myśl polityczna zaczyna się jak gdyby od zera, z pism Maritaina i jego epigonów. Jedynym punktem nawiązania z katolicką przeszłością intelektualną bywa zwykle encyklika Leona XIII *Rerum novarum*¹³ (1891), pojmowana – zresztą przesadnie – jako swego rodzaju prorocstwo „nowego Kościoła posoborowego” zbratanego z nowoczesnością¹⁴. Wpływ na Kościół tego nowego myślenia Madiran oceniał zresztą negatywnie, pisząc z goryczą w *Dwóch demokracjach*:

W konstytucji soborowej *Gaudium et spes* nie odnajdujemy nigdzie śladu, iż istniała kiedykolwiek jakaś doktryna katolicka o pochodzeniu i sprawowaniu władzy politycznej¹⁵.

Dziś z fascynacją historyka idei, ale i ze smutkiem zaangażowanego katolika patrzę na to, jak jednym gestem Pius XI, łamiąc siłą swojej duchowej władzy przekonania Maritaina, zaszczeplił w Kościele złudzenie nowego, chadeckiego obrządku. Filozof bowiem z czasem poszedł drogą naśladowcy doktryn laickich. Madiran zaś potrafił wskazać słabości doktryny politycznej AF, ale też wyprowadzić z nich udoskonalone katolickie myślenie o polityce. Przekonanie o trwałości aliansu katolicko-liberalnego, które bez wątpienia żywił Maritain, okazało się jednym z największych nieporozumień drugiej połowy XX wieku¹⁶. Choć hasło AF *Poli-*

tique d'abord! nie mogło być bezkrytycznie przyjmowane przez Kościół¹⁷, to jednocześnie odrzucenie własnej tradycji politycznej okazało się drogą deformacji elit katolickich w ostatnich stu latach. Katolicyzm integralny, tradycjonalizm stał się postawą sprzeciwu wobec intelektualnego rytuału chadecji, która przez dekady praktykowania nabrała, także w naszym kraju, mocy oczywistości. I to zarówno dla liberałów – również kościelnych – jak i konserwatystów. Rytuał ten był podważany w Polsce w stosunkowo wąskich gronach, wśród środowisk podejmujących wyzwanie polityki katolickiej, takich jak te współtworzone przez Marka Jurka¹⁸, Pawła Milcarka¹⁹, Jacka Bartyzela²⁰ czy Bogdana Kiernickiego²¹.

Można dodać, wracając na chwilę do czasów PRL, że również Instytut Wydawniczy PAX nie wydrukowałby Madirana, ponieważ przyjęty przez to środowisko katolicki patriotyzm Polski Ludowej predestynował je do wydawania książek autorów uważanych za postępowych, rozmiękczających integralność intelektualną tradycji katolickiej. Było to na rękę komunistycznym władzom. „Postępowość” stanowiła znak rozpoznawczy importowanej przez PAX literatury katolickiej w jeszcze większym stopniu, niż miało to miejsce w przypadku przenikniętych polską odmianą ducha chadecckiego²² redaktorów „Znaku”, „Tygodnika Powszechnego”²³, a od lat 50. „Więzi”.

pisma Jeana Madirana. Instytut Tomistyczny udostępnia poświęcony m.in. Madiranowi wykład Pawła Milcarka *Tomisć i polityka. Sylabus kontrowersji filozoficznych współczesności*, 19.10.2019, <https://www.it.dominikanie.pl/wyklady-otwarte-o-polityce/>.

²⁰ Jacek Bartyzel (ur. 1965), historyk kontrrewolucyjnej i monarchistycznej myśli politycznej, w swojej książce *Umierać, ale powoli. O monarchistycznej i katolickiej kontrreformacji w krajach romańskich 1815–2000* (Kraków 2006, wyd. II poprawione) przedstawił najszerzy w polskiej literaturze pejzaż intelektualny środowisk, do których należał Jean Madiran, a także przybliżył dorobek intelektualny naszego autora.

²¹ Bogusław Kiernicki (ur. 1962), działacz i wydawca katolicki.

²² Chodzi o doktrynę defensywnego minimalizmu politycznego zaproponowaną przez Stanisława Stommę w tekście *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików w Polsce*, „Znak”, nr 3, 1946, s. 257–275.

²³ Warto pamiętać, że w początkowym okresie działania „Tygodnika Powszechnego” pismo to, choćby dzięki tekstom Józefa Mariana Świącickiego, bliższe było katolicyzmowi społecznemu niż wpływom chadecckim. Świącicki polemizował na łamach „Tygodnika” ze Stommą w artykule *Kwestia zasady, nie taktyki* (nr 16, 1947); warto też wspomnieć inny jego tekst *O maksymalizmie katolickim* (nr 5, 1947).

¹⁷ By zobaczyć, w jakim duchu pisano w Polsce o potępieniu AF, można sięgnąć po takie teksty jak ten ks. Zygmunta Pilcha, *L'Action Française potępiona!*, „Roczniki Katolickie”, rok VI, 1928, za: http://www.ultramontes.pl/action_francaise_potepiona.htm, 4.01.2021.

¹⁸ Marek Jurek (ur. 1960), polityk katolicki i publicysta, znawca twórczości Jeana Madirana i tłumacz rozdziałów I–IV *Dwóch demokracji* z niniejszego tomu.
¹⁹ Paweł Milcarek (ur. 1966), redaktor naczelny „Christianitas”, kwartalnika popularyzującego

Dezorientacja katolickich elit

Gdyby jednak jakimś cudem Jeana Madirana czytano w XX-wiecznej Polsce, być może udałoby się uniknąć uwiedzenia inteligencji katolickiej nie tylko przez komunizm, ale potem i przez liberalizm, także gospodarczy, który spustoszył społecznie nasz kraj po roku 1989²⁴. Być może lepiej by pamiętano, że zasada sprawiedliwości społecznej wywodzi się z samego serca doktryny katolickiej, i traktowano by ją z należytą powagą²⁵. Może także ostrożniej sama katolicka inteligencja podchodziłaby do liberalizmu politycznego i liberalnej moralności publicznej, które dziś niszczą kulturę Zachodu. Liberalizm nie wydawałby się zapewne propozycją tak bezalternatywną i trudną do odrzucenia zarówno przez katolickich konserwatystów – tu szczególnie w wydaniu ekonomicznym – jak i katolicką lewicę. Jak bardzo zabrakło w Polsce suwerenności katolickiej refleksji, widzimy dziś, gdy liczne środowiska chrześcijan pozostają bezradne wobec rozwoju wrogich naturze ludzkiej ideologii. Bezradność ta polega nie tylko na braku oporu, ale i afirmacji tych koncepcji jako współczesnych z ducha odczytań Ewangelii.

Lektura Madirana z pewnością mogłaby wykształcić pokolenie katolickiej inteligencji samodzielnej wobec ideologii. Katolik uformowany w duchu polityki zasad nie zadawałby pytań, które po pielgrzymce św. Jana Pawła II do Polski w 1991 roku postawił na łamach „Znaku” Henryk Woźniakowski. Jeden z ówczesnych liderów katolickich dał wtedy wstrząsające świadectwo całkowitej dezorientacji intelektualnej.

Papież mówi: „Postulat, aby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa”. Jak się ujawnia ten postulat? I co znaczy „wymiar świętości w życiu społecznym”, do którego mogą dopuszczać albo mu przeszkadzać zasady czy działania legislacyjne? Tu otwiera się pole do popisu dla teoretyków prawa. Postulowany bowiem „wymiar świętości w życiu społecznym i państwowym” łatwo może być wadliwie zinterpretowany jako swoisty werbalizm religijny (ujawniający się w pewnym stylu słownictwa czy uczestnictwa w ceremo-

²⁴ Temat ten nie jest często analizowany, niedawno zwróciła na niego uwagę Maria Libura w artykule *Kościół okazał się bezradny wobec wyzwań liberalizmu*, klubjagiellonski.pl, 12.10.2020.

²⁵ Co Jean Madiran pokazuje nam w studium *O sprawiedliwości społecznej*, „Christianitas”, nr 62, 2015, drukowanym także w książce *Dwie demokracje. Wybór pism*, Dębogóra 2020.

niach kościelnych). Inne sformułowanie Papieża: „Trzeba z życzliwością, dobrą wolą i delikatnością dopracować się form obecności tego, co święte, w życiu społecznym i w państwowym”. Co to znaczy? Takie sformułowanie niesie w sobie oczywiste zadanie do wypracowania. I dalej mówi Jan Paweł II: „Wielu katolików czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga”. Co to znaczy: „Bóg w strukturach państwowych”?²⁶

Katolicka doktryna i katolicka filozofia polityczna, w znakomity sposób wykładane przez Madirana, po prostu na te pytania odpowiadają. Jeśli oczywiście nie bać się ich czytać i stosować, a przede wszystkim nie podmieniać na ideologie zaciemniające umysł. Ideologie nie są bowiem zdolne przybliżyć człowiekowi woli Boga, prawdziwego zrozumienia sprawiedliwości i roztropności w sprawach społecznych. Elementem powyżej zarysowanego problemu jest także często zawiniona ignorancja, świadomie pomijająca katolicką tradycję intelektualną z powodu środowiskowych idiosynkrazji. Wybór laicyzmu w sprawach publicznych, jakiego dokonało w XX wieku wielu zaangażowanych katolików, spowodował, że przestali oni rozumieć język Kościoła.

Madiran w końcu w Polsce

Jean Madiran w końcu do Polski trafił, a sprowadził go do kraju w zauważalnym zakresie Marek Jurek. To w tłumaczeniu jednego z najbardziej rozpoznawalnych polityków prawicy katolickiej w Polsce, na łamach pisma „Brulion” w roku 1998 opublikowane zostały pierwsze cztery partie *Dwóch demokracji*²⁷. W kontekście przybliżania polskiemu czytelnikowi myśli Madirana trzeba też wspomnieć o książce Jacka Bartyzela *Umierać, ale powoli. O monarchicznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich w latach 1815–2000*, w której otrzymaliśmy najpełniejszą jak dotąd biograficzną i ideową reprezentację myśli francuskiego autora. Dziesięć lat później ponowiliśmy wydanie przetłumaczonych przez Marka Jurka fragmentów *Dwóch demokracji* na łamach „Christianitas”²⁸.

W tej książce czytelnik otrzymuje oczywiście już pełny tekst tego eseju. Pracę nad polskim przekładem książki dokończył Tomasz

²⁶ Polska ‘91 w świetle nauczania papieża.

Dyskusja, „Znak”, nr 438, 1991, s. 15.

²⁷ J. Madiran, *Dwie demokracje*, tłum. M. Jurek, „Brulion”, nr 1, 1998, s. 7–22; trzeba zauważyć, że niewielki fragment tego eseju – VII rozdział – ukazał się już nieco wcześniej, zob. przyp. 15; Jacek Bartyzel wspomina także dwa inne artykuły publikowane w polskiej prasie: J. Madiran, *Naród francuski to nie „plemię” skazane na zapomnienie przez swój Episkopat*, tłum. W. Pawłowski, „Prawica Narodowa”, nr 1 (6), 1995, s. 45–46, oraz *Razem z Le Penem*, „Myśl Polska”, nr 24, 21.08.1994, przedruk za „Present” z 17.04.1994.

²⁸ J. Madiran, *Dwie demokracje*, tłum. M. Jurek, „Christianitas”, nr 37–38, 2008, s. 127–145.

Glanz, znakomity tłumacz tekstów z języka francuskiego. Z czasem opublikowaliśmy w „Christianitas” także kolejne rozprawy Madirana. W roku 2014 (nr 58) ukazał się najkrótszy ze zbioru, ale wcale nie najmniej istotny szkic *Doktryna, roztropność i wolne opcje*, w roku 2015 (nr 62) opublikowaliśmy studium *O sprawiedliwości społecznej*, zaś w roku 2018 w (nr 71–72) jeden z zasadniczych tekstów Madirana zatytułowany *Zasada całości*. Wtedy też wreszcie zaczęła dojrzewać w naszym środowisku myśl, że najwyższy już czas, by polski czytelnik mógł sięgnąć po choć niewielkie przekrojowe ujęcie myśli społeczno-politycznej Madirana. Dzięki wysiłkowi wydawcy Bogusława Kiernickiego oraz Tomasza Glanza udało się zebrać i przejrzeć drukowane artykuły, domknąć przekład *Dwóch demokracji*, a także dodać nowo przetłumaczony tekst poświęcony filozofii politycznej św. Tomasza z Akwinu. Jak zwykle u Madirana nie jest on tylko abstrakcyjnym akademickim wykładem historycznych idei, ale tekstem o znacznej aktualności intelektualnej także w naszych czasach. Studium to stanowi drugą część wydanej w 1948 roku, z przedmową Maurrasa, książeczki pt. *La philosophie politique de saint Thomas*. Tłumaczenie pierwszej jej części, poświęconej pewnej konkretnej polemice Jeana Madirana z Étienne’em Gilsonem, musi poczekać na inne czasy.

Szkic biograficzny

Co czytelnik powinien wiedzieć o biografii Jeana Madirana?²⁹ Urodził się 14 czerwca 1920 roku w Libourne (Gironde) jako Jean Arfel. Zanim stał się Madiranem, pisał także jako Jean-Louis Lagor czy Jean-Baptiste Castetis. Za pseudonimy służyły mu nazwy miejscowości z jego rodzinnej Gaskonii. Był wychowankiem Instytutu Katolickiego w Maslacq, jako autor debiutował na łamach „L’Action Française”, później pisał do „Écrits de Paris” i „Aspects de la France”. Z czasem – w latach 50. – zaczął odsuwać się od środowisk AF. Jak pisze Jacek Bartyzel, relacjonując życie Madirana, „na pewien czas związał się z «Rivarolem»; zerwał jednak współpracę w 1958 roku, kiedy do redakcji pisma wszedł antykatolicko nastawiony pisarz postfaszystowski Lucien Rebatet”³⁰. Dwa lata wcześniej Madiran rozpoczął wydawanie „bodaj najważniejszego w powojennej historii tradycyjnego katolicyzmu we Francji miesięcznika «Itinéraires»”³¹. Miesięcznik

²⁹ Informacje biograficzne zaczerpnąłem ze wspomnianej już książki prof. Jacka Bartyzela *Umierać, ale powoli. O monarchicznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich w latach 1815–2000*. Główny passus poświęcony Madiranowi – choć nie jedyny – ciągnie się od strony 884 do strony 900 książki.

³⁰ Tamże, s. 884.

³¹ Tamże.

nie miał łatwej historii, ponieważ w czasach *aggiornamento* był źle traktowany przez biskupów francuskich. Tak sprawę przedstawia prof. Bartyzel:

Było to zapewne bezpośrednio następstwem listu otwartego do biskupów, który w 1965 roku wystosowali Madiran, Jean Ousset i Michel de Saint-Pierre; jego autorzy jasno napiętnowali wszystkie sposoby destrukcji Kościoła i herezje szerzone za przyzwoleniem, a nierzadko za aprobatą tych, którzy winni być strażnikami integralności *depositum fidei*. Nb. Madiran wykazywał, że pojęcie „integryzm”, uknute przez zwolenników „poprawiania” wiary, a stanowiące przekręcenie pojęcia „całościowy” (*intégral*), użytego przez Papieża Piusa X, funkcjonuje jako kalumnia i metoda wykluczania ze wspólnoty katolickiej, to znak napiętnowania, jak żółta gwiazda dla Żydów w hitlerowskich gettach³².

³² Tamże.

Innym ważnym dziełem życia Jeana Madirana było wydawanie od 1982 roku dziennika „Present”, którego redaktorem naczelnym został w roku 1986. Gromadził on na swoich łamach praktycznie wszystkie ważne postacie prawicy katolickiej we Francji, jak choćby znakomitego filozofa Gustave’a Thibona (1903–2001) czy polityka i działacza Bernarda Antony’ego (ur. 1944). Warto przytoczyć deklarację ideową, która znalazła się na łamach „Present” w roku 1998, będącą wyrazem trwałości przywiązania do zasad katolickich redaktorów tego pisma prowadzonego przez Madirana.

Proklamujemy przywiązanie do naszej ojczyzny, do narodu francuskiego, do jego dziedzictwa, do jego cywilizacji przesiąkniętej chrześcijaństwem. Uznajemy, że cywilizacja chrześcijańska Francji jest istotą narodowego dobra wspólnego, jako że Pan Nasz Jezus Chrystus jest rzeczywiście prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem. Francja, starożytny naród chrześcijański, jest dzisiaj oficjalnie określana jako naród apostatyczny. Trzeba więc, abyśmy byli bardziej wierni naszemu chrztowi, naszej historii i naszemu powołaniu³³.

³³ „Present”, nr 4259 z dnia 27.08.1998, za: J. Bartyzel, dz. cyt., s. 885.

Choć duch głębokiego przywiązania do Francji jest czymś oczywistym dla katolików tradycji w tym kraju, jednocześnie nie ma wątpliwości, że myśli Madirana, przede wszystkim przeniknięte uniwersalizmem katolickiej filozofii społecznej, w swoich wnioskach zachowują aktualność dziś także i dla nas. Może nawet w większym stopniu niż w przeszłości, gdy mogły wydawać się mrocznymi proroctwami. Obecnie wiele z nich zdążyło się zrealizować³⁴.

³⁴ Zauważył to Marek Jurek w drukowanym w tym numerze „Christianitas” artykule „Prawa człowieka” po latach, poświęconym aktualności książki Madirana *Les Droits de l'homme DHSD*.

Poszukiwanie innej drogi

Rozważanie przyczyn – trwającej dekady – nieobecności pism Madirana w Polsce przybliżyło nam nieco pejzaż intelektualny i historyczny twórczości tego pisarza. Niewiele jednak do tej pory zostało powiedziane o szlaku, jaki autor *Dwóch demokracji* wyznaczył w katolickiej myśli politycznej. Do tego potrzebne jest drugie podejście do wcześniej podjętych wątków, tym razem jednak w sposób koncentrujący się już bezpośrednio na tekstach naszego autora.

Do sytuacji intelektualnej Jeana Madirana z jednej strony należała nieustanna przyjacielska i krytyczna dyskusja ze spuścizną swojego mistrza, czyli Charles'a Maurrasa³⁵, z drugiej – była to pilna konieczność odnalezienia chrześcijańskiej drogi w polityce w czasach, gdy katolicyzująca lewica (Sillon) i katolicyzująca prawica (AF) zostały przez Stolicę Apostolską potępione. W konsekwencji szczególnie tej drugiej interwencji, na oczach Madirana, Kościół – najpierw w masie katolików zaangażowanych w życie publiczne, potem także w orzeczeniach pasterskich hierarchii – zaczął zmierzać w kierunku porzucenia swoich zasad w działalności politycznej. Nieśmiały powrót do nich dał się na nowo zauważyć znacznie później dzięki takim dokumentom jak *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym* (2002) opublikowana przez Kongregację Nauki Wiary. Jednak tekst ten nie wywarł już znacznego wpływu na życie polityczne, ponieważ dziesięciolecia działalności chadecji faktycznie anihilowały wpływ katolickiej agendy w sferze publicznej świata zachodniego.

Upodobnienie ideologii chadecckiej do relatywistycznej polityki porewolucyjnej zdeformowało sumienia całych pokoleń zarówno

³⁵ Maurras miał powiedzieć młodemu Madiranowi: „Jeśli pan jest katolikiem, niech nim pan będzie w całości”, cyt. za: M. Jurek, *Kontrrewolucja, czyli nadzieja*, „W Sieci Historii”, nr 5, 2013.

w odniesieniu do samej polityki, jak i moralności. Dzieje ruchu chrześcijańskiej demokracji, który wygrał jako model katolickiej aktywności politycznej w drugiej połowie XX wieku, dobrze pokazują, jak z czasem porzucał on wszystkie specyficzne komponenty chrześcijańskiej zasady, a także jak razem z nim porzucali je społecznie zaangażowani katolicy. Niestety świadomość, że sfera publiczna – polityka jest jedną z najważniejszych sfer formowania lub deformowania cnót i postaw, została porzucona w Kościele na wiele lat. W ten sposób ruch chadecki stał się metodą budowania rękami katolików wrogiej im cywilizacji, także w ich własnych duszach³⁶. Na tym zresztą polegał już na początku XX wieku problem Marca Sangniera i Sillonu, w którym to ruchu dominowała tendencja, by uznawać nowoczesną, relatywistyczną demokrację za najwyższą wartość, wręcz miarę dobrego chrześcijaństwa. Relatywistyczna polityka musiała formować relatywistycznego, ale też konformistycznego obywatela katolika, gotowego ignorować ze względu na polityczną taktykę kolejne społeczne zasady wiary. Sangnier w ramach włączania się (*ralliement*) do życia Republiki zaczęła np. afirmować także dziedzictwo rewolucji francuskiej jako dobro i osiągnięcie z ducha chrześcijańskie.

U Sangniera zwyciężył, w sposób jawny i bezpośredni, duch nie chrześcijański, a postchrześcijański, który możemy zdefiniować jako przetwarzanie wiary i religii Chrystusa w narzędzie do osiągnięcia celów w praktyce stawianych wyżej od tych, jakie wyznacza wiara i tradycja³⁷. Wychwalając rewolucyjną Deklarację praw człowieka i obywatela, Sangnier ponad sprawiedliwość i ład stawiał faktycznie relatywistyczną i totalną demokrację nowoczesną, której Madiran przeciwstawiał się w swoich książkach z całą mocą.

Owoce postchrześcijańskiej instrumentalizacji prawdziwej religii dało się zaobserwować choćby w latach polskiej transformacji, gdy chadecka linia apologii religijności szła właśnie tropem wskazywania na jej użyteczność w procesie umacniania ducha liberalno-demokratycznego, szeroko akceptowanego ideału społeczno-politycznego przynajmniej przez dwie pierwsze dekady trwania nowej Polski³⁸. To bardzo charakterystyczne, w postchrze-

³⁶ Gorzkim i wartym lektury rozrachunkiem z dziedzictwem ruchu chadeckiego jest książka Vladimira Palki, *Lwy nadchodzą. Jak obronić chrześcijańską Europę?*, tłum. Ł. Wojciechowski z zespołem, Gdańsk 2019.

³⁷ Na ten temat zob. P. Kaznowski, *Christianitas a kultura postchrześcijańska*, „Christianitas”, nr 43, 2009, a także tekst tego autora *Między duchem a literą: przypadek katolickiego myślenia o polityce* z „Christianitas”, nr 44–45, 2011, jak również tematyczny numer „Christianitas”, nr 78, 2019, *Czym jest postchrześcijaństwo?*

³⁸ Przykładów postawy, w której przywiązanie chadeków do sojuszu liberalno-demokratycznego jest ważniejsze od możliwego sojuszu katolickiego przeciw laicyzmowi, kulturze niesprawiedliwości czy cywilizacji śmierci, można znaleźć bez liku. By podać jakiś historyczny tekst, który ustawia katolicyzm

w roli religii politycznej liberalizmu, przytoczę artykuł Romana Graczyka *Jakiego Kościoła polska demokracja potrzebuje?*, „Gazeta Wyborcza”, 20–21.03.1993. Autor przez większość wywodu diagnozuje to, co uważa za wady

codziennego życia Kościoła. Wyraża oczekiwania liberała wobec religii – np. by była bardziej miłosierna, czyli przymykała oko na niegodziwość doczesności, by mówiła o Bogu jako przekraczającym racjonalność (czyli nieracjonalnym) niż wskazującym na wady niedomagające rzeczywistości społecznej. Ta instrumentalizująca narracja trwa tak długo, że w końcu sam autor czuje się zmuszony podkreślić, że jednak „Kościół nie istnieje, by służyć jakimkolwiek ustrojowi?”. Ten zabieg retoryczny zastosowany jest jednak tylko w tym celu, by wzmocnić wcześniejszą argumentację. Skoro Kościół nie ma służyć żadnemu ustrojowi, winien zatem być bardziej ewangeliczny. Jednak pojęcie ewangeliczności nie otwiera autora na katolicką tradycję społecznego i politycznego zaangażowania. Pozwala za to uformować własny

ścijańskim *modus vivendi* chadecji Kościół i katolicyzm zaczęły odgrywać rolę religii politycznej, którą można było uznać za wartościową, jeśli uzasadniała ustanawianie i trwanie ładu liberalnego. Wiemy, czym praktykowanie tego stanowiska skończyło się w Polsce, np. milczeniem wielu ludzi Kościoła wobec drastycznie niegodziwej polityki społecznej i ekonomicznej w okresie transformacyjnej, a nawet jej wspieraniem przez intelektualistów katolickich – duchownych i świeckich.

Dziś mamy już nowsze przejawy zaadaptowania katolików w stylu chadeckiego laickiego relatywizmu. Widzimy go, np. gdy mówi się, że Kościół może być zaakceptowany, jeśli porzuci swoją agendę dotyczącą ładu publicznego i włączy się w błogosławienie homoseksualnego stylu życia, aborcji, w demokrację sondażowy postulujący kształtowanie porządku publicznego w zgodzie z niestabilnymi wnioskami płynącymi z badań opinii publicznej. Modus chadecki wciąż wykształca nowe, tworzące opinię, powstałe na bazie dawnych formacji, jak kręgi tzw. „Kościoła otwartego”, środowiska katolików, dla których nadzieją Kościoła jest proces dalszej rezygnacji wierzących ze społecznych konsekwencji doktryny. Słowem: demokracja i laicyzacja. Modus ten wykorzystuje przede wszystkim ludzką skłonność do konformizmu i podporządkowania kulturze dominującej sferę publiczną. W naszym przypadku jest to liberalny relatywizm nasiąknięty ideami skrajnej lewicy. Proponowana przez wspomnianego Maritaina autonomia – laickość – sfery doczesności od religii głoszona przez samych katolików przyczyniła się radykalnie do dechrystianizacji Zachodu. Nie tylko zresztą w sensie konfesyjnym, co erozji etyki życia zarówno publicznego, jak i prywatnego.

Dla Madirana stanowisko to było nie do zaakceptowania. Potępienie AF nie mogło być jego zdaniem traktowane jako rehabilitacja katolickiej lewicy. Jednak Kościół się łudził, podobnie jak łudził się Maritain:

kształt tego pojęcia, doskonale zbieżny ze sprywatyzowaną rolą religii w systemie laickim. Ewangeliczność oznacza tu danie ludziom utopijnej wolności, która nie powinna być ograniczana głoszeniem nakazów i wymagań nauki moralnej, nie mówiąc już o dawaniu wskazówek praktycznych co do ładu politycznego. Wszelkie uwagi krytyczne w tym zakresie są tylko brakiem zrozumienia zasad pluralizmu itd. Jednym słowem, z tekstu wynika, że tam, gdzie religia katolicka nie realizuje standardów religijności liberalnej, ale swoje własne cele, jest religią zdeformowaną.

Mam nadzieję, że mimo zbyt niedoskonałej, z konieczności, formy udało mi się zaproponować takie rozwiązanie kwestii doczesności, które byłoby wolne od liberalizmu, jak klerykalizmu: „chrześcijańską świecką” koncepcję sfery społecznej i politycznej³⁹.

Filozof pisał tak w roku 1934.

Madiran, widząc pogłębiające się z czasem uwikłanie katolików w sojusz z liberalizmem i liberalną konwersję Maritaina, musiał uznać, że droga, którą podążył główny nurt społeczno-politycznego życia katolickiego, był powtarzaniem błędów Sillonu, błędów laicyzmu i relatywizmu. Konsekwencje zwycięstwa laicyzmu szeroko opisał w książce *Prawa człowieka bez Boga*⁴⁰, ale nie pominął tego tematu także w *Dwóch demokracjach*.

Chrześcijańska demokracja z powołania była tym, co powinno zastąpić demokrację laicką, aby demokracja stała się możliwa do zaakceptowania. Tymczasem spełniła odwrotną funkcję, która osiąga swój punkt kulminacyjny w polityce Montiniego [chodzi o Pawła VI – przyp. TR] i przekonuje chrześcijan, by zaakceptowali, mniej lub bardziej, laicyzm istniejącej demokracji⁴¹.

Dyskusja z Charles'em Maurrasem

Marc Sangnier nie jest tu wspominany tak często tylko dlatego, że był ważną postacią epoki, dyskutantem Charles'a Maurrasa, czy też dlatego, że stał się jednym z ojców błędu chadeckiego⁴² krytykowanego przez Madirana. Los Sillonu – także jego stanowisko intelektualne i polityczne – to ważny, moim zdaniem, punkt odniesienia polemiki, jaką Jean Madiran przeprowadził wobec stanowiska Maurrasa. Tym bardziej że formalnie sprawa krytyki AF nie była wcale tak prosta, jak wynikałoby z faktu potępienia jej polityki. AF decyzją swojego lidera trzymało się ściśle wskazań Leona XIII dotyczących działalności publicznej katolików zawartych w encyklice *Graves de communi* (1901)⁴³, zapewniając sobie w ten sposób możliwość angażowania w swoją działalność ludzi wierzących. Leon XIII odrzucał demokrację jako „rządy tłumu”, natomiast akceptował istnienie „chrześcijańskiej akcji społecz-

³⁹ J. Maritain, *O wolności w nowoczesnej cywilizacji chrześcijańskiej*, tłum.

M. Grądzka-Holvoete, „Christianitas”, nr 45–46, 2011, s. 392; tekst stanowi część bloku pod redakcją Pawła Milcarka *Od Christianitas do nouvelle chrétienté*, będącego opracowaniem tematu przemiany ideowej Jacques'a Maritaina od lat 20. do 40.

⁴⁰ Zob. przyp. 3.

⁴¹ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 891.

⁴² J. Maritain bezpośrednio oskarżano raczej, że był nowym Lamennais'm, jednak nawet surowy w opiniach dominikanin o. Reginald Garrigou-Lagrange przeciwstawiał się takim porównaniom przynajmniej w latach 30. XX wieku. Więcej na ten temat czytelnik znajdzie we wspomnianym już opracowaniu z „Christianitas”, nr 45–46, 2011, s. 411–424.

⁴³ Leon XIII, *Graves de communi. O demokracji chrześcijańskiej*, Warszawa 2003.

⁴⁴ J. Bartyzel, dz. cyt.,
przyt. 594 na s. 703.

⁴⁵ Jak trafnie zauważa prof. Jacek Bartyzel, „demokraci chrześcijańscy prawie zawsze czuli się bardziej solidarni z demokratami antyreligijnymi niż z «reakcyjnymi» katolikami” (s. 891), co w pewnym stopniu pokazuje, jakie miejsce w hierarchii zasad chadeków zajmowała agenda chrześcijańska. Oczywiście demokraci chrześcijańscy długo żyli w złudnym przeświadczeniu, że działają na rzecz sprawy „humanizmu integralnego”, chrześcijaństwa społecznego, czyli w ich przekonaniu dóbr bardziej powszechnych niż cele polityki katolickiej. We Włoszech np. chadecja długo występowała jako przeszkoda polityczna dla dojścia do władzy komunistów. Jednak za tą zasłoną następowały kolejne ustępstwa wobec laickiego liberalizmu, który stawał się chadeckim modusem działania w ramach „autonomii świeckości”. Ideologie polityczne i społeczne nie mogły zastąpić tradycji katolickiej, ponieważ ostatecznie porzucają jako przeszkodę albo integralną etykę, albo konkretnego człowieka, a także odrzucają łaskę. Są próbą zbudowania świata na złudzeniu o moralnym i antropologicznym samostanowieniu człowieka.

nej”, która miała stawiać opór lub też przemieniać laicyzm od środka, być dla Republiki punktem dostępu do łaski. Idea „chrześcijańskiej akcji społecznej” pozostawała w ciągłości z ideą *rallement* (przyłączania) sformułowaną w *Au milieu des sollicitudes*. Zatem Maurras, choć osobiście był agnostykiem, starał się trzymać granic polityki wyznaczonych przez Stolicę Apostolską tak bardzo, że Pius X uznał go za obrońcę wiary katolickiej we Francji i powstrzymywał wszelkie próby jego deprecjacji⁴⁴. Tymczasem Sangnier faktycznie przyjmował laicyzm, tak jak potem kolejne pokolenia chadeków. Widać to zresztą było w dyskusjach, jakie prowadził z Maurrasem, który namawiał lidera Sillonu, by chrześcijańscy demokraci razem z chrześcijańskimi antydemokratami stworzyli wspólny front antylaicki⁴⁵.

Madiran, pomimo historycznych niejasności dotyczących potępienia AF, wziął na poważnie problematyczność filozofii politycznej Maurrasa i jego pozytywizmu monarchicznego. Madiran, kierując się zasadą neutralności ustrojowej Kościoła, podjął krytykę swojego mistrza w różnych kierunkach. Jeśli chodzi o sprawę demokracji, zarzucił mu, że ten postrzega sam proces technicznego wyboru rozmaitych władz jako zło. Tymczasem zdaniem Madirana problem demokracji polega na jej nowoczesnej deifikacji, a nie na rozwiązaniach technicznych. Pisał o tym w ten sposób:

Gdy Maurras głosił, że demokracja jest złem, demokracja oznacza śmierć, dopuszczał się bardzo groźnej dwuznaczności, której dostatecznie nie korygował. Nie można bowiem głosić doktryny, a więc tezy o zasięgu uniwersalnym, prawdziwej wszędzie i zawsze, że demokracja oznacza śmierć, i Maurras bynajmniej tego nie twierdził, zaznaczając, że nie krytykuje demokracji w Szwajcarii. Jego stałą tezą było, że demokracja jest złem politycznym dla Francji, że demokracja oznacza śmierć polityczną dla Francji. Niezbędne uściślenie, niewątpliwie obecne

w jego myśli, ale zazwyczaj niedopowiadane. Natomiast w sferze absolutnej za grzech można uznać jedynie to, co nieuchronnie oznacza zło i śmierć, a więc demokrację, ale nowoczesną i totalitarną, zrodzoną z podstawowego grzechu i prowadzącą do zła i śmierci; niekoniecznie politycznej, bo to zależy od okoliczności, ale zawsze do śmierci moralnej. Maurras widział tymczasem, że demokracja nabiera cech religii, a taka zawsze będzie przestępcza. Przystępstwo jej będzie jednak miało charakter religijny i moralny, polityczny zaś tylko przez swą skrajność. Demokracja oznacza zło i śmierć, tak, ale o tyle, o ile chodzi o demokrację nowoczesną⁴⁶.

Na czym więc polegała najbardziej zasadnicza krytyka doktryny Maurrasa dokonana przez Madirana, wskazał w swoim dziele prof. Jacek Bartyzel:

Dla Maurrasa, który był (...) bez wątpienia platonikiem, a nie arystotelikiem, demokracja to nie tylko zło polityczne (instytucjonalne) i (ewentualnie) moralne, ale ontologiczne „nic”, pozór bytu, a nie rzeczywistość. To tylko słowo (nazwa), a nie prawdziwa „rzecz”, lecz zarazem słowo, które jest torturowane, które cierpi przemoc, więc ją odwzajemnia, szkodząc ludziom poddanym logokracji⁴⁷.

Według prof. Bartyzela Maurras traktuje systemy polityczne w sposób „ontologiczny”, a Madiran tego nie zauważa⁴⁸. To przeoczenie miałyby być powodem nietrafności Madiranowskiej krytyki antydemokracji Maurrasa. Wydaje się, że jest jednak inaczej i kwestia pomiędzy tymi autorami nie tkwi w niedokładnej lekturze. Chodzi raczej o nieredukowalną różnicę podejść, którą autor *Umierać, ale powoli* opisuje jako napięcie pomiędzy tomizmem a augustynizmem, którego maurrasowską postać Madiran kwestionuje. Dla Madirana problemem nie jest „logokracja”, ale władza czy też polityka, która jest Logosu pozbawiona. Tej jakości, zdaniem Madirana, nie może zrekompenzować żadna forma ustrojowa.

⁴⁶ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 133.

⁴⁷ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 588.

⁴⁸ Tamże.

Jednak tym, co w demokracji nowoczesnej jest moralnie nie do przyjęcia, jest nie demokracja jako taka, a więc sposób wyznaczania rządzących, ale laicyzm, ateizm tak w dziedzinie określania prawowitości, jak i stanowienia prawa. Laicki ustrój arystokratyczny lub monarchiczny może być taką samą tyranią jak demokracja nowoczesna. I bywa nią z tych samych powodów. Komunizm, ustrój definiowany przez rządy partii komunistycznej, w swych formach instytucjonalnych może być równie dobrze monarchiczny, arystokratyczny albo demokratyczny. Stanowi natomiast szczyt totalitaryzmu, szczyt kolektywnego buntu zorganizowanego przez człowieka przeciwko swemu Stwórcy⁴⁹.

⁴⁹ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 134.

Madiran zatem, wręcz w zgodzie ze sformułowaną przez Maurrasa ideą „fizyki społecznej”, która w sensie pozytywistycznym oznacza badanie polityki i życia społecznego jako zbioru faktów – ciężarów, tendencji – realistycznie, a może nawet pesymistycznie przyjmuje, że nie warto idealizować monarchii czy też jedynowładztwa, ponieważ jak każdy dobry ustrój, ona także stoi na krawędzi swojego przeciwieństwa, czyli tyranii. Madiran zauważa, że lepiej pracować nad wcielaniem katolickich zasad w formę ustrojową, która porusza konkretną wspólnotę polityczną, w jej prawa i nawyki, niż poszukiwać politycznego zbawienia we władzy jednego, którego trzeba przekonać do cnoty, praworządności, a najlepiej i do wiary katolickiej.

⁵⁰ Więcej na ten temat czytelnik znajdzie w eseju *Filozofia polityczna św. Tomasza z Akwinu* publikowanym w zbiorze *Dwie demokracje. Wybór pism*, Dębogóra 2020.

⁵¹ Zob. ks. S. Józwiak, *Państwo i Kościół w pismach św. Augustyna*, Lublin 2004, s. 32–43.

Warto się zatrzymać przy kategorii „fizyki społecznej”⁵⁰, ponieważ pozostała ona w użyciu także u innych autorów katolickich, choć, jak się zdaje, bardziej w wersji „tomistycznej” niż „augustyńskiej”, a zatem uwzględniającej aktywną obecność łaski. Trzeba też pamiętać, że augustynizm był jednym z fundamentów protestanckiej, a w konsekwencji laickiej polityki. Na pewno trzeba wspomnieć tu Tomasza Hobbesa. Surowy opis mechaniki politycznej i społecznej, który proponuje Maurrasowska „fizyka”, konwerguje z tym, jak św. Augustyn opisywał działanie *państwa ziemskiego*, które jest światem ludzkiej natury pozbawionej łaski, światem upadłym⁵¹. Oczywiście u Augustyna *państwo Boże* i *państwo ziemskie* są ze sobą przemieszane, a ich

granica przebiega nieraz przez serce jednego człowieka. Jednak protestancka nowożytność tę zniuansowaną i nie do końca też usystematyzowaną wizję upraszcza, utożsamiając *państwo ziemskie* po prostu z państwami ziemskimi. To swoiste potępienie polityki jako sfery koniecznego zła, którą pobożni winni omijać, czyni z niej dziedzinę niedostępną dla łaski. W ten sposób, nie mniej niż przez Makiawela, myślenie o rządach zostaje trwale w nowożytności zakazane amoralizmem. W czasie wojen religijnych Tomasz Hobbes, podobnie jak Maurras agnostyk, przepisuje Augustyna w jeszcze nowocześniejszy sposób. Państwa ziemskie, choć zdaniem Hobbesa, za młodą jeszcze tradycją protestancką, są amoralne, to jednak stanowią lekarstwo na skłonność ludzi do prowadzenia nieustannych wzajemnych wojen i rzezi. Pewne elementy tego myślenia są zresztą widoczne i u samego Augustyna, gdy pokazuje on daremność pogańskiej cnoty w życiu publicznym. Tyle że u Hobbesa pozbawione łaski *państwo ziemskie* jest całym dostępnym ludziom światem i jest to świat „fizyki społecznej”, w której panem jest monarcha/tyran, śmiertelny bóg zwany suwerenem. Madiran pisze, że władza nowoczesna:

(...) zastępuje religie religią człowieka, który kolektywnie uznał się za boga. Nie uznając żadnej zewnętrznej wobec siebie granicy, żadnej wartości wyższej od siebie, żadnego prawa, które mogłoby jej stawiać opór, powoduje nieograniczoną ekspansję totalitarnego państwa, znajdując w komunizmie, czyli w panowaniu partii komunistycznej, pełną realizację swej najbardziej podstawowej wewnętrznej logiki. Ograniczona de facto przez istnienie obyczajów i pojęć chrześcijańskich, które chwilowo toleruje jako pozostałości i tak skazane na zanik w następstwie ewolucji umysłów i postępu obyczajowego, czuje się uprawniona, by być jedynym sędzią dobra i zła, sprawiedliwości i niesprawiedliwości, uznając tylko te swobody i gwarancje, które sama proklamuje, choć jeszcze chętniej znosi⁵².

⁵² J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 128.

Kiedy George Deharme z Sillonu rzucał publiczności alternatywę „albo monarchiczny pozytywizm Action Française, albo społecz-

⁵³ J. Bartyzel, dz. cyt.,
s. 584.

ne chrześcijaństwo Sillonu”⁵³, trafił w czuły punkt myślenia lidera AF pomimo tego, że Maurras ripostował, pisząc, że te dwie rzeczywistości się nie wykluczają. A jednak Madiran także, choć z innego punktu widzenia, widział ten problem. Każdy monarchizm – patrząc z perspektywy fizyki społecznej – potrzebuje swojej religii politycznej, prawdziwej czy fałszywej, swojego obrzędu i obyczaju. Jeśli monarchizm ten jest pozbawiony wiary i łaski, pozostaje nade wszystko skupiony na rozgrywce służącej utrzymaniu władzy, spoistości politycznej i narodowej czy ograniczaniu namiętności ludzi bez oceny stosowanych środków z innej perspektywy niż pragmatyczna. Taka władza będzie religię traktowała instrumentalnie, adaptowała do swoich potrzeb i w konsekwencji zużywała jej zasoby kulturowe.

Sam Madiran pisze już o świecie, w którym nowoczesność utworzyła sobie własne mity i chrześcijaństwo albo jest atakowane wprost, albo adaptuje się to, co z niego pozostało do laicyzmu. Jednak dla Hobbesa chrześcijaństwo było niezbędnym elementem – instrumentem – ładu politycznego. Nie było źródłem poznania woli Bożej czy zasad sprawiedliwości, ale modelem religii państwowej. Następcy Hobbesa z czasem pokazali, że chętnie zastąpią chrześcijaństwo jakimś innym, bardziej dla nich wygodnym systemem symbolicznym. Czy nie można wobec powyższego powiedzieć, że Hobbes, ten ojciec totalitarnej nowoczesności, był pozytywistą monarchicznym i, abstrahując od intencji, niebezpiecznie dostrzegamy w nim Maurrasa? Pozostaje zatem pytanie: czy hasło *Politique d'abord!* jest do utrzymania? Od odpowiedzi na nie Madiran uzależniał rozstrzygnięcie kwestii, czy Maurras może być schryścianizowany, czy z jego myśli wynika dla katolików jakaś nauka pomimo tego, że nastąpiły problemy w relacjach ze Stolicą Apostolską i dominacją chadecji.

Idee Maurrasa można, jak widzimy, zweryfikować za pomocą jego własnej koncepcji. Jeżeli przyjąć, że natura polityki i życia społecznego to pozbawiona łaski „fizyka społeczna”, a łaska to etyka, moralność i religia, trzeba przyznać, że grawitacja wynikająca z osobistego agnostycyzmu Maurrasa czy jego niechęć do „logokracji” musiałaby ciągnąć go ku polityce, której główną zasadą jest zachowanie władzy jako warunku, zasługującej na pozytywne waloryzowanie spoistości politycznej. Bez łaski, bez

wszczepienia w Chrystusa, ostatecznie moralista zawsze będzie ustępował przed politykiem⁵⁴.

W uskrajnionej postaci „ontologiczne” stanowisko Maurrasa mogłoby się okazać odbiciem lustrzanym demokratyzmu, tylko zamiast deifikacji demokracji otrzymalibyśmy deifikację jednowładzy. Katolicyzm znów mógłby stać się religią władzy, mającą dawać legitymację i usprawiedliwienie działaniom zgodnym z naturalizmem „fizyki społecznej” uprawianej przez władzę. Zatem ontologiczny monarchizm, bez wiary, ceniłby chrześcijaństwo nie z powodu możliwości rozpoznawania prawdziwego Boga i łaski, prawd religijnych czy wreszcie sprawiedliwych zasad społecznych, ale jako użyteczne spoiwo rządów, które by zużywał, korumpując je udziałem we władzy czy dobrobycie. Po użyciu mógłby się go pozbyć lub zachować niczym muzealny, estetyczny ornament swojej dominacji⁵⁵.

Wydaje się, że to także poważny problem Kościoła i współczesnej prawicy w Polsce. Niechęć władzy do „logokracji” sprawia, że – Logos – religia i praworządność znajdują się w sytuacji nieustannej instrumentalizacji i stanu wyjątkowego. Ten zaś jest znakiem ostrzegawczym przesuwania się zasady władzy ku tyranicznemu chaosowi, zepsutemu ustrojowi, i to niezależnie od technicznych aspektów działania państwa. Jednocześnie agenda katolicka jest dość konsekwentnie lekceważona, a sprzeciw wobec tej sytuacji gaszony udziałem katolików w rencie władzy traktowanej jako rodzaj przekupstwa.

Madiran „fizykę społeczną” rozumiał bardziej w ujęciu św. Tomasza, a zatem uważał, że obecność łaski ma znaczenie. Jednak nie tak jak u późnego Maritaina, dla którego środki ubogie, np. modlitwa czy cierpliwość, miały zastąpić te bogate, czyli roztropne działania polityczne zgodne z katolickimi zasadami⁵⁶. Dla Madirana łaska i katolicka tradycja społeczna są niezbędne, by uniknąć politycznego bałwochwalstwa. To zaś wynika z błędu, który może się przytrafić tak samo monarchistom, jak i chadekom. Jest nim traktowanie polityki niczym dziedziny całkowicie autonomicznej, w której amoralizm jest usprawiedliwiony albo rangą sprawy, albo przekonaniem o końcu obecności łaski w polityce. Za tym błędem idzie zawsze partykularyzacja stanowiska katolickiego i zredukowanie go, nawet w zakresie wartości nienegocjowalnych – jak

⁵⁴ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 134.

⁵⁵ O tych procesach w polskim Kościele pisał Paweł Milcarek choćby w eseju *Kościół, prawica, demony*, „Christianitas”, nr 45–46, 2011, sam także opisywałem zjawisko „anglikanizacji” polskiego katolicyzmu w różnych artykułach, a także książce *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych*, Kraków 2018, np. s. 82–81 czy 130–136.

⁵⁶ Syntetycznie koncepcję „środków ubogich” opisywał ks. prof. Jacek Grzybowski w swojej książce *Jacques Maritain i nowa cywilizacja chrześcijańska*, Warszawa 2007, s. 286–289.

ochrona życia ludzkiego czy godziwe funkcjonowanie wspólnot naturalnych – do poziomu opcji.

Pamiętajmy, że Madiran pozostaje rojalistą. Jednak ostrzega nas, że katolickie zaangażowanie w politykę czy też dołączanie do określonego ruchu politycznego nie może być usprawiedliwione ani „ontologią” jego własnego interesu, ani „ontologią” takiego czy innego proponowanego ustroju, ani też katolickim szyldem. Zawsze fundamentem powinien być zespół zasad i spraw, których realizacja lub jej brak mówi nam o tym, czy działamy na rzecz ustroju dobrego, czy też zepsutego. Dobra wspólnego czy partykularnego. Zatem – jak konkluduje prof. Jacek Bartyzel – według Madirana

(...) „chrystianizacja” Maurrasa nie może polegać na mechanicznym rozczłonkowywaniu fragmentów jego doktryny na „prawowierne” i „nieprawowierne” lub wręcz pogańskie, albo na próbie usprawiedliwienia teorii politycznej kosztem filozoficznej, tylko na takim odczytaniu jego podstawowej (a faktycznie całościowej i „całkującej”) formuły: *politique d’abord*, które będzie zupełnie zgodne z katolicką doktryną społeczną, ukoronowaną tomizmem. Otóż takie odczytanie Maurrasa stało się, zdaniem Madirana, możliwe dopiero dzisiaj, w epoce dekadencej i neobarbarzyńskiej w stopniu zupełnie niewyobrażalnym i dla Maurrasa, i dla jego współczesnych. Właśnie totalność dechrystianizacji państwa, społeczeństwa i rodziny, zniweczenie dorobku 1500 lat historii *Civitas Dei* zapoczątkowanej przez Konstantyna Wielkiego i Chłodwiga, pozwala dopiero odkryć najgłębsze znaczenie intuicyjnie genialnej, ale niedopowiedzianej (i przez to podlegającej licznym zarzutom) formuły „najpierw polityka”. Brzmi ono następująco: pierwszym celem i zadaniem akcji politycznej jest odbudowanie społeczeństwa i państwa chrześcijańskiego (*la cité catholique*), gdyż stanowi to absolutnie konieczny warunek rozkrzewiania samej Wiary Katolickiej⁵⁷.

⁵⁷ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 887.

Dyskusja z demokracją

Korygująca, ale przyjacielska dyskusja z tekstami Charles'a Maurasa pokazuje nam ważne rozstrzygnięcia w myśleniu Madirana. Jednym z nich bez wątpienia jest rezygnacja z „ontologicznego” traktowania systemów politycznych tam, gdzie ich funkcjonowanie ma przede wszystkim znaczenie techniczne. Można powiedzieć, że Madiran relatywizuje antyczną gradację ustrojów politycznych – a przynajmniej pewne jej podręcznikowe odczytanie – by wskazać na wspólny mianownik pozwalający odróżnić w każdym czasie ustrój dobry od złego. Monarchia staje się tyranią, arystokracja oligarchią, a politeja demokracją, gdy władzę zaczynają sprawować ludzie pozbawieni dzielności, pozbawieni cnót, odwracający się od prawa Bożego. Dzięki takiemu podejściu, nawet ceniąc, jak Madiran, najwyżej monarchę, szybko zrozumieemy, jak łatwo może ona stać się tyranią. Łatwo może w nią popaść każde jedynowładztwo, szczególnie od czasów nowożytnych, kiedy to uprawia się politykę poprzez zaspokajanie pożądlności, a nie wzywianie do ćwiczenia się w cnotach. Tyrania nowoczesna, skupiona na władzy i popędach ludu, jest zaś czymś znacznie gorszym od klasycznej demokracji, bowiem to nie w technicznych aspektach ustroju tkwi problem. Niebezpieczeństwa nowoczesnego jedynowładztwa, dla którego nie ma dziś alternatywy w postaci prawdziwej monarchii, zostały już zresztą wcześniej zarysowane za pomocą cytatów z pism naszego autora.

Zatem Madiran przyjmuje, że centralne znaczenie dla polityki katolickiej ma nie tyle hierarchia ustrojów, które mogą mieć swoje znaczące wady i zalety, ale polityka – hierarchia – zasad, która dąży do ustanawiania sprawiedliwych, zgodnych z Bożym zamysłem praw. Bez tak rozumianej polityki każdy, nawet najlepszy formalnie ustrój z czasem musi popaść w swoją zdegenerowaną postać. Madiran dyskutując z „ontologizmem” ustrojowym, daje nam – którzy w większości nie jesteśmy zapewne monarchistami – lekarstwo na wszechobecny dogmatyzm demokratyczny, szkodliwy dla samej realnej demokracji. Madiran w kwestii ustrojowej utrzymywał stanowisko tradycjonalistyczne, a nie uniwersalistyczne. Był przekonany, że np. monarchia jest najlepsza „dla Francji”⁵⁸, ponieważ jest własną formą tego kraju i narodu jako części cywilizacji chrześcijańskiej. Jednocześnie przyznawał innym nacjom

⁵⁸ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 133.

prawo do życia według własnych tradycji. Znaczenie dla Madirana miało przede wszystkim to, czy dane państwo jest chrześcijańskie, a w konsekwencji opiera się na zasadach rozpoznawania Boga i sprawiedliwości. Jego konkretny ustroj schodził na drugi plan.

Powyżej zarysowane rozpoznania pozwoliły Madiranowi sformułować pewien uniwersalny klucz do rozumienia polityki katolickiej, który zachowuje intelektualną sprawność w każdej sytuacji. W sensie praktycznym dystans Madirana wobec nadmiernego waloryzowania ustrojów politycznych posłużył pisarzowi do krytyki wcale nie przerostów monarchii, którą byłby skłonny poprzeć, ale z którą nie miał do czynienia, ale liberalnej demokracji. Jej urokowi – co już wiemy – wbrew początkowo deklarowanym katolickim zasadom, ulegli chrześcijańscy demokraci. Madiran tak pisał o problemie tej formacji w roku 1977:

Oczywistym powołaniem chrześcijańskiej demokracji było przywrócenie demokracji nowoczesnej reguł i form demokracji klasycznej. Ale chrześcijańscy demokraci chcą uchodzić za ludzi postępowych i propozycję taką uznają za niepoważną, niepoważnie anachroniczną. Chrześcijańscy demokraci byłiby już raczej skłonni zdemokratyzować świat katolicki, a nawet samą religię chrześcijańską, uwalniając ją od form i sformułowań przestarzałych. Taka koncepcja prowadzi ich (niekiedy) do obozu zwanego (przez nich samych) postępowym. Odwrotna koncepcja – chrystianizacji demokracji – zbyt podejrzanie pachnie klerykałizmem i reakcją. Tymczasem jedyną koncepcją działania chrześcijańskiej demokracji była chrystianizacja *demokracji od wewnątrz*⁵⁹.

⁵⁹ Tamże, s. 132–133.

To ważne zadanie, które wciąż stoi przed katolikami w sferze publicznej, nawet jeśli ich reprezentacja polityczna jest zdecydowanie mniejszościowa i często rozproszona. Nowoczesną politykę można opisać metaforą, której użył kiedyś w rozmowie ze mną Paweł Milcarek. Przypomina ona ścieranie się ciężkich płyt chodnikowych w postaci ideologii i wojen kulturowych rozkręcanych przez klasę polityczną. Płyty te miażdżą człowieka. A potrzeba, dla godnego ludzkiego życia, by w wąską przestrzeń pomiędzy

tymi płytami wnikają – czasem także ryzykując zmiążdżenie – kępy mchu i zielonej trawy, dające przestrzeń dla ludzkiej egzystencji⁶⁰. Ten mech i trawa to chrześcijanie stojący w opozycji do złych tendencji świata polityki i kultury, szukający wśród dostępnych w ich czasie narzędzi środka na cywilizowanie swojej epoki. Z jednej strony być może lepiej by było, aby zieleni dominowała nad żarnami świata doczesnego, a z drugiej strony – odchodząc już od metafory – warto pamiętać, że rozwój społeczny, którego doświadczamy, często wymaga przede wszystkim istotnych korekt, a nie całościowej rewolucji w imię nigdy nieistniejącej utopii „złotego wieku” ludzkiej cywilizacji.

Jak można było zauważyć, Madiran rozróżniał dwa rodzaje demokracji, co jest ważnym punktem jego refleksji. Pierwszą nazwał klasyczną lub naturalną, a drugą nowoczesną lub totalitarną. Demokracja naturalna jest obecnym we wszystkich czasach sposobem wyznaczania ludzi do sprawowania władzy na różnych szczeblach przez tych, którzy mają być rządzonymi. Demokracja naturalna, można powiedzieć, wynika ze społecznej natury człowieka, która ujawnia się w tym, że ludzie, żyjąc zawsze w społecznościach, niektórym spośród siebie przyznają większą władzę i większą odpowiedzialność. Jednocześnie zasady funkcjonowania naturalnej demokracji są bardzo różne – bywa ona częścią ustrojów mieszanych, arystokratycznych, ustrojów rozmaicie ograniczających władzę ludu lub też władzę rządzących. Jednocześnie demokracja naturalna dotyczy klasycznie rozumianej sfery politycznej, nie ingerując – przynajmniej co do zasad – w ład moralny społeczności, w ład wspólnot naturalnych, jak rodzina czy społeczność gminna. Madiran pisał:

Społeczeństwo z natury składa się z rodzin, z grup zawodowych (...). W demokracji nowoczesnej (nowe) prawo wchodzi w konflikt z naturą, nieograniczona demokratyzacja staje się procesem, któremu z zasady nie wolno wyznaczać kresu i który dlatego marginalizuje, podważa, a w końcu niszczy społeczności naturalne⁶¹.

Czym zatem jest demokracja nowoczesna, która podszywa się pod demokrację naturalną i stanowi główne zagrożenie dla

⁶⁰ O problemie „niehumanistycznego” charakteru nowoczesności wiele pisałem w książce *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015.

⁶¹ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 130.

współczesnej cywilizacji? Madiran charakteryzuje ją w trzech punktach:

Po pierwsze, desygnowanie rządzących przez rządzonych jest tutaj uznawane za jedynie słuszny sposób ich wyłaniania, ustroje niedemokratyczne uznawane są za niemoralne. Taka demokracja przestaje być jednym z ustrojów, który można wybrać ze względu na sprawczość, pożytek, obyczaj polityczny i który można też poprawiać, ograniczać lub znosić, kierując się podobnymi względami. Na przykład św. Augustyn i św. Tomasz z Akwinu znali tylko demokrację klasyczną, a więc nie mieli wątpliwości moralnych, że można zakładać sytuacje, w których powinna być zniesiona (...).

Po drugie – desygnacja rządzących przez rządzonych stanowi jedyną podstawę prawowitości. Ten punkt uzasadnia słuszność poprzedniego. „Zasada wszelkiej suwerenności spoczywa w istocie w narodzie i prawo jest wyrazem woli ogółu” – głosi Deklaracja praw z 1789 roku, akt narodzin demokracji nowoczesnej. Wszelka suwerenność, wszelkie prawo odwołujące się do innej podstawy jest faktycznie bezpodstawne, a więc stanowi tyranie (...). Desygnację rządzących miesza się z ich prawowitością: prawowitość wynika z desygnacji (demokratycznej) i stanowi z nią jedną całość.

Po trzecie – w konsekwencji poprzednich zasad władza demokratyczna staje się w demokracji nowoczesnej władzą nieograniczoną. I ma do tego prawo: prawo demokratyczne. Kiedy prawowitość władzy opiera się wyłącznie na desygnacji tego, komu powierzono jej wykonanie, władza ma prawo robić wszystko, bo któż miałby prawo ją ograniczyć⁶².

⁶² Tamże, s. 121–122.

Problem myślenia perspektywą demokracji totalitarnej dotyczy dziś praktycznie wszystkich sił politycznych w cywilizacji liberalnej i nie omija także Polski. Każdy, kto obserwuje życie publiczne, widzi, że tradycje czy konstytucje, a zatem zinstytucjonalizowane zasady rządzące wspólnotami politycznymi, stały się tylko

elementami instrumentalnie wtórnymi wobec suwerenności demokratycznej⁶³. Sytuacja jest tu analogiczna jak przy zdegenerowanym jednowładztwie, władza demokratyczna także potrzebuje zasobów symbolicznych, które mogą być eksploatowane w celach mobilizacji demosu. Dlatego liberałowie chętnie podsuwają Kościołowi własną wersję religii chrześcijańskiej. W liberalnym chrześcijaństwie zdejmuje się z ramion wierzących obowiązki odrębnego intelektualnie zaangażowania w sprawy publiczne – wystarcza „dołączenie do Republiki” i zgodność z liberalnym *modus vivendi*. Prawica zaś chętnie stawia się w pozycji obrońcy religii i ładu prawnonaturalnego, ale przede wszystkim po to, by zachęcić katolików do poparcia, a nie by poważnie potraktować ich postulaty.

W nowoczesnej demokracji ci, którzy w jakiś sposób reprezentują lud, równocześnie kształtując jego ogląd sfery publicznej, na konstytucje i religię powołują się tylko wtedy, gdy jest im to wygodne. W sprawach, które nie są im na rękę, zwykle odwołują się do „opinii publicznej” jako wyższej instancji mającej dać legitymizację ich niezgodzie na którąś z konstytucyjnych czy etycznych zasad. Instancje będące w dziejach odniesieniem dla polityki, takie jak religia i tradycje moralne, będące zinstytucjonalizowanymi w formułach wyrazami wspólnotowej racjonalności, ale też obecności łaski Bożej, nawet w Polsce wciąż uznawanej za katolicką, utraciły w znacznej mierze rację bytu w dyskusji publicznej. Mogą się one pojawić, tylko jeśli zostaną poddane procesowi translacji na któryś ze świeckich języków polityki, prawa czy praw człowieka, czyli staną się wyrazem woli ludu. W innym przypadku są traktowane jedynie jako retoryczne znaki mobilizujące partykularne tożsamości.

Wydarzenia, które miały miejsce w naszym kraju po roku 2015, dobrze ilustrują destrukcyjny wpływ demokracji totalitarnej na kulturę polityczną w sytuacji słabnących instytucji i obyczajów społecznych o innych niż demokracja i kultura liberalna źródłach. Zanikająca obecność etyki katolickiej w życiu państwa jest znakiem osłabienia obecności łaski w polskim życiu. Z jednej strony rządząca centroprawica, gdy zależało jej na manipulowaniu przy zasadach konstytucyjnych, powoływała się na suwerenność narodu wyrażoną głosami wyborców. Z drugiej ci sami obywatele,

⁶³ O instrumentalizacjach politycznych w polskiej polityce pisałem choćby w tekstach *Niesamodzielnosc. Polityka i religia w Polsce A.D. 2015*, „Christianitas”, nr 59, 2015, s. 5–22, czy *Filozofia publiczna radykalnej centroprawicy*, „Christianitas”, nr 71–72, 2018, s. 6–20.

⁶⁴ To sformułowanie znalazło się w orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego w roku 1996, gdy ten orzekł niekonstytucyjność przesłanki społecznej do wykonywania aborcji w Polsce.

⁶⁵ „Jesteśmy partią katolicką” – taką deklarację złożyła w 2018 roku rzeczniczka Prawa i Sprawiedliwości.

k którzy przez lata budowali swoją opozycyjną tożsamość wokół deifikacji i obrony konstytucji, stali się ostatecznie przykładem jej lekceważenia. Poparcie jesienią 2020 roku przez opozycję i jej elektorat ulicznych zamieszek kontestujących art. 38 konstytucji, mówiący o tym, że Rzeczpospolita chroni życie każdego człowieka, a zatem że aborcja jest niezgodna z „zasadami demokratycznego państwa prawnego”⁶⁴, było smutną puentą instrumentalnego funkcjonowania nowoczesnej demokracji. Dodajmy, że pod wpływem protestów orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego do połowy stycznia 2021 roku, gdy powstaje ten esej, wciąż nie zostało opublikowane. Jest to potwierdzeniem, że w Polsce rządy tłumy – ale jedynie tego, który opowiada się za dogmatyzmem liberalno-demokratycznym państwa – są traktowane jako prawowite. Czym jest ten dogmatyzm? To mechanizm, *modus vivendi*, cywilizacji porewolucyjnej.

Dyskusja z prawami człowieka (bez Boga)

Gdyby zapytać Madirana, dlaczego tak w Polsce oczywista konstytucyjnie sprawa jak ochrona życia osób nienarodzonych okazuje się na tyle kontrowersyjna, że centroprawicowy rząd, deklarujący się jako katolicki⁶⁵, obawia się wydrukować orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego, odpowiedziałyby, że ochrona życia osób nienarodzonych nie należy, według dzisiejszej interpretacji, do katalogu praw człowieka. Choć idea tych praw powstała dla ochrony przed nadużyciami demokracji, to równocześnie zostały one pozbawione fundamentu Bożego prawa, prawa naturalnego i instytucjonalnego oparcia cywilizacji chrześcijańskiej. Stało się z nimi to, co dzieje się z tekstami biblijnymi, gdy odrywa się je od kościelnej tradycji rozumienia. Skryptyryzm rodzi nieskończoną ilość interpretacji sprzecznych z samym tekstem Pisma i świadectwami podającymi jego właściwe intencje oraz rozumienie. Gdy oddzielamy się od tradycji katolickiej, zwykle lekturą Pisma zaczyna rządzić jakaś inna zasada. Teksty bowiem nie tłumaczą się same przez siebie. W lekturze Pisma może to być zasada ograniczająca zawartość Biblii do wskazówek moralnych lub jakiś rodzaj hermeneutyki naukowej, która w ogóle gubi cały sens przekazu objawionego. Poszukiwanie rozumienia tego, co chciał ludziom powiedzieć Bóg, zostaje zastąpione tym, co Bogu chciałby na-

rzucić człowiek. To właśnie przytrafiło się prawom człowieka. Powstały one jako owoc antykatolickiej rewolucji francuskiej, ale w roku 1949 starano się je poddać nowej interpretacji, akceptując w Powszechnej deklaracji praw człowieka także ducha chrześcijańskiego. Niestety nie stało się to w stopniu, który restytuowałby prawa człowieka jako rodzaj nowej konstytucji cywilizacji chrześcijańskiej⁶⁶. Niezgodę na przyjętą formułę deklaracji wyraził wtedy Pius XII. Jednak chrześcijańscy demokraci zaangażowani w proces tworzenia tekstu – znów pojawia się tu postać Jacques’a Maritaina – zaakceptowali ją jako najpowszechniej akceptowaną. Polityka zwyciężyła nad etyką, możliwość osiągnięcia wpływu nad jakością dokumentu.

Chrześcijańska interpretacja ustalonego wówczas katalogu praw wynikała z silnej obecności chrześcijan w życiu publicznym tamtego czasu oraz wciąż znaczącej obecności chrześcijańskiej tradycji w życiu społeczeństw. Jednak to się już zmieniało, a razem z tą zmianą także prawa człowieka zaczęły na powrót ewoluować ku rewolucyjnemu radykalizmowi.

Dziś prawa człowieka często określa się przez wąsko zdefiniowane pojęcie godności człowieka i niedyskryminacji⁶⁷, przy czym sama definicja człowieczeństwa jest arbitralnie zawężana według utylitarne go modelu, w którym wszystkie reguły mają jedynie instrumentalny charakter. Przyjęcie takiej zasady rozstrzygającej oznacza w praktyce, że wyznaczony do zadania strzeżenia praw człowieka reprezentant ludu w niemal dowolny sposób może kształtować rozumienie samych tych praw. Ponieważ demokracja totalitarna nie potrzebuje demokracji naturalnej, dziś interpretatorami praw człowieka są np. pozbawieni demokratycznego mandatu sędziowie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka czy gremia eksperckie afiliowane przy ONZ, kształtujące politykę tej instytucji, a co za tym idzie, wielu państw świata. Jeśli prawo do życia zostaje pozbawione oparcia w prawie Bożym i prawie naturalnym, łatwo staje się arbitralnym prawem wyłącznie urodzonych albo prawem tych, którzy cieszą się wystarczającą jakością życia⁶⁸. Ponieważ artykuł 3 rewolucyjnej Deklaracji praw człowieka i obywatela mówił, że „żadne ciało ani jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodzi wprost z woli narodu”, a art. 6 – że „prawo jest wyrazem woli ogółu”, każdy, kto będzie chciał się

⁶⁶ Jeszcze raz odsyłam do mojego tekstu wspomnianego w przypisie 16.

⁶⁷ Zob. J. Kwaśniewski, *Adam Bodnar i „wewnętrzna rewolucja” praw człowieka*, rp.pl, 24.06.2019.

⁶⁸ Paweł Milcarek niedawno zauważył, że w wyrokach ETPC już w 2010 roku pojawiło się „uzależnienie wartości życia jednostki od jej aktywnego udziału w interakcji społecznej” (P. Milcarek, *Omijając Heroda*, teologiapolityczna.pl, 4.01.2021); jednak podobną degenerację definicji człowieczeństwa znajdziemy w dyskusji na temat ochrony życia, jaka toczyła się w Niemczech w latach 70., zob. R. Spaemann, *Czy nienarodzeni mają prawo do życia*, [w:] tegoż, *Granice. O etycznym wymiarze działania*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2006.

sprzeciwiać tej arbitralności w imię jakiegoś wyższego – etycznego czy religijnego – prawa, może być uznany za wroga demokracji. Tak system się domyka. Ostatecznie demokracja nowoczesna – jak pisał Madiran – to właśnie rządy arbitralne w sensie ochrony subiektywnych pożądań rozmaitych tożsamości reprezentujących wolę ludu.

W Les Droits de l'homme DHSD czytamy:

Poza władzą, która pochodzi z głosowania powszechnego, istnieje w społeczeństwie wiele innych autorytetów (jedne są naturalne, inne nadprzyrodzone), które nie wywodzą się z żadnych wyborów: autorytet ojca rodziny, władza rodzicielska, prawa założyciela w założonej przez niego instytucji, władza nauczyciela w szkole albo właściciela w przedsiębiorstwie.

Nasz autor jednak zaraz dodaje:

Wszystkie te bardzo różne władze zostały zakwestionowane w ramach postępów permanentnej demokratyzacji powołującej się na „prawa człowieka”. Instynkt, natura, zdrowy rozsądek sprzeciwiają się tej piekielnej logice. Jest to jednak logika rygorystyczna i bezwyjątkowa, działająca z siłą śmiertelności trucizny⁶⁹.

⁶⁹ Oba cytaty podaję za artykułem Marka Jurka „Prawa człowieka” po latach.

Można zapytać zatem: czy ludzie o chrześcijańskim spojrzeniu na prawa człowieka, a takie przecież mieli ojcowie współczesnej cywilizacji europejskiej, jak Schuman, Adenauer, de Gasperi czy sam Maritain, nie mieliby głosu w ramach porządków demokratycznych, gdyby chcieli w zgodzie z własnym poglądem sprzeciwić się prawu aborcyjnemu? Można się spodziewać, że doświadczyliby wyraźnego ograniczenia swojej akcji politycznej. Według rewolucyjnego ujęcia praw człowieka ci z obywateli, którzy powołują się na zewnętrzne od woli ludu normy, są rozpoznawani – co już zostało powiedziane – jako wrogowie samej demokracji zdefiniowanej w art. 3 Deklaracji praw człowieka i obywatela. Z perspektywy systemu rewolucyjnego istotne były nie chrześcijańskie poglądy Schumana, Adenauera czy de Gasperiego, ale ich

poparcie dla nieograniczonej demokracji nowoczesnej. Można by ich usprawiedliwiać, mówiąc, że nie zdawali sobie sprawy, jaki będzie rozwój wypadków, gdyby Papież i różni intelektualiści, tacy jak Madiran, nie stawiali w tej sprawie licznych znaków ostrzegawczych przez długie dekady XX wieku. Summę refleksji Jeana Madirana o prawach człowieka, czyli wydaną w roku 1988 książkę *Les Droits de l'homme DHSD*, także – jak sądzę – warto by było udostępnić polskiemu czytelnikowi.

Intelektualne uzasadnienia demokracji totalitarnej wciąż się rozwijają. Pojawiająca się także w krajowych dyskusjach koncepcja „zbrojnej demokracji” postuluje ograniczanie wolności słowa i wolności politycznej arbitralnie zdefiniowanych wrogów demokracji⁷⁰. Kim będą ci wrogowie? Przede wszystkim osoby i środowiska nieakceptujące zasad demokracji nowoczesnej, ale twierdzące, że istnieje jakiś porządek łaski, porządek etyczny i polityczny, bez którego nie może być mowy o dobrym ustroju i społeczeństwie. W tej perspektywie demokrację i prawa człowieka reprezentują nie ci, którzy uznają pożyteczność demokracji naturalnej, klasycznej, ale dopiero ci, którzy przyjmują „wolę ludu” w całkowitym oderwaniu od tradycji, roztropnej refleksji, wreszcie – od Boga.

Madiran uważał – podobne stanowisko zajmował Pius XII – że każde uprawnienie ma sens, jeśli powiązane zostaje z określonym obowiązkiem. Profesor Jacek Bartyzel tak referuje ten wątek myśli autora *Dwóch demokracji*:

Możliwość wskazania takiej analogii rozstrzyga o ontologicznej realności i moralnej prawowitości każdego uprawnienia; jeśli się nie da wskazać, z jakiego obowiązku wypływa ogłoszone uprawnienie, jakiego nakazu jest odwrotnością lub konkretyzacją, znaczy to, że mamy do czynienia z nieprawomocnym roszczeniem, którego źródłem jest najprawdopodobniej pycha i egoizm jakichś jednostek i grup⁷¹.

Nowoczesna demokracja zamiast obowiązków obiecuje wolność. W zamian za możliwość realizowania pożądań oczekuje jedynie bezwarunkowego posłuszeństwa „woli ludu” w jej kolejnych

⁷⁰ Zob. J. Kwaśniewski, dz. cyt.

⁷¹ J. Bartyzel, dz. cyt., s. 895.

wcieleniach. Można powiedzieć, że oczekuje „jedynie” wyrzeczenia się Boga, łaski i danego przez niego ludziom pojęcia o naturze ludzkiej. Indywidua oślepienie możliwością samorealizacji zapominają, że w dobrym ustroju „istnieją nie tylko prawa człowieka, ale również prawa rodziny i prawa narodu”⁷².

⁷² Tamże, s. 896.

⁷³ Zob. P. Milcarek,

Omijając Heroda, dz. cyt.

W niewoli tego hedonistycznego szantażu⁷³ znajdują się kolejne pokolenia uformowane w duchu ubóstwienia demokracji nowożytnej. Za nimi zaś podąża znaczna część Kościoła, poddająca się złemu obrządkowi politycznemu, w którym nawet sprzeciw wobec fundamentalnego zła nie może być wyrażany jawnie, jeśli nie pozostaje w zgodzie z „wolą ludu”. Wątek ten powraca w pismach Madirana i jest on trwale aktualny.

Mechanizm jest prosty – sprawy, które choć należą do fundamentów sprawiedliwości społecznej, ale niosą w sobie element zaangażowania np. autorytetu religijnego, muszą zostać poddane zwielokrotnionej weryfikacji przez „wolę ludu”. A właściwie nie tyle zweryfikowane, co ostatecznie utracone w imię „demokracji”.

Dlaczego do tego mechanizmu dołączają katolicy liberalni? Ponieważ daje im on możliwość uzyskania partykularnych koncesji w ramach dystrybucji uznania praktykowanej w demokracji totalnej, nowoczesnej czy – historycznie – ludowej. By chronić ludzkie życie, w demokracji totalnej nie wystarczy ani zwykły proces demokratyczny, ani zasady konstytucji, ani roztropność, ani argumenty ze świata nauki. Liberalny katolik dobrze wyczuwa ryzyko nonkonformizmu w publicznym reprezentowaniu nauki społecznej Kościoła. Jest ono, jak widać, zbyt dużym ryzykiem, by mogło być podejmowane. Do tego dochodzi uśpienie narracją o czysto prywatnym charakterze orędzia Ewangelii. Ten mechanizm podporządkowania działa bezbłędnie w przypadku formacji chadeckiej od dekad.

Wartym wskazania elementem chadeckiego oportunizmu w takich sprawach jak prawna ochrona życia jest reakcja tych środowisk na udział w katolickim zaangażowaniu ludzi, którzy jawnie wiążą się z innymi ideami politycznymi niż totalny demokratyzm. Poparcie dla prawnej ochrony życia, jakiego udzielają mu partie i stowarzyszenia szeroko rozumianego ruchu narodowego, jest dla chadeków niemal rozstrzygającym argumentem przeciwko temu postulatowi. Takie stanowisko jest całkowitym pomieszaniem

niem hierarchii spraw, w którym środowiskowe idiosynkrazje i interesy przeważają nad troską o fundamentalne składowe dobra wspólnego. Powyższe mechanizmy reagowania pokazują, jak zniszczona została nie tylko wewnątrzkatolicka solidarność, ale samo chrześcijaństwo katolickie w członkach Kościoła. Wielokrotnie można było zobaczyć, jak niechęć wobec pozycjonujących się na prawicy katolików i liberalne afiliacje stawały się ważniejsze od możliwości tworzenia jednego frontu katolickiego w obronie wartości nienegocjowalnych. Tę tendencję Madiran widział już w bliskich jego czasom polemikach Maurrasa i Sangniera, gdy ten drugi w imię demokracji traktowanego jako „istota chrześcijaństwa” odmawiał tworzenia sojuszu przeciw laicyzmowi. Dziś zagrożenia są znacznie bardziej fundamentalne, ale stanowisko lewicy katolickiej wciąż jest stanowiskiem przeciwko centralnym punktom katolickiej agendy i porządkowi miłości (*ordo caritatis*). Owszem, podobne zjawiska można zauważyć w oportunizmie centroprawicowym, który w postawach zbliża się często do chadecji, poszukując uznania „demokratów”, jednak trudno szukać tu symetrii między prawicą i lewicą. Przykładem jest sam Madiran, który nie miał problemu, by rozwijać w sposób pozytywny i ponad podziałami refleksję o bliskiej lewicy kwestii solidaryzmu społecznego i społecznej sprawiedliwości. Spotkać jednak pozytywną refleksję lewicy chrześcijańskiej np. na temat życia narodowego bardzo trudno. Madiran jednak kierował się zasadą całości, która wymuszała na nim przywiązanie do prawdy ponad środowiskowymi uprzedzeniami, ponad „ontologią” ustrojową, ideologiczną czy partyjną.

Refleksja Madirana o zasadach demokracji nowoczesnej pomaga zrozumieć często powtarzany w różnych krajach slogan, mówiący, że demokracja powróci dopiero, gdy zwyciężą liberałowie czy lewica. Po prostu według tego hasła demokracja zwycięża dopiero wtedy, gdy do władzy dochodzą zwolennicy demokracji totalitarnej – w praktyce będącej formą państwowego absolutyzmu⁷⁴. Niestety wiek XX przyniósł ludzkości najgorsze z możliwych doświadczenia z nowoczesną demokracją i jej arbitralnymi decyzjami. To, że liberalizm wprowadza swój absolutyzm w sposób bardziej miękki, nie oznacza, że nie zakończy się on tragedią uformowania się ustroju całkowicie zdegenerowanego.

⁷⁴ J. Madiran, *Dwie demokracje*, „Christianitas”, dz. cyt., s. 125.

⁷⁵ M. Jurek, „Prawa człowieka” po latach, dz. cyt.

Za jeden z ważnych powodów głębokości kryzysu współczesnej cywilizacji zachodniej Madiran uznał wycofanie się Kościoła ze swojej roli, którą jest nazywanie błędów publicznych. Kościół poszedł za ruchem chadeckim i skupił się na piętnowaniu błędów, które wskazuje liberalny świat⁷⁵. W konsekwencji wielu katolików zredukowało swoją religijność do prywatnej pobożności, zapominając, że bycie katolikiem niesie także obowiązki publiczne. A ci, którzy tego nie zapomnieli, niejednokrotnie zapomnieli jednak zupełnie, na czym wykonywanie tych obowiązków – z katolickiej perspektywy – polega. Nie da się zaprzeczyć prawdzie, że polityka ma istotne znaczenie formacyjne dla każdej społeczności. Proces formowania trwa niezależnie od tego, czy unika się działania politycznego, czy się w nie dobrze lub źle wchodzi. Zła polityka, pozbawiona katolickich zasad deformuje także samą wiarę, która nie jest tylko tekstem do wyrecytowania i powtórzenia ani psychologiczną introspekcją, ale formą życia wyznawców Chrystusa. Jeśli ktoś unika zabiegania o sprawiedliwość, sam staje się niesprawiedliwy. Jean Madiran przypomina katolikom, że nasze partie, stowarzyszenia, fundacje czy czasopisma wciąż muszą się zielenić jak mech i młoda trawa pomiędzy betonowymi żarnami nowoczesności miażdżącymi słabych. Polityka katolicka musi również umieć zmieniać sposoby działania według potrzeb epoki, ale nie może zmieniać swoich zasad, jeśli ludzie mają zachowywać życie i godność, a także – jeśli wybiorą drogę Chrystusa – dostąpić zbawienia. ■

Zjednoczenie

Jean Madiran

Ewolucja demokratyczna świata zachodniego od końca XVIII w. jest niezaprzeczalnym faktem. Niemożliwe jest niebranie tego faktu pod uwagę. Na początku XX w. Ch. Maurras zanegował to, że idee rewolucji francuskiej rzeczywiście zwyciężyły we Francji i w całym świecie. Jednak te idee pokonały go, gdy papież Pius XI, potępiając Akcję Francuską w 1926 r., sprawił, że nawet katolicyzm rozchwiał się w demokracji. Do triumfu tej ostatniej odtąd niczego już nie brakowało. Zniesienie potępienia przez Piusa XII w 1939 r. było aktem sprawiedliwości, ale nadeszło zbyt późno, już po bitwie. Nie twierdzę, że ta ewolucja demokratyczna jest czymś nieuniknionym, nieodwracalnym i ostatecznym ani że automatycznie jest postępem. Jeśli rzeczywiście mielibyśmy do czynienia z nieuchronnością, nieodwracalnością i automatycznym postępem, musiałyby one doprowadzić do cudownego komunizmu. Jeśli ktoś wierzy w postęp demokratyczny, powinien też wierzyć w cuda komunizmu. Ale tak naprawdę w te cuda nikt już nie wierzy. A jednak poddajemy się. Poddajemy się komunizmowi, gdyż trzeba by było stoczyć wielką bitwę polityczną, aby go uniknąć, a wolimy – krótko mówiąc – skapitulować przed tą bitwą. Prosimy go tylko, aby zgodził się chociaż przyjąć „ludzką twarz”, gdyż przeraża nas nieludzkość tego okrutnego zwycięzcy.

Wiek XX to czas społeczeństwa coraz bardziej demokratycznego, które – biorąc pod uwagę jego własne dążenia i logikę rządzących nim zasad – nieustannie ewoluuje w kierunku komunizmu, nie w kierunku tego czy innego modelu socjalistycznego bądź kolektywistycznego, ale w kierunku wciąż zwiększającej się, aż do absolutnej, dominacji partii komunistycznej. To, że Kościół chciał – w tym społeczeństwie demokratycznym ewoluującym w kierunku najgorszego – zachować miejsce należne mu w każ-

dym społeczeństwie, było kwestią teoretycznie oczywistą. Ale od końca XVIII w., zwłaszcza we Francji, Kościół był zmuszany do obecności w społeczeństwie demokratycznym nie na swoich warunkach, ale prawie zawsze na warunkach narzucanych przez współczesną demokrację. Kościołowi nie udało się schryścianizować demokracji, wręcz przeciwnie – doświadczył demokratyzacji chrześcijaństwa. Przynajmniej do śmierci Piusa XII w najważniejszych dokumentach jego nauczanie teoretyczne pozostawało nieskażone jakimkolwiek kompromisem. Dokonywało się tylko faktyczne zaniedbanie, wielkie przemilczanie, polegające na nieprzedstawianiu, niegłoszeniu, niewyjaśnianiu katolikom nauki papieża dotyczącej demokracji. Było to zaniedbanie episkopatu, a także zaniedbanie chrześcijańskiej demokracji. Na początku XX w. biskupi demokraci i chrześcijańscy demokraci uzyskali od Leona XIII pozwolenie, aby oficjalnie tak się nazywać w Kościele:

Nie godzi się jednak nadawać mianu *demokracji chrześcijańskiej* znaczenia czysto politycznego. Jakkolwiek bowiem wyraz *demokracja* etymologicznie i filozoficznie oznacza panowanie ludu, to jednak w naszym wypadku należy ją tak pojmować, by wykluczała wszelkie znaczenie czysto polityczne i wyrażała wyłącznie tylko dobroczynną działalność chrześcijańską na rzecz ludu¹.

¹ Leon XII, encyklika

Graves et communi,

18.01.1901, cyt. za: opoka.

org.pl.

Nie nadawać mianu demokracji chrześcijańskiej znaczenia politycznego! To było całkiem niemożliwe. W 1901 r. problem w żadnym razie nie polegał na unikaniu przypisywania znaczenia politycznego pojęciu demokracji chrześcijańskiej, bo ono już je miało. Skoro uznano, że tego znaczenia mieć nie powinno, problemem było, jak go tego znaczenia pozbawić, zakładając, że istniały metody, aby ten cel osiągnąć. Ale tym, co zajmuje biskupów demokratów i chrześcijańskich demokratów, nie jest troska moralna, aby doprowadzić demokrację do zasad chrześcijaństwa takimi, jakie one są, ale troska polityczna, aby doprowadzić Kościół do demokracji takiej, jaką ona jest. „Papież właśnie przełknął słowo, niedługo przełknie całą sprawę” – to powiedzenie wielu uznawało za bezzasadną insynuację. Dziś okazuje się, że było ono zgodne z prawdą.

A zatem demokraci mieli rację, a zatem realizują swój zamiar. Jest to sukces czasowy, ale ten czas trwa bardzo długo. Tedy wydają się zasadne pełne nadziei przewidywania różnych sekt polityczno-religijnych, liberalnych i modernistycznych, coraz głębiej zakorzenionych w Kościele, które zapewniały i zapewniają, że Kościół będzie stopniowo zgadzał się na demokrację, przynajmniej przez oportunizm, i że zastrzeżenia natury zasadniczej podtrzymywane w oficjalnym nauczaniu papieskim nie będą poważnie brane pod uwagę, gdyż będą jedynie hasłowe, a z czasem będą zanikać, w miarę jak katolicyzm będzie brał ślub ze światem i dokona swojego *aggiornamento*. Po Soborze Watykańskim II i zgodnie z jego duchem Kościół soborowy Pawła VI jednoczy się sercem ze współczesną demokracją i idzie z nią ręką w rękę.

* * *

Zjednoczenie katolików francuskich wokół Republiki Francuskiej zostało nakazane przez papieża Leona XIII w 1892 r. Sformułowanie doktrynalne tego nakazu jest we wskazanych niżej dokumentach prawie zawsze wyraźne i precyzyjne i zapoznając się z nim szczegółowo, przez długi czas byłem pod jego wrażeniem. Encyklika *Au milieu des sollicitudes* z 16 lutego, encyklika *Notre consolation* z 3 maja i list do kardynała Lecota z 13 sierpnia następnego roku. Historia tego zjednoczenia bywa opowiadana przez historyków w sposób, który dalece odbiega od zawartości tych trzech dokumentów. Długo wierzyłem, że to historycy kłamali.

Gdy tylko trzymamy się tekstu i treści dokumentów oficjalnych, możemy powiedzieć, że Leon XIII domagał się od katolików francuskich prostej rzeczy: wzywał ich do zjednoczenia się w celu obrony wiary oraz zawieszenia działalności politycznej, której bezpośrednim, wyraźnie określonym, jedynym celem nie byłaby ta pilnie potrzebna obrona. Krótko mówiąc, domagał się od nich dla obrony wiary chrześcijańskiej tego, co spontanicznie czynili dla obrony swojej francuskiej ojczyzny w czasie I wojny światowej.

Encyklika *Au milieu des sollicitudes* z 16 lutego 1892 r. ma być odpowiedzią na konkretną, precyzyjnie określoną sytuację. Papież zaczyna swoje rozważania tak: „Dogłębnie rozmyślając nad zasięgiem owego spisku ogromnego, jaki pomiędzy pewnymi ludźmi zawiązał się i po dziś dzień istnieje po to, aby we Francji chrześci-

² Tekst encykliki jest cytowany za: <http://www.nonpossumus.eu/>.

jaństwo zniszczyć” (2)². Ludzie, o których mówi papież, naigravaju „się z najelementarniejszych pojęć wolności i sprawiedliwości ciągle przecież aktualnych wśród większości członków narodu. Działanie ich kpi sobie również z szacunku dla nienaruszalnych praw Kościoła katolickiego”. Leon XIII widzi, „jak jedna za drugą śmiertelne konsekwencje zadawanych ciosów się pojawiają, które między sobą współdziałając, winne są zagładzie obyczajów, religii, a nawet rozumnie pojmowanych interesów politycznych”.

Wobec tego spisku Leon XIII stara się przede wszystkim przypomnieć, że „religia i tylko ona w stanie jest związek społeczny stworzyć i że tylko religia potrafi na solidnych podstawach utrzymać pokój w narodzie” (5). „Jeżeli wierzenia religijne faktycznie bazą moralności są zawsze i wszędzie w ludzkich poczynaniach, i to w każdym społeczeństwie, gdzie dobry istnieje ustrój, to zupełnie oczywistym się staje, że religia katolicka z faktu samego, że prawdziwym jest Kościół Jezusa Chrystusa, posiada skuteczności więcej tak potrzebnej, by sprawy życia regulować naszego, czy to w społeczeństwie, czy też dla jednostki” (7). Jest to, o ile można tak powiedzieć, w szczególności sposób prawdziwe w odniesieniu do Francji: „W miarę jak chrześcijańska wiara w niej się rozwijała, coraz widoczniejszym stawało się, że wznosiła się ona stopniowo ku tej wielkości moralnej, jaką osiągnęła, wreszcie stając się potęgą polityczną i militarną. (...) Historia ludu ukazuje w sposób niezaprzeczalny także element generujący i konserwujący wielkość moralną” (7–8).

Leon XIII ostrzega w ten sposób „nie tylko zresztą katolików, co wszystkich Francuzów uczciwych i rozsądnych” (4). Wszystkim przypomina tę naukę płynącą z doświadczenia, że pokój i dobrobyt społeczeństw, nawet czysto naturalne, mają swoje źródło w religii oraz że pokój, dobrobyt i prawdziwa wielkość Francji mają swoje źródło w religii chrześcijańskiej.

Ale to właśnie we Francji „chrześcijaństwo obiektem jest najbardziej bezlitosnych ataków” (8).

Na taką właśnie sytuację, na te problemy odpowiedź miała dawać encyklika nazywana popularnie „o zjednoczeniu”.

Historycy zajmujący się religią we Francji współczesnej omijają ten kluczowy punkt albo nie wierzą w to, o czym czytają. Pomijają go milczeniem albo mówią coś zgoła przeciwnego. Racja powstania encykliki, wyłożona w samej encyklice, pozostaje dla nich

nieznana, zastępują ją jakimiś innymi powodami. Przemilczają to, co Leon XIII nazywa „spiskiem przeciwko chrześcijaństwu”. Podczas gdy encyklika Leona XIII stwierdza, że wrogość do chrześcijaństwa każdego dnia staje się bardziej zaciekle, historyk A. Dansette głosi coś przeciwnego: Leon XIII chciał – jego zdaniem – potwierdzić „uspokojenie antyklerykalizmu republikańskiego”, a to potwierdzenie dało mu okazję do „wezwania katolików do zmiany orientacji politycznej”³. Chrześcijaństwo we Francji było zagrożone wcale nie przez zamysły i prawodawstwo antyklerykalnych republikanów, ale przez „działania zmierzające do restauracji monarchii”, które były podejmowane przez licznych katolików. To właśnie to zaangażowanie stanowiło zagrożenie dla interesów „wiary i kultu religijnego we Francji”⁴. A zatem Leon XIII miałby uważać, że republikanie nie byli wrogo nastawieni do wiary chrześcijańskiej, a jeśli już, to tylko dlatego, że katolicy, prawie wszyscy będący monarchistami, sami wywoływali tę wrogość swoimi przekonaniem politycznymi. Mając świadomość tej sytuacji, Leon XIII nakazał zjednoczenie katolików wokół republiki, aby przezwyciężyć tę jedyną przyczynę wrogości. Swoją interpretację Dansette popiera wiarygodnymi podobno, choć nieoficjalnymi, wypowiedziami Leona XIII i ludzi z jego otoczenia. Ale ta interpretacja jest zupełnie i wielokrotnie sprzeczna z całkowicie jednoznacznymi fragmentami omawianej encykliki.

Zajrzyjcie do Auberta, zajrzyjcie do Latreille’a. Wszędzie podobne twierdzenia⁵. Żadnej aluzji do podstawowego motywu zjednoczenia – spisku republikańsko-laickiego przeciw chrześcijaństwu i pierwszorzędną konieczności obrony wiary.

Najistotniejsza kwestia polega właśnie na tym: z jakiego powodu, jaki cel mając na względzie, wtedy, w 1892 r., papież Leon XIII polecił katolikom francuskim, którzy wcale nie mieli na to ochoty, zjednoczenie się wokół instytucji demokratycznych ustroju republikańskiego?

Historycy podają powód polityczny. Leon XIII wskazał katolikom powód religijny. Sądziłyśmy, niejako automatycznie, że historycy się mylili. Nie doświadczyliśmy jeszcze wówczas bezpośrednio polityki prowadzonej przez Pawła VI. Poznawszy ją, patrzymy teraz inaczej, z mniejszym zaufaniem, na politykę Leona XIII i na oficjalną wypowiedź religijną, w której ją formułował.

³ A. Dansette, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, wyd. 13 przejrane i poprawione, t. II, 1951, s. 127; wydanie w jednym tomie: 1965, s. 450.

⁴ T. II, s. 143; jeden tom, s. 461.

⁵ R. Aubert i in., *Nouvelle histoire de l’Église*, t. V, Le Seuil 1975, *L’Église dans le monde moderne*, s. 85; A. Latreille i in., *Histoire du catholicisme en France*, t. III, Spes 1962, *La période contemporaine*, s. 472–475.

Przyjrzyjmy się dokładnie tej wypowiedzi.

Leon XIII wskazuje bardzo wyraźnie i z wielką troską, że republikański sprzeciw wobec chrześcijaństwa, jaki wyraźnie widać we Francji, nie jest ani powierzchowny, ani chwilowy, ani polityczny, ale fundamentalny. Ta konstatacja zajmuje dwie strony zwartego druku (s. 115–116) w III tomie *Actes de Leon XIII*, dziele wydanym przez wydawnictwo Bonne Presse. „W istocie swojej walka trwa ciągle o to samo i ciągle Jezus Chrystus narażony jest ze względu na sprzeczności w świecie doczesnym istniejące” (12). A zatem powód podjęcia przez Leona XIII kwestii ustroju politycznego nie jest błahy, nie chodzi o jakieś zwykłe wyjaśnienie wątpliwości, usunięcie dwuznaczności. Celem jest wezwanie do pilnej obrony zagrożonej wiary, wezwanie, jak mówi, do działania zgodnego z niezmienną doktryną i sposobami obrony chrześcijaństwa (12).

W XIX w. „różnorakie polityczne formy sprawowania rządów następowały po sobie we Francji” (14), mówi zatem Leon XIII. Można porównywać ich zalety i niedogodności, stosując dwie metody – pierwsza jest dedukcyjna, druga zaś indukcyjna. Stosując pierwszą metodę i „ograniczając się jedynie do myślenia abstrakcyjnego, udałoby się z pewnością określić, która mianowicie z rzeczonych form najlepszą jest, jeżeli ją samą w sobie rozpatrywać”. Czyniąc tak, nie należy jednak zapominać, „że każda z nich dobra jest, byleby tylko ludzie potrafili prosto ku jej celowi zmierzać, czyli ku dobru ogólnemu, dla którego władza społeczna stworzona jest i istnieje”. Uciekając się do drugiej metody, „można preferować taką czy inną formę rządzenia jako lepiej odpowiadającą charakterowi panującej obyczajowości w tym lub innym narodzie”. Pierwsza metoda jest filozoficzna, w sensie ścisłym doktrynalna i formułuje prawdy moralne o zakresie uniwersalnym; druga jest polityczna, zgodnie z tym, jak politykę rozumiał Ch. Maurras, który odróżniał politykę od moralności. I jedna, i druga, mając na celu rozumowe określenie najlepszego ustroju politycznego – czy to czysto teoretycznie, czy w odniesieniu do konkretnego narodu – przynależą do „spekulatywnego porządku myślenia”.

Ustalwszy to, Leon XIII ogłasza: „Przy takim spekulatywnym myśleniu porządku katolicy – jak zresztą wszyscy pozostali obywatele – mają zupełną swobodę wyboru jednej formy rządzenia spośród innych”.

A zatem zjednoczenie, tak jak zostało ogłoszone w omawianej encyklice, w żaden sposób nie odbiera katolikom, jeśli tego pragną, wolności teoretycznego preferowania monarchii, a także rozwijania i doskonalenia teorii monarchicznej zgodnie z dwoma wspomnianymi metodami. To, co Leon XIII powie za chwilę, nie odbiera wartości temu, co właśnie powiedział. On sam tak to precyzuje: „jeżeli porzucimy abstrakcyjny sposób myślenia i do faktów przejdziemy (tzn. odejdziemy od rozważań teoretycznych, a przejdziemy do działalności politycznej), to będziemy musieli nieustannie czuwać, aby przed chwilą ustalonych zasad nie zaprzecić się i nie zapomnieć. One pozostają niewzruszone” (15). Jednakże w praktycznym postępowaniu „wszystkie jednostki akceptować powinny” ustanowioną formę rządów „i niczego nie powinny próbować dla ich obalenia czy też dla jakiegokolwiek zmiany ich formy” (16). „Kościół (...) potępiał zawsze doktryny i ludzi buntujących się przeciwko władzy legalnej”. Oczywiście, zastana forma rządów może się zmieniać, „nie należy jej za definitywną uważać aż tak, iżby niezmienną pozostać musiała” (17), z wyjątkiem Kościoła, który został złożony przez Jezusa Chrystusa. W „społeczeństwie czysto ludzkim” „czas – ów wielki na naszym padole transformator wszystkich rzeczy, historycznie powoduje w instytucjach politycznych głębokich zmian zachodzenie”.

Dochodzimy teraz do kluczowego fragmentu omawianej encykliki. Zmiany, o których mówi papież, są dwojakiego rodzaju.

Jedne ograniczają się tylko do „niewielkiej i zwyczajnej modyfikacji w formie rządzenia dotąd ustalonej”, co nie wymaga jakichś szczególnych uwag. Inne natomiast są fundamentalne, są tym, co nazywamy zmianą ustroju albo rewolucją. Gdy Leon XIII zabierał głos, Francja doświadczyła pół tuzina takich zmian w ciągu jednego stulecia. To bardzo dużo. Taka zmiana jest radykalna, „dochodzi aż do zastąpienia form pierwotnych (sprawowania władzy) zupełnie innymi formami, nie wyłączając sposobu suwerennej władzy przekazywania”. Takim rewolucjom towarzyszą „kryzysy gwałtowne, zbyt często krwawe, a wtedy poprzednio istniejące rządy w rzeczywistości ulegają zagładzie i oto anarchia pojawia się, która dominując, wkrótce przewraca aż do swych podstaw porządek publiczny” (18). W takiej sytuacji pojawia

się „konieczność społeczna”, która „usprawiedliwia powstanie i istnienie rządów nowych”.

A zatem wyłonienie nowej formy rządów mającej zastąpić formę, która istniała wcześniej, jest praktycznie usprawiedliwione tylko w sytuacji „wywrócenia aż do podstaw porządku publicznego”. Gdy taka sytuacja nie zachodzi, katolicycy obywatele mogą oczywiście zachowywać swoje preferencje teoretyczne, ale mają zachowywać posłuszeństwo względem władzy istniejącej zgodnie ze zwykłymi zasadami moralnymi i określonymi od nich wyjątkami. Jeśli dojdzie do fundamentalnego wywrócenia porządku publicznego, będą mieli praktyczną okazję zaradzenia tej sytuacji przez doprowadzenie do ustanowienia ustroju, który wydaje się im najlepszy. Ale nie mogą ani pragnąć, ani wywoływać tego przewrotu. W następnym roku, w liście do kardynała Lecota z 13 sierpnia 1893 r., Leon XIII wyjaśni: „W uwarunkowaniach, w których obecnie znajduje się Francja, powrót do starej formy władzy nie wydaje się możliwy bez poważnych perturbacji”. Tych zaś poważnych perturbacji nie wolno wywoływać, a nawet należy dokładać starań, aby ich uniknąć w ramach ustroju istniejącego. Jeśli Bóg dopuści, aby jednak te poważne perturbacje się pojawiły, to gdy tylko się pojawią, wtedy i tylko wtedy będzie można podjąć działania polityczne zmierzające do zmiany ustroju.

W roku 1892 republika jest już ustanowiona we Francji od jakiegoś czasu i wszystko wskazuje na to, że jeszcze jakiś czas potrwa. W 1871 r. katolicy mogli w sposób uprawniony angażować się w celu restauracji monarchii. Jeśli nie mogli tego osiągnąć, to właściwie oznacza, że Bóg tego nie chciał. Ale z tego w żaden sposób nie wynika, że Francja mogła już osiągnąć ostateczną i niewzruszalną formę rządów. W roku wydania encykliki jest jednak republika, ta republika istnieje, należy więc oddać, co cesarskie, cesarzowi i wobec tych rządów faktycznie i widzialnie ustanowionych jednostki „niczego nie powinny próbować dla ich obalenia czy też dla jakiegokolwiek zmiany ich formy”. Władza tych rządów, jak każda władza rzeczywiście istniejąca, pochodzi od Boga. Drogi Boże są nieprzeniknione. Możemy poznać je w niewielkim stopniu przez ich widzialne skutki. W historii Francji był czas monarchii, a teraz jest czas republiki. Nie wiemy, dlaczego tak jest, ale wyraźnie widzimy, że tak właśnie jest. ■

Prawa człowieka po latach*

Marek Jurek

Prawa człowieka bez Boga (*Les Droits de l'homme DHSD*) Jeana Madirana (1920–2013) przywiozłem sobie z pierwszego wyjazdu do Francji prawie trzydzieści lat temu. Od tamtej pory minęła cała epoka i życie poddało próbie tezy tej pracy. W dziele Madirana ta książka ma znaczenie kluczowe, jak *Dwie demokracje*. Przestrzega przed konsekwencjami świata, którego początkiem stała się rewolucja francuska, a Kartą – właśnie kolejne proklamacje „praw człowieka”. Już de Maistre pisał, że rewolucja uruchamia stopniowy rozkład społeczeństwa, Madiran rozwija i dokumentuje tę tezę.

Nieodpartym urokiem jego pisarstwa była zawsze krystaliczna argumentacja, kartezjańskie sylogizmy, jasne pokazywanie konsekwencji idei, do których się odnosił. Gdy czytałem *Prawa człowieka* po raz pierwszy, ta logika zdawała mi się jednak zbyt abstrakcyjna. Podobały mi się ostrzegawcze znaki, które stawia na moralnych bezdrożach, ale wydawało mi się, że mają charakter jedynie informacyjny, krótko mówiąc – że nikt aż tak daleko nie pójdzie. Sprawy zaszyły, jeszcze za życia Madirana, daleko, po jego śmierci – idą jeszcze dalej.

Swoją książkę pisał u schyłku zimnej wojny, trzy lata przed ogłoszeniem przez św. Jana Pawła II *Centesimus annus*. Te dwie, różne rangą, wypowiedzi się jednak łączą. To w tej encyklice Papież przestrzegwał, że „demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”, tym bardziej że w coraz większym stopniu filozofią nowoczesnej demokracji staje się „agnostycyzm i sceptyczny relatywizm” (art. 46). Madiran pokazuje natomiast, że ten totalitarny dryf zawarty jest w samych założeniach „praw człowieka” i uruchamia się za każdym razem, gdy prawa te odcumowują od rzeczywistości.

* Artykuł ten w odcinkach ukazywał się na łamach pisma „W Sieci Historii”, jednak jako całość nie był nigdy publikowany.

Już znaczenie, jakie przywiązuje się do ich pierwszej Deklaracji, przeciwstawia się rzeczywistości. „Czyż bowiem – pyta Madiran – należy uznać, że przed 1789 rokiem ludzie żyli pod jarzmem samowolnej władzy, nie rozumiejąc ani nie chroniąc swoich praw? Czy mamy zakładać, że Biblia – Stary i Nowy Testament – zawiera istotne braki w zakresie praw i moralności, a może że chrześcijaństwo przez osiemnaście wieków nie uświadomiło sobie istoty obowiązków wobec bliźniego?” Pytania te byłyby retoryczne, gdyby rzeczywiście – jak optymistycznie zakładało wielu ludzi – deklaracje te były jedynie dokumentami politycznymi, świadomymi swych granic i gotowymi do respektowania mądrości chrześcijaństwa. Tak jednak nie jest. Prawa człowieka to więcej niż nowe prawa kardynalne. W rękach współczesnej władzy stają się narzędziem rewizji całej kultury, moralności, a nawet – wiary. Nie podlegają pluralizmowi, który głoszą, więc stają się narzędziem kontroli i politycznej presji. „Jeśli ktoś wypowiada się – pisze Madiran – przeciw «prawom człowieka» albo przeciw ich «deklaracjom», zaczyna się natychmiast zakładać, że na pewno zamierza uchylić zawarte w nich gwarancje, by wprowadzić jakąś straszliwą dyktaturę policyjną. Zresztą wystarczy rezerwa czy sceptycyzm, by wzbudzić podobne podejrzenia”. I przypomina, że na przykład prezydent Mitterrand otwarcie mówił, że tam, gdzie chodzi o prawa człowieka, „państwo ma prawo narzucać swe przekonania”.

Zapyta jednak ktoś – czemu właściwie ktoś miałby zachowywać ową rezerwę czy sceptycyzm? Madiran wskazuje, że istota praw człowieka zawiera się nie w prawach politycznych, ale w artykułach szóstym i (przede wszystkim) trzecim Deklaracji praw z 1789 roku. Według artykułu szóstego „prawo jest wyrazem woli ogółu”, artykuł trzeci idzie dalej, bo ogłasza, że „żadne ciało ani jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodzi wprost z woli narodu”.

Dlaczego Jean Madiran przypisywał tak wielkie znaczenie trzeciemu artykułowi Deklaracji praw z 1789 roku? Dlaczego uważał, że przepis ten to bomba podłożona pod całą cywilizację chrześcijańską? Założenie, że „żadne ciało ani żadna jednostka nie może wykonywać władzy, która nie pochodzi w sposób wyraźny od narodu”, od początku miało znaczenie sięgające poza

politykę. W istocie otwierało drogę do rewizji całego porządku społecznego przez podważenie prawowitości każdej instytucji, którą może zakwestionować wola polityków powołujących się na „wolę ludu”. W przyszłości dyktatowi „praw człowieka” nie miało się oprzeć ani prawo do życia, ani naturalny ustrój rodziny, ani odpowiedzialność rodzicielska.

Prawa człowieka w porządku politycznym traktowane jako zabezpieczenie przed samowolą państwa wydają się oczywiste. Wyabsolutyzowane zaczęły stawać się groźnym narzędziem w rękach władzy. Jak wtedy, gdy Donald Tusk, otwierając prace nad ustawą in vitro, mówił, że „nie będzie kierować się żadną zewnętrzną normą”, jedynie „szczęściem ludzi”. Prawa człowieka znoszą bowiem „każdą zewnętrzną normę” moralności i kultury, podważają ład społeczny, a nawet zwalniają władzę z przestrzegania prawa. Od momentu ich ogłoszenia wszystko może być poddane rewizji i wszystko, co nie budzi masowego (i aktywnego) sprzeciwu, przestaje być pewne.

Madiran zwraca uwagę, że choć sens tego przepisu miał się ujawniać stopniowo, jego intencja była od początku widoczna. Pierwszą francuską Konstytucją nie była bowiem Konstytucja z RP 1791. Rok wcześniej, uważając rzecz za bardziej pilną, za bezpośrednie dopełnienie Deklaracji praw człowieka, Konstytuanta uchwaliła Konstytucję Cywilną Kleru, będącą po prostu aplikacją zasad totalnej demokracji do życia Kościoła. Rozwiązano zakony, wybór biskupów i proboszczów delegowano na lud, całe duchowieństwo zmuszono do składania przysięgi państwu pod groźbą oskarżenia o zdradę stanu. To ta Konstytucja, w jeszcze większym stopniu niż obalenie monarchii, stała się powodem do wybuchu ludowej kontrrewolucji w zachodnich, najbardziej katolickich prowincjach Francji.

Prawa człowieka bez Boga Madiran opublikował dosłownie w przeddzień wybuchu kolejnej fali rewolucji w Europie. Rewolucja lat 70. zakwestionowała prawo do życia od poczęcia, które narody Zachodu chroniły zawsze. W momencie podpisania traktatów rzymskich, więc w chwili startu integracji europejskiej, prawa do życia najsłabszych nie kwestionował żaden kraj wolnego świata. Tak zwana aborcja była legalna jedynie w ZSSR i w krajach, którym Sowiety narzuciły kolaboracyjne rządy. Prawo

do życia zakwestionowano jednak w imię wolności seksualnej i demokracji: to społeczeństwo stanowi (moralne) prawo i to ono nakłada obowiązki, w imię wolności wolno wszystko, ale „wolność” dotyczy tylko tych, którym ją liberalna demokracja przyznaje. Wydawało się wówczas, że na tym rewolucja się zatrzyma, że chodziło jedynie o zniesienie ograniczeń etyki i kultury wobec tendencji natury.

Lata 90. przyniosły nowy rewolucyjny przypływ, choć tym razem rewolucja nie musiała zaczynać się na ulicach. Weterani '68 roku wkroczyli już do parlamentów i rządów. Stopniowo, najpierw w krajach o tradycji protestanckiej, potem w katolickich, zaczynając od ustanawiania instytucji homoseksualnych „związków partnerskich” – zaczęto proces demontażu naturalnego ustroju rodziny. Zderzony z totalną demokracją, z roszczeniami „praw człowieka” – okazał się bezbronny. Po raz kolejny okazało się, że nie chodzi o jakąś skrajną aplikację zasady tolerancji, o jakąś szczególną i konkretną koncesję dla określonej grupy społecznej, o współczucie wobec pragnących akceptacji homoseksualistów. Walec pracował bezwzględnie: prawo do „homoseksualnego małżeństwa” wygenerowało prawo do homoseksualnych adopcji, a to z kolei – „prawo” do „naturalnego rodzicielstwa homoseksualnego”, czyli wynajmowania matek zastępczych do rodzenia dzieci homoseksualistom.

Czy to koniec rewolucji? Bynajmniej, kto bowiem powiedział, że małżeństwo musi być związkiem jedynie „dwóch osób”? Dlaczego (coraz bardziej) „wolne” związki miałyby niewolniczo naśladować instytucje obalonej cywilizacji? Należy – zgodnie z wezwaniami Paryskiego Maja – „oddać władzę wyobraźni”. Gdy zapytałem publicznie Ulrike Lunacek, jedną z najwybitniejszych postaci politycznego ruchu homoseksualnego, czy po uzupełnieniu formuły LGBT o „interseksualizm” lista „orientacji seksualnych” jest już zamknięta, czy jej zdaniem na przykład multiseksualizm, seks grupowy, to jeszcze jedna orientacja, czy po prostu zwykła perwersja – kandydatka na przewodniczącą Parlamentu Europejskiego odpowiedziała oficjalnie, że jeśli ludzie chcą tak żyć, to nie jest to żadna perwersja.

Aktem fundacyjnym tej rewolucji było oczywiście królobójstwo i towarzyszącą mu terror. Camus widział w nim zastępczą zbrodnię

wobec transcendentnego autorytetu Boga (jako źródła władzy, do którego już nie wolno się odwoływać) i wobec władzy ojcowskiej (której przecież nikt nie wybiera). Tak wyglądało jakobińskie „pochwycenie władzy” i w ten sposób obalono przedrewolucyjną suwerenność jako polityczny zwornik ładu chrześcijańskiego.

Ale w długim cyklu, sięgającym po nasze dni, ta rewolucja posłużyła się przede wszystkim mechanizmem wyborczym. To suwerenność ludu stała się najskuteczniejszym narzędziem podważania porządku społecznego. W jej imię, zgodnie z zawartą w artykule trzecim Deklaracji z 1789 roku zasadą podważającą autorytet i prawa publiczne każdej instytucji, która nie została ustanowiona w procesie demokratycznym – można było stopniowo zakwestionować każdą regułę społeczną. Jej zasadniczą funkcją była delegitymizacja, podważenie prawomocności całego porządku społecznego. Oczywiście pod jednym warunkiem, że tego zamiaru nie ujawni się od razu, a właściwie – do końca nie ujawni się go nigdy, cały czas sugerując, że mechanizm relatywistycznej demokracji działa jedynie w sferze polityki, bez zamiaru podważania porządku społecznego, chronionego przez prawa człowieka. Jednak owa „ochrona” okazuje się tyleż nieskuteczna, co pozorna, bo „prawa człowieka” zmieniają ciągle treść, a tym samym rozszerzają absolutyzm powołującej się na nie władzy. Nie ulega przecież żadnej wątpliwości, że przy wszystkich ideowych zastrzeżeniach wobec ideowej chwiejności chrześcijańskiej demokracji – ani Schuman, ani De Gasperi, ani Adenauer nie byłiby w stanie zaakceptować „prawa do aborcji” czy do „uznania związków homoseksualnych przez państwo”, co otwarcie jako „prawa człowieka” ogłosił już Parlament Europejski.

W *Dwóch demokracjach* Madiran pisał o niegdyś gwałtownym, ale potem już coraz słabiej zauważalnym przechodzeniu od demokracji klasycznej, a więc politycznego rządu reprezentacyjnego, do demokracji nowoczesnej, czyli absolutyzmu państwowego legitymującego się autorytetem praw człowieka i wyborczym mandatem. Bo problemem w istocie jest nie demokracja (która ma swoje zalety i swoje słabości), ale rewolucyjny absolutyzm, który się do niej odwołuje. „Przedstawicielstwa wybiera autentyczna większość, ale większość w kwestiach drugorzędnych, uformowana w trakcie kłótni zastępczych, wobec obietnic – i innych przynęt –

tyleż atrakcyjnych, co niedorzecznych, a nie wobec prawdziwych zamiarów tych, którzy organizują i finansują kampanie wyborcze i kierują posłami”. Tak funkcjonująca demokracja przekazuje władzę „chwilowej większości wokół niepoważnych programów, często porzucanych, aby jednocześnie narzucać większości społeczeństwa rzeczy, które w kampaniach przemilczano i których większość nie chce”. To dlatego, przypomina Madiran, błogosławiony Pius IX nazwał wybory powszechne „najpowszechniejszym kłamstwem”.

Madiran uparcie broni tezy, że to nie rządy wyłaniane w kolejnych wyborach, ale narodowa monarchia kapetyńska najlepiej reprezentowała „głębokie uczucia większości Francuzów w sprawach istotnych: religii, społeczeństwa i życia, najważniejszych kryteriów dobra i zła”. Czy dziedzictwo to może być dziś aktualne? Nie chodzi o to, czy może być aktualne jutro, bo przecież „u Boga wszystko jest możliwe” (Mk 10, 27). Ale czy może być wznowione dziś? Oczywiście, bo przecież nie tylko polska Konstytucja uznaje istnienie praw „przyrodzonych” i „nieprzedawnialnych”, więc takich, których nie trzeba ustanawiać i których nie wolno nigdy odwołać. Ich istnienie to fakt powszechnie uznawany, sporna jest „jedynie” ich treść. Ale w ten spór trzeba wejść, bo właśnie on jest najważniejszym sporem ustrojowym, decydującym o przyszłości naszych narodów. Politycy z reguły myślą ustrój instytucji z ustrojem państwa, ale to właśnie stanowisko wobec praw najbardziej podstawowych (bo niepisanych) decyduje o tym, jak ustrój państwa naprawdę wygląda. Większość polityków nie chce wchodzić na ten grunt, gdyż najzwyczajniej boją się, że znajdą się na marginesie owych pseudorealnych sporów – powtórzmy raz jeszcze słowa Madirana – na temat „niepoważnych programów”, w „kłótniach zastępczych”, wokół „obietnic tyleż atrakcyjnych, co niedorzecznych”. Bo te rzeczy nie rozstrzygają wprawdzie o rzeczywistości, ale rozstrzygają o ich karierach.

Ambicje polityków nie mają granic, ale gdzie są nieprzekraczalne granice każdej władzy, gdzie – wraz z władzą państwową – kończy się również władza większości? I co gwarantuje, że większość – szczególnie gdy sprawuje władzę – te granice uszanuje? Większości przecież nie sposób ignorować, ład społeczny istnieje w społeczeństwie, a nie w platońskim Świecie Idei. Ten ład urzeczywistnia się

przez prawo natury, które właśnie większość ludzi gotowa jest przyjmować jako oczywistość, jeśli tylko potwierdzone jest przez kulturę (a tym bardziej przez consensus kultur). Wtedy właśnie rozumiemy, że – jak pisze Madiran – „poza władzą, która pochodzi z głosowania powszechnego, istnieje w społeczeństwie wiele innych autorytetów (jedne są naturalne, inne nadprzyrodzone), które nie wywodzą się z żadnych wyborów: autorytet ojca rodziny, władza rodzicielska, prawa założyciela w założonej przez niego instytucji, władza nauczyciela w szkole albo właściciela w przedsiębiorstwie. Wszystkie te bardzo różne władze zostały zakwestionowane w ramach postępów permanentnej demokratyzacji powołującej się na «prawa człowieka». Instynkt, natura, zdrowy rozsądek sprzeciwiają się tej piekielnej logice. Jest to jednak logika rygorystyczna i bezwyjątkowa, działająca z siłą śmiertelności trucizny”.

Jean Madiran zwraca uwagę, że oczywiście liberalna demokracja toleruje jeszcze wiarę w Boga i że wiara narodów mogłaby chronić demokrację przed absolutystycznymi skłonnościami. Liberalna demokracja jednak gotowa jest akceptować obecność wiary o tyle, o ile wierzący sami uznają swą wiarę za subiektywną opinię. Podobnie zresztą prawo moralne – może być tolerowane o tyle, o ile nie przypisuje sobie charakteru obiektywnego i uniwersalnego, jeśli staje się społecznie niezobowiązującym wyrazem subiektywnego sumienia, niedomagającym się od nikogo uznania. Tak długo, jak długo wiara aspiruje do społecznego uznania choćby jej podstaw, na przykład Dekalogu, tak długo będzie przedstawiana i atakowana jako zagrożenie dla demokracji. Tę obserwację potwierdził parę lat później św. Jan Paweł II, wskazując, że we współczesnych państwach uznano, że „filozofią i postawą odpowiadającą demokratycznym formom polityki są agnostycyzm i sceptyczny relatywizm”, który uznaje, że przeciwne mu postawy „nie są, z demokratycznego punktu widzenia [godne] zaufania”. To zaś podejście otwiera nie tyle nawet krótką drogę, co drzwi do totalitaryzmu.

Ten świat konsekwentnie podważanych autorytetów, zacieranych naturalnych różnic (począwszy – co z niezwykłą przenikliwością zauważył już wówczas Madiran – od różnic między „rodzicami i dziećmi, mężczyznami i kobietami”), rozbijanych

wspólnot nieprzypadkowo coraz bardziej przypomina komunizm. Niekoniecznie ów – jak mówił Urban – „realny”, ale komunistyczne „marzenie”, azymut, który orientował mechanizm rewolucji i totalitaryzmu. Madiran rozwiązuje dialektykę konwergencji demokracji i komunizmu, zauważając, że w pewnym sensie Stalin miał powód się chwalić, że wprowadzona przez niego konstytucja „jest najbardziej demokratyczna na świecie”, bo „w sensie negatywnym właśnie taka była. Żadna konstytucja bowiem tak zdecydowanie nie odrzucała wszelkich autorytetów, które nie miały za sobą demokratycznej legitymacji”.

Za jedną z zasadniczych przyczyn uległości Zachodu wobec tego systemu Madiran uważa kryzys Kościoła i jego nauczania społecznego. Zwraca uwagę, że po śmierci Piusa XII przestano mówić o „walce z komunizmem” jako takim, tym bardziej o „walce z socjalizmem”. Nawet o Księdzu Jerzym rzadko mówi się jako o świadku (bo taki jest pierwotny sens męczeństwa) katolickiego oporu wobec komunizmu.

Niedawno bez większego echa minęło stulecie rewolucji bolszewickiej. To milczenie poświadcza zapoznanie realności komunizmu, tego, czym naprawdę był i co spowodował. Sprowadzenie go do jeszcze jednej „antydemokratycznej dyktatury” to banalizacja bardzo wygodna dla jego politycznych, a jeszcze bardziej – dla jego duchowych spadkobierców. Właśnie dlatego wznowienie mitów komunizmu, niezrozumienie zawartego w nich totalitarnego potencjału wywołuje tak niewielki opór.

Kościół był głównym celem rewolucji francuskiej i przez półtora wieku był mocnym szańcem kontrrewolucyjnego oporu. W jego nauczaniu znajdował najpewniejsze oparcie naturalny porządek społeczny: społeczna cześć dla Boga, szacunek dla naturalnego prawa moralnego, przywiązanie do Ojczyzny, prawa rodziny, więc – trwałość małżeństw, wychowawczy autorytet rodziców, synowskie przywiązanie. Broniąc fundamentów społeczeństwa, Kościół występował przeciw ideologiom, które je kwestionowały lub relatywizowały.

Jednak – zauważa Madiran – kryzys Kościoła doprowadził w dużej części świata katolickiego do zerwania z tą postawą. „Poniechano piętnowania panujących błędów politycznych, a przynajmniej nazywania ich po imieniu. Zamiast tego zaczęto

piętnować błędy polityczne wskazywane przez świat”. Czasami nawet w insynuacyjnym języku podsuwanym przez socjalliberalizm, dla którego każde rozróżnienie społeczne stało się dyskryminacją, a obrona tożsamości, szczególnie przed islamem – rasizmem. Jednak, zauważa Madiran, „we Francji nie rasizm jest u władzy. Rządzą nami socjaliści, którzy prowadzą politykę antyreligijną, demoralizując i rujnując kraj. Ale nasi biskupi wzywają do walki z rasizmem, nie z socjalizmem”. A przecież już wtedy ten zmieszany z liberalizmem socjalizm nie był mglistą utopią „praw człowieka”, ale bardzo konkretną rzeczywistością. „Szkoły katolickie (już administracyjnie i prawnie szykanowane, gdy odmawiają zatrudniania zaangażowanych ateistów), a nawet zwykle porządne szkoły ciągnane są przed sądy za każdym razem, gdy nie chcą powierzać chłopców i dziewcząt opiece jakiegoś homoseksualisty lub jawnego rozpustnika: dyskryminacja «obyczajowa» stała się najzupełniej nielegalna”.

Bertolt Brecht pytał komunistów, „czy nie byłoby prościej, gdyby rząd rozwiązał naród i wybrał sobie drugi?”. Współczesny liberalny socjalizm wynalazł (częściowo) bezkrwawą metodę totalnej zmiany społecznej. Ostateczną konsekwencją ideologii imigracjonizmu jest bowiem po prostu wymiana ludności. Przeciwników tej ideologii uznano za „rasistów” na tej samej zasadzie, na jakiej komuniści najmniejszy odruch wątpliwości wobec wywłaszczenia chłopów albo zwracania uwagi na socjologiczne czy kulturowe realia konkretnego kraju traktowali jako „odchylenie prawicowo-nacjonalistyczne”, a potrafili je znaleźć nawet wewnątrz własnej partii. Na tej samej zasadzie każdą przestrożę przed islamizacją Francji uznano za „rasizm”. Madiran zwrócił uwagę, że tego „rasizmu” „nie opisywano, tylko go przypisywano, bo nie chodziło tu o wyjaśnienie czegokolwiek, ale o pogrążenie przeciwników, nie o klasyfikację poglądów, ale o ich dyskwalifikację”.

Ten to właśnie „rasizm”, odkryty jako immanentna cecha niezasługującej na dalsze istnienie kultury zachodniej, stał się matrycą, która wygenerowała kolejne formy „dyskryminacji”, począwszy od „seksizmu”, słowa, którego – jak zauważył Madiran – słowniki języka francuskiego nie znały jeszcze przez wiele lat po rewolucji '68, po „homofobię”, której nawet Madiran nie znał, gdy opisywał w *Prawach człowieka* pierwsze represje wobec „dyskryminacji

homoseksualizmu”. Odkrywanie przez liberalną lewicę coraz to nowych form „dyskryminacji” (ostatnio transfobia, incestofobia) potwierdziło w istocie trafność niezwyklej intuicji Stalina, że walka klasowa zaostreza się w miarę budowy socjalizmu. Ale – darując sobie ironię – tak właśnie wygląda logika totalitaryzmu.

Tej permanentnej rewolucji nie zatrzyma się bez otwartego przeciwstawienia się jej dogmatom, również bez zdemaskowania jej kłamstw. Unikać tego może co najwyżej kolaboracyjna polityka przetrwania. Skuteczny opór i tym bardziej kontrrewolucja – wymagają publicznego przypomnienia realności dobra wspólnego narodów i naturalnego prawa moralnego. Madiran uważał jednak, że znaczenie społeczne mieć to będzie dopiero wtedy, gdy opór wyjdzie z serca naszej cywilizacji. „Bez Kościoła walczącego, a konkretnie – walczącego z dominującymi błędami współczesnego świata, nie zdołamy uniknąć coraz gorszych katastrof, które te błędy będą produkować”.

Święty Jan Paweł II zainicjował globalną debatę na temat sensu praw człowieka. Na początku swego pontyfikatu, w liście do biskupów brazylijskich z 1980 roku, przypominał, że „prawa człowieka są tylko wtedy pewne, gdy szanuje się nieprzedawnialne prawa Boga”. Co więcej – „zaangażowanie na rzecz praw człowieka jest złudne, nieskuteczne, a jego owoce stają się nietrwałe, jeśli [zaangażowanie to] ignoruje albo odrzuca prawa Boże”. Madiran przypomina też brukselskie przemówienie Papieża do robotników chrześcijańskich (z 1985 roku) o zagrożeniu we współczesnym świecie nie tylko praw człowieka, ale również praw rodziny i praw narodu.

W tej nowej proklamacji praw rodziny i praw narodu Madiran widział przede wszystkim wielką strategię mobilizacyjną. Skonfrontowanie zdeformowanych praw, a niekiedy uzurpacji, z rzeczywistymi prawami należnymi ludziom i ich wspólnotom nie tylko wzmocniło opinię katolicką, ale – szczególnie wśród narodów Europy Środkowej wyzwalających się z komunizmu – skutecznie zmobilizowało opór wobec ideologicznego liberalizmu. Ta konfrontacja trwająca przez cały pontyfikat św. Jana Pawła II postawi go w rzędzie wielkich obrońców cywilizacji chrześcijańskiej, obok Papieży, którzy – jak św. Pius V czy Pius XI – musieli bronić chrześcijaństwa przed islamem czy komunizmem. Stra-

tegia ta zagroziła drogę liberalnemu walcowi, wyhamowała jego tempo, jednak go nie zatrzymała. Papieskie orędzie praw człowieka nie spotkało się ze strony urzędowych rzeczników tej ideologii ani ze zrozumieniem, ani z dialogiem, ani z ustępstwami. Chętnie przyjmowali język, jakim mówił Jan Paweł II, bezwzględnie odrzucali krytyki, które w nim wyrażał.

W *Prawach człowieka* Madiran uważa, że dekonstrukcja ideologii praw człowieka to jedynie wstęp do rekonstrukcji ładu społecznego. „Mówienie o prawach, nawet zweryfikowanych i opartych na Bogu, zawsze niesie ryzyko jednostronnego pobudzania roszczeń. I orędzie praw człowieka nie jest najlepszym sposobem na uczenie człowieka o jego powołaniu i przeznaczeniu”. Prawa nie są bowiem głównym tematem Ewangelii. Są owocem, nie źródłem. A idąc ku źródłu – Madiran przywołuje apel do biskupów św. Piusa X z *Notre charge apostolique*: „Odważnie przypominajcie o obowiązkach wielkim i małym, bo to wy macie formować sumienie narodu i władz publicznych. Kwestia społeczna zostanie szybciej rozwiązana, kiedy jedni i drudzy, mniej wymagając od siebie nawzajem, lepiej zaczną wykonywać wzajemne obowiązki”.

To orędzie powinności zderza się z zasadami współczesnego świata, który z wolności indywidualnej czyni jedyną zasadę. Przymiotnik nie jest tu bez znaczenia. Nie chodzi bowiem o wolność osoby czy nawet jednostki. Ta przecież może mieć charakter sokratejski, może odwoływać się do prawa powszechnego i występować jako rzecznik prawdy. Dla liberalizmu są to niedopuszczalne uroszczenia. Nieprzypadkowo autorytety liberalne negują prawo do nieposłuszeństwa obywatelskiego w imię tego, co powszechne, na przykład prawa do życia. Kultura polityczna, zbudowana na dewizie Maja '68 „zakazuje się zakazywać”, nie ma żadnych skrupułów w sięganiu po represje wobec indywidualnego sprzeciwu wobec powszechnych partykularnych roszczeń. We Francji czy w Kanadzie już dawno temu uznano „utrudnianie aborcji” za przestępstwo. Ostatnio już nie tylko przed bramami szpitali, ale nawet poprzez publikowanie artykułów w sieci. Nieprzypadkowo też wolność coraz rzadziej oznacza wolność polityczną. Ta przecież urzeczywistnia się w życiu narodu, w instytucjach państwa, w tym, co wspólne. Dlatego „prawa człowieka” nie muszą chronić praw politycznych i przywracania głosu (zakneblowanej

w czasach komunizmu) opinii chrześcijańskiej i patriotycznej w odzyskujących niepodległość państwach Europy Środkowej. Zaangażowanie na rzecz cywilizacji chrześcijańskiej wymaga więc powrotu do filozofii i języka dobra wspólnego. Również po to, aby ocalić rzeczywiste prawa ludzi, wolność i jej rdzeń, zakorzenione w powszechnym prawie moralnym – sumienie.

Jak przeciwstawić się niszczącej nasz świat rewolucji? Pytanie jest o tyle trudniejsze, że lata trwania spowodowały, że rewolucja ta przeorała świadomość społeczną, choć oczywiście w różnym stopniu w różnych krajach. To nie jest już dziś jedynie polityka hermetycznych i elitarnych „stowarzyszeń intelektualnych”, których rolę w przeprowadzeniu rewolucji francuskiej opisał Augustin Cochin. To sposób myślenia podzielany, często nieświadomie, przez setki milionów ludzi, wpływający nawet na tych, którzy uważają się za jego przeciwników. Nawet owe „stowarzyszenia intelektualne” w wielu krajach straciły swój elitaryzm i zbanalizowały swą rolę. Madiran trafnie zauważył, że w krajach takich jak Francja wielu ludzi wstępuje do łóż wolnomularskich z czystego konformizmu, dla kariery w finansach czy polityce. Choć oczywiście potem bardzo szybko nasiąkają poglądami, które tam panują.

Nie tu jednak, zdaniem Madirana, tkwi sedno problemu, bo przecież „nie mamy żadnego sposobu, by dowiedzieć się, czy ten lub inny liberał wstąpił do masonerii i z jaką intencją”. Ale widzimy ich działalność, słyszymy ich poglądy i możemy je oceniać. Nie chodzi tu bowiem o jakąś maniacką „poprawność polityczną”, ale o metodyczną opozycję wobec cywilizacji chrześcijańskiej oraz odrzucenie lub ignorowanie prawdy głoszonej przez Kościół powszechny. Tylko więc konsekwentna, czynna i twórcza afirmacja chrześcijaństwa, prawd wiary i zasad etycznych oraz ukształtowanej przez nie kultury tworzy dla rewolucji prawdziwą alternatywę. Choć niełatwą, bo przecież dekadencja zaszła bardzo daleko i dotknęła również życie chrześcijańskie.

„Mój plan jest więc skromny – konkludował swą książkę Madiran – jednak całkowicie «demokratycznie» uprawniony. Chodzi o to, by zbudować „przestrzeń społecznej i politycznej wolności Francuzów żyjących tradycją narodową i katolicką; przestrzeń, w której będą mogli się skupiać i działać, uzgadniać swoje stanowisko”, całkowicie wolni od pojęć i presji antychrześcijańskiej

ideologii, reprezentowani przez tych, którzy ideologii tej naprawdę się przeciwstawiają.

Niestety, remedium, które zaproponował, nie udało się w pełni zastosować w prawie żadnym kraju. Oczywiście, w krajach katolickich można znaleźć takie partie jak Prawica Rzeczypospolitej w Polsce czy VOX w Hiszpanii, mobilizujące opinię chrześcijańską i podnoszące jej postulaty. Jednak żadna z nich nie wpływa ciągle na główny nurt polityki. Wszędzie natomiast, już u schyłku życia Madirana, nastąpił proces wypierania i ujarzmiania prawicy katolickiej przez radykalną centroprawicę (Trump, Kaczyński, Marine Le Pen). Wypieranie, bo nie chodziło tu o konkurencję i zastępstwo. W warunkach pogłębiającego się cywilizacyjnego kryzysu prawica katolicka z reguły była świadoma, że musi działać w szerszym kontekście narodowym. Ale tam znajdowała coraz mniej rzeczywistej solidarności. Rewolucja tam również dotarła.

Trzydzieści lat, które upłynęły od publikacji *Praw człowieka bez Boga*, całkowicie potwierdziły prognozy autora na temat rewolucyjnych konsekwencji ideologii, o której pisał. Pewną korektę wniosła geopolityka. Państwa Europy Środkowej, które odzyskały niepodległość w trakcie rozpadu ZSSR, przywróciły trochę sił cywilizacji chrześcijańskiej. Nie na tyle, by przeciwstawić się radykalizacji polityki Unii Europejskiej, zapisanej na przykład w traktacie lizbońskim, ale by przynajmniej wzmocnić głos sprzeciwu wobec tych tendencji.

Wydarzenia te ciągle trwają. Węgry, Polska, ale również Słowacja, Chorwacja czy nawet Bułgaria – przeciwstawiają się międzynarodowej rewolucji. To najlepiej pokazuje, że historia jest historią ludzi, rządzi nią ich wolna wola, a nie abstrakcyjne idee czy tym bardziej mechaniczna ewolucja. Idee oczywiście mają konsekwencje, ale zawsze zmierzyć się muszą z naturą ludzką, więc wszystkim tym, co Bóg dał nam wraz z duszą rozumną i nieśmiertelną. I natura zawsze pozostaje ostoją ludzkiej wolności, szczególnie tego, co w niej najważniejsze – sumienia. ■

Polityka religijna Charles'a Maurrasa

Jacek Bartyzel

charles
maurras

Maurras zaznaczał, że jako niekompetentny teologicznie nigdy nie wypowiada się na temat ortodoksji ani wiary, rozpatrując jedynie wzajemną relację polityki narodowej i polityki religijnej. Należy w tym wypadku wziąć pod uwagę trzy okoliczności: 1° faktem zasmucającym, niemniej realnym, jest dechrystianizacja części społeczeństwa francuskiego; 2° polityka katolicka winna stawiać sobie za cel przyłączenie wszystkich „sumień francuskich”, tak katolickich, jak i niekatolickich, aby móc odzyskać ojczyznę; 3° winna ona „jednoczyć katolików, żądając od nich nie tylko nierozrzedzania dogmatów i surowej moralności, ale proporcjonalnie również okazywania wierności w zjednoczeniu z dogmatem rzymskim”¹.

¹ Ch. Maurras, *La politique religieuse* (1912), [w:] *La démocratie religieuse*, Paris 1921, s. 181.

Aksjomatem jest dla Maurrasa również twierdzenie, iż „polityka religijna, tak samo jak polityka ekonomiczna, jak polityka społeczna, jest najpierw polityką (*elle est d'abord une politique*), zawiera więc w sobie na pierwszym miejscu zagadnienie uzyskania i zagwarantowania władzy. Nic nie uczyni się skutecznie przeciwko wrogowi, który będzie miał swobodę wydawania praw, ich interpretowania i wykonywania. Zdobycie władzy przez katolików jest więc jedynym pewnym środkiem prawdziwego ruchu oporu”².

² Tamże, s. 374.

Imperatyw *politique d'abord* w doktrynie Maurrasa nie oznaczał postawienia obowiązków narodowych ponad religijnymi, lecz wyciągnięcie wniosku z oczywistego dlań faktu, że trwanie laicko-masońskiego reżimu republikańskiego grozi katolicyzmowi we Francji zagładą, podczas gdy restauracja monarchii stwarza szansę na odrodzenie religijne. Jego zdaniem katolicy „przyłączeni” (*rallies*) do republiki łudzą się możliwością jej schrystianizowania, ale republika ich nie potrzebuje: „«Dobra» Republika potrzebuje

gorliwych republikanów, Żydów, protestantów, masonów, meteków. Ona ich hołubi, jednoczy się z nimi i z ich sojusznikami. Dobra Republika czuje tajemny sentyment do zagranicznej i półzagranicznej oligarchii, która zamieszkała w niej jak w swoim naturalnym szkielecie”³.

³ Tamże, s. 201.

Polityka narodowa jest środkiem służącym do przywrócenia panowania religii i odbudowy społeczeństwa, lecz polityka ma także swoją godność, którą jest godność środka. W porządku godności religia jest na pierwszym miejscu, co wyraża sekwencja pojęć w trójformule: obrona religijna (*défense religieuse*) – obrona społeczna (*défense sociale*) – obrona narodowa (*défense nationale*), bowiem „jest pewne, że religia (dla niewierzących cywilizacja) jest ważniejsza niż kwestie społeczne i dominuje nad nimi”⁴. Dlatego „jeśli nacjonalizm jest kompletny, jeśli jest logiczny, to prowadzi praktycznie do obrony religii i społeczeństwa”, natomiast „praktycznie obrona religijna i obrona społeczna nie doprowadzają wprost do obrony narodowej lub doprowadzają w sposób drugorzędny, odległy i niezadowolający”⁵. Francuski patriota nie zna innych interesów religijnych jak katolickie, przeto „polityka religijna we Francji musi być katolicka i zgodnie z tym uprzywilejowywać katolicyzm tak w społeczeństwie, jak i w Państwie”⁶. „Katolicyzm i patriotyzm, katolicyzm i ład francuski, katolicyzm i myśl ludzka, katolicyzm i cywilizacja powszechna przyciągają się wzajemnie. To naturalne wzajemne upodobanie popycha dobrze ukształtowane dusze do przyłgnięcia sercem do katolików, o ile są katolikami prawdziwymi i posłusznymi Rzymowi, w duchu «katolicyzmu integralnego» (*catholicisme intégral*)”⁷.

⁴ Tamże, s. 383.

⁵ Tamże, s. 384.

⁶ Tenże, *Action française et la Religion catholique* (1913), [w:] *La démocratie religieuse*, dz. cyt., s. 448.

⁷ Tenże, *La politique...*, dz. cyt., s. 196.

Oskarżanie Maurrasa o chęć instrumentalizacji religii nie znajduje uzasadnienia także w stawianym przez niego celu głównym polityki narodowej, czyli przywróceniu monarchii. Maurras rozumiał, że katolicyzm nie był tylko jedną z sił tradycyjnej monarchii, ale należał do jej istoty, a nawet warunkował sens jej istnienia. Bez katolicyzmu monarchia tradycyjna jest nie do pomyślenia, dlatego „zmyślamy w kierunku odbudowania Monarchii tradycyjnej, to znaczy katolickiej, Monarchii reprezentowanej przez Księcia, którego wiara nigdy nie wzbudzi wątpliwości”⁸. Katolickie credo króla Francji stanowi jego konieczną rację panowania (*raison du règne*). Pośród poddanych mogą być innowiercy i niewierzący, ale

⁸ Tenże, *L'Action française...*, dz. cyt., s. 512.

⁹ Tenże, *La politique...*, dz. cyt., s. 182.

¹⁰ Tenże, *Dictateur et Roi* (1899), [w:] *Petit manuel de l'Enquête sur la Monarchie*, Paris 1928, s. 216.

król Francji musi być katolikiem, a „stosunki pomiędzy Kościołem i Państwem muszą być regulowane przez hierarchię kościelną i suwerena”⁹. W katolickiej monarchii francuskiej nie będzie laickiego prawa małżeńskiego i przywrócony zostanie fakultet teologiczny na Sorbonie: „Katolicyzm, tradycyjna religia Francji, odzyska wszystkie swoje przywileje i prawa”¹⁰.

Nawrócenie

Gdy Maurras znalazł się w więzieniu, powrócił do lektury wielkich religijnych „desperatów” – Pascala i Kierkegaarda, aby oskarżać ich o własne zwątpienie. W tym samym czasie, w Karmelu w Lisieux odprawiana była regularnie Msza św. za zbawienie duszy „naszego pielgrzyma” Karola (*Pro Caroli salutate*). Karmelitanki przesłały mu także dziesięć tomów *L'Année liturgique* Dom Guérangera OSB. Maurras jednak wciąż obawiał się, że akt nawrócenia mógłby być arbitralnym wyborem jego fantazji lub woli. Następnym krokiem wykonał dopiero w Clairvaux, gdzie każdej niedzieli słuchał Mszy św. w więziennej kaplicy. W czerwcu 1950 roku ułożył aleksandrynem *Modlitwę Końca* (*Prière de la Fin*), w której prosi Pana (*Seigneur*): „uśpij mnie w Twoim pokoju / Pośród ramionami Nadziei i Miłości”; lecz tłumaczy też: „Panie, nie wiem, Kim Jesteś. Jestem nieświadomy / Jaki jest ten rzemieślnik życia i umierania?”; oraz stawia pytanie: „Jak ma wierzyć, Panie, dusza wlokąca / Swoją ciemną żądzę w blaskach dnia?”.

Już na wolności, w Tours, Maurras zaczął odwiedzać wysłannik abp. Troyes, Le Couëdica, ks. kanonik Aristide Cormier. Podczas drugiej wizyty kanonik postawił pytanie: „Gdzie jest pańska dusza względem Boga?”. „Jego twarz ściągnęła się. Usiadł na krześle, jakby się chciał zasłonić. Głowa wzniesiona, wzrok twardy, wreszcie wyrąbał odpowiedź, której nie zapomnę nigdy w życiu: «Wiedz, księżo, że w tym przedmiocie jestem bardzo uparty»”¹¹. Podczas następnego spotkania Maurras oświadczył: „Mam wielkie pragnienie, aby wierzyć. Dałbym wszystko za to”, wyznał też, że modli się, najczęściej i najchętniej do Świętej Dziewicy, ale są rzeczy wciąż dla niego „niejasne” (*incompréhensibles*) i „niepojęte” (*inconcevables*)¹².

Trzynastego listopada 1952 roku Maurras sam wezwał kanonika i powiedział: „Nadszedł czas, żeby ksiądz pomógł mi dokończyć

¹¹ Cyt. za: Y. Chiron, *La vie de Maurras*, Paris 1991, s. 484.

¹² Tamże.

to, co trzeba, aby było zrobione”¹³; następnie wyspowiadał się, odmówił *Confiteor* i otrzymał Wiatyk. Dwa dni później utracił przytomność. W nocy z 15 na 16 listopada odzyskał ją na chwilę i poprosił o różaniec. Jego ostatnie słowa brzmiały: „Pierwszy raz słyszę, że ktoś nadchodzi”¹⁴. Zmarł nad ranem 16 listopada, pojednany z Bogiem. Trwające nieustannie od 1926 roku modlitwy karmelitanek z Lisieux o jego nawrócenie zostały wysłuchane¹⁵. ■

¹³ Tamże.

¹⁴ Cyt. za: I. Bricard, *Leksykon śmierci wielkich ludzi*, Warszawa 1998, s. 317; zob. także, S. Giocanti, *Charles Maurras. Le chaos et l'ordre*, Paris 2006, s. 499.

¹⁵ Niektórzy komentatorzy, zwłaszcza chadecy, próbowali kwestionować autentyczność nawrócenia swojego starego wroga. Najlepszą odpowiedzią na to jest świadectwo wielkiego filozofa katolickiego Gustave'a Thibona, który wspominał: „Widziałem go dwukrotnie w Tours i nadal słyszę, jak mówi do mnie o Bogu i życiu wiecznym z tą niezbitą pełnią, która wypływa z wewnętrznego doświadczenia. Spotkałem w swoim życiu wielu teologów: żaden z nich nie dał mi właściwie jednej czwartej tego pożywienia duchowego, jakie otrzymałem od tego «ateisty!»” – G. Thibon, *Hommage à Charles Maurras*, „Points et Contrepoints”, juin 1953, s. 72.

Opiekuńcza nierówność*

Charles Maurras

* Artykuł jest pierwszym rozdziałem przedmowy do dzieła Ch. Maurrasa *Moje idee polityczne*.

Kurczątko rozbija swoją skorupkę, wyskakuje i biegnie. Omal nie krzyczy „Jestem wolne!”. Ale człowiek?

Nowo narodzonemu dziecku brakuje wszystkiego. Nie tylko nie biega, ale trzeba je wyjąć z łona matki, umyć, okryć, nakarmić. Zanim nauczą je pierwszych kroków i pierwszych słów, trzeba je chronić przed śmiertelnymi zagrożeniami. Nie tylko brak mu instynktu, by zdobywać środki do życia, ale musi je otrzymać dobrze przygotowane od bliźnich.

Urodził się. Ale nie urodziła się ani jego wola, ani zdolność działania. Nie mówi Ja ani Moje i długo jeszcze będzie potrzebował zapobiegliwej opieki. Malutki, niemal zupełnie bezsilny człowiek, który zginąłby w starciu z brutalną naturą, zostaje przyjęty na łono innej natury, troskliwej, dobrej i ludzkiej: żyje tylko dlatego, że jest małym obywatelem.

Jego życie zaczęło się wraz z zewnętrzną, bezinteresowną pomocą. Otrzymuje dobrodziejstwa, z których korzysta, choć ich ani nie wysłużył, ani nawet nie wyprosił. O nic nie byłby w stanie prosić, bo nie mógł nawet wszystkiego chcieć, swe wszystkie potrzeby dopiero pozna. Miną całe lata, zanim pamięć i rozum uświadomią mu, że ma dług wdzięczności. A jednak od pierwszej chwili po narodzeniu, gdy jego ciało nie jest w stanie doświadczać żadnych osobistych przeżyć, gdy raczej przypomina zwierzątko, przyciąga i skupia uwagę innych osób, od których zależy tak, jak już zależał od swej matki, gdy nosiła go w swym łonie.

Ten społeczny wysiłek charakteryzuje przede wszystkim brak jakiegokolwiek wzajemności. Ma charakter całkowicie jednokierunkowy, co potwierdza nawet język. Dziecko nazywamy niemowlakiem, *infans*, nie ma żadnej wolności ni władzy. Uczestniczy we wspólnocie, w której nie istnieje żadna równość, żaden układ,

nic, co przypomiłoby umowę. Tego rodzaju relacje moralne wymagają dwóch stron. Moralności, która obowiązuje tylko jedną stronę, jeszcze nie wynaleziono.

Nie sposób lepiej ukazać czystego autorytetu i nie sposób wyjść z podziwu, gdy patrzy się na ten obraz doskonale klarownej hierarchii.

Właśnie tak, nie inaczej, kształtują się u samych początków podstawy ludzkiego społeczeństwa.

Natura początków życia jest tak jasna, jego wymogi tak nieodparta, że nikomu, kto na nie patrzy, nie przyjdą do głowy „nieśmiertelne zasady” filozofów szukających źródeł społeczeństwa w umowach zawieranych przez pełnych życia zuchów, świadomych i wolnych, prawie albo zupełnie równych, działających w poczuciu tej równości i dość roztropnych, by dla uszanowania innych oddać część swoich „praw”.

Rzeczywistość rozbija w pył te rojenia o wymyślonej Wolności i gołosłownej Równości. Życie wygląda zupełnie inaczej, ani trochę nie przypomina tych założeń i w istocie jest wręcz ich przeciwieństwem. Wszystko się rozgrywa i będzie rozgrywać, działa i będzie działać, rozstrzyga i będzie rozstrzygać, postępuje i będzie postępować przez akty władzy i nierówności, całkowicie zaprzeczając kiepskiej hipotezie liberalnej i demokratycznej.

Założmy jednak, że rzeczy dzieją się inaczej, że równościowa hipoteza ma jakieś prawdopodobieństwo. Wyobraźmy sobie, choć to niemożliwe, że pewnego dnia małe dziecko znajduje się – jak życzy sobie Doktryna – pośród podobnych sobie maleństw, które ukształtowały się w ciągu godziny czy choćby jednego dnia. Czym się zajmą? W czym mu pomogą? Jeśli chcemy, by ten bezsilny krasnoludek otoczony przez wielkoludów przeżył, ci olbrzymi muszą – i to koniecznie – używać dla niego swej siły, bez żadnej kontroli z jego strony, kierując się własnym rozeznaniem, własnym sercem, całkowicie samodzielnie i z jednym tylko celem – by go ocalić. Absolutna Nierówność i nieodparta Konieczność to dwa dobroczynne prawa, których mądrości i potędze trzeba się podporządkować, by żyć. Jedynie zgodnie z tym Porządkiem (zróżnicowanym jak każdy porządek)¹ maleńki człowiek może iść idealną drogą Postępu: wzrostu swego ciała i ducha.

I będzie rósł dzięki tym koniecznym nierównościom.

¹ Dla Maurrasa, idącego za św. Tomaszem z Akwinu, porządek to jedność w różnorodności. Dlatego jakobińska unifikacja jest dla niego zaprzeczeniem ładu, gdyż neguje jego formę, mimo że deklaruje cel.

Sposób, w jaki rodzi się dziecko, opieka, jaką otaczają je ci, którzy nań czekają, wszystko to pokazuje, że początek życia społecznego jest bardzo odległy od jakichkolwiek aktów woli. Jego korzenie tkwią w głębi bardzo tajemniczej Fizyki.

Co jednak ważniejsze, owa Fizyka, jednocześnie archiczna i hierarchiczna², nie ma w sobie nic brutalnego. Wręcz przeciwnie! Łagodna i czuła, kochająca i hojna, nie wprowadza żadnego konfliktu między tych, których łączy. Jeśli nawet nie przypomina pokojowej umowy, to tylko dlatego, że nie wiąże się z żadną wojną, z żadną walką o byt między tym, który przychodzi, i tymi, którzy go przyjmują. Natura ofiaruje opiekę małemu przybyszowi, który jest nagi, głodny, zapłakany, który nie ma choćby obola w ustach, by zapłacić za dobroć, której doświadczy. Natura opiekuje się nim jedynie dla jego dobra. Gdy dziecko płacze – ona je całuje, kołysze i robi wszystko, by zaczęło się śmiać.

W świecie, gdzie zbolełe masy wołają o spełnienie minimalnych żądań, które z kolei ci, którzy mieliby je spełnić, uznają za katastrofalny maksymalizm, w tym świecie, gdzie wszystko może wywołać konflikt i walkę niemożliwych do pogodzenia egoizmów – jest coś zupełnie innego, co bynajmniej nie znalazło się tam przez przypadek czy zbieg okoliczności. Jest stała reguła i powszechne prawo, które działa od początku: deszcz dobra, który spada na nowo narodzone dziecko, które wbrew wszelkiej logice prawa – je, choć nie pracuje, które, co więcej, jest zmuszane, by jadło, nawet jeśli nie chce. A jeśli matki mówią, że trzeba się troszczyć o życie tych, którym się je dało, nie wyraża to twardych reguł Sprawiedliwości, ale delikatne polecenia Łaski. Jeśli jest to sprawiedliwość, to o tyle, o ile sprawiedliwość wynika z Miłości. Tak to się dzieje! Żadna ludzka istota nie przetrwa pierwszej operacji swego życia, jeśli nie zostanie owinięta pieluszkami czułości. W przeciwieństwie do „wielkich skarg” romantycznego poety, „społeczne znamię” wypisane na „obnażonym barku” nie zostało „wypalone żelazem”³. Tam są tylko ślady pocałunków i mleka: gdy Fatum odsłania swą twarz, okazuje się, że jest Szczęściem.

Ale malec rośnie i ciągle jest na tej królewskiej drodze, gdzie znajduje niezasłużone korzyści, najdosłowniej nie-zasłużone. I ciągle je dostaje. Przyswoi sobie język, niekiedy bogaty, uczony, z całym dziedzictwem duchowym, które niesie, a potem każdego

² Nawiązanie do greckiej etymologii słowa „hier-archia”, łączącej świętość i władzę.

³ Aluzja do poematu *La Maison du Berger* Alfreda de Vigny.

dnia będzie zbierał nowe plony, których nie zasiał: wychowanie, wykształcenie, zawód.

Kompletna bierność początków życia mija wraz ze zmniejszaniem się dysproporcji sił między malcem a jego otoczeniem. Staje się zdolny do wysiłków i coraz częściej się ich od niego oczekuje. A wraz z oczekiwaniami słyszy słowa bardziej stanowcze, które niekiedy wydają się surowe. Po początkowej czułości, którą był otoczony, przychodzi męska miłość, która wzywa do wysiłku i która wysiłek nagradza. Niekiedy będzie do niego zmuszany, bo mały człowiek jest jednocześnie bardziej i mniej uległy: uważa, że może się opierać, a nawet sprzeciwiać temu, co dla niego dobre. Trzeba go karcić, a to bywa dlań przykre. Ale niedogodności te wynagradzają i przewyższają nowe pożytki, których całość można tu tylko częściowo opisać.

Musimy tu bowiem pominąć rzeczy najcenniejsze, które mały człowiek otrzymuje: kształcenie charakteru i serca. To wielki rozdział, który zakłócają zmartwienia, niegrzeczności, pretensje, gdzie można doświadczyć sporo przykrości od małego królewicza i bóstwa, przekonanego, że jego pierwotną wrażliwość naruszają rodzice, ograniczają nauczyciele, spływają szkoły. Oczywiście to konieczne wychowanie po prostu ogranicza egoizm, łagodzi pierwotną niewrażliwość i okrucieństwo, wyhamowuje szalone nastroje i w ten sposób pomału zamienia „małego dzikusa” w najbardziej zachwycającą, piękną, ujmującą istotę: dobrze wychowaną, kulturalną dziewczynę lub chłopaka. Prawda śmieje się z najbardziej efektownych wywodów. Skoro jednak nasza prezentacja ma raczej wskazywać fakty, niż je opisywać, warto ich trochę pokazać, by z góry przeciąć mędzący spór. Spójrzmy na rzecz oczywistą i niepodważalną, na bezinteresowną hojność poprzedników wobec następców w życiu umysłowym. Nikt nie zakłada, że dziecko może w najmniejszej części zapłacić za niesamowite dobra, które przodkowie gromadzili i zostawili do jego dyspozycji. Teraz już nie tylko otrzymuje pożywienie, ale korzysta z wiedzy i wartości przekazywanych przez niezliczoną liczbę osób, i w tej relacji nic nie przypomina równościowego kontraktu społecznego. Można co najwyżej powiedzieć, że ma miejsce wymiana. Tylko że jest to wymiana między nauką a niewiedzą, między umiejętnością a niedoświadczeniem, między

niezręcznością i niezgrabnością a Sztuką i Kompetencją. Dziecko robotnika i dziecko kapitalisty dostaje prawdziwy i czysty dar, jak „stypendysta” i dziedzic. Ten dar otrzymuje nawet najbiedniejszy i nic nie musi w zamian zapłacić.

Został już wykarmiony, podrośł, jest ładnie ubrany i nabiera uzasadnionego poczucia własnej wartości. Patrzy w przyszłość i zaczyna myśleć, jak osiągnąć widoki, które otwiera przed nim życie. Może jednak tylko, o czym się szybko przekona, gdy zacznie działać, czerpać z rogu obfitości, który otrzymał. Tak jak z trudem się urodził, tak z trudem musi się pochylić, by podnieść złoty owoc palmy, który nieznany bóg położył u jego stóp. ■

Tłum. Marek Jurek

Fragment listu do Pierre'a Boutanga*

Charles Maurras

Budujemy nową arkę – katolicką, klasyczną, hierarchiczną, ludzką, w której idee nie będą już rzucałymi na wiatr słowami, złudnymi i kruchymi instytucjami, prawami ustanawianymi przez zbójców, rządami łupieżców i marnotrawców, arkę, w której odrodzi się to, co warte odrodzenia, na pohybel republice, na chwałę monarchii, a nade wszystko papieżu. Nawet gdyby ta wizja okazała się zbyt optymistyczna i gdyby, czego się niestety należy obawiać, demokracja, która stała się pokusą nie do odparcia (a powinna umrzeć w bólach), miała się okazać ostatnim przystankiem w historii i dopełnić końca świata, nawet w przypadku takiej apokalipsy owa francusko-katolicka arka musi powstać i zostać spuszczonej na wodę, stawiając czoła największemu Złu. Wśród powszechnego zepsucia będzie ona świadectwem wyższości niepokonanego Porządku i Dobra. To, co w człowieku jest dobre i piękne, nigdy się nie podda. Dobro w ludzkiej duszy na swój sposób zwycięży, a ona, nawet ginąc w powszechnym kataklizmie, zyska zbawienie moralne, a być może i to ostateczne. Mówię „być może”, bo nie uprawiam metafizyki i zatrzymuję się w progu tego kuszącego mitu, jednak nie bez wiary w gołębia z oliwną gałązką w dziobie, wyczekującego wszystkich nadchodzących potopów. ■

* List z roku 1950 cytowany w: P. Boutang, *Maurras: La destinée et l'oeuvre*, Plon 1984, s. 627

Tłum. Beata Biały

Modlitwa na koniec

Charles Maurras

Panie, daj mi zasnąć w Twym świętym spokoju,
Niech mnie ukołyszą Nadzieja i Miłość.
Me żołnierskie serce zaprawione w boju
Nie zna nienawiści i dla Ciebie biło.

Walczyło dla chwały ojczystego grodu,
króla i najlepszych, jakich ziemia znała:
Francji, cór Ludwika¹ z burbońskiego rodu,
Joanny d'Arc, Teresy, Świętego Michała.

¹ Chodzi o tzw. Mesdames de France, córki Ludwika V.

Nasz Paryż wszak nigdy nie wyparł się Rzymu,
Zaś Rzym z ateńskiego drzewa jadł owoce –
Piękno, rozum i cnotę, glorię ludzkich synów,
Twarze bogów, co moje rozświetlają noce.

Kim jesteś, o Panie, nie wiem. Nie pojmuję,
Kim jest ten, co życiem i śmiercią się para,
W jakie się wezwanie serce me wsłuchuje
I pragnienia swoje zrozumieć się stara.

Ja sam siebie nie znam ni swojej natury –
Tylu różnych bogów o nią się spierało!
Płytkę grobu przodków uniosę do góry,
By ich prawdę odkryć, poświęcę me ciało.

By wierzyć – o, jakże rozumieć mi trzeba!
Czy słów mych znaczenie jasnym się wydaje?
Czy labirynt wiedzy ku bramie do nieba?
Mnie żadna Ariadna nici nie podaje.

Jak ma znaleźć wiarę pełna niepokoju
Dusza, którą światło dnia tak omamiło?
Panie, daj mi zasnąć w Twym świętym spokoju,
Niech mnie ukołyszają Nadzieja i Miłość.

Tłum. Beata Biały



Komentarz do Reguły św. Benedykta Rozdział dziewiętnasty: Jak należy śpiewać psalmy

Dom Paul Delatte OSB

ducho- wość

¹ DE DISCIPLINA

*PSALLENDI. Ubique
credimus divinam esse
praesentiam et oculos
Domini in omni loco
speculari bonos et malos,
maxime tamen hoc sine
aliqua dubitatione credamus,
cum ad opus divinum
adsistimus.*

Wierzmy, że Bóg jest wszędzie obecny i że oczy Pana patrzą na dobrych i na złych na każdym miejscu (Prz 15, 3). Przede wszystkim jednak powinniśmy być tego niewzruszenie pewni wówczas, gdy uczestniczymy w Służbie Bożej¹.

Dwa ostatnie rozdziały z części Reguły odnoszącej się do Bożego Oficjum nie zawierają już żadnych dyspozycji „technicznych”. Precyzują dyspozycje, przede wszystkim dyspozycje wewnętrzne, z jakimi winniśmy stawać do psalmodii (tzn. ogólnie do Dzieła Bożego) i do modlitwy prywatnej.

„Wierzmy, że Bóg jest wszędzie obecny i że oczy Pana patrzą na dobrych i na złych na każdym miejscu”. To jakby szybki powrót do nauki wyłożonej przy okazji przedstawiania pierwszego stopnia pokory. Bojaźń Boża będzie określać naszą postawę w czasie każdej modlitwy. Będą nas do niej skłaniać wszystkie okoliczności naszego życia. Żyjemy w sanktuarium, bardzo blisko Boga, serce przy sercu z Bogiem. Trzeba cały czas o tym myśleć. Jak mówił Arystoteles, działanie inteligencji to działanie *quae de intrinseco procedit cum cognitione eorum in quibus est actio*. W tych słowach chodzi o to, że działanie pochodzące z wnętrza człowieka, z jego intelektu czy inteligencji, nie jest reakcją czysto mechaniczną ani nakazaną z zewnątrz. Człowiek rozumny spontanicznie działa na podstawie wiedzy o tym wszystkim, co dotyczy jego działania, a przynajmniej o jego najistotniejszych okolicznościach. Tak więc nasze życie rzeczywiście będzie rozumne, będzie miało szansę stać się interesującym, rozwijać się i być pełnym sukcesów tylko wtedy, gdy zdamy sobie sprawę z jego charakteru, z najważniejszych, wręcz fundamentalnych okoliczności, które wyznaczają

jego przebieg. W sposób prostszy niż Stagiryta, św. Benedykt mówi nam: „Wierzmy (...), powinniśmy być niewzruszenie pewni”, *credimus, (...) sine aliqua dubitatione credamus*. Chodzi o to, abyśmy szanowali naszą wiarę. Szanujemy ją zaś tylko wtedy, gdy w całym naszym postępowaniu uznajemy ją za najważniejszą. Jeśli tego nie robimy, wiara nie jest dla nas czymś więcej niż jakimś systemem filozoficznym, jakąś platońską koncepcją bez wpływu na życie. Mnich jest człowiekiem wierzącym i powinien poważnie traktować swoją wiarę.

Tak więc wiemy z wiary, że Bóg jest wszędzie obecny i że Jego spojrzenie w sposób niewidzialny przenika wszelkie ludzkie działania. Wiemy, że na każdym miejscu i w każdej godzinie, w pełnej swobodzie i w słodkim posłuszeństwie żyjemy przed Jego obliczem i Jemu mamy oddawać cześć. Niezależnie od tego, czy ta cześć jest oddawana prywatnie, czy oficjalnie, jej źródłem jest nasza miłość, która znajduje sobie różne środki wyrazu. I pod warunkiem pozostawania wciąż w pełni bezgranicznego szacunku, jest wolna od wszelkiego ceremoniału i całej etykiety. Ale święta liturgia oddaje Bogu kult oficjalny i chociaż Bóg nie jest bardziej obecny w czasie Bożego Oficjum niż w czasie modlitwy prywatnej, mamy jednak szczególny obowiązek przebudzenia i wprowadzenia w czyn naszej wiary, gdy bierzemy udział w tym oficjalnym spotkaniu, którego wszystkie szczegóły są z góry przewidziane, a wszystkie postawy i gesty określone przez Bożą etykietę. Pan w każdej chwili gotów jest udzielić nam audiencji prywatnej, ale audiencja Bożego Oficjum jest uroczysta. W niej Bóg jawi się jako otoczony budzącym świętą bojaźń majestatem, a my stajemy przed Nim w imieniu całego Kościoła i jednoczymy się z jedynym i wiecznym Kapłanem, Naszym Panem Jezusem Chrystusem. Włączamy się w wypełnianie Jego dzieła, które jest dziełem najdoskonalszym.

Dlatego też pamiętajmy zawsze, co mówi Prorok: Służcie Panu z bojaźnią (Ps 2, 11), a również na innym miejscu: Śpiewajcie mądrze (Ps 46, 8 Wlg) i będę śpiewał Ci psalm wobec aniołów (Ps 138[137], 1). Zastanówmy się zatem, jak należy zachowywać się w obliczu Boga i Jego aniołów, i tak śpiewajmy psalmy, aby nasze serce było w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta².

² *Ideo semper memores
simus quod ait Propheta:
Servite Domino in
timore, et iterum: Psallite
sapienter, et: In conspectu
angelorum psallam tibi.
Ergo consideremus qualiter
oporteat in conspectu
Divinitatis et angelorum
eius esse, et sic stemus ad
psallendum, ut mens nostra
concordet voci nostrae.*

„Pamiętajmy zawsze, zastanówmy się”, *semper memores simus, consideremus*, dokonajmy nadprzyrodzonego aktu poznawczego, „ustalenia miejsca”, jak mówi się w nowożytnych metodach modlitwy. Jesteśmy przed obliczem Boga. Z nami zjednoczone jest całe stworzenie. Również aniołowie otaczają ołtarz. Będziemy wraz z nimi śpiewać psalmy (Ps 137, 1) i trzykrotnie powtarzać *Sanc-tus*, tak jak nas nauczyci. Czyż nie przystoi, abyśmy rywalizowali z nimi w szacunku i czulej zażyłości? Oni zakrywają swe twarze skrzydłami, prorok Dawid mówi – wy również „służcie Panu z bo-jaźnią” (Ps 2, 11), i jeszcze: „Śpiewajcie mądrze” (Ps 46, 8), tzn. zdawajcie sobie sprawę nie tylko z wypowiedzanych słów, nie tylko z nauki w tych słowach zawartej, ale także i przede wszystkim z tego, do kogo mówicie. Pamiętajmy również, że być może jesteśmy w szczęśliwszej sytuacji niż mnisi w czasach św. Benedykta, bo mamy Najświętszy Sakrament w oratorium.

Jak dobrze w tym fragmencie Reguły widać wychowawcze podejście Naszego Świętego Ojca, opierające się na wolności, całkowicie wewnętrzne i duchowe! Droga przymusu, najbardziej surowe i drobiazgowo teksty prawne, doskonała znajomość rubryk – wszystko to jest w stanie wprowadzić, i to jeszcze z trudem, tylko zewnętrzną korektę postępowania. Jeśli dusza jest nieobecna albo serce zimne, jeśli Boże Oficjum jest tylko ćwiczeniem gimnastycznym dla ciała i dla głosu, bardzo szybko stanie się ćwiczeniem nudnym, śmiertelnie nudnym. I objawi się to na zewnątrz w postaci ziewania, niecierpliwości, ciekawskich spojrzeń i wszelkich innych znaków braku szacunku. „Co robisz na Mszy?” – zapytano kiedyś pewnego rozproszonego chrześcijanina. „Czekam, kiedy się skończy” – odpowiedział. „Cóż zatem będziesz robił w wieczności, która nigdy się nie skończy?”

Jednak aby ideał Naszego Świętego Ojca mógł zostać zrealizowany, trzeba spełnić jeszcze pewne warunki. Potrzebny jest najpierw konwentalny szacunek dla Bożego Oficjum. Do przełożonych należy, aby go podtrzymywać albo odbudować, na wszystkie możliwe sposoby i przede wszystkim. Trzeba również szacunku osobistego, jest on owocem studium i ciągłego praktykowania zażytych relacji z Panem. Jakżeby dusza, która zajmuje się wszystkim, ale nie Bogiem poza oratorium, mogłaby schlebiać sobie z powodu skutecznego unikania rozproszeń lub otępienia

podczas oficjum? Dłuższe przygotowanie do modlitwy jest zalecane przez wszystkich mistrzów ascetyki³. Mówią też oni o przygotowaniu bliskim i bezpośrednim, i nasze konstytucje dbają o to, dając nam przed każdym oficjum kilka minut „stacji” w klauzurze. To bardzo cenne minuty, nie można przecenić ich znaczenia. To w tym czasie dostrajamy naszą duszę, nasz duchowy instrument. Bądźmy więc roztropni i w czasie „stacji” nie kontynuujmy rozpoczętych poszukiwań intelektualnych i rozważań. Tym bardziej nie jest to czas rozmów ani jakichkolwiek interakcji z braćmi: „Przed modlitwą przygotuj duszę swoją, a nie bądź jak człowiek, który Boga kusi” (Syr 18, 23).

Wejście do kościoła, zachowanie w chórze, a także różne inne ruchy i gesty są określone w ceremoniale i dyskretnie nadzorowane przez ceremoniarza. Jednak zarówno jedno, jak i drugie okażą się niewystarczające, aby zapewnić jednocześnie dokładne i płynne, poważne i proste wykonanie gestów liturgicznych, jeśli każdy nie będzie ich wykonywał z pełnym osobistym zaangażowaniem, z szacunkiem, z nadprzyrodzoną elegancją, wreszcie z rezygnacją ze swojego „ja”. Musimy zwracać na to wszystko uwagę i w pełni zgrać nasze ruchy z ruchami innych. Jeśli każdy będzie świadomy sensu i stosowności ceremonii, która się dokonuje, wszystkie rytzy, nawet te najdrobniejsze, będą dokładnie przestrzegane, z zachowaniem porządku, ale bez mechanicyzmu i sztywności żołnierzy na defiladzie. Rezygnacja ze swojego „ja” jest być może najbardziej konieczna w śpiewie. Tu łatwiej jest znieść jakiś drobny błąd, niż zgodzić się na to, aby chór stał się areną zmagania albo wręcz polem bitwy, a tym samym poświęcić zgodność głosów i poruszeń serca śpiewającej wspólnoty. Nasze konstytucje wymagają od nas, abyśmy „nie oszczędzali naszych głosów”, co jednak nie jest zaproszeniem do tego, abyśmy przyduszali wszystkie inne. A gdy opisują nam cechy prawdziwego śpiewu sakralnego, jego moc i spokój, nie czynią tego po to, aby zarezerwowaną dla mistrza chóru dbałość o wykonanie powierzonych indywidualnym zdolno-

³ Rozważmy te zdania św. Bazylego, o których pamiętał Nasz Święty Ojciec, pisząc ten rozdział i następny: *Quomodo obtinebit quis ut in oratione sensus ejus non vegetur? Si certus sit assistere se ante oculos Dei. Si enim quis judicem suum videns vel principem, et loquens cum eo, non sibi credit licitum esse vagari oculis, et aliorum aspicere, dum ipse loquitur; quanto magis qui accedit ad Dominum, nusquam debet movere oculum cordis, sed intentus esse in eum, qui scrutatur renes et corda? (...) Si possibile est obtinere hominem, ut in omni tempore et loco non vegetur mens sua, vel quomodo id fieri potest? Quia possibile est, ostendit ille qui dixit: oculi mei semper ad Dominum. Et iterum: Providebam Dominum in conspectu meo semper; quia a dextris est mihi ut non commovear. Quomodo autem possibile sit, praediximus; id est, si*

non demus anima nostra otium, sed in omni tempore de Deo, et de operibus ac de beneficiis ejus, et de donis cogitemus et haec cum confessione, et gratiarum actione semper volvamus in mente, sicut scriptum est: Psallite sapienter (Reg. contr., CVIII, CIX, zob. tamże XXXIV, św. Jan Kasjan, Conlat. V, XVII, XVIII). Zob. też: C. Bruyère, Życie duchowe i modlitwa, rozdz. 7.

ściom i umiejętnościom. Ta dziedzina powinna być przedmiotem naszej najgłębszej troski. Konieczne jest także dobre przygotowanie. Niektórych utworów gregoriańskich nie da się improwizować. Po złożeniu profesji nie wolno raz na zawsze pożegnać się ze studium Graduału i Antyfonarza. Nasz śpiew nigdy nie będzie wystarczająco dobry, skoro śpiewamy dla Pana! Z drugiej strony nie należy ćwiczyć się w śpiewie ponad miarę, po to, aby sprostać oczekiwaniom estetycznym niektórych słuchaczy i aby wzmacniać sławę scholi. Trzeba jednak pamiętać, że śpiew i psalmodia są formą naszego apostołatu, a zatem to dogłębnie przenikające przepowiadanie jest tym, co winni jesteśmy duszom.

Ale zapewnienie zewnętrznej godności i materialnie dobrego wykonania Bożego Oficjum jest czymś niewystarczającym. Trzeba, aby nasz intelekt wiedział, do kogo kierują się słowa i melodie. Trzeba, aby był wrażliwy na myśl Psalmisty i myśl Kościoła. Trzeba, aby nasze serce rzeczywiście się rozgrzało, gdy brzmi nasz głos. I aby osiągnąć harmonię, całe nasze życie ma być w pełnej zgodzie z naszą myślą, naszą miłością i naszym głosem. Wtedy i tylko wtedy liturgia osiągnie swój podwójny cel: uwielbienie Boga i nasze uświęcenie. Jeszcze raz zwróćmy uwagę na to, jak św. Benedykt wzbudza szacunek dla oratorium i uwagę na modlitwie. Nie próbuje, jak inni prawodawcy monastyczni⁴, walczyć z grą wyobraźni i sennością przez nakazywanie pleceni koszyków albo mat podczas długich psalmodii i lekcji. U niego Dzieło Boże w całości dokonuje się w Domu Bożym: „Oratorium niech będzie tym, na co wskazuje jego nazwa. Nie należy tu czynić ani przechowywać nic takiego, co by nie miało związku z modlitwą”, *Oratorium hoc sit quod dicitur, nec ibi quicquam aliud geratur aut condatur* (52, 1). Chce, abyśmy byli chrześcijanami, chce, abyśmy byli myślący, nie wskazuje innej reguły poza naszym nadprzyrodzonym światłem: „zastanówmy się”, *consideremus*. Zaprasza nas do usunięcia nielogiczności, rozdźwięku między tym, co wiemy, i tym, jacy jesteśmy przez nasze wolne postępowanie. Chce, aby całe nasze życie stało się ciągłym praktykowaniem doskonałej harmonii, wierności Bogu i czulej zażyłości z Nim. Nasz Święty Ojciec streszcza całą swą naukę w tym jednym zwięzłym zdaniu, w którym pobrzmiwa cała starożytność: „aby nasze serce było w zgodzie z tym, co głoszą nasze usta”, *ut mens nostra concordet*

⁴ Zob. Dom A. Calmet, komentarz do 11 rozdziału Reguły.

voci nostrae. To zdanie przypomina myśl św. Augustyna⁵, którą św. Cezary wpisał w swoją Regułę dla dziewic⁶: „A kiedy śpiewając psalmy i hymny, modlicie się do Boga, niech to samo, co głoszą usta, rozważa i serce”, *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod proferetur in voce*. ■

Tłum. Tomasz Glanz

psalterium, accedentibus manibus voci concordat. Vis ergo psallere? Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed opera tua concordent cum voce tua (P.L., XXXVII, 1899). W liście XLVIII (3) do opata Eudoksjusza i jego mnichów św. Augustyn pisze: *Sive cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, vel vocibus a corde non dissonis* (P.L., XXXIII, 188–189).
⁶ C. XXII, cyt. za: Cezary z Arles, *Pisma monastyczne*, tłum. E. Czerny, M. Borkowska, J. Piłat, Kraków 2018, s. 70. Warto przeczytać piękne kazanie św. Cezarego na ten temat w dodatku do kazań św. Augustyna, CCLXXXIV, P.L., XXXIX, 2282–2283.

⁵ Epist. CCXI, 7, P.L., XXXIII, 960. W *Enarratio in Psalmum CXLVI* (2) czytamy: *Qui ergo psallit, non sola voce psallit; sed assumpto etiam quodam organo quod vocatur*

wiersz

Wiersz George'a Parsonsa Lathropa, zachowując klasycystyczną i medytacyjną formę (pod tym względem przywodzi na myśl dzieła innego wielkiego poety amerykańskiego, Henry'ego Wadswortha Longfellowa), zaczyna się od przypomnienia o konieczności przemijania wszystkiego, co istnieje na tym świecie. Wydawać by się mogło, że nastrój całości jest ciemny i surowy. Wanitywny początek, tak mocno związany z wielką tradycją katolickiej liryki konsolacyjnej, ostatecznie prowadzi jednak do znamienego pocieszenia. Zobrazowane jako susza i nieurodzaj, trudy doczesnego życia okazują się jedynie przygotowaniem na błogosławieństwo obfitości i żniw, ponieważ – jak obiecuje Pismo – *którzy we łzach sieją, żąć będą w radości* (Ps 126, 5). Wspomniany w zakończeniu „kres nadziei” może oznaczać bądź to wysłuchanie modlitw jeszcze na tym świecie, tak aby nadzieja, będąc wcześniej wystawiona na próbę ufności, osiągnęła wreszcie swój cel, a więc przestała być już potrzebna, bądź też życie wieczne, w którym zatryumfuje wiekuista radość, a nadzieja ustąpi do świadczaniu pełni Bożych darów bez końca.

Przekład wiersza *Famine and Harvest* na podstawie wydania dzieł George'a Parsonsa Lathropa, *Dreams and Days. Poems*, które ukazało się w Nowym Jorku w 1892 roku, s. 129–130. ■

Michał Gołębiowski

Susza i żniwa

George Parsons Lathrop

Pomnij, co powiem,
obcy czy bracie,
cokolwiek wam drogie,
to śmierci oddacie.

Na tęskny płacz ludzi
grób nie odpowie
i żaden nie zbudzi
śpiących w tym grobie.

Kochamy, choć wiemy:
zbyt szybko odpłyną;
i my odejdziemy,
by zmieszać się z gliną.

Nad nami wyrośnie
wino, zobaczysz;
wiatr wionie radośnie
nad ziemią rozpaczy.

Więc nie drżij przed suszą,
Bóg łaski udzielił,
a żniwa przyjsć muszą
u kresu nadziei.

Tłum. Michał Gołębowski

Władysław Reymont i specyfika polskiego katolicyzmu*

Michał Gołębiowski

szkice

* Tekst jest polską wersją wstępu do amerykańskiego wydania *Pielgrzymki do Jasnej Góry* Władysława Stanisława Reymonta, które ukazało się nakładem wydawnictwa Arouca Press w roku 2020.

I. Życie i twórczość

Władysław Stanisław Reymont, laureat Literackiej Nagrody Nobla za 1924 rok, zapisał się w historii kultury jako wielki piewca siły ducha. Jego najwybitniejsze osiągnięcie literackie, a mianowicie czterotomową powieść *Chłopi*, zwykło się porównywać do eposów Hezjoda albo Homera, z tą jedynie różnicą, że napisana przez polskiego autora epepeja narodowa nie dotykała wcale wielkich dziejowych momentów, sensu historii narodu czy świata ani nawet bohaterskich czynów dokonywanych przez otoczonych czcią królów i żołnierzy. Reymont skoncentrował się raczej na losach zwykłej wiejskiej społeczności. Fascynowała go natura ludzka interpretowana przez pryzmat „pierwotności”, czegoś, co w człowieku jest ponadczasowe, niezależne od ducha jakiegokolwiek poszczególnej epoki czy momentu dziejowego. Żywiołem prozy noblisty była raczej wiejska przyroda oraz tężyzna ludowej kultury aniżeli salony artystyczne albo życie miasta. Sylwetkę Reymonta jako pisarza doskonale opisał zresztą inny wybitny polski twórca tej epoki, Antoni Lange:

(...) to człowiek wyrosły w świecie pozahistorycznym, w gromadzie wiejskiej – i który widzi życie swego narodu nie na tle historii, ale na tle natury; życie wiecznie jednokowe, oparte na powtarzającym się kołowrocie czterech pór roku, życie pełne trudu, ale pełne też nadziei w jego owocność i w jego uroczystą powagę. Nie ma w Reymoncie rozpacz (…); nie widzi on, aby naród dążył do samozagłady, ponieważ naród ten we własnej żywotności ma pierwiastek trwania i samozachowania. Mimo pierwotność ducha tej gromady, Reymont dostrzega w niej nie-

zwalczoną zawziętość w trudach, i tchnie epicką pogodą ducha. Dlatego umiał on pochwycić pewne tony ogólnoludzkie życia narodu i zapadłą swoją wioskę Lipce uczynił oknem, przez które świat cały ogląda Polskę¹.

W rzeczy samej cała spuścizna literacka Reymonta – a zwłaszcza ta jej część, która dotyczy opisów życia wiejskiego – przesiąknięta została tężyzną ducha oraz szczególnego rodzaju fascynacją ludzką naturą, w której autor dostrzegał nieustanne zmagania dwóch skrajności. W człowieku mieściłby się bowiem zarówno silny pierwiastek duchowy i transcendentny, który dąży do wysokich ideałów, jak również związek z ziemią, biologiczność, która spycha życie ludzkie na poziom walki o przetrwanie. Ten dualizm widać było już w bohaterach *Komediantki* oraz *Fermentów*, którzy przynależą do świata cyganerii artystycznej, ale najwyraźniej można go dostrzec w kreacjach wiejskiej społeczności z *Chłopów*. Oni wszyscy przedstawieni zostali jako istoty w równej mierze przynależące do nieba, jak i do ziemi, heroicznie nosząc w sobie rys anielski i zwierzęcy, a więc dwie sprzeczności. Wiele światła na tę specyfikę twórczości Reymonta rzucają zresztą życiowe losy autora. Urodzony 7 maja 1867 roku w Kobielach Wielkich jako syn organisty, od najmłodszych lat jawił się wszystkim jako indywidualista, który lubił przecierać swoje własne szlaki. Będąc jeszcze chłopcem, odmówił uczęszczania do szkoły, później często zmieniał zawody i miejsca zamieszkania, nieustannie mierząc się z doświadczeniami, takimi jak bieda, odrzucenie ze strony środowisk artystycznych czy wreszcie wypadek na kolei. Wszystkie one wystawiały na próbę cierpliwość młodego adepta pióra i choć nieoczekiwanie przynosiły mu z czasem szereg profitów (choćaby w postaci nadmiernie wysokiego odszkodowania, dzięki któremu Reymont mógł bardziej poświęcić się karierze literackiej), to raz za razem wzmacniały jego charakter, czyniąc z niego niestrudzonego piewecę silnego ducha.

W latach 1884–1888 Reymont związał się z trupą teatralną, mając nadzieję na rozwinięcie kariery scenicznej. Dzięki nabytym w tym czasie aktorskim doświadczeniom powstały *Komediantka* i *Fermenty*, wspomniane już dwie powieści, drobiazgowo opisujące życie artystyczne końca XIX wieku. Obie zostały dobrze przyjęte

¹ A. Lange, *Pochodnie w mroku. Żeromski – Reymont – Kasprówicz*, Warszawa 1927, s. 5–6.

przez czytelników i krytykę. Niemniej pierwszym niekwestionowanym arcydziełem przyszłego noblisty okazała się dopiero wydana w 1899 roku *Ziemia obiecana* (znana także dzięki nominowanemu do Oscara filmowi Andrzeja Wajdy). Zarysowana tam panorama społeczeństwa zamieszkującego przemysłową Łódź postawiła autora w szeregu największych mistrzów dojrzałej powieści realistycznej. Wyjątkowość *Ziemi obiecanej* polegała również na tym, że jej bohaterem było w gruncie rzeczy samo miasto, ten wielki, dymiący tysiącem fabrycznych kominów, bezwzględny i krwiożerczy moloch o imieniu Łódź². Powieść ta, do dziś uznawana za jedno z największych arcydzieł prozy europejskiej przełomu XIX i XX wieku, wstrząsnęła wieloma pokoleniami polskich czytelników, rysując przed nimi plastyczny, drobiazgowy i szczerzy obraz bolesnych realiów tzw. „żarłocznego kapitalizmu”, które definiował wyzysk, hipokryzja oraz niemoralność. *Ziemia obiecana* okazała się również pierwszym dziełem Reymonta, które spotkało się z międzynarodowym uznaniem, co wkrótce zaowocowało przekładami na szereg języków europejskich.

W latach 1904–1909 powstawali *Chłopi*, być może jedno z największych eposów nowożytnej kultury europejskiej, za które pisarz został uhonorowany Literacką Nagrodą Nobla za 1924 rok. Powieść ta, rozpisana na cztery pory roku, jak również związany z nim rytm pór dnia, prac i odpoczynku, przedstawiała dzieje prostych mieszkańców Lipiec w taki sposób, aby uzyskać mityczny obraz egzystencji ludzkiej w każdym miejscu i czasie, ale także narodu polskiego w jego „pierwotnej” postaci. Pisał o tym wspomniany już Antoni Lange:

Chłop – to znaczy ziemia, to znaczy natura, to znaczy wiekuista pierwotność człowieka, wiekuiste jego dzieciństwo. Chłop – to znaczy otwarta księga życia, poza wszelkim zapachem szkoły, poza wszelkim laboratorium naukowym, poza pyłem bibliotecznym. Chłop – to półświadoma, ale niepokonana podstawa życia narodowego; przechowanie obyczaju, tradycji, wiary, obrzędowości. Chłop – to praca twarda i surowa, przemożnie związana z elementarnymi zjawiskami natury: słońcem i deszczem, pogodą i niepogodą, z nieodmiennym kołowrotem

² Por. M. Popiel, *Oblicza wzniosłości. Estetyka powieści młodopolskiej*, Kraków 2003, s. 119–169.

czterech pór roku. Chłop to praca zawzięta, zajadła, ale wdzięczna i ukochana, a przy której wszystko się odprawa z uroczystością i ceremoniałem³.

³ A. Lange, dz. cyt., s. 50–51.

Późna twórczość Reymonta okazała się niezwykle zróżnicowana pod względem tematyki oraz przyjętych form literackich. W 1911 roku powstała pierwsza dojrzała w literaturze polskiej powieść grozy, *Wampir*, dokumentująca rozpowszechnioną na początku XX wieku, zwłaszcza w Londynie oraz innych wielkich miastach europejskich, fascynację praktykami spirytystycznymi oraz okultyzmem. Wreszcie należałoby wspomnieć o opublikowanym w 1924 roku *Buncie*, alegorycznej powieści mówiącej o rewolucji wszczętej na pewnej farmie przez gromadę zwierząt hodowlanych, zaskakująco mocno przypominającą późniejszy o dziewięćnaście lat *Folwark zwierzęcy* George’a Orwella.

Reymont zmarł 5 grudnia 1925 roku w Warszawie.

II. Pielgrzymka do Jasnej Góry

Pielgrzymka do Jasnej Góry w Częstochowie to jedno z wczesnych dzieł Reymonta. W zasadzie był to jego debiut książkowy. Publikacja tego literackiego reportażu była tym istotniejsza, że zakończyła trwającą przez ponad dwanaście lat złą passę przyszłego noblisty, który u progu swojej kariery pisarskiej spotykał się z licznymi odmowami wydawców, tak że pytał sam siebie: „Czy kiedykolwiek będę drukowanym?”⁴. A więc dopiero *Pielgrzymka do Jasnej Góry* rozpoczęła właściwą działalność dobrze zapowiadającego się pisarza.

Dzieło to powstało jako literackie pokłosie pielgrzymki, którą za namową jednego z ważniejszych polskich eseistów XIX wieku, Aleksandra Świętochowskiego, odbył noblista w 1894 roku. Dla uzyskania pełnego kontekstu warto wspomnieć, że zorganizowana wówczas pielgrzymka nie miała być wyłącznie wydarzeniem religijnym, ale okazała się także zakamuflowaną demonstracją patriotyczną dla uczczenia setnej rocznicy polskiego powstania narodowego przeciw Rosji i Prusom, powszechnie znanego pod nazwą insurekcji kościuszkowskiej (wydarzeniu temu poświęcił Reymont stworzoną pod koniec życia powieściową trylogię zatytułowaną *Rok 1794*). Znaczący był także sam cel tych peregrynacji.

⁴ Zapis z notatnika młodego Reymonta pod datą 7 maja 1892 roku. Cyt. za: J. Rurawski, *Władysław Reymont*, Warszawa 1988, s. 58.

Dzieje sanktuarium maryjnego na Jasnej Górze w Częstochowie sięgają XIV wieku, kiedy to do Polski zostali sprowadzeni paulini. Szczególną rolę tego miejsca dla narodu polskiego ujawniło jednak zdarzenie znane powszechnie jako potop szwedzki. Wiązało się to z najazdem wojsk szwedzkich na Rzeczpospolitą, którego kulminacyjnym momentem stało się oblężenie Jasnej Góry w 1655 roku. Odniesione zwycięstwo nad Szwedami zapisało się w tradycji polskiej jako owoc nie tylko konsolidacji całego społeczeństwa, ale także – a może przede wszystkim – pomocy Maryi, wspomocicielki *groźnej niczym zbrojne oddziały* (Pnp 6, 4). W XIX oraz na początku XX wieku Jasna Góra, nadal znajdując się pod okupacją zaboru rosyjskiego, pozostała obiektem częstych pielgrzymek, a nawet urastała do rangi „duchowej stolicy Polski”⁵. Zaczęła ona wówczas spełniać rolę zwornika narodu, miejsca pamięci i nadziei na odzyskanie wolności⁶.

Spisane przez Reymonta przeżycia i refleksje z osobiście odbytej pielgrzymki ukazały się drukiem w 1895 roku, a więc w czasie, w którym zostały także opublikowane dwie inne niezwykle istotne dla kultury polskiej pozycje, czyli *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza oraz *Rozdzióbią nas knuki, wrony* Stefana Żeromskiego. Już pierwsi czytelnicy *Pielgrzymki* zwrócili uwagę na wyjątkowy dar obserwacji, którym cechował się młody pisarz⁷. Reymont rzeczywiście wykazał się niezwykle wnikliwym, czułym na niuanse okiem, ale także nieprzeciętnie wrażliwym słuchem, dzięki któremu mógł wychwytywać specyficzną rytmikę gwary bądź też brzmienie rozmaitych akcentów, z którymi zetknął się w trakcie odbywania pielgrzymki. Do tego doszło doskonałe operowanie materiałem literackim. Polszczyzna Reymonta jest w tym dziele plastyczna i muzykalna, płynnie przechodząca od impresjonistycznych opisów do realistycznego szczegółu.

Krytycy od zawsze byli zgodni co do tego, że *Pielgrzymka do Jasnej Góry* stanowiła pierwszą w literaturze polskiej udaną próbę stworzenia reportażu. Zarazem jednak dzieło to okazało się nowatorskim przykładem prozy modernistycznej, głównie przez wzgląd na wprowadzenie dwóch równorzędnych narratorów⁸. Głównym bohaterem *Pielgrzymki* jest bowiem nie tylko sam Reymont, ale także „ludzka gromada” i „prosty lud”, którym autor chętnie i często oddaje swój głos. Dzięki temu narracja utworu staje się

⁵ J. Skarbek, *W dobie rozbiorów i braku państwowości*, [w:]

J. Kłoczowski,

L. Müllerowa, J. Skarbek, *Zarys dziejów Kościoła katolickiego w Polsce*, Kraków 1986, s. 270.

⁶ Zob. M. Chmielewski, *Wielka księga duchowości katolickiej*, Kraków 2015, s. 784.

⁷ Zob. A. Hutnikiewicz, *Młoda Polska*, Warszawa 2004, s. 279.

⁸ Zob. K. Wyka, *Władysław Stanisław Reymont*, [w:] *Obraz literatury polskiej XIX i XX wieku. Literatura okresu Młodej Polski*, t. III, Kraków 1967, s. 55; J. Rurawski, dz. cyt., s. 117.

polifoniczna, rozłożona na wiele punktów widzenia, a nawet kilka odmiennych oglądów świata. Zabieg ten, widoczny później w *Ziemi obiecanej* oraz *Chłopach*, nie sprowadza się oczywiście do zwykłej zabawy stylem albo popisu umiejętności pisarskiej, ale kryje w sobie głębsze pokłady treści. *Pielgrzymka*, prócz tego, że stanowi przykład literackiego reportażu, jest również opowieścią o jednoczącej sile religii. W związku z tym narrator został przez autora celowo „z wielokrotniony”, rozpisany na spotkaną społeczność, z którą pisarz (aczkolwiek zdystansowany i stojący obok, aby uczynić zadość formule reportażu) jednoczy się na poziomie egzystencjalnym. Żywiołem tego dzieła jest wspólnotowość, wyrażona nie tylko w treści, ale także w stylu oraz sposobie narracji. „Wydaje się więc, że tematem opowieści reportażowej – stwierdza Józef Rurawski – jest nie tylko pielgrzymka, lecz i relacja o zderzeniu społecznym, emocjonalnym i intelektualnym przeciwstawnych środowisk”, od prostego chłopca po inteligenta, „chwilowo zjednoczonych wspólną konwencją pielgrzymki”⁹. I rzeczywiście, *Pielgrzymka*, podobnie jak późniejszy *Chłopi*, opiewa tężyźnię charakteru oraz siłę ludzkiej gromady, którą jednoczy jeden duch i jedna wiara.

Publikacja *Pielgrzymki* Reymonta na przełomie XIX i XX wieku, czyli w epoce nie bez powodu nazywanej Młodą Polską, miała także istotne znaczenie dla kultury narodowej. Warto pamiętać, że był to czas, w którym Polska, okupowana przez zabór rosyjski, pruski i austriacki, nie figurowała na oficjalnych mapach Europy oraz świata. Co więcej, przez cały XIX wiek działalność patriotyczna była surowo karana, a w szkołach podejmowano starania, aby wykorzenić w młodym, dopiero wkraczającym w dorosłość pokoleniu jakąkolwiek świadomość polskiej kultury, tradycji czy nawet języka. Tymczasem okres Młodej Polski, czyli rodzima odmiana modernizmu, niósł za sobą swego rodzaju odrodzenie myśli narodowej. Nie tylko zresztą samej myśli, ale całej sztuki, którą – zwłaszcza pod koniec XIX wieku – uważano za probierz tożsamości oraz ducha. „Nakazem patriotycznym – stwierdził Andrzej Z. Makowiecki – było na terenie kultury walczyć o podtrzymywanie integracji społecznej i narodowej, przeciwdziałać naciskom zaborcy, służyć społeczeństwu radą, jak ma zachować stan niezależności duchowej w warunkach niewoli”¹⁰. W tym kontekście *Pielgrzymka* jawi się jako dzieło patriotyczne. Rey-

⁹ J. Rurawski, dz. cyt., s. 118–118.

¹⁰ A. Z. Makowiecki, *Młoda Polska*, Warszawa 1987, s. 15.

mont ukazuje bowiem piękno polskiego krajobrazu, bogactwo rodzimych zwyczajów i tradycji, dialektów i wspomnień, skrawek panoramy społecznej „ludu tej ziemi”, jak również wspólne doświadczenie ludzi rozproszonych, sukcesywnie odcinanych od swych korzeni, zdążających tym razem do jednego celu pielgrzymowania. A więc noblista roztoczył przed czytelnikiem obraz odzyskiwanej „integracji społecznej i narodowej” pod znakiem tak wyrazistego symbolu dziedzictwa wiary, ale także polskiej historii, jakim jest i była Jasna Góra.

III. Polska kultura pielgrzymek

Pielgrzymki stanowiły już od czasów późnej starożytności przejaw pobożności, która angażuje nie tylko sferę ducha, ale także ciało. W założeniu miały być one wyobrażeniem doczesnej drogi człowieka do Boga. Pisma nowotestamentowe mówią bowiem, że *jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana* (2 Kor 5, 6). W ten sposób pielgrzymka staje się swego rodzaju „ucieleśnieniem wiary”, wyobrażając całe ludzkie życie, które zostało rozciągnięte pomiędzy wyjściem z domu ziemskiego, tego Abrahamowego wezwania: *Wyjdź z twojej ziemi rodzinnej i z domu twego ojca do kraju, który ci ukażę* (Rdz 12, 1), aby można było cierpliwie przebyć wszelkie niewygody i finalnie dojść do wiecznego domu w niebie. Każdy uczestnik tej podróży jakby ucieleśniał słowa apostoelskiego napomnienia: *Potrzebujecie wytrwałości, abyście po wypełnieniu woli Bożej dostąpili spełnienia obietnicy* (Hbr 10, 36), ponieważ *my nie należymy do tych, którzy cofają się tchórzliwie* (Hbr 10, 39). Pielgrzymka miała być wreszcie w tradycji chrześcijańskiej okazją do zwiedzenia wybranego sanktuarium jako ziemskiej, widzialnej reprezentacji „Bożego odpoczynku” (zob. Hbr 4, 1), czyli miejsca wiecznej radości, do którego dociera się nie inaczej jak tylko *przez wiarę i cierpliwość* (Hbr 6, 12). Całe to teologiczne zaplecze czyni z pielgrzymki nie tylko dowód mocnego trwania w wierze oraz dowód oddania sprawom Bożym, ale także szczególnego rodzaju ćwiczenie duchowe ukierunkowane na umocnienie duszy, którą – jak powiada Pismo – *próbuję się w ogniu* (1 P 1, 7).

Wybitny historyk Kościoła, Jan Skarbek, zauważył, że na ziemiach polskich drugiej połowy XIX wieku można było zauważyć

spory przyrost pobożności, zwłaszcza związanej ze spotkaniami liturgicznymi oraz paraliturgicznymi, takimi jak różaniec albo adoracja Najświętszego Sakramentu. W dobie pozytywizmu, epoki znanej z materialistycznego światopoglądu elit intelektualnych, coraz powszechniejsze stały się stałe i konsekwentne praktyki religijne nakazane przez Kościół¹¹. Jak przekonuje Jan Skarbek, „cenne świadectwo stanowi tu literatura piękna, gdzie przez cały czas obecna jest problematyka religijna, moralno-etyczna, niezależnie od ortodoksji katolickiej pisarza”¹². Ważne kwestie dotyczące wiary katolickiej pojawiały się nawet w twórczości Bolesława Prusa czy Elizy Orzeszkowej, a więc autorów, którzy w życiu osobistym dystansowali się od Boga i modlitwy. Zjawisko takie nie powinno dziwić. W czasach, kiedy Polska pozostawała pod zaborami, Kościół katolicki okazał się bowiem jedyną przestrzenią integracji rozproszonego społeczeństwa. Świat tradycyjnych nabożeństw jawił się nie tylko jako okno na Boga, lecz także jako swoisty depozyt pamięci i tożsamości narodowej. Dlatego też z Kościołem wiązali się zarówno pisarze głęboko wierzący w Boga, jak i ci, którzy wątpili, choć szczerze poszukiwali, oraz ci, którzy przyznawali się do tej czy innej formy niewiary. Miało to pewne odniesienie do wzrastającego wśród inteligencji poczucia odpowiedzialności za społeczeństwo, które motywowało jej przedstawicieli do włączenia się w ruch państwowy niezależnie od stanu indywidualnej religijności. Skoro zjawisko to było widoczne już w dobie pozytywizmu, to tym bardziej umocniło się, gdy nastał czas Młodej Polski, kultury równie mocnego odrodzenia fascynacji życiem duchowym, co zainteresowania sprawami narodowymi. Warto w tym miejscu zacytować refleksję jednego z młodopolskich poetów i myślicieli patriotycznych, Zdzisława Dębickiego:

(...) uczucie narodowe w latach niewoli tak się zwarło z uczuciem religijnym, że powstało u nas, nieznanie gdzie indziej, zjawisko patriotyzmu religijnego. Wszystkie nasze ruchy wolnościowe miały charakter głęboko religijny (...). Faktem jest, że „unarodowiony katolicyzm” brał udział we wszystkich naszych walkach o niepodległość i związał się niesłychanie mocno z tradycjami tych walk (...). Zespolenie to religii z narodowością doszło do takiej siły

¹¹ Zob. J. Skarbek, dz. cyt., s. 270.

¹² Tamże, s. 274.

w Polsce, że gdziekolwiek na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej w okresie ucisku walczył o swoje prawa Kościół katolicki, tam walczyła także współrzędnie z nim o swoje prawa do istnienia uciskana polskość (...). A idźmy teraz do wiejskiego kościoła, do jego prostych, nieraz jeszcze drewnianych i ubogich ścian, zawieszonych bohomazami, a jednak związanych z tysiącem tajemniczych nici z naszą duszą, z naszym wspomnieniem, z tkwiącą w nas tradycją, której czas nie zagładził¹³.

¹³ Z. Dębicki, *Podstawy kultury narodowej*, Warszawa 1927, s. 46–53.

Szczególna forma pobożności, jaką jest pielgrzymka, na trwałe zapisała się w tradycji polskiego katolicyzmu. Nie ulega wątpliwości, że miał na to wpływ jej publiczny charakter. To, co można by nazwać specyficznie polskim stylem pobożności, od zawsze cechowało się bowiem przywiązaniem do „widzialności” wiary, umiłowaniem jej zewnętrznych, nieraz niezwykle urozmaiconych manifestacji czy też wyraźną transparentnością zbiorowej przynależności do Kościoła katolickiego. Dążenia takie sprzyjały, rzecz jasna, dynamicznemu rozwojowi najróżniejszych form modlitewnych, z czasem coraz to bogatszych i bardziej złożonych. „Cechą charakterystyczną dla polskiej religijności – stwierdza cytowany już Skarbek – jest ich masowość, a także zamiłowanie do podniosłych uroczystości z rozbudowanym rytuałem”¹⁴. Co więcej, ruch pielgrzymkowy Polaków, zwłaszcza do sanktuarium w Jasnej Górze, był na przełomie XIX i XX wieku bardzo obfity. W czasie, kiedy żył i tworzył Reymont, do tego miejsca przybywało każdego roku około 1000 pielgrzymek z udziałem prawie 400 tysięcy osób. Największe uroczystości odpustowe gromadziły wówczas do 100 tysięcy wiernych¹⁵. Działo się tak na przekór działaniom zaborców ukierunkowanych na osłabienie publicznego kultu. Im bardziej agresywna była opresja zewnętrzna, tym silniejsza stawała się w narodzie polskim potrzeba zaangażowanych form religijności. ■

¹⁴ J. Skarbek, dz. cyt., s. 270.

¹⁵ Zob. M. Chmielewski, dz. cyt., s. 784.

Muzyka i czas

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

Powszechnie znane są rozważania św. Augustyna z XI księgi *Wyznań* nad naturą czasu. Jego zdaniem czas wyłania się z niebytu i w nim z powrotem tonie, bo przecież przeszłość już nie istnieje, z kolei przyszłość jeszcze nie istnieje. Nie bardzo się da również wskazać konkretny moment terażniejszości, bo nim to uczynimy, to już dany moment nie istnieje, ponieważ właśnie przeminął. Możemy zatem powiedzieć, że terażniejszość też nie istnieje. A jednak czas istnieje, naocznie stwierdzamy przecież jego upływ. Jak więc możemy stwierdzić jego istnienie, a także jak postrzegamy ciągłość czasu? Otóż nasz umysł skleja te momenty przeszłości, które zachowane są w pamięci, z tym, co odbiera jako przyszłość, którą do pewnego stopnia można przewidzieć.

Muzyka jest najlepszym obrazem czasu, z jego rozpadaniem się na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, bo przecież w uszach odbiorcy składa się ona ze wspomnienia brzmienia przed chwilą usłyszanego, tego obecnego, jak również tego przez nas oczekiwanego, które wybrzmi za moment¹. Grecy dobrze przeczuwali tę zmysłowo-umysłową naturę muzyki. Mianem „muzyki” nazywali oni bowiem wszelkie rodzaje sztuki. Sama nazwa „muzyka” pochodzi od Muz, które są patronkami sztuk. Święty Augustyn zbiera tę tradycję i podaje etymologiczne wyjaśnienie pochodzenia tej nazwy. Otóż liczby zawarte w muzyce są nieśmiertelne, jednak same dźwięki należą do świata zmysłowego, przemijają i pozostają jedynie w pamięci. Poeci wyjaśniają to zjawisko w ten sposób, że Muzy są córami Jowisza i Memorii – bogini pamięci. Obrazuje to ową podwójną naturę muzyki².

Jednak dla człowieka, z jego tęsknotą do przekraczania własnej natury, w tym także czasowości, muzyka jest również obietnicą poskładania kiedyś, może w przyszłym świecie, w jedną, możliwą

¹ Por. św. Augustyn, *De ordine*, 2, 14, 41 (PL 32, 1014); tłum. polskie: *O porządku*, [w:] tegoż, *Dialogi filozoficzne*, tłum. J. Modrzejewski, Kraków 1999, s. 222. Platon wielokrotnie muzykę nazywa służbą Muzom, por. W. Jaeger, *Paideia*, tłum. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 796. Autor wskazuje na pewną zbieżność: w języku greckim słowo *musike* oznaczało zarówno muzykę, jak i poezję.

² Por. św. Augustyn, *De ordine*, dz. cyt.

do ujęcia umysłem całość, piękno niepodzielne, ujrzenia kiedyś sensu (logosu) całości. Muzyka zatem, najlepiej oddająca obraz czasu, jest też próbą spełnienia już teraz, w warunkach czasowości, tej naszej metafizycznej tęsknoty. Jest to być może również tęsknota za tym, co nam się nie należy z natury, a więc tęsknota za takim poznawaniem np. muzyki, w jaki poznają ją aniołowie – jednym prostym aktem. To ponadto tęsknota za wiecznością, zatem za brakiem tego rozpadania się rzeczywistości na trzy części: przeszłość, teraźniejszość i przyszłość, na rzecz wiecznego trwania, wiecznego *nunc*.

Teraz, gdy prawie każdą muzykę można znaleźć tu czy tam w internecie, jest to mniej odczuwalne, ale w dobie, gdy można ją było usłyszeć najczęściej tylko albo na żywo, albo z radia, poczucie ulotności, przemijalności, wręcz poczucie jakiejś okropnej straty, że oto bezpowrotnie przemija i ginie jakieś skończone piękno – bo raz usłyszawszy jakąś muzykę, nie miało się pewności, że otrzyma się taką szansę raz jeszcze – musiało być dojmujące. W tamtych czasach miałam w swoim pokoju zawsze – na wszelki wypadek – pod ręką magnetofon z włożoną do niego czystą kasetą, żeby móc w każdym momencie nagrywać z radia to, co wydało mi się szczególnie ciekawe. Była to z mojej strony próba uwiecznienia i przede wszystkim wzięcia na własność owego ulotnego piękna.

Nasuwa mi się tutaj jednak naturalny wniosek, że muzyka, która nie zachowuje powyższej zasady percepcji, opisanej przez św. Augustyna – to znaczy nie da się jej składować „posklejać” w umyśle i w pamięci w jedną całość i w miarę rozpoznawalną w swej logice strukturę – nie stanowi też dobrego obrazu czasu, a zatem i wieczności.

Jak muzyka oddaje dźwiękami obraz czasu? Przede wszystkim dzięki porządkowi, któremu jest poddana. Harmonia klasyczna jest pewnym bardzo sprawnie działającym systemem, oddającym przebiegi energetyczne wewnątrz ciągu dźwięków dzięki ich uhierarchizowaniu i ciążeniu jednych ku drugim. Wiemy, że dźwięk prowadzący powoduje ciążenie ku rozwiązaniu na tonice, zaś dominanta oddaje najwyższy stopień napięcia muzycznego, z kolei dominanta wtrącona do dominanty wywołuje w jakimś sensie przedłużenie i spiętrzenie tego napięcia, które coraz dramatyczniej domaga się rozluźnienia i powrotu do toniki itd. Są to reguły

znane ludziom wykształconym muzycznie, ale też intuicyjnie oczywiste również dla laików, którzy nie muszą znać się na teorii muzyki, niemniej doskonale wyczuwają te zasady, oczywiście tym mocniej, im bardziej są muzycznie osłuchani. Osłuchanie bowiem prowadzi do „wrośnięcia” w dany system muzyczny, w naszym przypadku nadal jest to system harmonii klasycznej³, mimo iż jest on od XIX wieku wciąż podważany i niejednokrotnie obalany przez kolejne generacje kompozytorów.

Wydaje się, że Ryszard Wagner jest taką postacią zamykającą epokę całkowitej dominacji harmonii klasycznej. Już wcześniej Beethoven spowodował jej trzeszczenie w posadach, jednak Wagner pozostaje jednym z ostatnich kompozytorów zanurzonych jeszcze całkowicie w porządku harmonii klasycznej. Wykręca ją niemożliwie, wywraca na lewą stronę, eksploatuje, jednak nadal się w niej porusza. My się często jego muzyką męczymy, ale nie dlatego, że jej nie rozumiemy czy nie odczytujemy, przeciwnie: Wagner stosuje konsekwentnie środki dane harmonii klasycznej do budowania napięcia, używa ich do ostatnich granic możliwości tego systemu, do granic naszych możliwości poznawczych i wytrzymałości odbioru przez zwykłego odbiorcę.

Na przykład znany chwyt Wagnera – tzw. „niekończąca się melodia”, jest zakwestionowaniem podstawowej zasady harmoniki funkcyjnej polegającej na obowiązkach stosowania rozwiązań kadencyjnych, czyli każdorazowego rozwiązania napięcia i uspokojenia. Kompozytor osiąga to przez proste zastosowanie niekończącego się ciągu dominant wtrąconych do dominanty. Umysł odbiorcy jest przyzwyczajony do tego, że każdy wzrost napięcia jest rozwiązywany w klasycznym ciągu harmonicznym, tymczasem tutaj nie ma tego rozwiązania i rozluźnienia, każdy wzrost napięcia prowadzi do jeszcze większego wzrostu napięcia, bez chwili odpoczynku i ukojenia. To powoduje, że słuchacz po prostu męczy się i nie jest w stanie uważnie śledzić dalszego przebiegu melodycznego czy energetycznego w utworze. Wagner wykorzystuje zatem konsekwentnie narzędzia wypracowane i przewidziane w systemie stworzonym przez Jeana Phillippe’a Rameau, jednak zupełnie nie w sposób przez niego zamierzony.

Przeciwko harmonii klasycznej, funkcyjnej, czyli przeciw temu rygorowi uporządkowania i uhierarchizowania dźwięków w skali,

³ Podkreślam tutaj, że nie absolutyzuję tu harmonii klasycznej, a jedynie stwierdzam prosty fakt, że nadal najbardziej rozpowszechnionym językiem muzycznym na podstawowym poziomie jest jednak harmonia klasyczna. Oczywistym faktem jest to, że zanim system harmonii klasycznej się wykształcił, to muzyką zachodnią rządził system modalny, w którym hierarchią dźwięków w skali rządził porządek danego modus. Porządek modalny nie jest jednak dla nas już tak oczywisty jak dla ludzi średniowiecza, renesansu czy baroku, gdyż jest to w pewnym sensie język muzyczny umarły, mimo iż obecnie obserwuje się próby jego reaktywacji. Przypuszczam również, że np. w tradycyjnej muzyce Chin czy Japonii istnieje zupełnie inny porządek, dla nas, ludzi Zachodu, może niezrozumiały i trudny do odczytania, bo nie znamy tego języka muzycznego, natomiast jest on także innym sposobem obrazowania logosu.

wystąpił w XX wieku Arnold Schönberg, tworząc swój system dwunastotonowy (dodekafonia), w którym wszystkie stopnie skali są sobie równe. Dodatkowo, aby przypadkiem nie paść ofiarą podejrzenia, że któryś ze stopni jest przez kompozytora faworyzowany, nie można w tym systemie przy tworzeniu melodii drugi raz użyć tego samego stopnia, póki wszystkie pozostałe nie zostaną zastosowane.

Teoretycznie system ten miał wyzwalać melodię z więzów krępujących kompozytora w kształtowaniu melodii, wynikających z rygorów harmonii. Tymczasem w rezultacie nowy rygor wolności atonalnej powoduje dużo cięższe zniewolenie i ograniczenie możliwości. Jednak innym skutkiem jest również to zaciemnienie obrazowania przez muzykę czasu w rozumieniu augustyńskim.

Przede wszystkim muzyka dodekafoniczna jest niesłychanie ciężka w odbiorze. Całkowita abstrakcja i brak zależności harmoniczných pomiędzy dźwiękami powoduje, że słuchacz nie jest w stanie objąć jej swoją percepcją ani zapamiętać dźwięku, który przed chwilą wybrzmiał, ani tym bardziej przewidzieć tego, który za chwilę usłyszy. Każdy dźwięk staje się zatem odrębnym bytem, zupełnie niepowiązanym z pozostałymi. Zatraca się wrażenie ciągłości, które jest przecież konieczne do zaobserwowania zjawiska czasu jako ciągłego następstwa zdarzeń. Ta muzyka to raczej obraz przypadkowych migawek niczym oderwanych od siebie kadrów filmowych.

Tak w swoim traktacie *O muzyce* pisze św. Augustyn:

A gdyby zgłoski zawarte w jakimś poemacie obdarzone były życiem i zdolnością odczuwania przez czas, jaki wypełnia ich brzmienie, nie znalazłyby nigdy upodobania w rytmicznym pięknie mowy wiązanej. Nie potrafiłyby przecież dostrzec i ocenić w całości dzieła, którego budowa i doskonałość zasadza się właśnie na przemijaniu pojedynczych zgłosek⁴.

⁴ Św. Augustyn, *De musica*,

6, 11, 30 (PL 32,1179–1180); tłum. polskie:

O muzyce, ks. VI, [w:] tegoż,

Dialogi filozoficzne,

tłum. D. Turkowska,

Kraków 1999, s. 698–699.

Ten opis fantastycznego pomysłu, jakim byłoby nadanie życia i odczuwania samym dźwiękom na czas ich trwania, odnosi się oczywiście do faktu, że my, jako faktyczni odbiorcy muzyki, jesteśmy w stanie odczytać sens i piękno danej muzyki dzięki temu „sklejaniu” w umyśle i pamięci dźwięków, które przed chwilą wybrzmiały, z tymi, które brzmią aktualnie, oraz tymi, których

się za moment spodziewamy. Tym różnimy się od tych wyobrażonych dźwięków obdarzonych na moment ich trwania zdolnością percepcji, że trwamy dłużej niż one, a zatem możemy objąć całość utworu, jego logikę i przebieg, czyli odczytać jego sens i dostrzec oraz ocenić piękno. Tymczasem jeśli odniesiemy ten fragment wypowiedzi św. Augustyna już nie do dźwięków, ale do człowieka słuchającego muzyki dodekafonicznej czy w ogóle atonalnej, to zaskakująco trafnie oddaje on naszą niemożność docenienia porządku i logiki w takim utworze. Taka muzyka bowiem nie obrazuje czasu, więc my stajemy wobec niej trochę jak te dźwięki, „obdarzone życiem i zdolnością odczuwania przez czas, jaki wypełnia ich brzmienie”.

Być może jedną z przyczyn kryzysu tzw. muzyki poważnej jest właśnie to, że od czasów Schönberga przestaje ona być obrazem już nie tylko harmonii wszechświata, ale także właśnie czasu. Staje się przez to dla odbiorców szalenie trudna i męcząca. Człowiek jest stworzony według pewnego wewnętrznego porządku. We wszystkich zaś swych dziełach usiłuje naśladować ten Boży porządek, który obserwuje zarówno w całym stworzeniu, jak i w sobie samym. Tymczasem w muzyce dodekafonicznej czy aleatorycznej, czy jeszcze późniejszej, logos został zastąpiony przez chaos. Brak wewnętrznej hierarchii i porządku w systemie dodekafonicznym czy też w muzyce aleatorycznej, czy u następnych generacji kompozytorów powoduje, że ta muzyka jest tylko zbiorem dźwięków dobranych niemalże losowo, nierządzących się wewnętrznym porządkiem i planem. Gdybyśmy nie wiedzieli uprzednio, jakie zasady kompozycji przyjął dany kompozytor, nigdy byśmy się nie dopatrzyli w tej muzyce żadnego uchwytnego porządku. Równie dobrze mogłyby być to dźwięki wydawane przez np. małpę posadzoną przy fortepianie. Umysł człowieka męczy się zaś brakiem śladów logosu w ludzkim dziele.

O ile jeszcze muzyka Wagnera jest dla nas czytelna pod względem tego, jakie emocje kompozytor chce nam w niej przekazać, to muzyka atonalna męczy nas ze względu na nieczytelność formy, logiki i porządku, a także przez zerwanie z etosem. Muzyka taka nie niesie ze sobą żadnych czytelnych emocji, choć nadal może je oczywiście wzbudzać, jak np. uczucie niepokoju czy znużenia. ■

„Równościowa” opcja zerowa

Andrzej Bobiec

Pan Jezus był poddawany kuszeniu, a kończące opis zmagania się Pana z szatanem na pustyni (Łk 4, 1-13) – *Gdy diabeł dokończył całego kuszenia, odstąpił od Niego aż do czasu* – wyraźnie sugeruje, że trzy kuszenia nie były w Jego ziemskim życiu jedynym tego typu doświadczeniem. Szatan to mistrz manipulacji i wykorzystywania przeróżnych naszych skłonności, jak i sytuacji, w jakich skłonności te się nasilają. Skłonność oznacza pewną kondycję czy raczej inklinację, „nagięcie” zaburzające proces podejmowania rozumnej decyzji, podważające kompetencje rozumu jako władzy stojącej ponad „władzami niższymi” – emocji, pożądań, a nawet fizjologicznych potrzeb. U Jezusa skłonność pojawia się w efekcie długotrwałego postu – z jednej strony głód, a z drugiej świadomość, że post, tak czy owak, zbliża się już do końca. I w tym momencie pojawia się szatan ze swoimi pokusami – w chwili wystąpienia największego osłabienia, nasilającej się skłonności do zaspokojenia głodu.

Pan Jezus wie, jak niebezpieczne są pokusy, i dlatego radzi: *Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie; duch wprowadzie ochoczy, ale ciało słabe* (Mt 26, 41). Stary Chińczyk Lee, bohater *Na wschód od Edenu* J. Steinbecka, wyjeżdża do San Francisco, by studiując starożytny język hebrajski, zrozumieć, co Bóg powiedział Kainowi, zanim ten dopuścił się bratobójstwa. *Przecież gdybyś postępował dobrze, miałbyś twarz pogodną; jeżeli zaś nie będziesz dobrze postępował, grzech leży u wrót i czyha na ciebie, a przecież ty masz nad nim panować* (Rdz 4, 7). Mądry Lee odkrywa, że ostatnią część wypowiedzi Pana należy rozumieć jako wskazanie właściwej postawy życiowej (*masz nad nim panować*), zależącej wszakże od suwerennej decyzji człowieka: „jeśli chcesz”. Człowiek posiada wystarczający potencjał, by zapanować nad swoją pożądlivością.

Jednak przestroga i zalecenie Jezusa wskazują na konieczność nieustannej pracy nad tym, by potencjał ten umacniać, pomnażać. O tym, jak poważnie zalecenie to traktowali dawniej chrześcijanie, najlepiej świadczy centralne miejsce myśli ascetycznej w dziełach Ojców, Doktorów i znanych pisarzy Kościoła. Formowanie, ćwiczenie charakteru, ducha, było istotą klasycznie pojmowanego procesu wychowawczego, czego najbardziej rozpoznawalną w XX wieku emanacją był ruch skautowy – harcerski. Czy istnieje inna droga dorastania do człowieczeństwa od zaprawiania rozumnej woli do panowania nad instynktami?

Na moment, w którym pojawia się grzech, wyraźnie wskazują przytoczone wyżej słowa Stwórcy: wtedy, gdy nie chcemy chcieć albo gdy „jakoś chcemy”, ale nie „na poważnie”, bez wysiłku. Potwierdza to dalsza, tragiczna historia Kaina, niepodjęjącego walki z opanowującą go zawiścią. Przelanie braterskiej krwi jest już tylko dopełnieniem grzechu popełnionego wcześniej – grzechu abdykacji rozumu i podporządkowanej mu woli. Trudno o dobitniejsze przynaglenie do pracy nad porządkiem swoich skłonności od Jezusowych słów *Jeśli twoje oko jest dla ciebie powodem grzechu, wyłup je* (Mk 9, 47a). Nie pozostawia nam najmniejszych złudzeń: wobec pokus przekroczenia Bożych przykazań jedyną obowiązującą opcją jest „opcja zerowa”. *Słyszeliście, że powiedziano: Nie cudzołóż! Ja wam powiadam: Każdy, kto pożądliwie patrzy na kobietę, już się w swoim sercu dopuścił z nią cudzołóstwa* (Mt 5, 27-28). W sferze płciowości „opcja zerowa” oznacza czystość. „Opcja zerowa” nie odnosi się jedynie do indywidualnych starań o życie wieczne. W równym stopniu stanowi ona zasadę odpowiedzialności za środowisko rozwoju innych ludzi, szczególnie tych najbardziej wrażliwych i podatnych: *Kto by się stał powodem grzechu dla jednego z tych małych, którzy wierzą, temu byłoby lepiej uwiązać kamień młyński u szyi i wrzucić go w morze* (Mk 9, 42).

Nieprzestrzeganie „higieny” swojego myślenia prowadzi do grzechu, a ten do zniewolenia, które różne może mieć „tożsamości”. *Czyż nie wiecie, że niesprawiedliwi nie posiadą królestwa Bożego? Nie łudźcie się! Ani rozpustnicy, ani bałwochwalcy, ani cudzołożnicy, ani rozwieżli, ani mężczyźni współżycący z sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy nie odziedziczą królestwa Bożego* (1 Kor 6, 9-10).

Co z tego wynika? Po pierwsze – to, że każdy ochrzczony musi najpierw zabiegać o uporządkowanie i podporządkowanie swoich skłonności oświeconemu wiarą rozumowi – aby nie ulec pokusie. Po drugie – to, że naszym wspólnotowym obowiązkiem jest troska o środowisko wolne od zgorzenia. Promocja ideologii LGBT+ jest bardzo groźnym zjawiskiem, ale na pewno nie jedynym (może nawet nie najskuteczniejszym) źródłem zgorzenia. Utożsamianie prowokacyjnych wystąpień spod znaku tęczy z zepsuciem współczesnego świata odwraca uwagę od zjawisk o jeszcze większym polu rażenia, które znacznie wcześniej na dobre zagrościły w naszej przestrzeni publicznej, przyczyniając się do moralnego spustoszenia współczesnych społeczeństw. Czym karmi niekoniecznie sympatyzującą z ruchem LGBT młodzież całkiem „mainstreamowa” popkultura – także za sprawą specyficznie pojmowanej „misji” telewizji publicznej? Czy „heteronormatywne” wyuzdane zachowanie „zwykłych ludzi”, powszechnie obecne w przestrzeni publicznej, jest mniej toksyczne od budzących niesmak kolorowych parad? A masowe, wspierane reklamą, nieoszczędzające najmłodszych rozpicie? A plugawy język, którym posługuje się tak wielu Polaków? Czy jawna bądź zawołowana rozwiązłość w reklamie – od środków czystości do samochodów – znika bez śladu po minięciu billboardu, wyłączeniu radia, telewizora, po opuszczeniu sieci czy odłożeniu prasy? Czy reklamowane antykacowe „lekarstwo” rozwiązuje problem alkoholizmu?

Dlatego troska o przestrzeń publiczną wolną od zgorzenia jest dziś tak trudna i niepopularna. Czy to jednak oznacza, że mniejsza jest nasza odpowiedzialność, a radykalizm Ewangelii to śmieszny anachronizm? I jeszcze jedno. Czy przejmowanie legalistycznego pojęcia „poszanowania przekonań” jako kryterium, w imię którego katolik sprzeciwia się demoralizacji, nie deprecjonuje samego Źródła moralnego porządku, niezbędnego dla zachowania prawdziwej godności wolnej osoby ludzkiej? Zostaliśmy wyzwoleni za cenę życia Syna Bożego i dlatego jesteśmy powołani do życia w wolności. Oczywiście dla katolika fakt, że bez wsparcia łaski Bożej czysto ludzkie staranie o zachowanie ewangelicznych wymogów musiałoby być skazane na porażkę, nie oznacza komfortu możliwości odwrócenia się tyłem do zepsutego świata. Wszak łaska Boża „buduje na naturze”. Odnosząc to powiedzenie do

przypowieści o siewcy i ziarnie, jakie miałyby dobre ziarno łaski szansę wydania plonów, gdybyśmy pozwolili obrócić całą żyzną ziemię w skalisty lub zarośnięty cierniem nieużytek? Dlatego walka o przestrzeń publiczną wolną od zgorzenia jest walką o wolność w jej najbardziej podstawowym znaczeniu – wolności potencjału „żywej gleby” do rodzenia dobrego plonu. Bo tam, gdzie pojawia się promocja „cierni” pokusy, zgorzenia, tam ogranicza się wolność wszystkich i zaczyna zniewolenie wielu. To zaś, co uczynimy ze swoją wolnością w przestrzeni „działki prywatności”, pozostanie kwestią osobistego wyboru i jego konsekwencji. Wszak Bóg każdemu z nas mówi: *Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście* (Pwt 30, 15). ■

Prosta apologia Mszy

Mateusz Czarnecki

Szlachetne zdrowie, nikt się nie dowie, jako smakujesz, aż się zepsujesz” – mówi fraszka Jana Kochanowskiego, znana dzięki lekcjom w szkole, której obecnie brakuje tak jak zdrowia i wielu innych, oczywistych do niedawna przejawów życia społecznego. Uczniowie, nauczyciele i rodzice (czyli spora część narodu) dobrze wiedzą, ile frustracji i niecierpliwości budzi wypatrywanie momentu, w którym można będzie wrócić do zwyczajnych zajęć i, jak dziś się okazuje, radosnego szkolnego znoju. Przeniesienie spotkań i zgromadzeń do internetu dotknęło także życie religijne, a ściślej – uczestnictwo w liturgii. Oglądanie Mszy św. na ekranie i elektroniczna edukacja oprócz samego medium mają więc jedną cechę wspólną: stanowią surogat prawdziwego działania, dreptanie w miejscu, byleby tylko intelekt i duch nie uległy stagnacji. O ile jednak wideokonferencje i lekcje online ujawniają przede wszystkim nieprzystosowanie systemu nauczania do nowej sytuacji, o tyle duchowe łącznie się z celebracją nigdy nie zastąpi pełnego uczestnictwa w liturgii. Jest ono zawsze warunkowe, fragmentaryczne i z natury rzeczy może być wyłącznie przejściowe.

Problem coraz rzadszej obecności wiernych na Mszy i w ogóle zbiorowego, obyczajowego zapomnienia o niej nie jest nowy. Ale w ostatnim czasie wrócił z mocą właśnie za sprawą szczególnych okoliczności związanych z epidemią. Wielokrotnie i na różne sposoby próbuje się więc odpowiedzieć na pytanie, co właściwie „zepsuło się” w świadomości i praktyce religijnej. Bije się na dosyć spóźniony alarm, gdyż generacje, które wprowadzano do Kościoła przedszkolnymi sakropiosenkami, przygotowywano masowo do Pierwszej Komunii i bezdusznie egzaminowano do bierzmowania, dawno wyrosły, rezygnując już nawet ze zwyczajowych wyjść na Pasterkę lub poświęcenie pokarmów w Wielką Sobotę. Jak zatem

katechizować, uczyć i przekonywać do praktyk chrześcijańskich dzieci, które mają już dzieci czy wnuki? I jak z tymi wnukami rozmawiać?

Liturgiczna wytrwałość, czyli o dzieciach w kościele

Nie uciekając od postawionych pytań, tutaj chciałbym jedynie poruszyć sprawę, która mnie osobiście dotyczy. Ze względów rodzicielskich jest nią wprowadzanie dzieci do uczestnictwa we Mszy św.

W myśl naszego renesansowego, szkolnego poety śmiem twierdzić, że dopiero brak każe nam myśleć o tym, czego brakuje. I tak jak potęga dziecięcej fantazji została dostrzeżona wtedy, gdy dzieci zaczęło być w rodzinach coraz mniej, tak też sprawy uczestnictwa w liturgii podjęto i uwypuklono, gdy kościoły wyraźnie zaczęły się wyludniać. Dlatego też obie sprawy obrosły różnymi mitami, a także mistycyzującą aurą. I oto czarodziejski i niezawisły świat dziecka ma być wprowadzony w liturgię rozumianą jako wydarzenie niezwykle, ekscytujące lub ciekawe czy nawet wesołe.

Nie jestem żadnym coachem ani piewcą jakichś metodologii w podejściu do podopiecznych, dlatego odwołam się tylko do swojej praktyki taty szóstki dzieci. Otóż jeśli uczestnictwo we Mszy św. nie stanowi powietrza, którym się oddycha, na dłuższą metę niewiele wskórają najlepsze koncepty wychowawcze ani też konferencje czy lekcje katechezy, które z braku odniesienia do całokształtu życia religijnego zawisły w próżni i przeważnie są dziś przez uczniów traktowane jak koncert pobożnych, czyli abstrakcyjnych życzeń.

Dla dzieci (choć nie tylko) Msza św. jest przede wszystkim doświadczeniem trudnym. Bardzo często budzi więc uzasadniony opór i zniechęcenie, z kolei dla rodzica łączy się z udręką i frustracją, a w każdym razie powoduje ogromny ubytek energii, której i tak nie ma nigdy w zapasie. Czy jest sens zmuszać siebie i dzieci do pójścia na Mszę? Oczywiście! Jeżeli sami nie traktujemy tego jako opresji, ale po prostu jako część życia, jego element nieodzowny i – dosłownie – zbawienny. Myślę więc, że najpoważniejszym błędem w wychowaniu do uczestnictwa we Mszy św. jest sam brak uczestnictwa. Praktyka liturgiczna powinna być podejmowana bez względu na humory, udaną czy nieudaną pogodę itd.

Wobec tego prostego faktu na nieco dalszy plan schodzi intelektualne rozumienie poszczególnych obrzędów, a zupełnym tłem staje się element przygodny w postaci wewnętrznego przeżywania Mszy. Obie te rzeczy przychodzą bowiem (choć nie zawsze) pod wpływem długotrwałej i dobrze zakorzenionej praktyki życia religijnego. Natomiast gdyby były one miarą uczestnictwa we Mszy, wybieranie się z dziećmi do kościoła stałoby się zajęciem całkowicie jałowym i rozpaczliwym. Kto jest w stanie przy kilkulatkach skupić się na modlitwie, uważnie słuchać Mszy i pozostać w miejscu? Czasem nawet trudno przejść do porządku jakichkolwiek gestów lub udać się do Komunii św., gdy za nagłą potrzebą dziecko musi być wyprowadzone gdzieś poza kościół. A nerwy? A wstyd za rozmaite głośno wypowiedane uwagi? Co więc stanowi kryterium właściwego uczestnictwa we Mszy? Odpowiem: sama fizyczna, poparta wolą obecność na niej. Na każdym etapie życia, w każdym kolejnym roku jest ona inna, zmienia się, ale nie może ustawać. Jeśli z czasem pojawi się emocjonalne, intensywne przeżywanie Mszy czy poczucie szczególnego zanurzenia i zaangażowania w modlitwę, to dobrze, ale nie jest to ani cel, ani nawet konieczny, pożądany środek do tego, by właściwie się modlić na Mszy i – Mszą. To zaledwie efekt uboczny. Żadna formacja ani katecheza, żadne też pomysły na to, jak „zagospodarować” dzieci podczas liturgii oraz sprawić, że Msza stanie się dla nich miłą i warta coniedzielnej uwagi, nie zastąpią regularnego, zwykłego chodzenia do kościoła. Z wytartą, rytmiczną konsekwencją i samozaparciem, które jest najszlachetniejszą formą żarliwości.

Kościół jako zrzedliwa żona

Naturalnie nie mam zamiaru deprecjonować wielu funkcjonujących, np. w duszpasterstwach i rozmaitych grupach, form żywego, duchowego angażowania się w modlitwę. Jeśli jednak uczestnictwo w Eucharystii oraz wychowanie do niego jest dziś problematyczne, to – jestem o tym przekonany – właśnie dlatego, że dla mnóstwa ludzi w Kościele przestało być oczywiste. I to jeszcze zanim coniedzielny rytm wyjść do kościoła został zaburzony wskutek pandemii. Staliśmy się świadomymi konsumentami, w związku z tym nie przyjmujemy pokornie niekontaktowego, pozbawionego mimiki i polotu księdza, braku miłej atmosfery

czy kiczowatej lub przeciwnie, zbyt dostojnej gry i śpiewu organisty. A także szeregu innych elementów, które nie mieszczą się w naszej wizji Kościoła. I nie chodzi o to, że „pewien człowiek z Nowej Zelandii”, czyli bohater typowych kaznodziejskich historii, ma rzeczywiście z jakichś mniej lub bardziej jasnych przyczyn stać się dla nas moralnym wzorem albo że mamy biernie zgadzać się na tandetę w jakiegokolwiek innej dziedzinie, jak choćby plastikowe paramenty czy sentymentalne, smętne i często infantylne pieśni mszalne. O poważniejszych zgorzgnięciach nawet nie wspominając. Ale o to, że ta tandeta nie podważa samej liturgii. Jest uwłaczająca, woła o zmianę czy pomstę do nieba, ale Mszy nie dewaluuje. Uprawiany przez nas churching i grymaszenie bierze się stąd, że na Mszę jako taką, jak i na naukę Kościoła, zwykło się patrzeć przez palce. W ogóle nasz związek z Kościołem katolickim wyraźnie się rozluźnia. Przypomina związek małżeński w stanie dosyć głębokiego kryzysu. Pochłania nas więc rutyna i podszyta irytacją nuda. Zdawałoby się, że znamy go na wylot, niczym nas nie zaskoczy. Jego wieczne napomnienia, wskazówki, te same pomysły na wspólnie spędzony czas... W każdym razie najlepsze lata wydają się być już za nami. Czy nie tak? Kościół w Polsce to po prostu zrzędliva żona lub przewidywalny mąż waśniak. Jeśli będzie zbyt natarczywy, możemy mu zagrozić rozwodem.

Nawet jeśli przesadzam (choć sam uważam, że tak nie jest), to muszę powiedzieć, że rozmowa o Mszy i przygotowywaniu do niej dzieci czy młodzieży nie ma większego sensu z ludźmi, dla których Kościół to właśnie taki współmałżonek, czyli – inaczej rzecz ujmując – przestarzały twór, niespełniający ich potrzeb i oczekiwań, działający wbrew ich prywatnym przekonaniom i chcący narzucić swoje „nieludzkie” zasady.

Racja (bytu) Mszy

Wobec zawirowań epidemicznych dla nikogo sytuacja nie jest oczywista – rozwiązania i obostrzenia są w różnych krajach różne, a zagrożenie choć realne, to słabo jeszcze rozpoznane, tak że na każdym kroku można obserwować objawy ludzkiej niewiedzy, brak logiki i konsekwencji w działaniu. Rodzi się więc pytanie: co jest rozsądne, a co nie? Jakie postępowanie uznać za racjonalne? Lub też: jakie są kryteria racjonalności?

Pytań tych nie da się rozpatrywać tylko teoretycznie i biernie. Życie jak zwykle nas wyprzedza i trzeba podejmować decyzje, zanim mamy pełną wiedzę i pewność co do skuteczności i zasadności działań. Mamy więc iść na Mszę czy nie?

Dla osób wierzących nie ulega wątpliwości, że Msza ze swej natury domaga się uczestnictwa. A wobec tego racjonalność wiary kształtuje się nieco inaczej niż – jak zwykło się mówić – racjonalność światowa. Nie dlatego, że perspektywa religijna podważa rozum i lekceważy ryzyko, ale ponieważ „liturgia jest szczytem i źródłem życia chrześcijańskiego” – jak mówi jedno ze słynniejszych zdań Soboru Watykańskiego II. Co za tym idzie – konieczne jest szukanie możliwości uczestniczenia w niej wszystkimi danymi w konkretnym czasie środkami. Takimi, które są osadzone w rzeczywistości. Jeśli obecne restrykcje przyjmujemy biernie, nie wypatrując na najbliższym horyzoncie możliwości choćby wejścia do kruchty kościoła lub stanięcia pod ogrodzeniem, to sygnał, że z wiarą jest problem. Jeżeli włączymy się w chór głosów mówiących, że zgromadzenia liturgiczne to w każdym przypadku i formie skrajne szaleństwo, nieodpowiedzialność i nieracjonalne podejmowanie ryzyka, wtedy przyjmujemy łatwe i wybiórcze kryteria osądu, które kwestię wiary traktują zewnętrznie. Oczywiście wirus nie rozróżnia typów zgromadzeń. Czy jednak Mszę możemy postawić w szeregu siłowni, klubów i wszelkiego rodzaju hobbystycznych sposobów spędzania czasu wolnego? Stanowczo nie jest ona tylko pomysłem na dobre czasy. Zatem kryteria i środki ostrożności muszą wypływać z rozumności człowieka i odnosić się do jej źródła. Bo to dar Stwórcy, który najpełniej objawia się podczas Eucharystii. ■

*Napisane w grudniu 2020 r,
w szpitalnej kolejce do poradni specjalistycznej*

Na noże, czyli kryminał społeczny

Na noże, reż. Rian Johnson, USA 2019.

Kinowy hit Riana Johnsona z 2019 roku pt. *Na noże* poruszył we mnie dwie struny i w obu przypadkach dał całkiem sporo satysfakcji. Po pierwsze – co jest oczywiste i zostało opisane w wielu tekstach – mamy do czynienia ze świetnym odnowieniem kryminału w stylu Agathy Christie. Przy czym nie jest to nowoczesna inscenizacja w kostiumach z epoki, ale pokazanie, że narracje i schematy kryminalne, które tworzyła angielska pisarka, są uniwersalne i można je bez trudu podawać w sposób odrywający się od epoki, w której powstały.

Są też nawiązania bardziej bezpośrednie. Ewidentnie grana przez Daniela Craiga postać detektywa Blanca to próba wykreowania współczesnej osobowości na miarę Herculeasa Poirot. Francuskie nazwisko nie wydaje się tu przypadkowe, podobnie jak i nieco ekscentryczny charakter Blanca. Christie o swoim belgijskim bohaterze napisała, że „zawsze był nieco irytujący”. Taki jest też Daniel Craig jako detektyw badający zagadkę śmierci patriarchy rodu Trombleyów. Ogólna rama narracyjna *Na noże* narzuciła mi skojarzenie z opowiadaniem ze zbioru *Morderstwo w zaułku*, zatytułowanym *Lustro nieboszczyka*. Gdy zerknąłem do samego opowiadania, od razu dostrzegłem istotne różnice fabular-

ne w obu dziełach. Nie zmienia to jednak faktu, że każdy, kto czytywał Agathę Christie, odnajdzie w filmie Johnsona pokrewieństwo nie tylko nastroju, ale także pewnej struktury prezentowanej historii.

W jednej z recenzji znalazłem stwierdzenie, że Rian Johnson mógł wydawać się kimś przypadkowym, gdy obsadzono go w roli reżysera filmów z serii *Gwiazdnych wojen*, a kryminałem z Craigiem potwierdził swoje zdolności. Nic bardziej mylnego, jeśli ktoś oglądał choćby stosunkowo niskobudżetowego *Loopera* z Bruce'em Willisem i Josephem Gordonem-Levitem, ten z zadowoleniem przy oglądaniu *Na noże* mógł sobie powiedzieć, że flirt z kombajnem do robienia pieniędzy, jakim jest saga o rodzinie Skywalkerów, nie stępił Johnsonowi autorskiej błyskotliwości.

Nie o tych sprawach jednak przede wszystkim chciałbym napisać w tej krótkiej recenzji. To, co najciekawsze wydaje mi się w filmie *Na noże*, leży w naszkicowanym przez Johnsona obrazie amerykańskiego społeczeństwa. Ta druga, społeczna struna jest trochę nieoczekiwana i nieoczywista w filmie, który ma przede wszystkim dostarczyć rozrywki. *Na noże* jako film społeczny jest obrazem, moim zdaniem, ciekawym i przewrotnym. Film ten, poza atrakcyjnym wątkiem kryminalnym, to także opowieść o zmianie społecznej, której ofiarą w tym przypadku jest rodzina nowojorskich mieszczan. Rodzina Trombleyów wydaje się zresztą trochę jak gdyby wyjęta z filmów Woody'ego Allena. Jej obraz jest z jednej strony karykaturalny, a z drugiej, niczym w ko-

medii ludzkiej, prawdziwy. Choć w tej rodzinie znajdujemy różne poglądy polityczne, które można by zresztą osobno analizować, to w swoim rdzeniu są oni liberałami i nuworyszami walczącymi o zachowanie swojej pozycji zdobytej dzięki majątkowi patriarchy rodu. Stary Trombley, grany przez Christophera Plummera, jest pisarzem, autorem, któremu udało się osiągnąć niebywały rozgłos i sprzedaż. A co za tym idzie, bajeczny majątek. Sytuacja reszty rodziny jest specyficzna, choć wszyscy wydają się być samodzielnymi, dojrzałymi i okrzepłymi społecznie ludźmi, to w rzeczywistości na różne sposoby korzystają z pomocy ojca czy dziadka. Ta ludzka konstelacja pozwala Johnsonowi nakreślić przed naszymi oczami – na przykładzie perypetii bohaterów – jeszcze jaskrawiej pewną typową dla mieszczaństwa kondycję życiową. Łączy ona ogromny wysiłek budowania poczucia trwałości swojego świata – poprzez realne zmagania o środki finansowe, pozycję, ale i budowanie wizerunku – z nieustannym poczuciem jego chwiejności i uzasadnioną obawą przed deklasacją. Johnson pokazuje nam te sprawy poprzez nieustanne sytuacyjne przebiecia, które stanowią tło dla toczącego się śledztwa. Przywołam tylko jeden przykład doskonale mieszczańskiej auto-kreacji. W pewnym momencie detektyw Blanc śmieje się z jednego z bohaterów, gdy ten mówi, że nie opuści rodzinnej siedziby zamieszkiwanej przez Trombleyów jakoby od pokoleń. Dlaczego Blanc się śmieje? Ponieważ posiadłość weszła w posiadanie pisarza patriarchy w latach 80.

XX wieku, jako konsekwencja sukcesu wydawniczego. Wnuk pisarza albo tego nie wie i uznaje swoją pozycję społeczną za oczywistość, albo – co jest bardziej prawdopodobne – całkowicie internalizuje ową aspirację bogatszego mieszczaństwa do bycia nową arystokracją.

Im dłużej film trwa, tym bardziej przekonujemy się, że mieszczański high-life jest tylko zespołem wrażeń, jakie wytwarza wobec widzów reżyser, a także grą pozorów, którą bohaterowie prowadzą wobec siebie w teatrze życia codziennego. Kryminalna tajemnica wywołująca w nich stan podwyższonego napięcia emocjonalnego, do tego atmosfera koniecznych zwierzeń wobec śledczych zostawiają ostatecznie te wszystkie gry zupełnie nagimi, a bohaterów pokazują w ich działaniach całkiem in flagranti. Co widzimy? Ludzi pozbawionych godności, owładniętych żądzą zachowania pozycji społecznej i materialnej, jaką zyskali ostatecznie dzięki fortunie, przypadkowi. To ludzie demokratyczni, całkowicie zanurzeni w grach społecznych, które nie są, jak w ideale arystokratycznym, obyczajem obrazującym istniejącą hierarchię, ale nieustannym porównywaniem się, rozgrywką o ustalenie hierarchii miejsc, np. w testamencie ojca milionera.

Fortuna społeczeństwa demokratycznego i kapitalistycznego ma to do siebie, że powodzeniem wciąż obdarza inne osoby, a zagrożony jego utratą może być każdy. Ponieważ w świecie demokratycznym nie ma innych źródeł prestiżu niż majątek i ewentualnie władza, nie istnieją też

hierarchie i tradycje ani – tak naprawdę – obyczaje, sytuacja zagrożenia wydobycia z bohaterów Johnsona ducha upadłej ludzkiej natury nurzającej się w wojnie wszystkich ze wszystkimi. Cel jest tylko jeden – utrzymanie statusu klasy wyższej.

Nie wspomnieliśmy jeszcze o Marcie, głównej bohaterce, młodej emigrantce z Ameryki Łacińskiej, granej przez kubańską aktorkę Anę de Armas. Dokładnego pochodzenia Marty nie poznajemy przez cały film, ponieważ nikt z rodziny Trombleyów nie potrafi wymieniać nazwy kraju, w którym się urodziła. Za każdym razem, gdy powraca wątek pochodzenia Marty – a wraca często, gdyż rodzina nieustannie dyskutuje o polityce, a także o aktualnych dla Amerykanów kwestiach imigracyjnych – pada nazwa innej z latynoskich republik. Johnson wykorzystuje ten motyw, by nakreślić mieszczańską hipokryzję. Robi to z pewną żartobliwą dobroduszością, a jednocześnie bez skrępowania. Ludzie, którzy w dyskusjach oburzają się na antyimigracyjne poglądy polityków, nie potrafią zapewnić legalnego pobytu w USA swojej pracownicy, którą w deklaracjach cenią i traktują niemal jak członka rodziny. W rzeczywistości ta niezdolność do zapamiętania nazwy jej ojczyzny symbolizuje narcystyczne zainteresowanie bohaterów tylko własnym kręgiem rodzinnym, a nawet – po bliższym przyjrzeniu się – tylko indywidualnym powodzeniem. Rozmowy mają fatyczny i rytualny charakter, a Trombleyowie w rzeczywistości skupieni są na spiskach, knowaniach i oszustwach – wal-

ką z nieustanną niestabilnością własnego powodzenia.

Zarówno społeczny wizerunek amerykańskich mieszczan, jak i oderwanie dominujących wśród nich sloganów politycznych od życia tak bardzo pasują do rzeczywistych reakcji środowisk liberalnych. Gdy oglądałem film na jesieni 2020 roku, miałem świeżo w pamięci zdziwienie mediów faktem, że na Florydzie Latynosi zagłosowali na Trumpa, choć to demokraci głosili hasła proimigracyjne. Prawda filmu, ale może i prawda o społeczeństwie, jest taka, że ci, którzy głoszą idee zmiany, niekoniecznie chcą jej naprawdę lub chcą jej dla siebie. Głoszone hasła polityczne są częścią tożsamości oddzielającej od tych, z którymi się nie zgadzamy lub z którymi nie chcemy mieć do czynienia ze względów grupowych. W tych fantazjach zamężni demokraci mogą na przykład wyobrazić sobie imigrantów, nad których losem wirtualnie tylko się pochylają, jako ludzi o takich samych jak oni liberalnych poglądach. Johnson zdaje się nam mówić, że w tym quasi-arystokratycznym odrealnieniu Trombleyowie zapominają, iż sami wciąż są częścią demokratycznego koła fortuny. Biorą udział w tej samej grze egalitarnych społeczeństw, co pełniąc rolę służby Marta. Zachowują się jak arystokraci, nie myśląc o tym, że w demokracji więcej znaczą przywiązania serca niż zobowiązania rodzinne, które sami zresztą raczej wyzyskują, niż budują. Można też uznać, że altruistyczne doktryny, w jakie wierzą lub udają, że wierzą, bohaterowie filmu, według Johnsona są społecznymi

regulatorami równości i sprawiedliwości. Trombleyowie wyznają ideał otwartości amerykańskich granic niczym wydrążony rytuał klasy wyższej. Robią to bez świadomości, że jest on biczem na ich zgnuszenie w bogactwie i pychę. Tymczasem właśnie dzięki otwartym granicom zbliża się rewolucja, która ich zmiecie. W *Na noże* to przyjaźń Marty i pozbawionego lojalności wobec rodziny pisarza patriarchy okaże się głównym zagrożeniem dla mieszczańskiego rodu.

Film Johnsona jest bardzo Tocquevilowski, Ameryka jest w nim krajem ludzi nieustannie nowych. Fortuny przychodzą i odchodzą, a nabyta patyna prestiżu i splendoru jest zwykle *sine nobilitate* – mieszczańska i szybko przemija. Hierarchie ciągle się zmieniają. W ostatniej scenie filmu Marta stoi na balkonie domu Trombleyów, który stał się jej własnością, i z góry patrzy na upadłą rodzinę. Trzyma kubek z napisem „My house, My rules, My coffee”. Oczywiście to ironiczne odwołanie do angielskiej zasady prawnej, która zapewniała stabilność i autonomię arystokracji. Tyle że w Ameryce nie ma żadnej arystokracji, pozycje społeczne i klasowe na naszych oczach się rozpadają, nieraz po pierwszym silniejszym podmuchu losu. Dlaczego tak się dzieje? Johnson zdaje się nam to podpowiadać.

W filmie Johnsona widać – podobnie jak w *Gran Torino* Eastwooda – tranzycję kultury amerykańskiej w kierunku ludzi napływowych. Choć przebiega ona w obu filmach całkiem odmiennie – w filmie Johnsona nie heroicznie, ale konfliktowo

– w obu przypadkach w centrum refleksji znajduje się kwestia związku sprawiedliwości i przyjaźni. U Eastwooda oglądamy włączenie młodych – pochodzących z Azji – sąsiadów głównego bohatera do wspólnoty moralnej Ameryki, do tej republiki ludzi, których ponad pochodzeniem łączy cnota, moralna sprawność. Ostatecznie Kowalski sam jest potomkiem innych imigrantów. Eastwood, można sądzić, celowo wybrał dla swojego bohatera nazwisko, które nie ma pochodzenia anglosaskiego, by uprzytomnić widzom, że stary, zasiedziały niczym u siebie, ksenofobiczny biały Amerykanin nie jest żadnym autochtonem. Stany Zjednoczone tworzą ostatecznie ludzie gotowi do stawiania po stronie dobra, ludzie gotowi do poświęceń i to oni stanowią w istocie Naród. Zresztą Kowalski, podobnie jak patriarcha rodu Trombleyów, pomija w testamencie swoje potomstwo, przedkładając nad krew więzy przyjaźni zjednoczonej wizję godności i sprawiedliwości. W *Na noże* fortuna, choć zwykle kapryśna, sprzyja osobie o „dobrym sercu”. Prawość Marty przerywa krąg zła, pożądliwości, podstępów i udaremnia nieuchronną dominację świata knozań i podłości. Johnson pokazuje to bardzo zdecydowanie – „fortuna” nie ma w tym przypadku łatwego zadania, ale nawet zło działa ostatecznie w dobrej sprawie wbrew własnej woli.

Czy oprócz elementarnej prawości jest jeszcze jakaś treść owego „dobrego serca” Marty, która też – dosłownie – brzydzi się kłamstwem? Tak, to ona, a nie ktokolwiek z rodziny zajmuje się starym pisarzem.

Z pracownicy opiekunki staje się jego jedynym przyjacielem i nadzieją na odcięcie od kłębówiska zmił, jakim stała się rodzina Trombleyów. Dekadenci zatem odchodzą, a na ich miejsce przychodzi młoda krew czy może właśnie „młoda kultura”, która przejmuje dziedzictwo. Przedmiotem tej tradycji u Eastwooda jest stary samochód, symbol amerykańskiej motoryzacji i wręcz egzystencji, u Johnsona piękny kolonialny dom.

I Eastwood, i Rian Johnson wskazują też na krzyż. Kowalski składa ofiarę z życia, Marta nosi krzyż. Nie jest wielki, ale trudno go nie zauważyć. Jest też rzeczywiście oddana swojej służbie. Posługuje wszystkim niczym ewangeliczna Marta, którą spotyka na koniec amerykański sen, nagroda dla dobrych ludzi. Stary Trombley zaś wydaje się wcieleniem sprawiedliwości, którą spotyka *hybris*. Trudno powiedzieć, czy to Bóg sędzia sprawiedliwy jeszcze chrześcijańskiej Ameryki, czy wcielenie „naturalnej” sprawiedliwości, o której pisali presokratycy, sprawiedliwości, która ma rządzić światem dzięki prostym zasadom. Jesteś pyszałkiem? Czeka cię odplata, czeka cię upadek. Zarówno *Gran Torino*, jak i *Na noże* prowadzą nas do

wnętrza wielkiego problemu współczesnej kultury amerykańskiej, do pytania, czym jest „dobre serce” i jego nawyki.

Pytania pozostają. Czy nowi ludzie rzeczywiście „odświeżają” Amerykę, czy tylko dzięki swoim początkowym przymiotom zyskują przewagę i wchodzą w buty poprzedników, a potem sami stają się „straszными mieszczanami” starzejącej się kultury, powtarzając po kolei wszystkie jej błędy? A może nie ma żadnego odświeżania i Trombleyowie w realnym świecie zawsze górują nad Martami, nawet jeśli zdarzają im się potknięcia? Czy Johnson i Eastwood trafnie oceniają, że świat się zmienia, ludy przychodzą i odchodzą, ale Ameryka trwa? A może to tylko pobożne życzenia? Może nie będzie żadnej transycji, a polityka tożsamości rozsądzi kulturę amerykańską, doprowadzając ją do jakiejś postaci liberalnego stanu natury – wojny wszystkich ze wszystkimi. Przede wszystkim wojny o dobra materialne i o uznanie. Prawdę mówiąc, film Johnsona można i tak interpretować. Tak można interpretować i zwycięstwo Marty. Skoro wygrałam, mój dom jest moim zamkiem, innym wara. ■

Tomasz Rowiński

o autorach

Jacek Bartyzel (1956), profesor nauk społecznych, historyk idei, działacz społeczny i wykładowca UMK w Toruniu. Autor wielu książek naukowych z zakresu historii i myśli katolickich, monarchistycznych i konserwatywnych prądów i ruchów politycznych.

Św. Robert Bellarmin (1542–1621), doktor Kościoła, kardynał, jezuita. *Ora pro nobis!*

Andrzej Bobiec (1962), wdzięczny mąż, ojciec i dziadek; w pracy badacz krajoznawstwa.

Mateusz Czarnecki (1980), absolwent polonistyki na UJ, zajmuje się redakcją książek. Mąż wspaniałej żony i tato sześciorga dzieci. Mieszka na wsi polskiej.

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.

Piotr Kaznowski (1981), historyk filozofii, redaktor „Christianitas”. Mieszka w Falenicy.

George Parsons Lathrop (1851–1898), poeta i krytyk amerykański, twórca refleksyjnej liryki, w której łączył osobiste przeżywanie wiary z plastycznymi opisami codziennego życia mieszkańców Nowego Jorku i Bostonu. Wraz z żoną Rose, córką słynnego powieściopisarza, Nathaniela

Hawthorne’a, a obecnie Służebnicą Bożą Kościoła katolickiego, dokonał głośnej w swoim czasie konwersji na katolicyzm. *Requiescat in pace!*

Jean Madiran (1920–2013), pisarz i publicysta francuski. Twórca m.in. dziennika „Présent” oraz miesięcznika „Itinéraires”. *Requiescat in pace!*

Charles Maurras (1868–1952), francuski polityk, myśliciel polityczny i pisarz. *Requiescat in pace!*

Paweł Milcarek (1966), filozof, historyk, publicysta. W latach 1992–2009 wykładowca ATK/UKSW, w latach 2008–2009 dyrektor Programu II PR. Ostatnio wydał: *Alarm dla Kościoła. Nowa reformacja?* (Warszawa 2019, z Tomaszem Rowińskim) i *Non possumus. Niezgoda, której uczy Kościół* (Warszawa 2020, z Tomaszem Rowińskim). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

Św. Odon z Cluny (878–942), teoretyk muzyki, opat klasztoru św. św. Piotra i Pawła w 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 m.in. *Królestwo nie z tego świata. O zasadach Polski katolickiej na podstawie wydarzeń nowszych i dawniejszych* (Kraków 2018) oraz *Non possumus. Niezgoda, której uczy Kościół* (Warszawa 2020, z Pawłem Milcarkiem). Mieszka w Książenicach koło Grodziska Mazowieckiego.

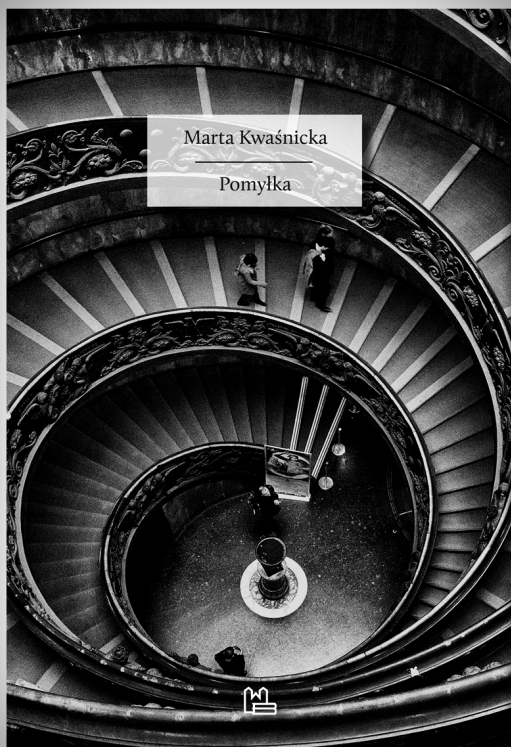
Gustave Thibon (1903–2001), filozof francuski. *Requiescat in pace!*

biblioteka christianitas poleca

Pomyłka

nowa
książka

Marty
Kwaśnickiej



tyniec.com.pl