

+

Christianitas
66/R.P.2016



**Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.**

Dofinansowano ze środków

Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego

redakcja: Anna Barcikowska (biuro), Michał Barcikowski, Tomasz Dekert, Paweł Grad, Monika Grądzka-Holvoete, Antonina Karpowicz-Zbińkowska, Piotr Kaznowski, Filip Łajszczak (zastępca redaktora naczelnego), Paweł Milcarek (redaktor naczelnny), Tomasz Rowiński (christianitas.org), Emilia Żochowska; **stale współpracują:** Piotr Chrzanowski, Michał Gołębiowski, Artur Górecki, Marek Jurek, Jacek Kowalski, Grzegorz Kucharczyk, Paweł Skibiński; **przyjaciele:** Łukasz Boruta (Kraków), Michał Buczkowski (Rzeszów), Monika Chomątowska (Kraków), Sławomir Dronka (Rzeszów), Juliusz Gałkowski (Warszawa), Maciej Gnyńska (Pruszków), Dawid Gospodarek (Kraków), Michał Jędryka (Bydgoszcz), Jan Kiernicki (Dębogóra), Dominika Krupińska (Podłęże), Tadeusz Matuszkiewicz (Mielec), Michał Pełka (Warszawa), Paweł Pomianek (Rzeszów), Marek Przepiórka (Świder), Kacper Szczukocki (Warszawa), Arkadiusz Robaczewski (Lublin), ks. Jarosław Tomaszewski (Minas, Urugwaj), Paweł Woliński (Warszawa); **korekta:** Katarzyna Kusojeć; **winieta:** Paweł Kula; **projekt layoutu:** Zofia Herlich; **grafika na okładce:** Paweł Pedrycz; **skład:** Studio F; **redaktor prowadzący numeru:** Tomasz Rowiński
adres redakcji: skrytka pocztowa 101, 05-840 Brwinów, e-mail:

redakcja@christianitas.org

http://christianitas.org

[facebook: Christianitas]

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

zamówienia na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł. Wpłata na konto: Fundacja Św. Benedykta,

20 2130 0004 2001 0493 1739 0001

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

Redakcja zastrzega sobie prawo dokonywania skrótów i zmiany tytułów.

ISSN 1508-5813

Ut in omnibus Deus glorificetur.

<i>Tomasz Rowiński</i>	
Nie pokój, ale miecz	7
 ► cywilizacja benedyktyńska w Polsce	
<i>Dom Hervé Courau OSB</i>	
Duchowość śpiewu gregoriańskiego	32
 <i>O. Szymon Hiżycki OSB</i>	
Cywilizacja psalterza	40
 <i>Marek Jurek</i>	
Jak <i>Reguła</i> św. Benedykta może wspierać nasze życie katolickie <i>extra monasterium?</i>	56
 <i>Paweł Milcarek</i>	
Benedyktyni w Polsce. Rezultaty i potencjały	60
 <i>Jerzy Augustyniak</i>	
Monastycyzm benedyktyński w początkach chrześcijaństwa w Polsce	70
 <i>Bogna Bohdanowicz</i>	
Restytucja chorału gregoriańskiego. Metoda Solesmes szkołą śpiewu i modlitwy	83
 <i>Gabriel M. Steinschulte</i>	
O estetyce chorału gregoriańskiego. Refleksje i zalecenia praktyczne	95

► Chrystus królem

Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Otwórzcie drzwi Jego
zbawczej władzy! **102**

Marek Jurek

Czekając na intronizację. **104**

Ks. Krzysztof Irek

Teologia Chrystusa Króla **107**

Bernard Antony

Francja: dwa wieki oporu **117**

Aleksander Stralcov-Karwacki

Chrześcijaństwo i narody odbudowywane ze zgliszcz:
przykład Białorusi. **122**

Benedict Ó Floinn

Irlandia: memento dla Europy **126**

► rozmowy „Christianitas”

Ks. Dariusz Kowalczyk

Nie na każdym kroku trzeba wspominać Pana Jezusa
i Ojca Świętego **133**

► duchowość

M. Cécile Bruyère OSB

Życie duchowe i modlitwa. Rozdział trzynasty:
O naszych wrogach zewnętrznych i anielskich obrońcach . . . **143**

► szkice

Bartosz Jastrzębski

Potrzeba wiary. Przyczynki do apologii **161**

Mateusz Wendland CRLA

Słów kilka o stroju kanoników regularnych, czyli moda
na przestrzeni wieków w pigułce **182**

► **hyperteksty**

Rytuał, kultura i „człowiek współczesny”,
czyli o świadomości liturgisty

(Tomasz Dekert) **194**

Muzyka jako zwierciadło chaosu

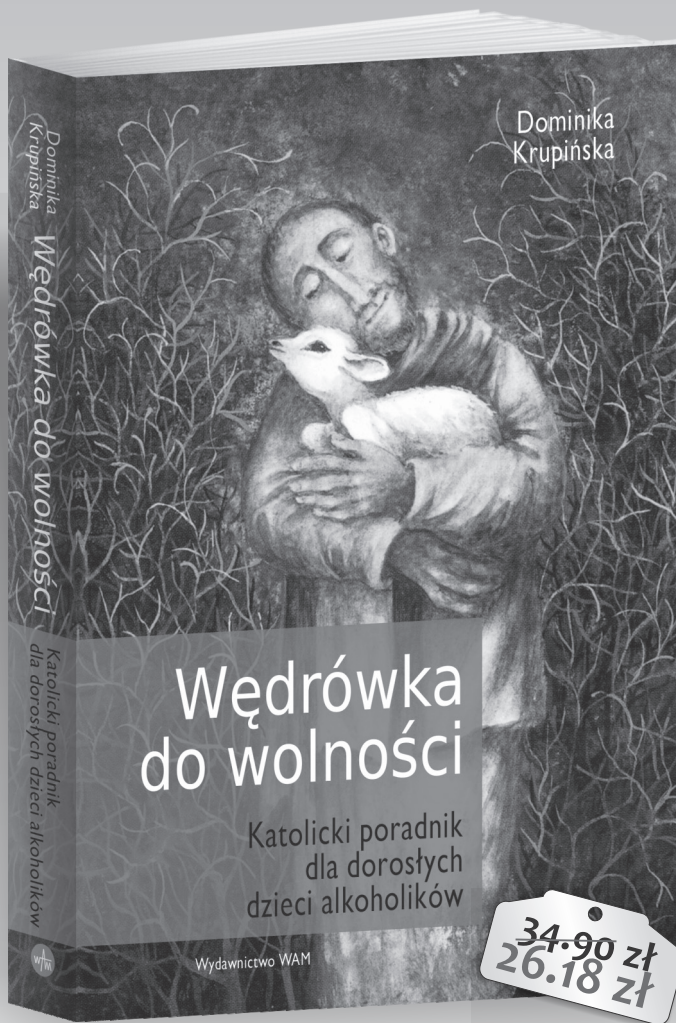
(Antonina Karpowicz-Zbińkowska) . . . **201**

o autorach **205**

WYDAWNICTWO WAM

poleca

-25%



Jestem dorosłym dzieckiem alkoholika. Kiedy szukałam dróg wyjścia z piętrzących się trudności i problemów, przeżywanych w relacjach z sobą samą i innymi ludźmi, oprócz pomocy psychologicznej sięgnęłam po zasoby, jakie dawała mi wiara w Boga. I wtedy przekonałam się, jak uzdrawiający wpływ na całą osobę ludzką, także w sferze psychicznej i cielesnej, ma życie wiarą katolicką we wspólnocie Kościoła, jeśli tylko człowiek zdecyduje się zawierzyć Bogu i aktywnie współpracować z Jego łaską.

Dominika Krupińska

Autorka mówi czytelnikowi jasno, że życie nie zależy najpierw od utrwalonych przez lata mechanizmów psychologicznych w rodzinie alkoholowej, ale od niego samego: od zaangażowania jego wolności we własny los. Książka mobilizuje do wysiłku, który otwiera perspektywę na lepsze życie i daje nadzieję na zmianę.

Józef Augustyn SJ



wydawnictwo

Zamówienia: **Księgarnia wysyłkowa WAM**

e.wydawnictwowam.pl ■ tel. 12 62 93 260 ■ zamówienia@wydawnictwowam.pl

Przy zamówieniu prosimy podać kod: CH ■ Przy zakupie od 50,00 zł wysyłka w Polsce gratis

Nie pokój, ale miecz

Tomasz Rowiński

Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata. Gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się, abym nie został wydany Żydom. Teraz zaś królestwo moje nie jest stąd (J 18, 36).

Nie sądźcie, że przyszedłem pokój przynieść na ziemię. Nie przyszedłem przynieść pokoju, ale miecz. Bo przyszedłem poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy (Mt 10, 34-36).

Rozważania te poświęcone problemowi „królestwa Jezusa” i próbie odpowiedzi na pytanie, czym ono jest, otwiera nieprzypadkowy cytat z Ewangelii św. Jana. Został on przywołany w jednym z komentarzy do nabożeństwa poprzedzającego liturgię Mszy świętej, po której ks. abp Stanisław Gądecki odczytał *Jubileuszowy Akt przyjęcia Jezusa za Króla i Pana*. Nieprzypadkowy jest także drugi cytat zawierający, jak się zdaje, jedno z najbardziej tajemniczych słów naszego Pana. Oto Jezus, Baranek prowadzony na rzeź, mówi, że Jego przeznaczeniem jest przynieść na ziemię miecz. Intuicyjnie wydaje się, że pomiędzy tymi dwoma fragmentami istnieje napięcie: Pan królestwa „nie z tego świata” przynosi temu światu miecz.

Wydarzenie teologiczne

Wydarzenie, które miało miejsce 19 listopada 2016 roku w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, było niewątpliwie kulminacyjnym momentem rocznicy 1050-lecia chrztu Polski, niezależnie od tego, że medialnie być może silniej nagłośniono choćby Światowe Dni

¹ O Światowych Dniach Młodzieży w kontekście 1050-lecia chrztu Polski pisałem w artykule *Przyszłość chrześcijańskiej Polski jest teraz*, „Christianitas”, nr 63-64.

² Tak ideę tę przedstawiał Grzegorz Górny, który inicjował spotkanie przygotowawcze do Roku Jubileuszowego, w którym udział wzięli abp Marek Jędraszewski i przedstawiciele środowisk takich jak „Christianitas”, „Teologia Polityczna”, „Pressje” i „Fronda”. Spotkanie, które odbyło się 24.09.2013 i miało zapoczątkować Seminarium Nowe Millenium, jednak okazało się wydarzeniem jednorazowym.

³ Przykład takiej opinii można znaleźć w tekście ks. Krzysztofa Charamsy, *Rok wschodzącego słońca intronizacji Kościoła*, krytykapolityczna.pl [dostęp: 30.11.2016].

⁴ Więcej na ten temat piszą w swoich tekstach z bloku *Chrystus Królem* Marek Jurek (*Czekając na intronizację*) oraz ks. Krzysztof Irek (*Teologia Chrystusa Króla*).

⁵ Moje teksty na ten temat: *Historia i przymierze. Średniowieczna Polska w cywilizacji chrześcijańskiej*, w: P. Rojek (red.), *Spółczesność teologiczna. Polska teologia narodu 966–2016*, Kraków 2016, a także: *Anamneza, czyli duszpasterstwo*

Młodzieży¹. Ogłoszenie Aktu Jubileuszowego pozwala mieć nadzieję, że jako Kościół i naród nie zaprzepaściliśmy zupełnie minionego roku, który przecież w pierwotnym zamyśle miał być wypełnieniem w wolnej Polsce tego, co w roku 1966 nie było możliwe z powodu opresji komunistycznej dyktatury². Liturgia uznania Jezusa Chrystusa za Króla i Pana sprawiła, że uświetnienie rocznicy polskiego przymierza nie zamknęło się tylko sumą kilku mniej lub bardziej udanych produkcji kulturalnych. Uznanie przez Kościół w Polsce, w obecności Prezydenta Rzeczypospolitej, Pana Jezusa za Króla nie jest bowiem w żadnej mierze partykularnym folklorem narodowej religijności, choć w taki sposób chciałaby to widzieć opinia liberalna³. Nie jest też konserwatywnym wspomnieniem tego, co było znaczącym, ale minionym wydarzeniem historycznym, dziś tworzącym polityczną ideologię. Przeciwnie, stało się uznaniem tego, co trwa i jest nadprzyrodzone w życiu polskiego narodu, aktem wytrwałego rozpoznawania Boga, także przez państwo, choć dziś dzieje się to z wielkim trudem – jakby światło naszych oczu przygasało⁴.

„A więc jesteś królem?”

Intronizacja, uznanie królowania Chrystusa, które miało miejsce w Łagiewnikach, nie jest, jak sądzę, prostym powtórzeniem gestów naturalnej religijności szukającej sposobów wyniesienia czczonego bóstwa. Bez wątpienia skłonni jesteśmy ulegać takiemu złudzeniu podpowiadanemu przez współczesny intelektualny przesąd. Intronizacja Pana Jezusa jest odwołaniem się w bezpośredni sposób do tych fragmentów Ewangelii, w których trwa od ponad dwóch tysięcy lat rozmowa Chrystusa i Poncjusza Piłata dotycząca problemu królowania Syna Bożego i panowania Jego królestwa. Co ważne, temat ten jest także centralnym punktem odniesienia dla polskiej duszy. Trwa ona od dnia, w którym książę piastowski Mieszko zawarł z Bogiem przymierze, nadając tym samym formę przyszłym dziejom – czyli po prostu życiu – swojego ludu⁵. Powołania Polski jako narodu chrześcijańskiego; każ-

dego chrześcijańskiego powołania; znaczenia współczesnego aktu intronizacyjnego; intuicyjnego, wynikającego z antropologicznie zakorzenionego sporu o ład ludzki po grzechu pierworodnym; sprzeciwu „tego świata” wobec królowania Pana Jezusa – wszystkich tych spraw nie można zrozumieć bez pytania Piłata: „A więc jesteś królem?”. Sprawa ta jest o tyle dla nas istotna, że nie da się mówić o Polsce jako rzeczywiście osobnym bycie bez poznania jej chrześcijańskiej rzeczywistości⁶.

Łagiewniki 1050

Jak zostało powiedziane, rozmowa pomiędzy królem i namiestnikiem cesarza pojawia się w jednym z rozważań, jakich wierni mogli wysłuchać w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia 19 listopada 2016 roku, podczas uroczystości uznania w Polsce królowania Jezusa:

Jezusowe głoszenie panowania Boga i Jego bliskości dokonuje się w atmosferze niecierpliwego oczekiwania nadejścia królestwa Dawida, w tym odzyskania przez Izrael politycznej niezależności i materialnej pomyślności. Z tego powodu Jezus dystansuje się od tych oczekiwań i wypowiedzi, w których królestwo mesjańskie zostaje sprowadzone do wymiaru ziemskiego i politycznego. Gdy chciano Go porwać i przemocą uczynić królem, *usunął się na górę*, jak relacjonuje Ewangelista Jan (J 6, 15). Wyznaje natomiast, że jest królem, gdy w czasie męki jest przesłuchiwany przez Piłata. Zastrzega jednak, że Jego królestwo nie jest z tego świata. Gdyby bowiem było podobne do innych królestw ziemskich, to Jego słudzy broniliby Go, by nie został wydany na śmierć Żydom (J 18, 36). Na pytanie Piłata: „A więc jesteś królem?”, Jezus odpowiada: „Tak, jestem królem”. Jednak zaraz dodaje: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie. Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). To ostatnie stwierdzenie wskazuje na to, że panowanie Jezusa wyraża się w „świadczeniu o prawdzie”, zaś uznanie Jego panowania dokonuje się przez przyjęcie postawy „słuchania głosu Jezusa”⁷.

pamięci. Nowe Millenium 2016, w: T. Rowiński, *Bękart Dantego, Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa*, Kraków 2015.

⁶ O znaczeniu odbudowania chrześcijańskiego charakteru naszego państwa np. w kontekście spraw międzynarodowych ostatnio pisałem w artykule *Nadchodzi Trump. Ameryka, Polska i geopolityczny zwrot*, „Opcja na Prawo”, nr 1/146 (2017).

⁷ *Uroczystość przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana*, Sanktuarium Bożego Miłosierdzia, Kraków–Łagiewniki, 19 listopada 2016.

Zakończenie tego komentarza jest enigmatyczne. Być może tekst ten miał pobudzić do przemyśleń, może miał pozostawić słuchaczy w niepokoju lub też świadomie przesłonić jakiś rodzaj interpretacji wynikającej z całości rozważań *implicite*. Jeśli przyjmując ostatnie założenie, to nieuprzedzona lektura tekstu, płynąca jednak z łatwo dostępnych każdemu czytelnikowi przeświadczeń naszej epoki, dość prosto doprowadza do przekonania, że uznanie panowania Jezusa ma w tym komentarzu jedynie charakter indywidualnej relacji Pana z wierzącym. Autor komentarza zdaje się mówić, że wtedy uznajemy panowanie Boga, kiedy w naszym sumieniu „słuchamy głosu Jezusa”. Królowanie Jezusa byłoby zatem panowaniem takim, jak gdyby nie było instytucji Kościoła czy państwa, nie było zależności władzy i społecznych odpowiedzialności, a rozum nie był naturalnie zapośredniczony w tradycji. Wreszcie jak gdyby nie było sakramentów, a jedynie głos wewnętrzny w człowieku lub litera Pisma Świętego. Trudno pojąć na podstawie tego tekstu, jaka jest wzajemna relacja pomiędzy Bogiem, człowiekiem i światem. Skoro każdy, przede wszystkim w swoim sercu, ma stać przed Panem i ponieważ królestwo Jezusa nie jest z tego świata, nie ma zatem żadnego wezwania chrześcijanina do publicznej odpowiedzialności poza osobistym przywiązaniem do „głosu” oraz wzywaniem jedynie spotykanych na drodze życia ludzi, by podjęli nawrócenie. Jednak wyłącznie przez „świadczanie o prawdzie”⁸. W tym ograniczonym sensie nie jest jednak pewne, co prawda zawiera. Czy tylko suchą, fideistycznie rozumianą formułę kerygmatyczną? Można by ją w formule „nie z tego świata” zapisać słowami: człowiek zgrzeszył, ale Bóg posłał swojego Syna, który umarł i zmartwychwstał. Kto w Niego uwierzy, będzie zbawiony. Co znaczy tu „uwierzy”? A może chodzi jedynie o uczucie czy rodzaj życiowej estetyki lub ewentualnie spadek kulturowy, którego nie potrafimy jednoznacznie odrzucić? Pewne wydaje się to, że brakuje dla tak niedookreślonej wiary właściwej „hermeneutyki”, co pozostawia człowieka wierzącego w obszarze prywatnej mitologii. To odrzucenie tradycji jako *par excellence* racjonalności może postawić „wierzącego” w opozycji do Kościoła i działającego w nim Logosu/Rozumu.

⁸ Przykładem polityka zwykle kierującego się głosem dominującej ideologii – od socjalizmu po liberalizm – był premier Tadeusz Mazowiecki. Przedstawiciele środowiska, z którymi był związany, często powtarzają frazę, którą uzasadniał swoją postawę ideowej zależności: „Mazowiecki wiele razy powtarzał, że nie ma katolickiej polityki, jest natomiast chrześcijańska odpowiedzialność w polityce”, za: A. Frieszke, *Tadeusz Mazowiecki, czyli chrześcijańska odpowiedzialność w polityce*, „Więź”, nr 4/ 2012.

Polityka zła czy dobra?

Warte zauważenia jest to, że autor komentarza rozpoczyna go od podkreślenia, że Pan Jezus dystansuje się od tęsknot Izraela za niepodległością „sprowadzoną do wymiaru ziemskiego i politycznego”, oraz podkreśla wagę gestu, w którym Jezus usuwa się na górę w chwili, gdy lud chce uczynić Go królem. Te dwa momenty, tak wiele znaczące w przesłaniu tekstu ewangelicznego, otwierające przed czytelnikiem suwerennie chrześcijański sposób myślenia, wydają się być jednak zredukowane w tekście rozważań do dialektyki wzięcia władzy lub wycofania się z niej. Uznania polityki za bezpośrednie narzędzie zbawienia – co, jak się zdaje, jest imputowane ówczesnym oczekującym Mesjasza Żydom – lub odrzucenia jej jako domeny demonów⁹ i skupieniu się na duchowym wnętrzu. Nietrudno zauważyć w tej narzucającej się interpretacji dualizm, jaki zrodziły zmierzchające wieki średnie, a potem rodząca się nowoczesność. Wiara w coraz szerszych kręgach zaczęła u zarania nowej epoki skrywać się przed światem, słabło oczekiwanie, że będzie ona oświecać rozum blaskiem łaski. Sama wiara zaś, pod naporem pragmatycznych oczekiwań filozofów i polityków, wycofywała się z nadawania składnikom świata właściwego znaczenia lub przestawała być brana pod uwagę. To wycofanie zaskutkowało wreszcie, we wzrastającej obawie przed władzą, którą w domyślnym przekonaniu nowo rodzącej się pragmatycznej mentalności nowożytniej Jezus miał odrzucić jako Mu niewłaściwą, oddaniem przez chrześcijan polityki „światu”. Polityki będącej nie tylko wąsko rozumianą dziedziną działania, ale głównym obszarem ujawniania się obecnych w świecie racjonalności/duchowości/tradycji¹⁰, a ostatecznie miejscem, gdzie kształtuje się praktykowana społecznie forma, gdzie podejmuje się decyzje o realizacji dobra lub jego zaniechaniu czy nawet odrzuceniu. To w tej przestrzeni ujawnia się wreszcie ludzkie „wierzę” ze swoimi zasadami rozumności oraz społecznymi konsekwencjami.

Zatem to, co polityczne, nie dotyczy tu tylko samej wąskiej polityki. Mówimy o szerszym publicznym ujawnianiu się racjonalności oraz znaczeniu, jakie ma zewnętrzny charakter Objawienia, i o pobożności w procesie formowania chrześcijańskiej duszy. Nie da się tego odłączyć od kwestii publicznej reprezentacji, czyli budowania ładu społecznego zgodnego z Bożym zamysłem („nie

⁹ Max Weber rzutował protestancką teologię polityczną na wczesny Kościół i pisał w taki sposób o demoniczności polityki w artykule *Etyka absolutna a polityka*: „Także dawni chrześcijanie wiedzieli bardzo dokładnie, że świat jest rządony przez demony i że kto obcuje z polityką, to znaczy używa władzy i przemocy jako środków, ten zawiera pakt z mocami diabelskimi. Jeśli chodzi o działanie polityczne, nie jest więc prawdą, że z dobra tylko dobro może wyniknąć, a że zła tylko zło, lecz często wręcz przeciwnie. Kto tego nie widzi, ten faktycznie jest dzieckiem pod względem politycznym”, przeł.

A. Kopaczyński, *pantheon*. pl [dostęp: 29.01.2016].

¹⁰ Pisałem o tym więcej choćby w tekście *Między sensus catholicus a secular reason. Katolickie potyczki z politycznością*, w: *Bękarty Dantego...*, „Polityka to przecież jedna z dziedzin, w dodatku obecna w całym spektrum kultury, którą teologia ma kształtować – czy można ją więc odrzucić?”, s. 214.

¹¹ Więcej na ten temat pisałem w artykule *Rządzą nami Bękarty Dantego, czyli perypetie władzy duchowej*, w: *Bękarty Dantego...*, s. 187-189.

z tego świata”), a nie planami „tego świata”. Proces wycofywania wiary na pozycje subiektywne i uległe władzy „tego świata” widzimy we wczesnonowożytnych sporach Cesarstwa z Papieństwem, w pismach takich ideologów gibelinińskich jak Marsyliusz z Padwy czy wcześniej w *Monarchii* Dantego, gdzie cel doczesny człowieka i cel nadprzyrodzony zostają radykalnie rozdzielone¹¹. Ten dualizm ma swoją analogię w równie radykalnym rozdzielaniu duszy i ciała oraz myślenia, wiary i działania, które oglądamy u takich myślicieli jak Kartezjusz czy Pascal. Z czasem, im dalej w epokę nowożytną, rozdzielanie to zaczyna wyplukiwać racjonalne osądzenie wiary i pozbawia ją wpływu na doczesność. Pojawia się zgoda na nieobecność Boga w polityce.

Opuszczone przez chrześcijaństwo miejsce zaczynają zajmować formy ideologii naukowej, chętnie wiążącej się z władzą „tego świata” ze względu na wzajemną ich obojętność etyczną i techniczną redukcję stosunku do świata. Dusza staje się w tej konfiguracji tylko zespołem subiektywnych sądów i doświadczeń o prywatnym charakterze, poddanych dominującej formie życia nadawanej przez władzę pozostającą w sojuszu z nową „religią” i jej racjonalnością łatwo zawieszającą prawa Boga czy godność ludzi na rzecz praw człowieka o arbitralnym charakterze, mających swoje źródło w agonistycznej przemocy społecznej walczącej tożsamości. Możliwość „subiektywnej duszy” jest w tym nowoczesnym modelu określana i przeżywana jako wolność osobista, gdy tymczasem jest tylko coraz bardziej wolnością działania w obszarze nieobjętym wykluczeniem prawdy publicznego chrześcijaństwa. A faktycznie przeciw niej, w wolności grzechu i społecznej niegodziwości. „Królestwo nie z tego świata” okazuje się po prostu „królestwem nieobecnym”, np. wobec publicznej religii ateizmu, liberalizmu, komunizmu itd. Ta nieobecność jest jednak niezbędna, ponieważ widzialne chrześcijaństwo godzi bezpośrednio w interesy skryte za ideologiami politycznymi.

Jednakże samo chrześcijaństwo, by zachować racjonalność, musi zachować publiczny charakter. Musi zachowywać Tradycję będącą i dziedzictwem, i sposobem ujmowania myśli oraz rzeczy i rzeczywistości. Ta złożoność oznacza tyle, że Tradycja ma zewnętrzną naturę, ponieważ jest przekazywaniem depozytu prawdy Objawienia, które nie miało charakteru wewnętrznego. Słuchanie Jezusa,

jeśli nie ma być słuchaniem samego siebie oraz ducha epoki, musi być słuchaniem Tradycji, w której ucieleśnia się rozumność wiary. Słuchanie siebie szybko przekształca się w słuchanie władzy tego świata mówiącej językiem ideologii¹². Wiara katolicka, kiedy nie daje „publiczności” swojej racjonalności politycznej – własnego specyficznego ujęcia kwestii „królowania”, sama staje się służką innych racjonalności, przejmujących władzę i formę na swoich zasadach¹³. Zanika powszechność, a „katolickość” staje się jedynie partykularnym emblematem w ramach np. liberalnego, sekularnego rozumu. Gdy gubi się rzeczywiste Jezusowe przesłanie, w nieunikniony sposób wchodzi się w rozumność świeckiej nowoczesności, która jest rozumnością całkowicie podporządkowaną pożądanemu władzy, w sensie realizacji woli własnej człowieka, także przeciwko innym. Pożądanie to zaś proponuje tylko ruch wejścia w jego własny nieprawy sposób widzenia, myślenia i praktykowania władzy lub w uległe wycofanie. Wypłukanie powszechnej racjonalności w konsekwencji jest przyjęciem racjonalności innych i ostatecznie niezdolnością do głoszenia Dobrej Nowiny, która dotyczy także polityki czy porządku dobra wspólnego.

Chrześcijaństwo uległe

Można ten proces uznać za konsekwencję – oprócz powodów już przedstawionych – wzrostu „mechanicznego” (używam tego określenia jako symbolu tradycji nowoczesnej) rozumienia słów Jezusa o „królestwie nie z tego świata”, a zatem takiego, które pomija katolicką racjonalność¹⁴. „Mechanizacja” także ma swoje własne

¹² O relacji tego, co zewnętrzne i wewnętrzne w życiu chrześcijańskim, pisze Paweł Milcarek w tym numerze „Christianitas”, zob. artykuł *Benedyktyni w Polsce. Rezultaty i potencjały*, szczególnie omawiany potencjał trzeci jest temu poświęcony, można też przeczytać na ten temat rozdział pt. *Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apologetyce postsekularyzmu z mojej książki Bękarty Dantego...*, zwłaszcza zawartą w nim analizę rozmowy filozofów Karola Tarnowskiego i Adama Lipszyca, *Wiek świecki? Paradoksy sekularyzacji. Z Karolem Tarnowskim i Adamem Lipszycem rozmawia Michał Pospiszył*, „Znak”, 02/2012.

¹³ Zob. T. Molnar, *Średniowieczne początki sekularyzacji politycznej*, „Dialogi Polityczne”, nr 8, grudzień 2007, szczególnie s. 230 i 235. Trzeba bowiem zapytać, czy chodzi nam, jak pisze Thomas Molnar, o „koncepcję Kościoła jako ciała wyłącznie mistycznego, co usprawiedliwia jego wyłączenie z życia *civitas*, życia politycznego. Większość systemów religijnych, które (...) sprzeniewierzyły się Kościołowi, przyjmowało w rzeczywistości, że ze względu na prawdziwe powołanie polityki Kościół powinien trzymać się od niej z dala, bowiem alternatywą jest bycie niemoralną, spragnioną władzy strukturą kościelną, polityczną grupą nacisku? (...) [Czy] Kościół ma być ograniczony do sfery prywatnych grup charyzmatycznych lub – jak to się określa we Francji – *groupes de recherches*. (...) Ogólną konsekwencją tych (...) stanowisk było wypełnienie przestrzeni politycznej, z której Kościół został wyłączony, poprzez państwową ideologię; państwo stało się substytutem Kościoła i w pewnych przypadkach, konsekwentnie, reżimem totalitarnym”.

¹⁴ Problem „mechanizacji” lektury Pisma Świętego i wypierania tradycji przez egzegezę ciekawie opisał Sean Kopczyński w artykule *Pismo Święte w opałach*, „Frona”, nr 64/2012: „Nowe metody naukowe, takie jak krytyka

historyczna, mogłyby być sprawdzone i użyte, ale musiałyby być zawsze wykorzystywane w celu zachowania całości depozytu wiary”, s. 280. Ten sam temat poruszył o. Michał Chaberek OP w wywiadzie pt. *Unieważnianie Pisma Świętego*, christianitas.org [dostęp: 5.06.2014], jakiego udzielił mi kilka lat temu: „Z jednej strony egzegeza krytyczna była naukowa, z drugiej pozwalała unieważnić «niewygodne» fragmenty Pisma w taki sposób, aby nie przeszkadzały różnorodnym dziewiętnastowiecznym «izmom», wśród których poczesne miejsce zajmował darwinizm. W reakcji na liberalną egzegezę co bardziej gorliwi protestanci nie mieli innego wyjścia, jak ponownie chwycić się «literary». W ten sposób narodził się tak zwany fundamentalizm biblijny. (...) U protestantów nastąpił więc podział na badaczy unieważniających Pismo Św. metodami egzegezy krytycznej oraz fundamentalistów nieliczących się z odkryciami naukowymi”.

¹⁵ Trafnie kryzys *devotio moderna* opisuje także Marta Kwaśnicka w swojej książce *Jadwiga*, Warszawa 2015, rozdz. *Korzenie kłęski*: „Bo sentymentalizm i indywidualizm *devotio moderna* – to było rzeczywiście stanięcie nad przepaścią. To było wydanie nas wszystkich na pastwę odruchów i namiętności. (...) Wierność wartościom miała stopniowo stać się kwestią własnej niezłomności, jakże zawodnej, lub – co potem słusznie wykpił Pascal w *Prowincjałkach* – odpowiednio giętkiej nauki moralnej”, s. 82. Powiązanie zaś nowego typu religijności protestanckiej z rozwojem ekonomicznym cywilizacji zachodniej opisano choćby w klasycznej książce Maxa Webera *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, która jest swoistym sekularystycznym uzasadnieniem dla kultury reformacyjnej; można też wymienić tu książki Petera Bergera, takie jak *Etyka kapitalizmu*, Kraków 1994 czy *Rewolucja kapitalistyczna*, Warszawa 1995.

przyczyny. Rzeczywistość nadprzyrodzona, rzeczywistość wiary i Kościoła, odłączana od rozumności praktycznej – np. w intelektualnych procesach związanych z narodzinami empiryzmu i racjonalizmu, mitologizuje się. Podobnie dzieje się w sporach politycznych przełomu średniowiecza i nowożytności pomiędzy władzą duchową Kościoła i świecką, w których władza świecka mitologizuje się, wspierając narracje wykluczające znaczenie tej pierwszej (ideologia materializmu/idealizmu naukowego) lub podmieniając ją na uległe sobie substytuty (np. wspólnoty reformowane porzucające racjonalność/tradycję na rzecz „naukowej” egzegezy Pisma Świętego). Tak przeprowadzana sekularyzacja życia oznacza przekształcenie nadprzyrodzoności z jednej strony w rodzaj quasi-pogańskich zaświatów, a z drugiej w utożsamienie łaski z prywatnymi technikami duchowości, które wraz z upływem dziejów w rzeczywistości na łaskę zamykają (np. gdy zastępują sakramenty). Również samą religię ograniczają do wąskiej niszy praktyk indywidualnych (*devotio moderna*) gwarantujących silną gratyfikację psychoemocjonalną lub, co dziś nie tak już częste, moralną, a nawet ekonomiczną¹⁵.

Tak zdeformowana religia może zostać ubezwłasnowolniona, zanim zauważą to jej wyznawcy. Już nie formuje jak dotychczas, ale zapewnia konsumpcję, czyli formację w służbie innych już niż chrześcijańska cywilizacji. Oderwanie od Rzymu i sakramentów popchnęło niemal natychmiast wspólnoty poreformacyjne w ramiona monarchów pożądaną władzy ponad sprawiedliwość, powiązaną przeciw z tradycyjną roztropnością. Duchowo-

ścią tego, co publiczne, stawała się w tej sytuacji przemoc/wola mocy stosowana przez władzę, a religia stawała się narzędziem uprawomocniającym w zamian za uznanie i możliwość wyciągnięcia profitów z tego uznania. Przy okazji zasłaniała powstający system niesprawiedliwości i dominacyjny charakter nowych „naukowych” form duchowości, także publicznej. Procesy te, zrodzone w epoce kształtowania się chrześcijaństwa uzależnionego politycznie i szukającego azylu w niszach technik duchowości lub pożytków wynikających z przypodobania się władzy, można określić mianem narodzin protoideologii. Na tym polega proces sekularyzacji¹⁶ – to nie religia i jej rozumna tradycja wyznaczają już normy, ponieważ są dostarczycielem przedwiecznej mądrości, ale władza tworzy religię na swoje potrzeby, niczym sam Pan Bóg, zachowując jej zmysłowe oddziaływanie, do którego sprowadza jej znaczenie. Jedną z praktycznych konsekwencji zarysowanego tu procesu ideologizacji jest praktykowane wśród chrześcijan przekonanie, że władza jest po prostu obszarem nieracjonalnej potężnej woli i można w nią tylko wejść lub się z niej wycofać, ale nie da się jej zmienić ani dobrze praktykować. Tymczasem takie podejście jest tylko historycznie ukształtowaną przypadłością oczekiwaną przez elity nowoczesne.

Zrodzenie się dwoistości rzeczywistości doczesnej i „chrześcijańskich zaświatów” (np. w formie „życia wewnętrznego” czy prywatnych technik zbawienia), które zastępują w społecznej wyobraźni działanie łaski w tym świecie, pozwala przenieść królestwo Jezusa gdzie indziej i wpisać je w nowoczesny projekt polityczny, w którym Bóg i chrześcijaństwo mają być wyprowadzone na manowce idealizmu/mechanicyzmu. Zresztą samo pojęcie „religii”, które ma obejmować i kompromitować różnorodność obecnych w świecie wierzeń, bez próby nawet rozróżniania ich prawdziwości, jest dobrym przykładem próby kompromitacji racjonalności tradycji Kościoła zbierającej najlepsze owoce europejskiej cywilizacji klasycznej¹⁷. W praktyce społecznej „religia” może np. zagospodarowywać obszary społecznie zdegradowane, gdzie ludzie wierzący mogą być przydatni, ale bez wpływu na formę polityczną narodu i świata, która do takiej degradacji się przyczynia. To właśnie oznacza zredukowanie religii do moralnego etosu, działającego jednak w granicach określonych przez

¹⁶ Już Hegel zauważył, na czym polega dynamika sekularyzacji i strategia rzekomo życzliwego religii postsekularyzmu: „Otóż jeśli filozofia uchodziła zawsze za przeciwniczkę nauk kościelnych, to nie może już nią być dłużej, ponieważ zgodnie z ogólnym przeświadczeniem nie obowiązują już te nauki, którym zdawała się ona grozić zepsuciem. Powinna więc zniknąć znaczna część niebezpieczeństwa, które grozi z tej strony filozofii, gdy rozważa ona w sposób pojęciowy owe nauki kościelne, a więc może ona zachowywać się w sposób nieskrępowany w stosunku do dogmatów, które wśród samych teologów do tego stopnia przestały budzić zainteresowanie”, G. W. F. Hegel, *Wykłady z filozofii religii*, t. I, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2006, s. 40-41.

¹⁷ Pisałem o tym przynajmniej w dwóch artykułach: *Anachroniczność liberalizmu*, christianitas.org [dostęp: 16.10.2015] oraz *Liberalizm napędza islam*, pch24.pl [dostęp: 25.02.2016].

¹⁸ Zob. P. Milcarek, *Szansa nonkonformizmu*: „Jeśli rzeczywiście coś mu [Kościołowi w Polsce] realnie grozi, to przede wszystkim swoista «anglikanizacja»: stan religii uznawanej powszechnie za nieusuwalny składnik życia narodowego – ale niejako za cenę wyplukiwania jej z treści wymagających indywidualnej odwagi moralnej, osobistego nonkonformizmu, zdolności krytycznej względem systemu lojalności doczesnych”, milcarek.blogspot.pl [dostęp: 15.03.2017].

nowoczesną władzę¹⁸. Co więcej, to przeznaczenie chrześcijan do zajmowania się jedynie „ubogimi” ma dwa konteksty. Pierwszym jest „mechaniczna” egzegeza Pisma Świętego, stanowiąca rodzaj kulturowego szantażu wobec chrześcijan, którzy chcieliby się zaangażować w zmianę porządku publicznego na chrześcijański, prowadzący do ograniczenia ludzkiej nędzy. Drugi to powiązanie samych chrześcijan jedynie z obszarami zdegenerowanymi społecznie i metonimiczne utożsamienie ich z nimi. Tylko przyjęcie takiej nowoczesnej lektury chrześcijaństwa może być dziś źródłem liberalnego szacunku dla wierzących.

Zgoda na logikę *on/off* wobec dominacji niechrześcijańskiej racjonalności politycznej ma swoje jeszcze inne praktyczne skutki. Teraz to niewierzący określają, co jest polityczne (w sensie wyznaczania granic obszaru reprezentacji), a co nie, czyli ktoś inny wyznacza chrześcijanom granice działania, a nawet mówienia. Politycznymi określa się po prostu te obszary społeczne, z których chce się chrześcijan wykluczyć, choć w innych warunkach byłyby one normalną przestrzenią ich aktywności. Dobrym przykładem jest moralność, do której spycha się chrześcijaństwo. Jeśli tylko staje się ona publicznym wyrazem opinii chrześcijańskiej, zostaje natychmiast określona z pozycji świeckich jako „mieszanie się Kościoła do polityki”, a z pozycji autorytetów religijnych duchowo zależnych od władzy – jako „redukowanie religii do samej moralności”, w przeciwstawieniu do duchowości, która oznacza tu jednak znów sprowadzenie odbiorcy do pozycji konsumenta technik zbawienia. Oczywiście zostawiając go w poczuciu uczestnictwa w „wielkiej kulturze duchowej nowoczesności”. Kolejnym krokiem jest próba całkowitego przenicowania wiary i wprowadzenia zasad „mechanicznych” do samego Kościoła, tak by nie tylko w sferze publicznej religia jawiła się jedynie w swoim zmysłowo-estetycznym charakterze, ale by sama tak zaczęła siebie postrzegać. Ci zatem z chrześcijan, którzy – tak czy inaczej, ale w imię czystości duchowej – wołają, by Kościół nie mieszał się do polityki, nie są reprezentantami jakiegoś głębszego chrześcijaństwa, lecz władzy chcącej określić służebne miejsce religii jako siły stanowiącej jedno z narzędzi jej oddziaływania. Postawę tych koncesjonowanych chrześcijan można określić mianem konstantynizmu ducha i uleganiem kościelnej pokusie władzy przeciw

Bogu¹⁹. Dziś uzależnienie to widać zarówno wśród katolickich liberałów z „Tygodnika Powszechnego”, „Znaku”, „Kontakt” czy „Więzi”, a także u niektórych teologów wspierających intronizację, którą zdają się traktować fideistycznie²⁰. Także u rządzącej prawicy kupującej sobie przychylną emocjonalną ludzi religijnych, lecz ignorującej podstawowe wymogi sprawiedliwości, takie jak ochrona życia²¹, sprzeciw wobec demoralizacji dzieci ze strony politycznego ruchu homoseksualnego czy praktyczna ateizacja państwa. Znamienne była zupełna nieobecność przedstawicieli władz Prawa i Sprawiedliwości na uroczystościach intronizacyjnych²², tak wymowna wobec odrzucenia fundamentu sprawiedliwości społecznej, jaką jest pełna prawna ochrona życia ludzkiego od poczęcia do naturalnej śmierci²³.

wyprzedzała tradycję w kierunku nowoczesnych oczekiwań. Wątki napięcia pomiędzy wolą a rozumem w duchu nowoczesnej religii podejmowałem w takich tekstach jak: *Rządy, władza, prawda. Garsć uwag o socjologii Kościoła w czasach synodów poświęconych rodzinie*, „Christianitas”, nr 60-61/2015 oraz w zbiorze *Bękarty Dantego... Jezus faryzeusz i Antyrzymski resentyment dzisiaj*.

²¹ „Sposób postępowania rządu wobec ochrony życia, recydywa PiS w postaci odrzucenia kolejnej propozycji zmiany prawa w tym zakresie powinna skłonić do zastanowienia, czy faktycznie zadowolenie, jakie wyrażamy jako opinia katolicka, wobec cząstkowych, doraźnych i nieustawowych zmian korzystnych dla życia ma inne uzasadnienie niż tylko pragmatyczne. (...) Owszem, trzeba zauważać te momenty, gdzie dzieje się coś dobrego, ale też zachowywać właściwe proporcje w ocenie działań. Z równą uczciwością trzeba jednak pytać, czy można głosować na PiS jako na listę prawicy reprezentującej sprawy, które nie są tylko kwestią światopoglądu. (...) Katolicy, jeśli chcą być zgodni z tym, co wyznają – także rozumem – powinni poszukać sobie innych list wyborczych”; cytuję tu fragment komentarza, jaki napisałem dla portalu *małydziennik.pl*, *EllaOne na receptę, ale co z ustawową ochroną życia* [dostęp: 15.02.2017].

²² Zob. T. Rowiński, *PiS zbojkotował intronizację*, *małydziennik.pl* [dostęp: 22.11.2016]: „Oznacza to tyle, że PiS nie dokonuje żadnej dobrej zmiany, nie odzyskuje Polski dla jej właściwej formy politycznej, ale pozorując zmianę, prowadzi tylko domową wojnę sił III RP. Zresztą to bardzo konsekwentne i w tej mierze warto rzecz właściwie ocenić. Jeśli gromadzi się największą w historii większość parlamentarną służącą odrzuceniu projektu polepszającego ochronę życia, trudno się spodziewać z takiej strony poparcia intronizacji. Konsekwentnie należałoby się spodziewać braku poparcia dla PiS przez katolickiego wyborcę w naszym kraju”.

²³ „Niedawno, bo już w pierwszych dniach grudnia, miałem okazję wziąć udział w spotkaniu abp. Stanisława Gądeckiego z mediami. (...) Część rozmówców silniej skupiała się – jak odniosłem wrażenie – na obronie interesów politycznych Jarosława Kaczyńskiego niż zrozumieniu, że powstrzymanie mordów prenatalnych jest fundamentem sprawiedliwości społecznej, a także suwerenności państwa. Zdolność obronienia tych, którzy nie mogą się sami obronić, jest znakiem siły Państwa, znakiem, że potrafi ono robić coś w imię dobra, które nie jest powiązane z niczym innym, tylko z interesem państwowym. Tak zresztą wyobrażam sobie powiązanie polskiej suwerenności ze sprawiedliwością

¹⁹ Kwestię „konstantynizmu ducha” podniosłem w artykule *Co naprawdę powiedział kard. Schoenborn o adhortacji Amoris Laetitia*, „Christianitas”, nr 63-64/2016.

²⁰ Fideizm jest wyrazem ducha nowoczesnego w religii – lekceważy racjonalne zasady tradycji lub w innej odsłonie pragnie, by władza

i powołaniem chrześcijańskim narodu przyjętym podczas chrztu Mieszka I^o. Przywołuję tu fragment swojego felietonu *Dystynkcja pisowskich interesów jest prosta: awantura w Sejmie to działania naprawcze, ochrona życia to nieodpowiedzialna nieroztropność*, małydziennik.pl [dostęp: 19.12.2016]. Co jednak ważniejsze, niemal równie zasadniczo na temat ochrony życia jako „fundamentu demokratycznego państwa prawa” wypowiedział się w roku 1997 Trybunał Konstytucyjny, uznając lewicową ustawę liberalizującą prawo aborcyjne za niezgodną z ustawą zasadniczą, a zatem ramami sprawiedliwej republiki w jej polskim pojęciu.

Chrystus nie kłania się Lewiatanowi

Choć odwołuję się tu do pewnych procesów mających miejsce w dziejach nowożytnych, których efekty oglądamy dzisiaj, kiedy doszło do załamania się uniwersalnej cywilizacji chrześcijańskiej, to jednak możemy też dostrzec w tych procesach pewne antropologiczne prawidła wspólne z epoką *pax Romana* i sytuacją Chrystusa stojącego przed Piłatem. Biorąc pod uwagę dotychczasowe uwagi, jest zupełnie nieprawdopodobne, by Syn Boży, Mesjasz, godził się na podporządkowanie niegodziwej władzy. Czy dlatego nie oddał pokłonu Szatanowi na pustyni, by uklęknąć przed urzędnikiem cesarza? Oznaczałoby to, że sam Bóg zgadza się, by wiara ze swoją rozumnością/tradycją, uosabiającą prawdę Bożą o świecie i sprawach ostatecznych, została zamknięta w protoideologicznej/idealistycznej bańce, podobnej do mitologii. Wtedy w coraz mniejszym stopniu stanowiłaby ona przeszkodę dla realizacji pożądań reprezentowanych przez królestwa jak najbardziej „z tego świata”. Czy Chrystus mógł zgodzić się na nieprawość w świecie działającą jako zasada?

Historia pokazała coś innego. Z rozmowy Pana Jezusa z Piłatem o królowaniu nie rozwinęła się trwająca w ukryciu gnostycka sekta czystych, ludzi niezbrukanych światem i władzą, ale wspaniała cywilizacja stojąca w poprzek prostym zasadom władzy Lewiatana. Jednym z jej fundamentów stała się *Reguła* św. Benedykta, będąca w znacznej mierze wykładem o zasadach dobrej władzy. Oznacza to tyle, że przesłaniem Chrystusa nie była apolityczność, ale odnowienie polityki. Swoim rodakom, jak się zdaje, chciał powiedzieć, że nie uzyskają niczego, idąc drogą Barabasa, ale czy odmawiał im słuszności w dążeniach do niepodległości? Jeśli pójdziemy za tradycją proroków Izraela, zobaczymy coś innego. Odzyskanie suwerenności jest bezpośrednio powiązane z nawróceniem polityki. I nie chodzi o romantyczny wzlot, ale odwrócenie się w myśleniu i działaniu ku Bogu jako prawdzie i sprawiedliwości.

Czego Pan Jezus nie powiedział

Czy jest możliwe, że Pan Jezus, kiedy mówi, że królestwo Jego nie jest z tego świata, chce powiedzieć, że nie jest zainteresowany zaangażowaniem wierzących w sprawy publiczne i polityczne? Czy też może chodzi o to, że On sam nie interesuje się tym,

w jaki sposób ludzie wierzący w Boga pełnią swoje publiczne obowiązki i w jakim otoczeniu prawnym oraz kulturowym się to odbywa? Czy jest obojętny wobec tego, w jakim odniesieniu do sprawiedliwości działają społeczeństwa, czy grzech jest uznawany za normę, a może prawo? I czy nakłania się do niego przez różne formy przymusu władzy? Czy faktycznie możemy sobie wyobrazić, że Pan Jezus był obojętny na nieprawość, jakiej doświadczał Izrael ze strony Rzymian? W analogicznej sytuacji Mojżesz w odruchu sprawiedliwości zabił Egipcjanina, broniąc innego Izraelity. Może Pan Jezus skłania nas do gnostyckiej obojętnej czystości i zniechęca do polityki jako domeny Złego? Interpretacja taka wydaje się nieprawdopodobna, choć w konsekwencji porzucenia przez liczne nurty chrześcijaństwa przekonania o sakramentalnym i równocześnie racjonalnym charakterze rzeczywistości oraz uniwersalnej racjonalności wiary katolickiej stała się szeroko rozpowszechniona. Pokusa udziału we władzy i jej pożytkach (o bardzo urozmaiconym kulturowo zasięgu) kosztem prawdy okazała się przeważająca. W szerszym kontekście można opisać akces chrześcijan do zasad nowoczesności (zasada *on/off*) jako odrzucenie przekonania o obecności Boga i dobra w stworzonym świecie. Katolickie przekonanie, że Bóg jest obecny w Najświętszym Sakramencie, a budowa chrześcijańskiej cywilizacji po prostu zaczyna się od tworzenia opartych na zasadach sprawiedliwości naturalnych instytucji, jak państwo, rodzina i wspólnota mnisza, zostało porzucone. Protestantyzm oraz kultura, która z niego wyrosła – będące religijnym wyrazem kryzysu nowożytnego – tracąc wiarę w realną obecność Boga między nami w Kościele, utraciły też przekonanie, że instytucje – właśnie z Kościołem i państwem na czele – służą czemuś innemu niż tylko powstrzymaniu ludzi przed żądzą mordy, która w tej antropologii z powodu „mechanicznego” rozumienia grzechu pierwotnego jest naszą prawdziwą naturą. Oddalenie od Boga (zerwanie więzi sakramentalnej) zrodziło przekonanie o złu (chaosie) świata czy to z powodu grzechu, czy też z powodu poczucia nieobecności/nieistnienia Boga. W tym „złym świecie”, gdzie porządek uzyskuje się tylko za pomocą przemocy i nieprawych rządów złych ludzi, a każdy dobry wysiłek obraca się wniwecz, jedynie indywidualne, prywatne i wewnętrzne na-

wrócenie do „słuchania głosu Jezusa” jest źródłem nadziei, niezależnie od formy życia, na którą nie mamy właściwie wpływu. Historia powszechna i dzieje zbawienia – jeśli w ogóle są realne – to stanowią „inne światy”, analogicznie do koncepcji rozdzielającej Jezusa wiary (mitu?) i Jezusa historii. Opisywane przeze mnie mechanizmy mają charakter zwrotny. Takiego właśnie obrazu świata od chrześcijan oczekuje władza odrzucająca Boga. Odpowiada on dokładnie przedstawionym wcześniej przekształceniom władzy w kryzysie nowoczesności. „Słuchanie głosu Jezusa” staje się w znacznej mierze uwewnętrzną lub niszową społecznie techniką duchową. Często praktykowaną za pomocą narzędzi obcych katolickiej Tradycji, w których bardziej liczą się np. instrumenty unieważniające Objawienie (psychologia, egzegeza, propaganda kulturowa) niż słowa Ojców Kościoła, pod każdym względem bliższych naszemu Panu. Patrząc z wnętrza religii, zbawienie staje się sprawą tak wewnętrzną (sprawa „tylko łaski”), że cała rzeczywistość religijna, łącznie z historycznością wydarzeń zbawczych, jest całkiem bez znaczenia. W każdej sprawie dotyczącej tego świata ostatecznie rozstrzyga władza świecka.

Jak jednak w takiej sytuacji można świadczyć o prawdzie, skoro prawda nie ma znaczenia w historii, nie ma znaczenia publicznego/politycznego i jest tylko intymną, wewnętrzną, subiektywną relacją z Bogiem lub złudzeniem tej relacji, jak powiedzieliby dekonstruujący tę ucieczkę w wewnętrzną psychoanalizę? Wiara oparta na samym słuchaniu przez Pismo i doświadczenie wewnętrzne nie może się ostać. Pismo upada bez Tradycji, czyli racjonalności, która pozwala zrozumieć jego znaczenie we właściwych perspektywach. Podobnie „życie wewnętrzne” okazuje się bez niej tylko łatwym do psychoanalitycznej dekonstrukcji i politycznej manipulacji psychicznym uwarunkowaniem. Bez zachowania zewnętrznego/publicznego, racjonalnego i historycznego wymiaru religijność osuwa się w zdefragmentaryzowane, irracjonalne i niszowe techniki zbawiania i zadawalania siebie – czyli w to właśnie, czego oczekuje od chrześcijaństwa nowoczesność, przeprowadzając proces jego adaptacji²⁴.

Chrześcijaństwo ze swoim uniwersalizmem jest przeszkodą w skłonności pożądaną do pełnej władzy, totalitarnej mocy, która może być uosobiona w dyktaturze, ale też – co gorsze – w grzechu

²⁴ Więcej zob. T. Rowiński, *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*, w: *Bękart Dantego...*

strukturalnym z rozmytą odpowiedzialnością²⁵. Ci, którzy mówią o konieczności samoograniczenia katolicyzmu, zwykle poszukują po prostu spokoju udziału w tej władzy, jaką daje świat (J 14, 27) i przynależność do głównego nurtu nowoczesności i jej narracji. Wiara nie może się ostać w takich warunkach, nie może się ostać bez tego, co nadaje nam formę, czyli krytycznego wobec innych racjonalności spojrzenia na świat z wnętrza Tradycji i Kościoła z jego liturgią, która jest powracającym obrzędem przejścia, obrzędem paschalnym w życiu chrześcijan²⁶. Częścią tej formy jest także społeczeństwo świeckie, państwo, które jako instytucja wspierająca Kościół odpowiada za sprawiedliwość, a nie tylko za trwanie nieokreślonego pokoju publicznego. Jak jednak można zachować integralność swojej osoby, gdy z jednej strony mówi się ludziom o Zbawicielu, a z drugiej nie zważa się na nieprawość świata, w którym się żyje? W jaki sposób można zgadzać się na zbrodnie dokonywane w imię prawa? Trzeba w praktyce milczeć o Panu.

Jeśli porzuci się politykę, nie będzie już możliwości, by się gdziekolwiek skryć, ponieważ człowiek ostatecznie nie może przeżyć nowoczesności z jej „mechanicyzacją”. W procesie wykluczenia człowieka nowoczesność dąży do kolonizacji religii, ponieważ chce dominować nad prawdą jako kryterium, ale nie chce, by była ona sobą. Gdy oddaje się obszar polityki w ręce Lewiatana, jest się chrześcijaninem już tylko z jego woli i w zakresie przez niego określonym. Funkcjonowaniu w tej sytuacji pomaga uznanie „królestwa nie z tego świata” za królestwo istniejące tylko w świecie marzeń. Trudno się jednak zgodzić, że to właśnie miał na myśli Pan Jezus, skoro wiemy, że jest Bóg i jest świat przez Niego stworzony, i nie ma innego świata. Przy końcu czasu przemianie ulegnie ten świat i tylko w tym sensie możemy mówić o „innym

solidarności, do której Kościół zachęca i którą niestrudzenie popiera. Tylko w ten sposób będą mogły wyzwalać się wielkie pozytywne energie z korzyścią dla rozwoju i pokoju”.

²⁶ Por. „Wydaje mi się, że najczęściej spotykane problemy w konkretnej realizacji reformy liturgicznej wynikają z niedostatecznego uwzględnienia paschalnej przesłanki soboru. Zbyttno trzymano się strony wyłącznie praktycznej, narażając się na niebezpieczeństwo tracenias z oczu samego centrum”, J. Ratzinger, *Czterdzieści lat Konstytucji o liturgii świętej*, w: tenże, *Teologia liturgii, Opera Omnia*, t. XI, Lublin 2012, s. 639; zob. także mój tekst *W rytuałach jest życie, w: Bękart Dantego...*

²⁵ Św. Jan Paweł II, *Sollicitudo rei socialis*, s. 37. „Wprowadziłem ten rodzaj analizy głównie po to, by ukazać, jaka jest prawdziwa natura zła, wobec którego stajemy w dziedzinie rozwoju ludów: jest to zło moralne, owoc wielu grzechów, które prowadzą do «struktur grzechu». Taka diagnoza zła oznacza dokładne rozpoznanie, na poziomie ludzkich zachowań, drogi wiodącej do jego przezwyciężenia”, s. 40. „Solidarność winna zatem przyczyniać się do urzeczywistnienia tego Bożego zamysłu, tak na płaszczyźnie indywidualnej, jak i na płaszczyźnie wspólnoty narodowej oraz międzynarodowej. «Wynaturzone mechanizmy» i «struktury grzechu», o których była mowa, mogą zostać przezwyciężone jedynie poprzez praktykowanie ludzkiej i chrześcijańskiej

²⁷ Zob. M. Jurek,

Wartości nienegocjowalne, „Christianitas”, nr 44-45/2011: „Taki jest cel klasycznie rozumianej polityki: chronić życie ludzi, pokój społeczny, ład moralny, chronić i rozwijać dobra duchowe, moralne oraz materialne odziedziczone przez wspólnotę, a służące wszystkim – jednocześnie wzmacniając siłę więzi społecznej i instytucji, zdolnym ludziom zapewnić sprawiedliwość i bezpieczeństwo”, s. 78.

świecie” – jako czymś przyszłym. Nie ma żadnego świata równoległego, miejsca eskapistycznej ucieczki. Nie może też być zatem zgody chrześcijan na niesprawiedliwość w tym świecie. A jeśli tak, to prawa i instytucje mają znaczenie, pomagają nam przybliżyć się lub oddalają nas od dobrego życia²⁷.

„Słudzy moi biliby się za mnie”

Zatem kiedy Pan Jezus dopowiada, zaraz po określeniu natury swojego królestwa, że „słudzy moi biliby się za mnie”, to należy sądzić, że mówi nie o jakimś idealnym, wyobrażonym królestwie Boga, królestwie idei, ale o królestwie, które nadejdzie, w którym słudzy Chrystusa będą działać, walczyć i jeśli przyjdzie potrzeba, umierać w imię Pana i sprawiedliwości. To królestwo będzie po prostu państwem chrześcijańskim w chrześcijańskiej cywilizacji lub przynajmniej państwem katolickim na wygnaniu, może bez jednego rządu czy wojska, ale składającym się z ludzi w codziennym publicznym i prywatnym życiu, budujących cywilizację chrześcijańską, broniących publicznych praw Boga, wzywających do poszanowania godności człowieka. Cywilizacja chrześcijańska, przyjmująca Pana Jezusa jako króla, powstaje bowiem z uznania naturalnych sposobów życia człowieka umacnianych dzięki łasce i roztropności wywiedzionej z Tradycji. Pan Jezus nie mówi Piłatowi, że to Aniołowie broniliby go przed władzą doczesną, ale słudzy – ludzie z krwi i kości. To, co trzeba jeszcze dodać i co być może jest centralnym punktem w tej kwestii, to że słudzy Boga nie będą wchodzić w logikę przemocy władców „tego świata”, nawet gdy przyjdzie im bronić zbrojnie sprawy Bożej. Jednak czas sług jeszcze wtedy nie nadszedł, a słowa Pana Jezusa były zapowiedzią *venturi saeculi*.

Pan Jezus przed Piłatem

By dobrze zrozumieć centralne znaczenie i polityczny charakter – wbrew liberalnej opinii – procesu Jezusa przed Piłatem, a także sens powołania narodu chrześcijańskiego, warto odnieść się do samego wydarzenia, które opisali Ewangelści.

Przywódcy żydowscy chcieli przedstawić Pana Jezusa Piłatowi jako buntownika, który zagraża *pax Romana*. Był to konieczny warunek, by rzymski namiestnik skazał Go na śmierć. Oskar-

żenie z prawa religijnego, jakie postawiono Chrystusowi, nie było wystarczające. Także z tej właśnie perspektywy rozmowa o królowaniu jest zasadnicza – choć Pan Jezus mówi o sobie, że jest królem, to jednocześnie nie ma nikogo, kto by „teraz” za Jego królestwo walczył. Królestwo Jezusa jest królestwem, które historycznie dopiero nadchodzi i przemieni świat, jednak nie na drodze jakiejś Boskiej (za pomocą Aniołów) czy mesjańskiej rewolucji (jak by chciał Barabas). Jego załączkiem jest prawda i świadectwo o niej przed Piłatem. Publiczna obecność prawdy w tym królestwie poprzedza działania związane z władzą, z aktywnością polityczną czy militarną. Pytanie Piłata „Cóż to jest prawda?” często odczytuje się ironicznie, tymczasem trzeba raczej traktować je jako poważne pytanie filozoficzne, które wykształcony rzymski urzędnik stawia swojemu interlokutorowi. Piłat w ogóle traktuje Jezusa poważnie, widzi, że jest niewinny, i jak mówi nam Pismo – próbuje Go uwolnić. Jeśli kogoś Piłat nienawidzi, to żydowskich przywódców, przeciw którym ostatecznie tytułuje Jezusa królem poprzez napis przymocowany do krzyża. Sumując dotychczasowe rozważania, można zaryzykować tezę, że prawda ma związek z tradycją jako sposobem realizacji rozumności, ale także obecnością w niej Objawienia. Prawdą jest to, co Bóg wie o świecie, który stworzył, i nie mamy do tego żadnej innej zwyczajnej metody dostępu, jak tylko przez udział w życiu Kościoła i jego wiedzy oraz praktyce: udzielaniu sakramentów, przekazywaniu depozytu i rozważaniu, czyli kontemplacji.

Benedykt XVI w swojej książce *Jezus z Nazaretu* w taki sposób rozwija pytanie Piłata, charakteryzując zarazem ducha nowoczesności, a jednocześnie utrudniając łatwe zadowolenie się dostępem do prawdy przez samą tradycję:

Jest to pytanie stawiane również nowożytnej doktrynie państwa. Czy polityka może uznać prawdę za element swej struktury? Czy też musi prawdę, jako coś niedostępnego, pozostawić w sferze podmiotowej²⁸, a zamiast niej szukać sposobów zaprowadzenia pokoju i sprawiedliwości w posługiwaniu się instrumentami dostępnymi władzy? Jeśli weźmiemy pod uwagę niemożność znalezienia konsensu w prawdzie, to czy opierająca się na niej polityka

²⁸ Sądzę, że autorowi bardziej chodzi o to znaczenie słowa, które oddajemy wyrażeniem „subiektywny”, w znaczeniu pewnej partykularnej, prywatnej opinii. Język niemiecki nie zna polskiego rozróżnienia na „podmiotowy” i „subiektywny”.

²⁹ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część II: Od wjazdu do Jerozolimy do Zmartwychwstania*, przeł. W. Szymona, Kielce 2011, s. 206.

³⁰ Tamże.

³¹ Platon, *Państwo II*, „Oni powiedzą to, że sprawiedliwy w takim położeniu będzie biczowany, torturowany, więziony i oczy mu wypalą, a w końcu wszelkie zło wycierpiawszy, na pal zostanie wbity i pozna, że nie trzeba chcieć być sprawiedliwym, ale chcieć takim wydawać się”, 361e-362a.

³² Tomasz z Akwinu, *S. theol. I q. 21 a. 2 c.*

nie stanie się narzędziem pewnych tradycji, które w rzeczywistości są tylko sposobami dochodzenia do władzy?²⁹

Zaraz jednak Papież formułuje kontrargument:

Z drugiej strony jednak co dzieje się wtedy, gdy prawda się nie liczy? Jaka sprawiedliwość jest wtedy możliwa? Czy nie są tu konieczne wspólne kryteria, które rzeczywistość dają wszystkim gwarancję sprawiedliwości – kryteria, które nie są zależne od dowolności zmieniających się poglądów i koncentracji władzy? Czy nie jest prawdą, że wielkie dyktatury utrzymywały się przy życiu dzięki potędze kłamstwa i że wyzwalać mogła tylko prawda?³⁰

Zatem w pytaniu Piłata zawiera się pytanie o los ludzkości. Nie jest to pytanie o osobistą prawdę, ale o publiczny sposób istnienia prawdy, prawdy w polityce, w obszarze władzy. Czy bez prawdy stojącej ponad władzą, czego deficyt dobrze widzimy podczas permanentnego kryzysu nowożytnego, także w siłowym zawłaszczeniu prawdy przez ideologie – człowiek nie stanie się tylko przedmiotem opresji, która może zlikwidować niewinnego? Obawę, że śmierć jest tym, co zagraża głoszącym prawdę, wyrażał już Platon³¹. W rozważaniach Papieża Benedykta widać to samo rozróżnienie, które pojawiło się we wcześniejszych częściach tego szkicu. Religia reprezentująca najpełniej racjonalność oraz prawdę – także jako pewna społeczna forma – nie może być służką władzy, ale może skłaniać tę władzę do uległości wobec prawdy/sprawiedliwości. To zadanie polityczne Kościoła – we właściwym sposób duchownych i świeckich. Jednak „jeśli sól utraci swój smak, czymże ją posolić?” (Mt 5, 13).

Zatrzymajmy się chwilę przy próbie przybliżenia tego, czym jest prawda. Papież Benedykt podaje jej dwie definicje, obie zapisane przez św. Tomasza z Akwinu. Najpierw najbardziej klasyczną, mówiącą o zgodności umysłu z rzeczywistością³², i drugą, która zdaniem Papieża jest bliższa intencji Jezusa. Przytoczmy ją:

W umyśle Bożym prawda znajduje się w sensie właściwym i jako pierwszym swym miejscu (*proprie et primo*),

a w ludzkim umyśle – w sensie właściwym, lecz pochodnym (*proprie quidem et secundo*)³³.

Uzupełnia ją jeszcze jednym fragmentem z *Sumy teologii*:

Bóg jest „*ipsa summa et prima veritas* – samą Prawdą, najwyższą i pierwszą”³⁴.

Oznacza to, że cały świat jest prawdziwy na tyle, „na ile odzwierciedla Boga”, także „człowiek staje się sobą, gdy upodabnia się do Boga”, bowiem „Bóg jest tą rzeczywistością, która daje byt i sens”. Zatem „dawanie świadectwa prawdzie” oznacza „przyczynianie się do panowania Boga i Jego woli, na przekór interesom świata i jego władzom”. Dlaczego tak? Ponieważ Bóg jest Bogiem rozumnym i kochającym, a nie tyranem woli jak Lewiatan. Choć ten ostatni karmi ludzi złudzeniem, że jest odwrotnie³⁵. Nie można jednak rzeczywiście dawać świadectwa prawdzie, jeśli wycofuje się ze świata, a w praktyce z polityki, czyli tej przestrzeni, w której kształtują się formy życia ludzkich społeczności. To znamienne – Pan Jezus mówi, że przyszedł przynieść nie pokój, ale miecz, chwilę po tym, gdy opowiada uczniom o konieczności świadectwa. Podobnie jak w dialogu z Piłatem, kiedy o świadectwie mówi w kontekście „królestwa nie z tego świata”. Można zatem zauważyć wyraźny związek pomiędzy świadczeniem prawdy i mieczem. Związek pierwszy, którego nie należy wykluczać, to znak ofiary. Kto głosi prawdę, tego spotyka miecz, śmierć, tak jak Pana Jezusa. To prawda, Pan Jezus nie przyniósł swoim uczniom łatwego ukojenia. Mamy jednak jeszcze jeden fragment, gdzie autor Listu do Hebrajczyków mówi, że „słowo Boże [jest] skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha, stawów i szpiku, zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12), a zatem to On sam, który

się z tym przekleństwem ludzkiego losu, którego był Stwórcą. Skoro zaś stworzył to zło, musi być nie Bogiem, ale Demiurgiem. Jego wyznawcy i wyznawcy ciała powinni zaś być usunięci – jednak nie na mocy decyzji politycznej, ale przez administracyjne usuwanie źródeł konfliktu – przez «samodoskonalenie nowoczesności», *Teologie zaadaptowane sekularyzmu*, w: *Bękart Dantego...*, s. 265-266. Por. O. Marquard, *Wątki teodycei w filozofii nowożytnej*, w: tenże, *Apologia przypadkowości*, s. 8-30.

³³ Tenże, *De verit.* q. 1 a.

4 c.

³⁴ Tenże, *S. theol.* q. 16

a. 5 c.

³⁵ „Z polityką i ciałem nieuchronnie wiąże się też sprawa Boga. Najlepszym z bogów nowożytnych byłby taki, który nie miałby nic wspólnego z ciałem, nie mieszałby się z jego błotem. Bóg mistyków i apofatyków. Wtedy i z ludzkim mięsem można by robić, co się żywnie podoba, można by rzeczywiście prowadzić czysto duchowe/idealne życie, zabijając, okaleczając ciała – zadając im dowolnie ból i przyjemność. Można by się, żyjąc wzniośle, nie przejmować błotem. Bóg jednak, z niewiadomych dla świata powodów, postanowił stać się ciałem i postanowił mieszać się do polityki. Skoro zaś ciało jest skandalem największym, uniemożliwiającym zaistnienie nowożytnej utopii, razem z ciałem musiał wypaść z gry i Bóg oskarżony o utożsamienie

jest Prawdą, jest też jak miecz – „przychodzi poróżnić syna z jego ojcem, córkę z matką, synową z teściową; i będą nieprzyjaciółmi człowieka jego domownicy”. Głoszenie prawdy to, jak widać, nie tylko przyjmowanie miecza na szyję, ale też zmaganie o prawdę. Nie chodzi tylko o zdobycie władzy, która jest narzędziem służby, ale o to, by została uznana sprawiedliwość, sens społeczności, będący odzwierciedleniem zamysłu Boga. Chodzi o uznanie nie w znaczeniu uległości Jego mocy, ale rozumne rozpoznanie tego, co obiektywnie dobre i słuszne – rozpoznanie razem z Bogiem tego, co właściwe. Nie musi tu koniecznie chodzić o walkę zbrojną. Miecz może być symbolem męstwa w trudnej sytuacji. Widzimy to, kiedy Pan Jezus przyjmuje policzek od służby świątynnego, ale ripostuje pytaniem: „Dlaczego mnie bijesz?” (J 18, 23). Podobnie jest w przypadku Piłata, kiedy słyszymy twarde słowa Jezusa: „nie miałbyś żadnej władzy nade mną, gdyby ci jej nie dano z góry” (J 19, 11).

Obraz sług, którzy byliby gotowi bić się za Pana Jezusa, może być też obrazem tych, którzy w Jego imieniu będą stawać w obronie prawdy i sprawiedliwości. Walczący służy pokazują także napięcie, jakie występuje pomiędzy pokojem według władzy „tego świata” a prawdą. Pokojem, którego szukają także chrześcijanie gotowi wycofać się ze zmagania o to, by Bóg i sprawiedliwość panowały w społeczeństwach, lub gotowi do władzy „tego świata” dołączyć w zamian za materialne i duchowe koncesje (prestiż, pozory duchowego autorytetu, uznanie). Pomylenie pokoju Pana i pokoju Cezara okazuje się centralnym momentem kryzysu obecności chrześcijan w przestrzeni publicznej i polityce, ponieważ polega na nieodróżnieniu tego, kto jest rzeczywistym dawcą formy powiązanej z dobrem wspólnym i sprawiedliwością. Gdy chrześcijanie wycofują się z polityki, nie zostaje ona przestrzenią neutralną, ale jest zastępowana choćby uległymi dominującej doktrynie postchrześcijańskimi, którymi się stajemy, gdy porzucamy katolicką suwerenność w polityce.

O napięciu pomiędzy pokojem a prawdą i odpowiadającą prawdzie sprawiedliwością na bardzo konkretnym przykładzie opowiada nam sama Ewangelia. Ewangelia wskazuje także na to, że zaangażowanie w politykę jako szukanie dobra jest czymś naturalnym, a zaprzeczanie tej oczywistości i wpychanie Kościoła

w całkowitą apolityczność, a wiernych świeckich w bierność lub podejście pragmatyczne, jest duchową demoralizacją oczekiwaną przez ideologów wspierających „władzę tego świata”. Sytuacja Piłata i jego dylematy wobec sytuacji Sprawiedliwego ukazują to, że sama natura – nieoświecona łaską – zawiera w sobie skłonność ku zasadniczej prawdzie o polityce. A z drugiej strony jesteśmy świadkami, jak słabość namiestnika doprowadza do upolitycznienia religii. Ma ono miejsce wtedy, gdy nie chce się głosić całej prawdy w imię doraźnych strategii walki o władzę, gdy werbalne jej głoszenie nie przekłada się na działania polityczne lub gdy lekceważy się realne możliwości jej wcielenia, głosząc jedynie prymat prawdy, ale nie dbając o pozyskanie środków jej wcielenia lub też wykorzystując dowolny pretekst dla rezygnacji z jej wcielenia. Trudną sztukę dobrej polityki opisał św. Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, rozpatrując wątek zaangażowania katolickich polityków w ochronę życia³⁶.

Wróćmy do Piłata. Papież Benedykt XVI tak pisał o jego postawie:

Jako prefekt reprezentował prawo rzymskie, które było fundamentem *pax Romana* – pokoju cesarstwa obejmującego cały świat. Gwarancją tego pokoju była w pierwszym rzędzie wojskowa potęga Rzymu. Jednak sama militarna potęga nie może zapewnić pokoju. Pokój opiera się na sprawiedliwości. Siłą Rzymu był jego system prawny, porządek prawa, na którym ludzie mogli polegać. Piłat – powtórzmy to – znał prawdę, która w tym wypadku wchodziła w grę, i dlatego wiedział, czego wymaga od niego sprawiedliwość³⁷.

Tą prawdą była niewinność Jezusa. Rozterki Piłata – wynikające z jego formacji opartej na klasycznej wizji polityki – widać choćby wtedy, gdy Ewangelista mówi, że Piłat szukał sposobu, by uwolnić Pana Jezusa (Łk 23, 20). Być może to sam Jezus, mówiąc o prawdzie, przywołał na myśl urzędnika pokłady klasycznej edukacji, którą Piłat odbierał jako młody chłopiec. A może między naszym Panem a Piłatem doszło do pewnego rodzaju porozumienia co do istoty sprawiedliwości i – jeśli tak można rzec – przez ułamek se-

³⁶ Zawsze warty polecenia jako komentarz do *Evangelium vitae* jest artykuł Marka Jurka *Dłużej milczeć nie można*, „Christianitas”, nr 1-2/1999: „*Evangelium vitae*, rozważając kwestię częściowych prób ochrony życia nawet w sytuacji działań «ze swej natury obojętnych albo wręcz pozytywnych», ostrzega, że powinniśmy zachować wielką ostrożność, podejmując działania na rzecz życia niektórych tylko dzieci, w sytuacji gdy giną inne, gdyż «można się słusznie obawiać, że gotowość do wykonywania tych działań nie tylko wywoła zgorszenie i przyczyni się do osłabienia niezbędnego sprzeciwu wobec zamachów na życie, ale doprowadzi niepostrzeżenie do coraz powszechniejszego ulegania permissywnej logice» (EV, 74)».

³⁷ J. Ratzinger, dz. cyt., s. 215.

kundy Rzymianin uznał królowanie Króla przez samą skłonność ku sprawiedliwości. Jednak Piłat wystraszył się wiążącej się z nią zapowiedzi miecza – wystraszył się możliwego konfliktu z Żydami i z Cesarzem. Wolał ten pokój, który bazuje na umocnieniu woli mocy władzy i uległości. Dla Piłata:

pokój był w tym wypadku ważniejszy (...) od sprawiedliwości. Nie tylko wielka, niedostępna prawda, ale także konkretna prawda tego przypadku musiała ustąpić na dalszy plan. Był przekonany, że w ten sposób idzie po linii istotnego sensu prawa – jego funkcji budowania pokoju. Tak chciał uspokoić własne sumienie. W danej chwili wszystko wydawało się układać pomyślnie. W Jerozolimie panował pokój. Ale że pokoju w ostatecznym rozrachunku nie można budować na nieprawdzie – to miało się okazać dopiero później³⁸.

³⁸ Tamże, s. 216.

Ci chrześcijanie zatem, którzy są skłonni usprawiedliwiać jawną niesprawiedliwość i osłaniają się bóstwem demokracji, popełniają bałwochwalstwo, podobnie jak ci, którzy to robią w imię narodu, państwa czy wcześniej doświadczonej niesprawiedliwości. Usprawiedliwić może tylko prawdziwy Bóg. Nie lepsi są zarówno ci, którzy obojętnieją na nieprawość, jeśli tylko Kościół jest obdarowywany dobrami, jak i ci, którym wydaje się, że nie muszą brać odpowiedzialności za brudną politykę. Nawet nie zauważają, kiedy zaczynają sami mówić głosem wcale nie Piłata, ale Heroda. Ile razy ktoś argumentuje, że królestwo Jezusa nie jest z tego świata, by wymówić się od publicznej odpowiedzialności za sprawiedliwość i społeczne uznanie praw Boga, zaprzecza prawdzie, której reprezentantem na ziemi jest Kościół i państwo katolickie.

Królestwo Jezusa to republika sprawiedliwa, stawiająca sprawiedliwość na pierwszym planie, odrzucająca pragmatyczną koncepcję polityki. Takie też jest ogólne powołanie narodów i państw katolickich. Jeśli uznajemy królewską godność Chrystusa, to znaczy, że jesteśmy gotowi ponad pokusy władzy i wycofania dbać o sprawiedliwość, która rozpoczyna się właśnie od uznania społecznego panowania Boga ze wszystkimi tego konsekwencjami. Ci bowiem, którzy tak Boga przyjmują, są Jego sługami. Jeśli Polska

nie ma innego początku niż chrzest Mieszka, nie może też mieć innego króla niż Chrystus. Takie jest nasze przymierze z Bogiem, że formą polskiej duszy jest sprawiedliwość. Jeśli mamy dalej trwać w dziejach, musimy wypełniać tę sprawiedliwość, choć dobrze wiemy ze swojej historii, że oznacza to miecz. ■



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

Kryzys
i odrodzenie

Tradycyjna
liturgia łacińska
a odnowa Kościoła

Peter
Kwasniewski

Kryzys i odrodzenie
*Tradycyjna liturgia łacińska
a odnowa Kościoła*

Peter Kwasniewski



tyniec.com.pl

Cywilizacja benedyktyńska w Polsce

Teksty, które znajdują się w dziale *Cywilizacja benedyktyńska w Polsce*, powstały w związku z konferencją „Ora et labora – benedyktyński wkład w chrystianizację Polski”. Wydarzenie to, które miało miejsce w Poznaniu w dniach 28–30 października 2016 roku, zorganizowała Fundacja Świętego Benedykta – wydawca naszego pisma – przy wsparciu Narodowego Centrum Kultury. „Christianitas” było patronem tego wydarzenia. ■

Duchowość śpiewu gregoriańskiego

Dom Hervé Courau OSB

Muzyka łagodzi obyczaje. To znana maksyma, której fakty zbyt często przeczą, kiedy demon popycha człowieka do przesady i do kakofonii. Ale przecież bywa, że się sprawdza – i to mało powiedziane – w *Musica sacra*, czyli w muzyce, która celowo jest ukierunkowana na Boga. Poprzez swój sakralny śpiew Modlitwa Kościoła wnika łagodną Bożą słodyczą w historię dusz: uczy, jak bardzo Jezus jest rzeczywiście cichy i pokorny sercem (Mt 11, 29). Tak, w tym oto kontekście muzyka łagodzi, oczyszcza, uwzniośla i uświęca każdego człowieka. Ludzki głos doskonale współbrzmi z akompaniamentem muzyki instrumentalnej. Każdego dnia człowiek swą pokorną nutę dołącza do koncertowego wołania stworzenia ku swemu Stwórcy. Jego głos pokornie włącza się w duet między Oblubieńcem i Oblubienicą z Pieśni nad Pieśniami, w dialog bez końca między Chrystusem i Jego Kościołem, w duet, który, *mutatis mutandis*, wybrzmiewa jako kontynuacja ponadczasowej prozodii Słowa wcielonego zwracającego się ku Ojcu. Wówczas – tak, wówczas rzeczywiście Kościół święty łagodzi, oczyszcza, podnosi ku niebu historię człowieka, napełniając ją pokojem i radością Bożą, które promieniają na ludzkie radości i plany, łagodzą cierpienia i podnoszą z ruiny. Święty Jan Złotousty o muzyce powiada, że wynaleziono ją w niebie; i dlatego, według niego, człowiek nie może muzykować inaczej, jak dzięki „objawieniu” Ducha Świętego¹.

Stąd bardzo poważnie należałoby potraktować słowa, którymi Dom Guéranger rozpoczyna książkę *L'Année Liturgique*: „Modlitwa jest dla człowieka podstawowym dobrem. Jest jego światłem, jego pokarmem, a nawet życiem, ponieważ dzięki niej nawiązuje relację z Bogiem, który jest pokarmem i życiem”. Przeprowadza on dalej dogłębną analizę i wykład na temat piękna modlitwy,

¹ Jacques Chailley, *Histoire musicale du Moyen Âge*, Paris 1950, s. 37.

wzdychania w Duchu Świętym, wpisującego się w ten jęk całego stworzenia, o którym mówi święty Paweł (por. Rz 8, 22). Następnie wskazuje, że: „Na tej ziemi boski Duch mieszka w Kościele świętym. Zstąpił na niego niczym gwałtowny podmuch, a jednocześnie objawił się w widzialnym znaku języków ognia... Dlatego właśnie od osiemnastu stuleci rozbrzmiewa dzień i noc, i nie milknie głos Kościoła-Oblubienicy. A głos jej zawsze dźwięczny, melodyjny, a słowo jej zmierza prosto do serca Oblubieńca”².

Spróbujmy ogarnąć potęgę tego delikatnego Boskiego wpływu w muzyce sakralnej. W tym celu posłużę się sztandarowym przykładem, czyli antyfoną z okresu Bożego Narodzenia, która porównuje Maryję, Najświętszą Matkę Bożą, *Theotókos*, do Krzewu gorejącego, który zobaczył na Synaju Mojżesz: *Rubum quem viderat Moyses incombustum, conservatam agnovimus tuam laudabilem virginitatem: Dei Genitrix, intercede pro nobis* (W niepopielającym się krzewie, który ujrzał Mojżesz, rozpoznajemy Twe chwalebne dziewictwo. Matko Boża, wstawiaj się za nami). Kościół wypowiada tutaj swe pragnienie, by uczyć się od Niej, jak zbliżać się do Boga i jak Go wyrazić pieśnią. Niepokalana Matka Boża jest pierwotnym obrazem Kościoła. Od Niej Kościół uczy się pieśni nowej, *canticum novum*, pieśni otrzymanej z Wysoka przez Wcielenie. Wiąże ją z płodnym dziewictwem, z oczyszczającym Boskim żarem, który wyobraża płomień Krzewu ognistego, który płonie, ale nie spala. Analogicznie do tej liturgicznej antyfony, święta Hildegarda z Bingen łączy dziewicze Macierzyństwo Maryi ze śpiewem Matki Kościoła: „Jak Ciało Jezusa Chrystusa narodziło się z Ducha Świętego w integralności ciała Dziewicy Maryi, tak pieśń pochwalna ma swój początek w Kościele dzięki Duchowi Świętemu, zgodnie z zasadami niebiańskiej harmonii”³. Śpiew gregoriański ma swoje szczególne miejsce, szczególnie zasługujące na to wyjątkowe określenie: sprawia, że goreją nasze serca, a nie spalają się, znaczy – nigdy nie nuży.

Dom Guéranger podjął inicjatywę wydobycia śpiewu gregoriańskiego z popiołów z pomocą swoich uczniów. Odtworzył w pierwotnej czystości. Od tej chwili Kościół zachodni (łaciński) posiada w nim drogocenny, a nam dostępny, skarb, którego strzeże Duch Święty. O jego inspirującym działaniu zaświadczył niejeden znamienity głos. Antoine de Saint-Exupéry na przykład

² Przedmowa do *L'Année Liturgique*, s. 1 i 2.

³ Por. List 47, P.L. 197, kol. 221.

⁴ List do Generała X,
[w:] „Figaro Littéraire”
z 10 kwietnia 1948 r.

napisał tuż po wojnie: „Jest tylko jeden problem, ten jedyny na świecie: przywrócić ludziom znaczenie spraw duchowych. Spuścić na nich coś, co podobne będzie do śpiewu gregoriańskiego. Gdybym miał wiarę, z pewnością nie byłbym już w stanie znieść nic innego poza Solesmes”⁴. Nasza pełna pomieszania epoka nadal go potrzebuje, oczekuje słodkiego egzorcyzmu śpiewu gregoriańskiego, by zakosztować nieco pokoju. Olivier Messiaen chętnie powtarzał, jak wiele mu zawdzięcza, a dokładnie, ile zawdzięcza syntezie rytmicznej Dom Mocquereau, która tak dogłębnie przeniknęła muzykę gregoriańską.

Jednak powróćmy duchem do początków, z których śpiew ten został zaczerpnięty i dany Kościołowi w święty dzień Wielkanocy; właśnie wtedy wszystko się zaczęło. Po tym, jak uczniowie w drodze do Emaus spotkali Jezusa, serce ich zapalało, gdy cytował im Pisma (Łk 24, 32), pałało pod wpływem tego samego Boskiego ognia, który płonie, a nie spala. Kilka miesięcy później, na Wielkanoc, olśnieni i zachwyceni pielgrzymi opowiadali sobie wzajemnie wielkie dzieła Boga, *magnalia Dei*. Opowiadali o tych wielkich Bożych tajemnicach, które wreszcie się odsłoniły i o których Apostołowie śpiewali na ulicach Jerozolimy z takim zaangażowaniem, że w ten piękny wiosenny dzień uznano ich za pijanych młodym winem (por. Dz 2, 11). Duch Święty zstąpił w postaci języków ognia w wielkim, nagłym porywie wiatru: oto kolebka *Musica sacra*. Trzydzieści lat wcześniej z ust Maryi popłynęło *Magnificat*, jako świadectwo, że już wtedy tajemnica dokonała się w Niej samej: z natchnienia Ducha Świętego *Magnificat* zaśpiewała Ta, o której anioł powiedział *kekaritoménè*, pełna łaski.

Na wzór tego niegasnącego śpiewu w Sercu Maryi, czy pieśni dwóch uczniów z Emaus i Apostołów, melodie gregoriańskie na przestrzeni całego roku liturgicznego nieprzerwanie opiewają tajemnicę mieszkającego w nas Chrystusa. Opiewają Słowo Boże, które objaśnił osobiście sam Jezus. Zapładniają życie duchowe, zakorzenione w widzialnej liturgii, a potem ujawniają się w liturgii duszy, której zadaniem jest tworzyć klimat naszego życia moralnego, a następnie wieczności, jeśli Bóg zechce, w rozbrzmiewającym bez końca alleluja z Apokalipsy, które święty Augustyn pomaga odkryć w psalmach.

Cóż nam jednak pozostało ze wspomnianego skarbu w tym XXI wieku, tak niezdecydowanym wobec perspektywy utwierdzenia się w radości i w prawdziwej pieśni? Sobór Watykański II przedyskutował temat pół wieku temu. Słusznie swą uwagę skierował w pierwszym rządzie na Modlitwę Kościoła, z którą jest związana *Musica sacra*. Konstytucja o liturgii była pierwszym tekstem, nad którym głosowali Ojcowie Soborowi, co wskazuje, że najważniejsze miejsce w życiu Kościoła ma jego Modlitwa. Jak napisano, Sobór „stawia sobie za cel nieustanne pogłębianie chrześcijańskiego życia wiernych [...]. Dlatego [Sobór] uznaje, że do jego zadań należy szczególna troska o odnowienie i rozwój liturgii” (*Sacrosanctum consilium*, nr 1). To, co Dom Guéranger napisał na początku swego *L'Année Liturgique*, praktycznie zostaje następnie potwierdzone przez najwyższe Magisterium Matki Kościoła.

I tak oto za soborowym wstępem o Modlitwie Kościoła, „pierwszym dobru człowieka”, jak mówi Dom Guéranger, następuje pierwszy rozdział Konstytucji, który cały poświęcony jest muzyce sakralnej, *Musica sacra* (VI). Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* w wysoce podniosłym rejestrze przypominała o śpiewie gregoriańskim to, co Magisterium już od dziesiątków lat głosiło, uważając go za „własny śpiew liturgii rzymskiej”, a z tego tytułu za nierozdzielnie z nią związany (nr 116). Niewątpliwie śpiew ten nie wyczerpuje całego spektrum *Musica sacra*, w ramach której jest jednak rzeczywistością szczególną, która poprzedza wszystkie inne rodzaje muzyczne, posiadające w liturgii swoje miejsce. Ten, kto „prawdziwie szuka Boga” (Ps 104, 3; por. *Reguła* św. Benedykta, 58) w liturgii, dzięki zetknięciu ze śpiewem gregoriańskim z pewnością stopniowo rozsmakuje się też bardziej w spotkaniu z samym Bogiem. Podobnie jak Mojżesz po doświadczeniu Boga na Synaju, jak Maryja, która w zwiastowaniu doświadczyła Go w niewypowiedziany sposób, i wreszcie uczniowie z Emaus czy Apostołowie, którzy świadczą o Nim wobec pielgrzymów w dniu Zesłania Ducha Świętego, rozpalając ich serca.

Dziś tworząc jedno ciało z liturgią – owocem doświadczenia duchowego pierwszych wieków Kościoła, doświadczenia męczenników i Ojców, będąc towarzyszem jednocześnie pokornym i mocnym w drodze do szczytów kontemplacji, śpiew grego-

riański w bogactwie repertuaru i ukończonej, doskonałej formie wiernie ukazuje dziedzictwo całego spektrum odcieni wyrazu modlitwy chrześcijańskiej.

Kolej jednak rzecz doprecyzować, za punkt wyjścia obierając artystyczny cud, jakim jest neuma gregoriańska. Olivier Messiaen postrzega ją jako rozkwitające słowo, które zyskuje w ten sposób pewną wartość dodaną w postaci lirycznego, skromnego, acz pełnego ciepła pierwiastka. Niewątpliwie każdy śpiew sam w sobie jest czymś więcej niż dźwięk mowy, lecz neuma gregoriańska wzmacnia to zjawisko spotęgowania poprzez zabieg rozwinięcia na płaszczyźnie melodycznej konkretnej, wyśpiewanej sylaby.

Neuma wprowadza muzykę do świętego tekstu, który czyni z niej wiernie oddaną służebnicę. Polifonia zdaje się znacznie bardziej tryskać muzyką, czy nie jest ona bogatsza z muzycznego punktu widzenia? Już w swej istocie oznacza swobodne rozwinięcie elementów wokalnych, wprowadzając dodatkowe dźwięki, które ubogacają tekst współbrzmieniami. Jednak śpiew gregoriański zachowuje i ogranicza to bogactwo do monodycznego brzmienia dzięki neumie, która mając u podstaw święty tekst – rozkwita.

„Neuma” znaczy „na jednym oddechu”; w ten sposób przydaje śpiewem ozdobionemu słowu dodatkowo wartość substancjalną wewnętrznej pełni. Zapewne tutaj właśnie kryje się tajemnica wielkiego bogactwa i wyższości wyrazu gregorianki, mimo pozorowanego ubóstwa.

Jej bogactwo artystyczne olśniewa, gdy je porównać do względnie ubóstwa śpiewów sylabicznych i synkopowanych z naszych współczesnych repertuarów, które zbyt szybko starzeją się i nudzą. „Dźwięk” na modłę współczesną często jest raczej dźwiękiem ograniczonym i ujarzmionym niż rozplywającym się i rozkwitającym, co w sposób nieunikniony prowadzi do jego materializacji. To rodzaj sztucznej kompensacji, którą wzmacnia jeszcze dodatkowo mocna część taktu w rytmie miarowym – w swym systematycznym przebiegu tak obca sztuce gregoriańskiej.

Skoro mamy mówić o sztuce gregoriańskiej, zakładamy, że u podstaw leży niezawodnie jakaś wiedza, jakaś technika. Średniowiecze nauczało muzyki w ramach *quadrivium*, czyli grupy czterech nauk o charakterze matematycznym, nazywanych sztu-

kami wyzwolonymi. Wystarczy, jeśli wyciągniemy z tego wniosku, że śpiew gregoriański, jak każda muzyka, opiera się na konkretnych zasadach; nie jest improwizacją, mimo że w praktyce cechuje się wielką swobodą (zarówno rytmiczną, jak i modalną).

Taka wiedza „gregoriańska” jest tym bardziej konieczna, że starożytne wykonania muzyczne przez wieki upowszechniały się jedynie w formie przekazu ustnego, nie pisemnego; co więcej, sama forma zapisu znacząco zmieniała się na przestrzeni kolejnych epok, aż do renesansu, ale i potem. Faktem pozostaje, że ta wiedza-nauka „gregoriańska” nie stanowi tutaj celu, lecz jest wyłącznie narzędziem. Narzędziem podporządkowanym celowi znacznie wyższemu.

Modlitwa, o której mówi Dom Guéranger i Sobór, nadaje zasady nauce i sztuce, które nią kierują. Chodzi przecież o Modlitwę Kościoła, to znaczy całego Ludu Bożego, dlatego uprzywilejowane miejsce należy się tutaj takiej nauce, wiedzy, dydaktycznej metodzie interpretacji, dla której nadrzędną rzeczą jest troska duszpasterska w najszlachetniejszym tego słowa znaczeniu: owce słyszą głos Dobrego Pasterza i gromadzą się wokół Niego (por. J 10, 4 i dalsze). Śpiew gregoriański powinien pozostać dostępny dla oddającego chwałę ludu, ponieważ został stworzony, by go uwznioślić i pociągnąć ku niebu.

Matka Kościół chroni to dobro wiernych dusz od nauki, która podobnie jak w obszarze egzegezy czy teologii, wydaje się i w tej dziedzinie poszukiwać i domagać pewnej suwerenności oraz autonomii. Zgoda na coś podobnego stałaby się gwałtem wobec myśli Kościoła, który modli się do swojego niebieskiego Oblubieńca. By bronić jej czystości, Kościół regularnie daje wyraz swej troskliwej zazdrości.

Ostatnie poprawki odnośnie do omawianej dziedziny datują się na 13 maja 2011 roku. Mam na myśli List Papieża Benedykta XVI do Papieskiego Instytutu Muzyki Sakralnej z okazji stulecia powstania. Przypomina on w nim o „nadrzędności śpiewu gregoriańskiego jako najwyższego wzorca muzyki sakralnej, który dostarcza fundamentalnych kryteriów tradycji [regularnie przypominanych przez Magisterium od św. Piusa X], którymi są zmysł modlitwy, godność i piękno; pełna spójność z tekstami i gestami liturgicznymi”. Nie chodzi tu nijak o koncepcję z przeszłości,

którą można by pominąć, kontynuuje swoją myśl Benedykt XVI, tak jakby „ograniczał wolność i twórczość jednostki i wspólnot”. W istocie pyta, kto jest autentycznym podmiotem liturgii. A odpowiedź jest prosta: Kościół (Oblubienica z Pieśni nad Pieśniami). Nie jednostka ani nie grupa celebrytuje liturgię, lecz jest ona przede wszystkim działaniem Boga poprzez Kościół, który posiada swą historię, swą bogatą tradycję i twórczość. Benedykt XVI kończy, pisząc, że: liturgia, a w konsekwencji również muzyka sakralna, czerpie życie z poprawnej i niezmiennej relacji między *sana traditio* i *legitima progressio*. Zawsze pilnie trzeba pamiętać, że oba pojęcia (które podkreślali Ojcowie Soborowi) wzajemnie się uzupełniają, gdyż „tradycja jest rzeczywistością żywą, łącząc więc w sobie zasadę rozwoju, postępu”⁵.

Kardynał Prefekt i Kongregacja Kultu Bożego opublikowali niedawno przepiękną książkę o potędze ciszy (*La force du silence*). Ponownie wyraża on w niej pragnienie, by pewnego dnia doczekać reformy reformy liturgicznej, pomimo niezrozumienia wśród wielu; dla niego ta reforma reformy w celebracji świętych tajemnic polega zasadniczo na przywróceniu miejsca ciszy, by oddać prawdziwą godność śpiewowi.

Długo, i w baroku, i w romantyzmie, podczas celebracji musiało znosić dźwięki „bel canto”, w którym to śpiewie celem jest uwydatnienie możliwości głosu i podkreślenie jego walorów, nie zaś wznoszenie się ku świętym tajemnicom. Potem jednak pojawiło się i nie minęło niebezpieczeństwo, że świątynia, a wraz z nią wszystko, pogrąży się w krzykliwej przeciętności.

Liturgia tymczasem wyprowadza wiernego z wewnętrznej ciszy, po czym zostaje w nią na nowo wprowadzony w następstwie uporządkowanych działań rozmaitych podmiotów w liturgii: kapłana, scholi, wiernych. Kardynał zarzuca więc reformie nadmierną powierzchowność i pośpieszny charakter podejmowanych po Soborze działań *ad hoc*. „Mimo woli Pawła VI – pisze – niekiedy pojawia się w liturgii spoufalanie, niestosowne, hałaśliwe... Celebracje stają się męczące, gdyż przybierają formę hałaśliwej gadaniny. Liturgia zapadła na zdrowiu, najbardziej uderzającym symptomem tej choroby jest być może wszechobecność mikrofonu... Jeśli Kościół pozwoli zakleić sobie usta materialistycznym, medialnym i relatywistycznym szczerakczkom – konty-

⁵ Por. Przemowa
w Papieskim Instytucie
Liturgicznym, 6 maja
2011 r.

nuuje kardynał – istnieje ryzyko, że śmierć Chrystusa na Krzyżu dla zbawienia dusz uczyni prózną... Ale oto moja nadzieja: jeśli Bóg zechce, gdy zechce i tak jak zechce, reforma reformy dokona się w liturgii. Mimo zgrzytania zębów nadejdzie, gdyż chodzi tu o przyszłość Kościoła”⁶.

Od wieków anioł z portalu w Reims uśmiecha się, zapraszając w progi przepychu architektonicznego katedry. Śpiew gregoriański podobnie: przyobleczony jest w radosny uśmiech, często zmieszany ze łzami. To łyzy ekstazy połączonej z pokutą, jak pokazuje bogactwo repertuaru Wielkiego Postu, który niesie w sobie wszystkie cierpienia ciężkiego brzemienia człowieczeństwa. Jednak by mógł rozkwitać, potrzebuje ciszy, w której Bóg mówi do naszych dusz, do każdej duszy.

Pragnąłbym zakończyć płomiennym słowem Josepha Samsona jeszcze sprzed Soboru. Dom Jean Prou, opat Solesmes, zacytował go w roku 1985, przy okazji spotkania CIMS (Międzynarodowego Stowarzyszenia Muzyki Sakralnej):

Jeśli chór przestanie wносить w liturgię życie duchowe, niechaj zamilknie!

Jeśli śpiew nie dopomaga mi w modlitwie, niech zamilkną kantorzy!

Jeśli śpiew nie służy uciszeniu mego wewnętrznego fermentu, niech odejdą precz kantorzy!

Jeśli śpiew nie emanuje ciszą, którą przerywa, przywróćcie mi ciszę!

Wszelki śpiew, który nie zmierza do wypromowania ciszy, jest próżny⁷.

Gdy reforma reformy liturgicznej przywróci prawa świętej ciszy, śpiew gregoriański rozkwitnie na nowo z właściwą sobie skromnością i cudownością. Życzenie to powierzamy Najświętszej Marii Pannie. Ona, w nabożnym zamyśleniu po odwiedzinach anioła, zawołała z głębi: *Magnificat*. ■

Tłum. Katarzyna Kubaszczyk

⁶ Kard. Robert Sarah, *La force du silence. Contre la dictature du bruit*, Fayard, 2016, s. 185 i dalsze.

⁷ Publikacja z III Międzynarodowej sesji Muzyki Sakralnej w Paryżu, 1957, s. 178 i 182.

Cywilizacja psalterza

O. Szymon Hiżycki OSB

Kiedy zastanawiamy się nad przemianą, która dokonała się wraz z przybyciem na polskie ziemie uczniów św. Benedykta, zasadniczym problemem jest postawienie właściwego pytania. Odpowiedź, nawet jeśli niekompletna, będzie na pewno interesująca, być może nawet wskaże kierunek, w którym powinna postępować dalsza refleksja. Jak zatem sformułować to pytanie dotyczące przemiany? Myślę, że trzeba zapytać o to, co na ziemiach polskich znalazło się wraz z mnichami – coś im właściwego, przez nich ukochanego, a co potem stało się dziedzictwem, czyli wspólnym dobrem, i w jakimś sensie wymknęło się mnihom spod kontroli. Z pewnością nie jest to architektura (budowano już od dawna, a sztuka budowniczych grodów zadziwiał przybyszów); nie możemy mówić o uprawie roli, ponieważ Słowianie ziemię uprawiali już wcześniej, nawet w sposób prymitywny. Wydaje się, że możemy wskazać na symbol, który markuje zwrot cywilizacyjny, powiedziałbym nawet: cywilizacyjny skok. Takim symbolem jest psalterz, który wraz z braćmi dotarł na nasze ziemie i pozostał na niej aż po dziś dzień. Jak jednak rozumieć słowo „psalterz”? Co to jest? Mylilibyśmy się, utożsamiając go jedynie z księgą biblijną – mówiąc o psalterzu, jeśli chcemy pozostać wierni Tradycji, mamy na myśli to wszystko, z czego on wyrósł, co rozgrywa się wokół psalmów, co psalmy wyrażają, czemu służą, całą tę rzeczywistość, która dzięki psalmom nieustannie jest aktualizowana. Psalmy są gramatyką spotkania z Bogiem. Powiedzenie, że zawierają modlitwy, jest nie do końca odpowiednie, ponieważ nie są tylko modlitewnikami, ale czymś znacznie bardziej pojemnym – pomagają w obliczu Stwórcy przepracować i na nowo w pieśń ku Jego chwale włączyć całą historię jednostek i narodów, blasków i cieni, radości i rozpacz. W psalterzu jest

wszystko. Nic zatem dziwnego, że ten, kto go czyta, wchodzi na nową drogę i wszystko wokół niego ulega totalnej przemianie, skoro wszystko może zostać włączone w hymn Bożej chwały. Psalterz to wszystko, co związane jest z modlitwą, co jej służy, do niej prowadzi, pozwala wytrwać na jej ścieżkach, zatem jest pod każdym względem fundamentem.

Aby lepiej zrozumieć, o czym mowa, możemy studiować odpowiednie fragmenty *Reguły* św. Benedykta, mam tu na myśli przede wszystkim 19 rozdział. Zanim jednak do niego przejdziemy, należy się zastanowić, co będziemy rozumieć przez cywilizację, aby na końcu stało się jasne, dlaczego jest mowa o cywilizacji psalterza.

Cywilizacja – czym jest?

Pytanie, czym jest cywilizacja, jest tematem na osobną książkę. Tutaj chcemy ją rozumieć przede wszystkim jako strukturę porządkującą życie wewnętrzne człowieka, co nie pozostaje bez wpływu na kształt rzeczywistości materialnej. Wiemy bowiem, że człowiek kształtuje świat wokół siebie, nawet postrzega go w taki sposób, jak ukształtowany jest jego umysł, przy czym dodajmy od razu, że „umysł” należy rozumieć w dużo szerszym sensie, niż nadaje mu potoczne znaczenie w języku polskim. W łacinie znamy słowo *mens*, często przekładane jako „umysł”, które jednak oznacza dużo więcej niż tylko sam intelekt czy też to, co jest jego produktem. *Mens* odnosi się do całego wewnętrznego życia jednostki ludzkiej, wzlotów i upadków oraz kierunku, który obiera człowiek w swej wędrówce po tej ziemi. Pytanie o to, co jest ową porządkującą strukturą, jest zasadnicze przy udzieleniu odpowiedzi, z jaką cywilizacją mamy do czynienia. Przyjrzyjmy się teraz tej kwestii.

Dlaczego cywilizacja psalterza?

Rozdział 19 *Reguły*: bojaźń – mądrość – aniołowie

Fundamentów owej cywilizacji szukać należy w fascynacji psalterzem, która odcisnęła wyraźne piętno na całym pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa. To, co św. Augustyn, św. Ambroży, Kasjodor przez swoje *Komentarze do Psalmów* zaszczepili na Zachodzie, aż do naszych czasów było czymś normalnym i powszechnie znanym. Nie możemy zapominać o wkładzie Kasjana – jego przepisy

regulujące śpiew psalmów stanowiły ideał, do którego dążyły całe pokolenia mnichów.

Syntezę doświadczenia zawiera *Reguła* św. Benedykta. Nie możemy mieć wątpliwości, że to właśnie ona należała do pierwszych ksiąg, które pojawiły się na naszych ziemiach. Rozdział 19 *Reguły* można czytać na różne sposoby. Potraktujmy go jako dziurkę od klucza, przez którą jednym rzutem oka możemy zobaczyć całą syntezę *Reguły* i codzienności, którą proponuje. Tekst znamy wybornie, ale dla samej przyjemności wysłuchania go po raz kolejny zacytujmy go w całości:

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 Bożej. Dlatego też pamiętajmy zawsze, co mówi Prorok: *Służcie Panu z bojaźnią* (Ps 2, 22), 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 usta.

Ten fragment mówi o trójstopniowym programie życia duchowego wzniesionego na fundamencie Bożej obecności. Tekst ogniskuje się wokół trzech cytatów biblijnych. Jak zazwyczaj w starożytnych tekstach fragmenty z Pisma Świętego stanowią nie tyle zbędny ornament, doczepiony na siłę jako usprawiedliwienie myśli autora, ale są zaczątkiem syntezy: to w nich jest zawarta cała nauka, natomiast słowa autora stanowią jedynie próbę komentarza; zasadnicza mądrość zawarta jest w tekście biblijnym.

Fundamentalnym założeniem jest wiara w Bożą obecność (*divina praesentia*). Temat Bożych oczu (*oculos Domini*) jest starym toposem zaczerpniętym z Księgi Przysłów (15, 3), pamiętamy go też z drugiej księgi *Dialogów* św. Grzegorza, gdzie jest mowa o tym, że pod Bożym wejrzeniem św. Benedykt mieszkał w grocie w Subiaco¹. Pierwsze zdanie 19 rozdziału *Reguły* wyklucza możliwość odnoszenia całego tekstu jedynie do akcji liturgicznej:

¹ *Dialogi* 2, 3.

Bóg jest obecny zawsze i wszędzie, Jego spojrzenie towarzyszy nam nieustannie. Dopiero to przekonanie pozwala wejść stopień wyżej – do celebracji oficjum i Najświętszej Ofiary. Co warto podkreślić, Boża obecność przenika wszystko i wszystkich: Bóg patrzy na dobrych i na złych. Być może w pierwszym odruchu chcielibyśmy zrozumieć to zdanie jako wieszczące Boga, który kontroluje każdego, tymczasem słuszniej będzie tutaj widzieć wyrażoną dawnym językiem prawdę o Bożym miłosierdziu: On patrzy na każdego, czyli jest z każdym, dobrym i złym, niezależnie od jego zasług, i nic nie jest w stanie odstraszyć Boga od człowieka, nawet grzech. Tym łatwiej zatem jest wejść na drogę nawrócenia, skoro i tak nasze ścieżki zawsze są przed obliczem Pana.

Trzy następujące po sobie stopnie: bojaźń – mądrość – aniołowie, zaczerpnięte są z dużo starszej niż *Reguła* tradycji. Czytamy o tym w pismach Ojców, piszą o tym tacy mistrzowie jak Orygenes czy Ewagriusz. Możemy je rozumieć jako oczyszczenie z grzechów, postęp w wiedzy dotyczącej rzeczy stworzonych i wreszcie jako kontemplację – prawdziwe poznanie Boga². Przyjrzyjmy się teraz dokładniej owym trzem stopniom.

Służcie Panu z bojaźnią (Ps 2, 11).

Cytowany tekst rozpoczyna się od wezwania do służby (*servite Domino in timore*). Psalm 2, opisujący królewską władzę Mesjasza, od razu określa sposób i miejsce dyskursu: mnisi służą prawdziwemu Królowi, Bogu, co z upodobaniem potem podkreślają w określeniach siebie i klasztorów. Przypominają o tym przedstawienia Chrystusa w majestacie umieszczane na portalach kościołów czy w księgach liturgicznych (przypomnijmy analogiczną miniaturę z *Sakramentarza tynieckiego*); temat królowania Boga często zresztą w *Regule* powraca.

Nie powinna nas niepokoić konotacja ze służbą niewolnika w przypadku słowa *servire*: św. Paweł w swych Listach określa siebie często jako niewolnika Jezusa Chrystusa. Jest to zatem topos biblijny. O ile sens czasownika *servire* nie nastęrcza większych trudności, to jak należy rozumieć *timor*? Bez wątpienia chodzi tutaj o bojaźń Bożą, o której klasyczne teksty monastyczne mówią nam wiele i z upodobaniem (zresztą w samej *Regule* temat powraca

² Syntetycznie na ten temat:

W. Harmless, *Chrześcijananie pustyni. Wprowadzenie do literatury chrześcijańskiego monastycyzmu*, przekł.

M. Höffner, Kraków 2009, s. 395-402.

³ Prol. 29,36; 3,11; 5,9;
7,10, 64, 77; 19,1, 3; 31,2;
36,7; 47,4; 48,20; 50,3;
53,15, 21; 58,15, 21; 64,1,
15; 65,15; 66,4; 70,3; 72,9.

⁴ Makary Egipcjanin
12(465). Źródła
Monastyczne 4.

wiele razy³). Nie można sprowadzać bojaźni do lęku, i to nie tylko ze względu na naukę św. Jana Apostoła (por. 1 J 4, 18), ale także dlatego, że mnisi od samego początku przez *timor* rozumieli przede wszystkim pełną czci miłość, która nade wszystko pilnie wystrzega się wszystkiego, co mogłoby urazić Umiłowanego.

Niektórzy z ojców pytali kiedyś abba Makarego Egipcjanina: „Dlaczego, czy jesz, czy pościsz, twoje ciało zawsze jest wyschłe?”. Starzec im odpowiedział: „Kij, którym grzebiemy w ognisku, sam także zajmie się ogniem i cały spłonie. Podobnie jeżeli człowiek oczyszcza serce w bojaźni Bożej, to bojaźń Boża sama spala jego ciało”⁴.

Makary przepojony jest taką bojaźnią, która nie jest zależna od postu, nie jest zatem sprawą ćwiczeń, nie jest do osiągnięcia o własnych siłach – jest to raczej dar łaski, który przenikając ciało i ducha, manifestuje się w sposób widzialny – symbolicznie nasz apoftegmat wyraża to przez obraz wyschłego, spalonego ciała mnicha. Wzmianka o ogniu, który niszczy kij, to czytelną aluzją do Ducha Świętego, który trawi to wszystko, co wrogie Bogu. Służba z pełną czci miłością, wyrzekanie się zła i podążanie za Duchem Świętym: oto pierwszy stopień na naszej drabinie: bez służby i bojaźni iść dalej nie można.

Śpiewajcie mądrze (Ps 47, 8).

Zapytajmy teraz nieco przewrotnie: do czego służba i bojaźń człowieka mogą doprowadzić? Czy zaskoczy nas, że do śpiewu i do mądrości? Wydaje się, że bezpośrednim impulsem do tak sformułowanego nakazu jest fragment z *Reguły* św. Bazylego Wielkiego, ale jak za chwilę zobaczymy, nie można wykluczyć wpływu któregoś z kazań św. Augustyna. Bazyli na pytanie, co to znaczy śpiewać psalmy z mądrością, odpowiada:

Jak w przypadku pokarmów daje znać o sobie smak wyczuwający jakość każdej potrawy, tak w przypadku słów Pisma Świętego ujawnia się ich zrozumienie. Powiedziano bowiem: *Podniebienie kosztuje pokarmy, rozum zaś*

rozróżnia słowa (Hi 12, 11). Jeśli więc ktoś odpowiednio usposabia duszę do zrozumienia sensu każdego słowa, podobnie jak dostosowuje zmysł smaku do jakości każdej potrawy, ten wypełnił nakaz mówiący: *Śpiewajcie psalmy rozumnie*⁵.

Święty Bazyli pisze dosłownie o tym, że duszę należy dostrajać do sensu każdego słowa. W ten sposób dusza ludzka jest porównana do instrumentu, który wymaga nastrojenia, a Pismo do partytury. To bardzo stara metafora, użyta chociażby przez św. Ignacego Antiocheńskiego⁶. Niemniej jesteśmy jeszcze na poziomie ludzkiego tylko wysiłku, Bóg wydaje się być tutaj bierny. Bez św. Augustyna i tego, co mówił o śpiewie, nie ma rozdziału 19 naszej *Reguły*⁷. Esencję jego nauczania znaleźć można w Kazaniu 256⁸.

Augustyn pisze:

Bóg chce, abyśmy wypowiadali *Alleluja* tak, żeby nie było dysharmonii w tym, który śpiewa. Zestrójmy najpierw nasze życie i nasze wargi, nasze usta i nasze sumienie. Zestrójmy, mówię, nasz głos i nasze postępowanie, żeby czasem nasz piękny śpiew nie świadczył przeciwko naszemu złemu postępowaniu!

Od razu możemy odnieść to do zakończenia omawianego rozdziału *Reguły*, ale metafora ta wskazuje głęboką jedność, zintegrowanie całego człowieka wokół jedyne go sensownego celu ludzkiego życia, jakim jest chwalenie Boga. Jak widać, nie ogranicza się ono do śpiewu, ale to śpiew staje się kanałem, poprzez który z człowieka tryska strumień Boskiej chwały. To właśnie jest ta mądrość, mądrość życia poświęconego Bogu. Jest to jednak tylko zapowiedź przyszłego szczęścia. Augustyn dodaje:

Dzisiaj, bracia moi, śpiewamy jeszcze nie po to, aby zachwycać się odpoczynkiem, ale po to, aby ulżyć naszemu brzemieniu. Jak śpiewa podróżny: śpiewa, ale idzie na przód. Śpiewaj, aby podtrzymać swój wysiłek. Nie bądź leniwy! Śpiewaj i idź! Co znaczy: idź? Postępuj, postępuj w dobrym! Są tacy, wedle Apostoła, którzy postępują

⁵ Św. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze* 279, [w:] tenże, *Pisma ascetyczne*, t. 2, przekł. J. Naumowicz, Źródła Monastyczne 6, Kraków 2011, s. 464. Pamiętajmy jednak, że św. Benedykt korzystał z wcześniejszej wersji *Reguły* Bazylego, która do naszych czasów dotrwała jedynie w przekładzie łacińskim.

⁶ Św. Ignacy z Antiochii, *List do Kościoła w Efezie* IV 1, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przekł. A. Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła 10, Kraków 1998, s. 114.

⁷ Teologia śpiewu wg św. Augustyna: A. Karpowicz-Zbińkowska, *Teologiczna symbolika śpiewu według „Objasnień psalmów” św. Augustyna*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 40.1 (2002), s. 51-78.

⁸ Powołuję się na przekład przytoczony w: W. Hryniewicz, *Chrześcijaństwo nadziei*, Kraków 2002, s. 420-422.

w złym (por. 2 Tm 3, 13). Ty zaś idź, aby posuwać się naprzód. Postępuj w dobrym, postępuj w prawości wiary, w czystości życia. Śpiewaj i idź, nie błędząc, nie cofając się, nie drepcząc w miejscu.

Śpiew zatem, tak jak wcześniej psalterz, należy rozumieć w znacznie szerszym sensie, niż możemy to przeczytać w słowniku. Śpiew dla św. Augustyna staje się synonimem życia chrześcijańskiego (warto tutaj podkreślić słowo „Alleluja” – ów szczególnie wyraz duchowości starochrześcijańskiej; w *Regule* temu słowu poświęcony jest cały rozdział!).

Będę Ci śpiewał psalm wobec aniołów (Ps 138, 1).

Choć w dalszym ciągu pozostajemy w sferze śpiewu (ze wszystkimi konsekwencjami, które opisuje Augustyn), to jednak wchodzimy stopień wyżej: nie śpiewamy już sami, ale *wobec aniołów*. O ile wcześniej nacisk położony był na śpiew mądry, o tyle tutaj zostajemy nagle postawieni wobec rzeczywistości, która nas absolutnie przerasta. Jest to nadal śpiew, ale zupełnie innego rodzaju, ponieważ wyrażający to, co jest w istocie niewyraźne. J. Ratzinger cytuje uwagę Ph. Harnoncourta, że „o czym nie można mówić, o tym – jeśli nie można milczeć – wtedy można, a nawet trzeba śpiewać i grać”⁹. Wydaje się, że to zdanie trafia w samo sedno problemu.

Mnisi rozumieli ten fragment Psalmu 138 dosłownie, tak dosłownie, że aż chcieli sobie postawić przed oczami ową anielską obecność i często swoje stalle ozdabiali figurami i obrazami aniołów. Tak właśnie uczyniono w Tyńcu i Lubiniu, a owi wyrzeźbieni w drewnie aniołowie towarzyszą mnichom do dziś. Dlaczego tak postępowali? Ponieważ chcieli naśladować aniołów. Temat *vita angelica* należy do najstarszej warstwy nauczania mnichów i regularnie w ciągu wieków możemy obserwować powroty do tej wielkiej idei. Jeden z badaczy podsumowuje to zagadnienie w następujący sposób:

Inny temat wiąże się z aniołami: najróżniejsze porównania podsuwają związek i podobieństwa między życiem

⁹ J. Ratzinger, „*Będę Ci śpiewał psalm wobec aniołów*”. *Tradycja ratybońska a reforma liturgii*, [w:] tenże, *Opera omnia*, t. 11, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego*, przekł. W. Szymona, Lublin 2012, s. 524.

mnichów a *vita angelica*. Teksty o tym mówiące są niezliczone. O co tu chodzi? Czy celem jest ucieczka z naszego zmysłowo dostrzegalnego świata, odcieśnienie się, „robienie się na anioła”? Nic podobnego. Ale uwielbienie, które aniołowie w niebie składają Bogu, pomaga nam zrozumieć dobrze rolę, jaką gra w życiu mnichów modlitwa. Kiedy się mówi o życiu anielskim, ma się na uwadze nie tyle istotę aniołów, ile spełnianą przez nich funkcję wielbienia Boga. Jak słusznie powiedziano, ta paralela nie jest wyrazem „przesady pełnej wieloznaczności, której zdrowa teologia, lubiąca jasno określone terminy, powinna się wystrzegać... Chodzi natomiast, po pierwsze i przede wszystkim, o znalezienie odpowiedniego wyrazu dla treści eschatologicznych. To dopiero w niebie człowiek będzie «jak aniołowie» (Łk 20, 30; Mt 22, 30). Ale ponieważ stoimy już na progu Królestwa i otrzymaliśmy zadatek życia wiecznego, czyż to nie słuszne widzieć przez wiarę nawet to obecne życie jako pokrewne życiu anielskiemu?»¹⁰. Ten ostatni temat, jak i wszystkie te, które pomagają myśleć o niebie, stosują się do wszystkich chrześcijan; nie są tylko domeną mnichów. Są jedynie szczególnie rozwijane w literaturze monastycznej (tak przez mnichów, jak i o mnichach pisanej) dlatego po prostu, że mnisi dążą do doskonałości życia chrześcijańskiego na pewien sposób, który ma większą niż inne sposoby wymowę eschatologiczną; ma mianowicie przypominać wszystkim, że nie dla ziemi zostali stworzeni¹¹.

Towarzystwo duchów czystych przy śpiewaniu psalmów można rozumieć jako zapowiedź życia w niebie, które „już, ale jeszcze nie teraz” ma miejsce. Jednym słowem, docieramy do szczytu, jakim jest liturgiczna celebrowanie, uobecnienie tego, co najważniejsze i nieprzemijające.

* * *

W ten sposób zestawiliśmy najważniejsze elementy cywilizacji psalterza. Teraz można spróbować zobaczyć, jak jej początki wyglądały na polskich ziemiach. Ze względu na rozmiary studium

¹⁰ J. C. Didier, *Angelisme ou perspectives eschatologiques?*, [w:] *Mélanges de sc. relig.*, 1954, s. 31-48.

¹¹ J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, przekł. M. Borkowska, *Źródła Monastyczne 14*, Kraków 1997, s. 71n.

¹² Szerzej na ten temat: M. Sosnowski, *Studia nad wczesnymi żywotami św. Wojciecha. Tradycja rękopiśmienna i polemika środowisk*, Poznań, 2013, s. 14-21.

¹³ Brunon z Kwerfurtu, *List do króla Henryka II*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, przekł. K. Abgarowicz, Warszawa 1966, s. 247-261.

¹⁴ Choć znamy tytuł fakultatywny, być może bardziej pasujący do treści: *Żywot i męczeństwo Benedykta, Jana i ich towarzyszy*. Mamy dwa przekłady: *Żywot pięciu braci męczenników*, [w:] *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, przekł. K. Abgarowicz, Warszawa 1966, s. 155-246; *Żywot pięciu braci męczenników*, przekł. E. Szwarzenberg-Czerny, Kraków 2002; cytuję zawsze drugi przekład.

¹⁵ Edycja krytyczna ze wstępem: *Monumenta Poloniae Historica. Series nova*, t. 4:3, wyd. J. Karwańska, Warszawa 1973, informacje o rękopisie: s. 13-15.

trzeba znaleźć jeden dogodny punkt obserwacyjny, który pozwoli uchwycić przeszłość na gorącym uczynku. Sięgając po teksty źródłowe, odnosi się to również do utworów hagiograficznych; musimy pamiętać, że w nie mniejszym stopniu opowiadają one o autorze i adresatach dzieł niż o samych bohaterach¹². Dla naszych rozważań ta metodologiczna uwaga jest niezwykle ważna, ponieważ w ten sposób lektura źródeł staje się spotkaniem ze światem o wiele szerszym, niż sugeruje ich tytuł.

Zastanawiając się nad początkami chrześcijaństwa w Polsce, myślimy odruchowo o biskupach Jordanie, Ungerze, o św. Wojciechu czy pierwszych polskich władcach, natomiast na uboczu pozostaje grupa męczenników, którzy pod każdym względem są niezwykle i z naszym krajem się dobrowolnie związali, choć nikt ich do tego nie przymuszał ani nie wygnał ich z ojczyzny okoliczności życiowe (jak to miało miejsce w przypadku św. Wojciecha). Chodzi o św. Brunona z Kwerfurtu i Pięciu Braci Męczenników. Brunon był silnie powiązany z Bolesławem Chrobrym (wypada przypomnieć jego list w obronie polskiego władcy, skierowany do króla Henryka II¹³). W przeciwieństwie do św. Wojciecha, który w państwie Piastów spędził niewiele czasu, Brunon przebywał w nim dość długo, a o wyprawie do kraju Bolesława marzył jeszcze w dalekiej Italii. Tam zresztą do wyprawy do Polski namówił późniejszego męczennika, św. Benedykta, który udał się tam wraz ze św. Janem. Brunon miał wkrótce do nich dołączyć, ale śmierć cesarza Ottona III, nagły zwrot w polityce następcy cesarza, króla Henryka II (oraz wojna, która wkrótce z tego wyniknęła), wreszcie długie oczekiwanie na pozwolenie papieskie i biskupią sakrę sprawiły, że Brunon nigdy już nie ujrzał Benedykta, choć wedle własnych słów obiecywał mu szybkie swe przybycie do Polski i wspólną wyprawę misyjną. Z żalu za utraconym przyjacielem powstało dzieło niezwykle, znane najczęściej pod tytułem *Żywot Pięciu Braci Męczenników*¹⁴. Trudno uwierzyć, że pozostawał długi czas nieznanym (nawet Długoszowi!), a do naszych czasów dotrwał tylko w jednym rękopisie¹⁵. Ten tekst jednak, cudownie ocalony spośród dziejowych zawieruch, pomoże zobaczyć pierwsze chwile cywilizacji psalterza na ziemiach polskich. Zobaczmy teraz po kolei, w jaki sposób bohaterowie dzieła św. Brunona konstruowali w sobie i wokół siebie jej zręby.

Bojaźń

Jako tego, który doskonale zasmakował bojaźni Bożej, św. Brunon pokazuje swego przyjaciela, św. Benedykta. Gdy dotarł on już do Polski i z niepokojem czekał na przybycie Brunona, zdecydował się udać na poszukiwania swego druha, ale z powodu zawieruchy wojennej doszedł jedynie do Pragi. Gdy powrócił do eremu, to ta właśnie cnota zaczęła wyznaczać kierunek jego postępowania. Czytamy:

Wśród wielu dóbr miał on [Benedykt] jedno jedyne dobro, wśród tylu miłych rozkoszy, które wabią umysły śmiertelników i zapalonych nimi zmuszają do pogoni za marnosciami, jedną znał szczęśliwość, mianowicie święta bojaźń Boża tak potężnie owładnęła jego sercem, że w strapieniu umiał wzywać Boga żywego i potępienia godnym żądżom zmysłowym przeciwstawić doskonałą pogardę i wyrzeczenie się świata. [Jako ten], któremu na ziemi nie należy się żadna własność prócz samego siebie, umiał nie pragnąć na niej niczego, co nie jest Bogiem; miał przed oczyma obraz wspaniałej wieczności, która jest życiem mędrca; stale również w duchu rozważał nad nocą kary trwającej bez końca i szczęściem w przyszłym królestwie, którego źródłem jest złota mądrość, przewodniczka na drodze do nieba, oraz rozważanie wszystkich cnót¹⁶.

¹⁶ *Żywot pięciu braci męczenników* 13, s. 72n.

Zaraz po tym passusie następuje opis harmonii, która panowała w eremie, oraz przenikającej każde działanie braci wspólnej modlitwy, ukoronowane przez czytelne porównanie gromady braci do Apostołów oczekujących na zesłanie Ducha Świętego.

Spróbujmy przeczytać ten tekst jako zapis drogi przebytej przez świętego. Kompozycyjnie Brunon przedstawił ją jako przejście od wielości i rozproszenia do jedności i skupienia. Od wielu dóbr i rozkoszy przechodzi Benedykt, przez bojaźń Bożą, niczym po moście do umiłowania Boga i życia wiecznego. Stwórca zajmuje całe jego serce, ponieważ nawet w utrapieniu umie się z Nim jednoczyć i zdaje sobie sprawę, że jedyne, co człowiek może posiadać w tym życiu, jest on sam. Być może jest to aluzja do słów Chrystusa: *Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały*

¹⁷ Dalszy ciąg tego fragmentu Ewangelii mówi o Chrystusie przychodzącym na sąd, którego niektórzy wkrótce mają ujrzeć. W kontekście bliskiej śmierci męczennickiej wydaje się, że Brunon być może aplikował ten tekst do samej śmierci męczenników.

¹⁸ *Reguła* 7,10, s. 77.

¹⁹ J. Leclercq, *Kontemplacja na górze według Kasjana*, [w:] tenże, *Chrystus w oczach średniowiecznych mnichów*, przekł.

M. Borkowska, *Źródła Monastyczne* 25, Kraków 2001, s. 57-62.

²⁰ *Żywot pięciu braci męczenników* 2, s. 30.

²¹ *Żywot pięciu braci męczenników* 10, s. 65.

²² Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, t. 1, *Rozmowy I-X*, Źródła Monastyczne 28, Kraków 2002, s. 371. Jest to fragment z *Rozmowy IX*, 6,3.

świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją duszę? (Mt 16, 26)¹⁷. Cały tekst jest czytelną aluzją do pierwszego stopnia pokory z *Reguły* św. Benedykta.

O pierwszym stopniu pokory mówimy wówczas, jeśli człowiek ma stale przed oczyma bojaźń Bożą i gorliwie stara się o niej nie zapominać¹⁸.

Ostatnie zdania, mówiące o rozważaniu wiecznej kary, są zapewne znowu aluzją do kolejnych wierszy z tego fragmentu *Reguły*, gdzie mowa o rozważaniu (choć użyty tu czasownik *evolvo* niekoniecznie należy rozumieć w taki sposób) kary piekła dla gardzących Bogiem. Od wielu rozkoszy przechodzi bohater Brunona do jednej, od dążenia do posiadania świata, do wysiłku wzięcia w posiadanie samego siebie, wreszcie od pragnienia wielu rzeczy do pragnienia jedynie samego Boga. Jest to droga, ale także przemienienie, pojęcie ważne w duchowości monastycznej, także na Zachodzie, przynajmniej od czasów Jana Kasjana¹⁹. Kasjan był autorem szczególnie umiłowanym przez mistrza Brunona i Benedykta, czyli św. Romualda, o czym w naszym *Żywocie* także możemy przeczytać²⁰.

Mądrość

Jako miłośnika mądrości św. Brunon pokazuje św. Jana. Czytamy:

Błogosławiony Jan pod Bożymi wyrokami pokornie uginając kark, dzięki mądrości charakteru cierpliwie wszystko znosił i z łatwością potrafił okiełznać ducha opanowanego przez łaskę Bożą, tak że skoro nie mógł stać się takim, jakim pragnął być, chciał pozostać tym, czym mógł być²¹.

To zdanie, trochę może dziś rażące nas skomplikowanym stylem, jest zapewne aluzją do nauki Kasjana, który pisze, że należy „powstrzymać się od tego, czego nie potrafimy dostąpić czy wykonywać, choćbyśmy bardzo chcieli”²². To cytowane tutaj zdanie jest tylko fragmentem dłuższego wywodu, w którym Kasjan mówi o konieczności nawiązania kontaktu z rzeczywistością. To

wrażenie brzmi bardzo kolokwialnie, ale wydaje się, że dobrze wyraża sens nauki Kasjana i doświadczenia św. Jana. To już nie jest pogoń za marzeniami, ale głęboka i pogodna akceptacja życia takim, jakim ono jest. To pierwszy krok na drodze do mądrości, która ostatecznie, jak pokazują to dalsze fragmenty dzieła Brunona, doprowadzi św. Jana do przemienienia, podobnie jak wcześniej widzieliśmy to u św. Benedykta.

„Cała droga jest w psalmach”

Poniżej możemy przeczytać tzw. regułę św. Romualda, którą miał odeń otrzymać jeden z pięciu braci męczenników – św. Jan i, wedle słów św. Brunona z Kwerfurtu, zachować aż do końca życia.

Przebywaj w celi jakby w raju; odrzuć poza siebie i usuń z pamięci cały świat, baczną uwagę zwracając na myśli, jak dobry rybak na ryby. Jedyna droga jest w psalmach. Nie porzucaj jej! Jeśli nie potrafisz wszystkiego, gdyż przybyłeś z gorliwością nowicjusza, usiłuj raz w tym, raz w innym miejscu śpiewać psalmy w duchu i pojmować umysłem, a gdy podczas czytania zaczniesz ulegać roz-targnieniu, nie ustawaj, lecz usiłuj poprawić to przez zrozumienie. Przede wszystkim staw się w obecności Bożej z bojaźnią i drżeniem jak ktoś, kto stoi przed obliczem władcy. Wyniszcz się całkiem i zadowolony z łaski Bożej siedź jak pisklą, które, jeśli matka mu nie da, bezradne jest i nie ma nic do jedzenia²³.

²³ *Żywot pięciu braci męczenników* 32, s. 114n.

Spróbujmy wskazać na teksty, które ostatecznie złożyły się na tę mozaikę wskazówek. Na początku przeczytajmy apoftegmat, pochodzący z łacińskiej wersji kolekcji systematycznej opracowanej przez Pelagiusza i Jana. Tekst był znany w średniowieczu, nie można zatem wykluczyć, że św. Brunon inspirował się nim podczas redakcji tekstu bądź został on użyty przez samego św. Romualda.

Zapytał brat starca: „Co mam robić, ojczu, gdyż nie jestem w stanie czynić nic, co jest właściwe mnichowi. Stałem się opieszłym. Jedynie jem, piję, śpię, a nadto mam złę

myśli i jestem wzburzony. Zmieniam zajęcia, a i myśli moje przeskakują z tematu na temat”. Starzec mu odrzekł: „Przebywaj w swej celi i bez niepokoju czyń to, co potrafisz. To, co ty przechodzisz, jest bowiem czymś małym wobec tak wielu i tak bardzo ciężkich doświadczeń, które przechodził abba Antoni na pustyni. Wierzę, że dzięki Bogu ten, kto dla jego imienia przebywa w celi i słucha swego sumienia, również znajdzie się tam, gdzie jest święty Antoni”²⁴.

²⁴ *Apoftegmaty Ojców*

Pustyni, t. 2, *Kolekcja*

systematyczna VII, 34(1202),

przekł. M. Kozera, *Źródła*

Monastyczne 9, Kraków

2006, s. 165.

²⁵ „Myśli tego świata
powierzył Pan człowiekowi
jak owce dobremu

pasterzowi”, *O różnych
rodzajach złych myśli* 17,

[w:] Ewagriusz z Pontu,

Pisma ascetyczne, t. 1,

przekł. zbiorowy, Kraków

1998, s. 378.

²⁶ *Pytania i odpowiedzi*

starców o myślach 18, [w:]

Apoftegmaty Ojców Pustyni,

t. 3, *Zbiory etiopskie*

(wybór). *Mniejsze zbiory*

greckie. Zbiory łacińskie,

przekł. S. Kur, M. Rymuza,

M. Starowieyski, *Źródła*

Monastyczne 56, Kraków

2011, s. 201.

Jako rada przeciw zniechęceniu i pokusie opuszczenia celi (co Wschód za Ewagriuszem określa mianem acedii) podana zostaje zachęta do wytrwałości. Spokój starca wobec pełnego rozpaczy ucznia jest zaskakujący, ponieważ opisana sytuacja zdaje się wieszczyć absolutną klęskę życia monastycznego prowadzonego przez młodego mnicha. W regule Romualda brak części narracyjnej, składa się ona tylko z zachęty, co odbiera jej wiele z dramatyizmu prawdopodobnego pierwowzoru.

Intrygujący jest obraz rybaka bacznie śledzącego ryby (zatem chyba nie chodzi o łowienie wędką, tylko jakimś rodzajem podbieraka, inaczej obraz staje się nieczytelny). Podobne porównanie troski do myśli znajdujemy u Ewagriusza z Pontu, tam jednak zamiast o rybaka słyszymy o pasterzu, a zamiast ryb mamy owce²⁵. W krótkim greckim tekście zatytułowanym *Pytania i odpowiedzi starców o myślach* pojawia się trochę podobny obraz.

Pytanie: „Jak może odciąć człowiek podstępny szatanów?”.

Odpowiedź: „Jak ryba nie może przeszkodzić rybakowi w zarzuceniu haczyka w morze, ale jeśli zna zło z nim połączone, odwraca się od niego i tak się ocali, a działanie rybaka zostaje bezskuteczne – tak się ma rzecz również z człowiekiem”²⁶.

Trudno powiedzieć, czy ta nauka miała wpływ na nasz tekst, gdyż nie wiadomo, czy kiedykolwiek istniał jej przekład łaciński. Niewykluczone jednak, że mógł zainspirować, być może pośrednio, św. Romualda; musimy bowiem pamiętać, że wspólnota grecka w Italii X w. wciąż miała znaczenie. Jeśli jednak istotnie Romuald

swoją teologię życia monastycznego rozwijał, opierając się na Janie Kasjanie, to źródłem obrazu jest *Rozmowa 24*, gdzie abba Abraham posługuje się taką metaforą.

A nikt nie może ustrzec się tych rzeczy ani ich nie widzieć, bez względu na to, jak byłby troskliwy i ostrożny, oprócz tego, kto stale zamyka swoje ciało i duszę wśród murów; wtedy z uwagą i stałością jak znakomity rybak rozglądający się za żywnością z apostołską wprawą będzie łowił ławice myśli, pływające w spokojnej głębi jego serca; będzie uważnie patrzył w głębiny jakby z wystającej skały, rozstrzygając bystrym rozeznaniem, które powinien wyciągnąć sobie zbawienną wędką, a które powinien zostawić jako złe i szkodliwe²⁷.

Zachęta do stawienia się w obliczu Boga i życia w Jego obecności wywodzi się zapewne z cytowanego wyżej pierwszego stopnia pokory, ale temat mnichów jako dworzan niebiańskiego króla jest bardzo obszerny i w średniowieczu niezwykle popularny. Doczekał się już zresztą stosownych opracowań²⁸.

Bezradne pisklę być może pochodzi z *Moraliiów* św. Grzegorza Wielkiego²⁹. Wiemy, że św. Brunon był pilnym czytelnikiem pism świętego Papieża i wydaje się, że wypisy z jego dzieł miał pod ręką nawet podczas swoich licznych wędrówek. Obraz pisklęcia jest poruszający: samotny w swej celi mnich trwa na modlitwie psalmami, podnosząc głowę do nieba, recytuje je bezgłośnie, a jego otwierane i zamykane w czasie tej modlitwy usta istotnie czynią go podobnym do bezradnego pisklaka.

Jak zatem widać, ten krótki tekst przypisywany św. Romualdowi jest prawdziwą mozaiką wcześniejszej tradycji. Świadczy to tylko o tym, z jak wielkim bogactwem przybyli pierwsi mnisi na nasze ziemie i w jakiej kulturze zostali uformowani.

Aniołowie i śpiew

Aniołowie i śpiew pojawiają się na końcu opowieści św. Brunona. Pierwszymi, którzy słyszą ów niebiański śpiew, są mordercy. Ponieważ nie wiedzą, skąd on dochodzi, przychodzą sprawdzić, czy przypadkiem mnisi nie przeżyli masakry. Upewniwszy się,

²⁷ Jan Kasjan, *Rozmowy z Ojcami*, 24,3,2, Źródła Monastyczne 80 [w druku].

²⁸ Wraz z obszerną bibliografią: G. M. Cantarella, *Comites aulae coelestis. Studia z historii, duchowości i kultury Cluny w średniowieczu*, przekł. zbiorowy, Źródła Monastyczne 47, Kraków 2009.

²⁹ Św. Grzegorz Wielki, *Moralia* 20, 27, 48, t. 4. Źródła Monastyczne 63, przekł. E. Buszewicz, A. Wilczyński, Kraków 2013, s. 222.

że są martwi, uciekają zdjęci tym większym przerażeniem. Brunon, wyjaśniając ten fakt, odwołuje się do legendy o męczeństwie św. Dionizego, który przy śpiewie aniołów miał nieść swoją odciętą głowę³⁰. Na samym początku czytelnik zatem nie jest pewny, skąd dochodzi melodia głosu ani kto jest jej wykonawcą. Wzmianka o św. Dionizym upewnia nas powoli, że chodzi o chór czystych duchów, co zostaje potem potwierdzone przez widzenie dwóch chłopców, którzy słyszą ów śpiew i oglądają chóry aniołów.

³⁰ *Żywot pięciu braci męczenników* 13, s. 87-89.

Gdy ostatniej nocy odprawiano wigilie i dwaj młodzieńcy odśpiewali zbawienny psalm, święty Jan, który z bratem leży w środku, obrócił się na drugi bok. Jeden chłopiec, zdjęty przerażeniem, rzucił się do ucieczki na zewnątrz, drugi zaś, który teraz w habicie zakonnym jest diakonem przy tym samym kościele, widząc grono aniołów, wytrwał w śpiewaniu psalmów³¹.

³¹ *Żywot pięciu braci męczenników* 14, s. 93.

Podobne zdarzenie, ale już bez wyjaśnienia, że chodzi o głosy anielskie, mają dwaj inni ludzie, którzy oprócz śpiewu psalmów słyszą także lekcję z Ewangelii³². Wydaje się, że nie bez przyczyny św. Brunon nie wypowiada się jednoznacznie o uczestniczkach owego tajemniczego chóru. Zapewne chciał przez to podkreślić, że męczennicy złączyli już swoje głosy z chórami aniołów. Są w niebie, do którego całe życie wytrwale dążyli.

³² *Żywot pięciu braci męczenników* 18, s. 95.

* * *

Można teraz zestawić 19 rozdział *Reguły* wraz z odpowiednimi fragmentami Brunonowego dzieła. W zadziwiający sposób połączą się w całość jak dwie połówki. W dużej mierze w taki sposób funkcjonuje *Reguła*: poszczególne jej przepisy, aby mogły zyskać pełnię wyrazu, muszą zostać zaaplikowane do życia, muszą przemówić przez wewnętrzne decyzje i konkretne czyny. Jeśli tak się nie stanie, pozostaną martwą, choć piękną, literą. Krótki fragment poświęcony śpiewowi psalmów wyznaczył kierunek rozwoju chrześcijaństwa w naszym kraju i spadkobiercami tej formy życia jesteśmy my wszyscy. Jak widać, przeniknął on nie tylko dusze, ale także kształtowaną przez nie rzeczywistość.

W książce Georges'a Duby'ego *Czasy katedr* czytamy, że sztuka romańska była pojmowana jako ofiara³³. Odkryta podczas wykopalisk w Tyńcu (lata 60. ubiegłego wieku) złota patena przedstawia wyłaniającą się z chmury dłoń Boga. Interpretuje się ten motyw jako znak błogosławieństwa (dłoń wpisana jest w znak krzyża). Warto jednak pamiętać, że na patenie, a zatem na Bożej dłoni, składano hostię; nietrudno tutaj zobaczyć ikoniczne pokazanie rytu ofiarnego, ilustrację do słów kanonu rzymskiego i jego pulsujących powtórzeń: *Hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam*. Ale to już kolejny krok – ta złota tyniecka patena – który mógł być jedynie wykonany przez ludzi i dla ludzi uformowanych przez cywilizację psalterza. ■

magii”. Por. uwagę J. Ratzinger'a: „sztuka średniowieczna nie miała znaczenia wyłącznie estetycznego. Trzeba ją rozumieć jako liturgię, jako część wielkiej liturgii stworzenia i odkupionego świata”, *„Będę Ci śpiewał psalm wobec aniołów”...*, dz. cyt., s. 514.

³³ „Cała wielka sztuka była wówczas ofiarą”, G. Duby, *Czasy katedr. Sztuka i społeczeństwo 980–1420*, przekł.

K. Dolatowska, Warszawa 1986, s. 14. Zachowajmy tylko to zdanie z uwag Duby'ego, ponieważ zaraz potem dodaje, że sztuka „bardziej niż dziedziną estetyki była dziedziną

Jak *Reguła* św. Benedykta może wspierać nasze życie katolickie *extra monasterium*?

Marek Jurek

Nie chodzi w tych uwagach o to, by mówić, w jaki sposób *Reguła* może służyć jako zasada życia oblatów, czyli tych, którzy fizycznie żyją poza klasztorem, ale duchowo powinni być w jego wnętrzu. Chcę się raczej zastanowić nad tym, jakie wskazania daje nam ona do życia w świecie, do wypełniania obowiązków wobec dobra wspólnego.

W wiekach ciemnych, po upadku Imperium Rzymskiego, gdy przez Italię przetaczały się wojny gockie, po których w następnym pokoleniu najechali ją Longobardowie – Monte Cassino stało się światłem, coraz jaśniej świecącym jako wzór rodzącemu się Zachodowi.

Arnold Toynbee uważa, że w życiu św. Benedykta zrealizowało się w pełni jedno z praw kształtujących rozwój cywilizacji: „ruch wycofania i powrotu”. Człowiek czujący wyjałowienie otaczającej go kultury wycofuje się z życia społecznego, by potem wrócić, przynosząc nowe orędzie moralne i doświadczenie duchowe, które przeżył w samotności.

W niewielkich, dobrowolnych wspólnotach, jakimi były klasztory benedyktyńskie, dokonana się nowa synteza, łącząca polityczną tradycję greckiej polis, moralne wartości rzymskiej rodziny i nadprzyrodzone dobra Ewangelii. Klasztory stawały się małymi republikami, którymi rządziła nowa, udoskonalona rzymska zasada: *salus animarum suprema lex est*. Te republiki nastawione były bowiem na dobro wspólne, którym przede wszystkim jest wiara. To dlatego, dzięki syntezie nadprzyrodzonego celu człowieka i dobra społecznego, *Reguła* mogła się stać Kartą Narodów Chrześcijańskich, wzorem życia wspólnego chrześcijańskiego społeczeństwa i sprawowania władzy w chrześcijańskim państwie.

Jestem głęboko przekonany, że dziś, gdy od dwustu, a szczególnie w ciągu ostatnich stu lat, coraz głębsze ciemności zalewają Europę – *Reguła* może na nowo zacząć świecić jako światło dla tych, którzy w pograżającym się w chaosie świecie chcą zachować i odbudować wartości cywilizacji chrześcijańskiej.

Benedykt świadomie pisze, że *Reguły* nie adresuje do anachoretów, bo ten sposób życia jest powołaniem jednostek wyjątkowych. Pisze dla zwykłych ludzi, którzy – nawet gdy poświęcają się szukaniu Boga – potrzebują życia wspólnego, pisze dla tych, dla których to życie ma wartość niezastąpioną. Już samo takie założenie – życia wspólnego jako dobra, a nie jedynie konieczności – wskazało inną drogę cywilizacji zachodniej niż cywilizacji chrześcijańskiego Wschodu. Chomiakow w XIX wieku powie, że Zachód swym narodom dał wolność polityczną, Rosja swemu narodowi dała wolność od polityki. Święty Benedykt nie uwalnia swych uczniów od czynnej odpowiedzialności za dobro wspólne.

Reguła jest wielką szkołą sprawowania władzy i odpowiedzialności za innych, i oczywiście odpowiedzialności indywidualnej. Odpowiedzialność, którą zawsze ponosimy przede wszystkim przed Bogiem, implikuje autentyczną pokorę. Nie wolno opatowi – ale również nikomu, kto w świecie sprawuje władzę – „uczyć ani ustanawiać, ani rozkazywać niczego, co by było poza prawem Pańskim”. Ta dyspozycja ma charakter najzupełniej uniwersalny. Jednocześnie *Reguła* upewnia nas, że posłuszeństwo Bogu, wyrzeczenie się samowoli, decyzje mające oparcie w tym, co moralnie konieczne – to wszystko właśnie buduje prawdziwy autorytet władzy. Im mniej arbitralna – tym bardziej zrozumiała w swych działaniach.

Wykonując władzę, warto jednocześnie stale pamiętać polecenia, których św. Benedykt udziela opatowi: „zawsze pamiętać, kim jest” i „że komu dają więcej, od tego więcej będą wymagać”, ale również zapewnienie, że „poczucie odpowiedzialności za innych” nakłania „do zwracania większej uwagi także na siebie”. To dyspozycja idąca w poprzek dzisiejszej „uśmiechniętej” polityce, która stara się zacierać granice między władzą a tymi, za których odpowiada. Pokora władzy, której uczy św. Benedykt, polega raczej na ciągłym napięciu między świadomością naszych

słabości a skalą zadań do wypełnienia. Ta autentyczna pokora siłą rzeczy kieruje się ku Łasce.

Właściwa postawa władzy powinna prowadzić do właściwego sposobu jej sprawowania. Wykonując władzę, nie wolno uciekać od odpowiedzialności, decyzje należy podejmować osobiście. Ale osobiście to nie znaczy samotnie! W najważniejszych – należy wysłuchać opinii całej wspólnoty, w mniej ważnych – najbardziej doświadczonych braci. Tu rodzi się fundamentalna dla zachodniej koncepcji państwa zasada: *Prince dans son conseil, peuple en ses Etats*. I zawsze należy pamiętać o sokratejskiej suwerenności argumentu: że każda wysłuchana opinia, każda otrzymana rada może wskazywać dobro wspólne, bo „Pan często komuś młodszemu objawia to, co jest lepsze”. (To wskazuje na chrześcijańskie rozumienie równości: nie jako przekreślenie oczywistych aktualnych różnic, ale jako świadomość potencjału wynikającego z udziału każdego człowieka w rozumnej ludzkiej naturze).

Dobro wspólne jest – jak uczy św. Tomasz – większe i bardziej Boskie od dobra indywidualnego, ale go nie znosi. *Ordo caritatis* to uporządkowanie naszych powinności, a nie ideologia do anulowania mniej wygodnych. *Ordo caritatis* porządkuje nasze postępowanie – od służby wspólnotom nam najbliższym po miłość nieprzyjaciół. Tutaj, w tym wymiarze, w najlepszym znaczeniu personalistycznym, *Reguła* udziela nam też niezwykle ważnych wskazań.

Decyzje publiczne mają budować i umacniać wspólnotę, ale sposób sprawowania władzy we wspólnocie powinien wspierać każdego z jej członków. Należy widzieć różne możliwości naszych braci i wysiłek każdego z nich. Trzeba, wykonując władzę, „stosownie do czasu i okoliczności łączyć surowość z łagodnością, okazując się raz wymagającym mistrzem, to znowu pełnym miłości ojcem”.

Reguła bowiem pokazuje dwa wymiary życia chrześcijańskiego: pokój i walkę. Zasadą życia społecznego powinien być pokój. Największym dobrem wspólnym jest Bóg i Królestwo, które nam przygotował, a nie maksymalizacja ziemskiego powodzenia czy potęgi. Ale dążenie do zbawienia jest ciągłą walką z zewnętrznymi pokusami i wewnętrznymi słabościami. To dlatego również potrzebne jest nam życie wspólne. Dlatego, poświęcając tyle miej-

sca życiu wspólnemu – św. Benedykt zawsze wraca do zasadniczego celu naszego życia, do miłości do Boga i wypełniania Jego woli. Nie wolno – pod pretekstem doraźnych potrzeb – „troszczyć się więcej o rzeczy przemijające, ziemskie i znikome”. „Starajcie się naprzód o królestwo i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane” (Mt 6, 33). To przypomnienie o właściwym celu każdej wspólnoty katolickiej jest szczególnie ważne dla życia Kościoła, ale przypomina również o istocie Christianitatis każdemu narodowi, każdej społeczności, która uczestniczy w cywilizacji chrześcijańskiej.

I oczywiście to wszystko powinno kształtować naszą postawę, postawę każdego z braci wobec wszystkich ludzi: szacunek, wyrozumiałość, pocieszenie przygnębionych, nonkonformizm wobec świata, nieudawanie serdeczności i zgody, gotowość znoszenia prześladowań ze względu na sprawiedliwość, ufność w Bogu, szacunek dla starszych. Tak właśnie, prowadząc życie chrześcijańskie według tej *Reguły*, przekazali benedyktyni barbarzyńcom cnoty dawnego Rzymu. I tak my je możemy ciągle praktykować, służąc Bogu i dobru wspólnemu naszych Ojczyzn, troszcząc się o bliskich i o tych, których Bóg postawi na naszej drodze. ■

Benedyktyni w Polsce. Rezultaty i potencjały

Paweł Milcarek

Oto dwie garście przemyśleń dotyczących benedyktyńskiego dziedzictwa chrześcijaństwa w Polsce: jedna odnosi się do jego historycznego początku, a druga – do dnia dzisiejszego.

Myśl dotycząca początku: w swoim punkcie startu Polska chrystianizowana była Polską benedyktyńską. Cała pierwsza chrystianizacja Polski dokonywała się zasadniczo siłami i duchem ludzi, którzy byli formowani przez *Regułę*.

Mnichami *Reguły* św. Benedykta byli: misyjny biskup Jordan (ten, który ochrzcił Mieszka w 966 r.) i jego następca biskup Unger (przedtem opat z Memleben), który prawdopodobnie zorganizował w Poznaniu coś w rodzaju wspólnoty mniszey; dalej biskup św. Wojciech oraz jego brat i pierwszy arcybiskup gnieźnieński Radzim Gaudenty (obaj przebywali w klasztorach na Monte Cassino i na Awentynie); pierwsi polscy pustelnicy-męczennicy kamedulscy z Międzyrzecza oraz autor ich żywota, apostoł Pomorza św. Bruno z Kwerfurtu, pustelnik św. Andrzej Świerad...

Benedyktyni przychodzili z życiem chrześcijańskim i zakonnym uformowanym według *Reguły*, spisanej w VI wieku przez św. Benedykta, patriarchę mnichów Zachodu, a rozpropagowanej w Europie Zachodniej aż do quasi-monopolu przez Karolingów w IX wieku. Istotą tego życia – „szukanie Boga”, a formą – życie wspólne w „szkole służby Pańskiej”, czyli w klasztorze pod władzą opata. Droga wybrana to praktykowanie cnót: posłuszeństwa, pokory i cichości. Codziennosc życia: najlepsze godziny doby oddane modlitwie (liturgicznej i prywatnej), a do tego – praca ręczna i odpoczynek.

O ile obecność mnichów *Reguły* w Polsce Mieszka i Chrobrego jest pewna, potwierdzona tak znacznymi imionami, o tyle niewiele wiemy o pierwszych benedyktyńskich klasztorach w naszym

kraju. Ta sprawa jest spowita mgłą. Na podstawie starej tradycji także dziś niektórzy historycy uważają za prawdopodobne istnienie kilku klasztorów już w czasach Bolesława Chrobrego (mówi się o czterech męskich i jednym żeńskim). W tym kontekście wspomina się różne miejsca: Poznań, Międzyrzecz, Trzemeszno i Łęczycę, ale także krakowski Wawel czy wrocławski Ostrów Tumski.

W tej pierwszej fali obecności mniszej miejsce szczególne zajmuje ekipa kamedułów, eremitów-misjonarzy. U jej początku jest dwóch uczniów św. Romualda: Benedykt i Jan, którzy – wysłani do Polski na życzenie cesarza Ottona III, niewątpliwie także według woli Chrobrego – utworzyli swój prosty ośrodek klasztorny w Międzyrzeczu nad Obrą (choć niektórzy historycy wskazują tu raczej Kazimierz koło Szamotuł).

Po pierwszej, dość słabo nam znanej fali mniszej przyszła w XI wieku druga, za czasów Kazimierza Odnowiciela i Bolesława Śmiałego. Za tego ostatniego, z jego niezbędnym udziałem podjęto dzieło polegające na wzmacnianiu każdego biskupstwa opactwem benedyktyńskim (zgodnie z tym Gniezno otrzymało wsparcie z Mogilna, Poznań – z Lubinia, Kraków – z Tyńca). Te i późniejsze fundacje benedyktyńskie (Sieciechów, Łysa Góra, Płock, Włocławek i Opatowiec) zdradzają zamiar oparcia duszpasterstwa i misji na „stabilności” powołania benedyktyńskiego.

Kultura *Reguły* św. Benedykta – była pierwszą i długo jedyną całościową formułą życia chrześcijańskiego w naszym kraju. *Reguła* i uformowani przez nią ludzie – zakonnicy, kapłani – przyniosła do młodego państwa pewną kulturę organizacyjną opartą na realistycznym duchu społecznym, do jeszcze nieukształtowanego charakteru społeczeństwa – pewną hierarchię spraw, a do praktyki religijnej początkujących – pewien styl pobożności.

Zgodnie z samą *Regułą* za główne owoce jej promieniowania należy uznać nie momenty ustrojowe, kulturowe czy społeczne, lecz skuteczność duchową benedyktyńskiej „szkoły służby Pańskiej”: mnisi *Reguły* byli dla duszy polskiej pierwszymi nauczycielami modlitwy, włącznie z zasadą, by „niczego nie przedkładać ponad dzieło Boże”, czyli liturgię.

Zatem – wróćmy do myśli z początku – tak jak nie wiemy dziś prawie nic o Polsce sprzed chrztu Mieszka, tak w naszej polskiej

pamięci chrześcijańskiej nie mamy żadnego żywego doświadczenia przedbenedyktyńskiego. Są w Europie kraje, które były chrystianizowane przez Apostołów, inne – przez ich uczniów. Są narody, które zawdzięczają swe nawrócenie już mnichom – ale najpierw byli to np. mnisi iroszkoccy, którzy zapuszczali się dość daleko na obszarach karolińskiego i pokarolińskiego imperium. Do nas – o ile wiemy – nie dotarli. Myśmy się stali chrześcijanami w czasie, kiedy było już jasne, że mnich na Zachodzie to benedyktyn. A misjonarzami też bywali przede wszystkim mnisi.

Zapytajmy jednak: czy ci mnisi, którym przypadł w dziejach monopol na zapoczątkowanie chrześcijaństwa w Polsce, zostawili w naszej historii wyraźne ślady benedyktyńskie?

W jakimś sensie tak – przecież historycy pokażą nam w odpowiedzi różne benedyktyńskie vestigia i testimonia, niemające konkurencji w pierwszym stuleciu polskich dziejów. Ale przecież w pytaniu zadanym wyżej chodzi o coś więcej: czy po misjonarzach-benedyktynach mamy w Polsce chrześcijaństwo bardziej benedyktyńskie?

Chyba nie. Także z powodu natury charyzmatu benedyktyńskiego. Powiedziałbym, że jest on w znacznym stopniu przezroczysty, w niewielkim stopniu podkolorowuje to „szukanie Boga”, któremu zawsze chce służyć. Mnisi nie posługiwali się żadną partykularną „metodą” i sami z siebie nigdy nie stworzyli jakiejś partykularnej szkoły duchowości. Jeśli nawet wśród średnio-wiecznych benedyktynów powstawały różne duchowe odkrycia i wynalazki (np. nabożeństwo za dusze czyśćcowe), to od dawna nie odróżniamy tego wewnątrz bogactwa Kościoła. Nawet benedyktyńska sztuka celebrowania liturgii nie może być traktowana jako ich *proprium* – gdyż jest to tylko, ewentualnie, mistrzostwo w dziele należącym do nas wszystkich, jako *szczyt i źródło*. Dlatego nawet trudno znaleźć takie znamiona, które by dla nas dzisiaj były świadectwem benedyktyńskiej barwy naszego chrześcijańskiego początku.

Jeśli pierwsza warstwa naszego chrześcijaństwa została przez benedyktynów wymalowana w taki „przezroczysty” sposób, można kontynuować tę metaforę, mówiąc, że było to przede wszystkim gruntowanie dla tej malatury, która miała potem przyjść. Bez tego gruntowania nic się nie mogło potem wyda-

rzyć, ale taka była jego rola: być przezroczystym. Zapewne był tam i jakiś pierwszy szkic, jakiś zarys, format tego obrazu, ale nie konkretne, do dzisiaj fascynujące, budzące jakieś emocje kształty. Tego ostatniego pozostało stosunkowo niewiele.

Zresztą zaraz potem przychodzi cywilizacja cysterska, która jest bardziej „doznawalna” dla ludzi patrzących z zewnątrz klasztorów. W końcu to cystersi nauczyli Polskę gospodarowania. Przyszli oczywiście ze swoją głębią, ideałem, surowością – ale mieli też tę stronę agrarno-rzemieślniczą, którą mogli być dla miejscowych i bardziej zrozumieli, i imponujący. To już nie byli ci mnisi z pierwszego benedyktyńskiego czasu, o których wiemy, że jednak patrzono na nich jak na obcych, „czarnych”. Cystersi przyszli już zresztą do kraju, który dochował się swojej pierwszej elity chrześcijańskiej – i z jej pomocą, zainteresowaniem, interese weszli do wnętrza polskiej historii. To oni stali się tymi pierwszymi egzemplarzami mnicha, który czasem i pogada przy robocie, i spotka się, i nauczy pracy. Od tych cysterskich zagród, młynów czy wytwórni piwa znajdziemy nitkę ciągłości przez następne wieki, przez różne środowiska, pewnie aż do warsztatów we franciszkańskim Niepokalanowie. Nie zapominajmy jednak przy tym, że cystersi to wciąż ludzie *Reguły* św. Benedykta – więc jest w ich wpływie też coś benedyktyńskiego, *sensu largo*. Jeśli więc ktoś by szukał w polskim chrześcijaństwie tonu „benedyktyńskiego”, znajdzie w tym miejscu cysterską maryjność, wrażliwość pasywną itp.

Ale zaraz potem już przychodzi i przejmują pałeczkę inne myśli i inne idee, inne energie. W Polsce tak się złożyło, że tą energią duchową, która zbiegła się czasowo z momentem polskiego dojrzenia i samodzielności, była energia zakonów żebrzących, franciszkanów i dominikanów – choć jednak przede wszystkim franciszkanów.

To franciszkanie przejęli poniekąd ster dusz. Jeśli mówimy o „mnichach” w Polsce, to kojarzyć się to będzie z różnymi nurtami franciszkańskiego życia: np. bernardyni mają swego reprezentanta w *Panu Tadeuszu*, a franciszkańskie „pokój i dobro” wciąż i niewątpliwie przemawia do serca. Są to mnisi, choć i do tańca, i do różańca: chodzą, kwestują, żartują, są wśród ludzi. Wpływa to też na to, jak mnicha w Polsce rozpoznajemy. Mnich, który mieszka w klasztorze i odprawia służbę Bożą, to jest mnich taki

bardziej „zamniszony”, ktoś, kogo polska kultura mniej rozumie, mniej nawet duchowo ceni, trochę nawet obawia się go. A taki mnich, który zajdzie, zagada, pogładzi po głowie dzieci, to jest ktoś, kogo bardziej się rozumie. Czy to jest dobrze? Nie wiem, czy to jest dobrze, ale takie mamy właśnie w Polsce skojarzenia, gdy pada słowo „mnich”.

To polskie spojrzenie na benedyktynów – takie właśnie z dystansem – symbolicznie możemy zaznaczyć dwoma przykładami. Gdy Jan Długosz pisze w XV wieku o benedyktynach, to roi sobie takie wyobrażenie – bo to już jest dla niego świat mało znany – że to są tacy ludzie niezwykli, którzy idą gdzieś na samotnię, że to są pustelnicy, gdyż życie benedyktyńskie jest dla Długosza nieodróżnialne od pustelnicstwa. Dla Długosza więc – piszącego w czasach intensywnego dojrzewania, wręcz eksplozji polskiego chrześcijaństwa w erze jagiellońskiej, promieniowania świętości w kręgu Uniwersytetu Krakowskiego – benedyktyni są kimś budzącym szacunek, ale już niezrozumianym. A z kolei w XVIII wieku jezuita Adam Naruszewicz mówi nawet z przyganą, że benedyktyni to trochę dziwni zakonnicy, nie bardzo wiadomo, po co są: byłiby przydatni, gdyby np. zakładali jakieś szkoły, a tymczasem prowadzą życie chyba bez pożytku. Naruszewicz chwali uczoność benedyktynów, ale tym bardziej jest zgorzony tym, że nie używają tej zalety dla oświecenia publicznego.

Długosz i Naruszewicz wyrażają opinie, które odbijają rozumienie tego, kim są, kim byli dla Polaków benedyktyni. W obu przypadkach mamy do czynienia z tym, że benedyktyni są czymś „obok” – ta Polska benedyktyńska, która była na początku, jest gdzieś obok myślenia tych, którzy tworzyli główny nurt kultury, opinii umysłowej zarówno w pobożnym i chwalebny wiek jagiellońskim, jak i w epoce oświecenia.

Dzisiaj, gdy benedyktynów nie ma w Polsce wielu, łatwo się pogodzić z tą dziwną nieobecnością. Ale przecież w czasach Długosza i nawet jeszcze w czasach Naruszewicza benedyktyni byli w Rzeczypospolitej wciąż dość liczni. Owszem, historia benedyktynów polskich w nowożytności obfituje też w momenty kryzysowe: to nie były już czasy średniowiecznej „prosperity” organizacyjnej i duchowej, linie rozwojowe się rwały, wspólnoty się rozsypywały, trzeba było ponownie benedyktynów sprowadzać.

Jednak do początków XIX wieku ta historia trwała, choć bywała trudna.

A potem, z powodu antymonastycznego ducha oświecenia i z powodu antyzakonnej polityki zaborców – także operującej hasłem o bezproduktywności klasztorów kontemplacyjnych – udało się metodą czy to józefińską, czy to carską, czy jeszcze jakąś inną, wszystkie te klasztory po kolei usunąć z naszego życia. Zostały jako budowle, ruiny, czasem jakiś jeden mnich starszerek w nich mieszkał, potem się wyprowadzał, ale wciąż nosił habit – są to dramatyczne, bardzo ciekawe i często piękne historie. Ale nie tworzyły one już szerokich dróg dla pokoleń Polaków.

Gdy więc dzisiaj patrzymy na naszą historię chrześcijańską, wygląda to tak, jakby od XIX wieku powstawał jakiś palimpsest, czyli tekst pisany na innym, zatartym tekście pierwotnym: w tym nowym tekście jest dużo ambicji wyrosłych z *devotio moderna*, jeszcze więcej – z romantyzmu. Natomiast niemal cała tradycja starej szkoły duchowości znalazła się gdzieś w nieczytelnym tle.

Ten stary „tekst” – w którego pisaniu mieli swój udział mnisi *Reguły*, benedyktyni i cystersi – udostępnił nam, Polakom, pewną drogę duchową: przednowoczesną, przedmetodyczną. Natomiast litery nowego „tekstu”, napisanego na zatartym starym, ułożyły się tak, że w latach dwudziestych XX wieku dominikanin ojciec Jacek Woroniecki uznawał, że katolicyzm polskich elit jest sentymentalny, fideistyczny, indywidualistyczny. Czyli że – powiedzmy – jest to jakby antyteza chrześcijaństwa *Reguły* św. Benedykta.

Każdy odczuje tę różnicę, o ile ma okazję do porównania. Niektórzy będą ponadto zdolni do zdania sobie z tego sprawy. Zbigniew Herbert, przecież nie orzeł pobożności, odwiedził w latach pięćdziesiątych Tyniec. W liście do swojej ukochanej – trzeba by powiedzieć szczerze: kochanki – napisał piękne słowa, świadczące o tym, że krótka wizyta w klasztorze była dla niego jak wejście do innego świata, w którym człowiek jest niewidzialnie oczyszczany.

Teraz kilka uwag o benedyktyńskich potencjałach. Gdy w XX wieku – a nawet wcześniej – wyrósł w Kościele powszechnym ruch odkrywania znaczenia liturgii, związany także z odkrywaniem Kościoła jako „ciała”, było to połączone z pewnym nawrotem do ducha benedyktyńskiego i do właściwego mu „ducha Ojców”. W odradzającym się życiu mniszym (Solesmes!) widziano

szansę na pogłębienie, odkrycie czegoś przekraczającego dialektykę nowożytności. Rzecz jasna także te poszukiwania nie odbywały się bez pewnej optyki nowoczesnej: np. myślano, że benedyktyni to taki zakon, którego celem jest dbanie o liturgię, tak jakby oni się w tym „specjalizowali”. Jest to nasze, że tak powiem, nowoczesne, modernistyczne skrzywienie, że szukamy takich ekspertów od czegoś szczegółowego. Benedyktyni rzeczywiście są mistrzami w liturgii, ale dlatego, że prowadzi ich do tego rozeznanie pierwszeństwa Boga w różnych sprawach: „Niech nic nie będzie przedkładane nad dzieło Boże”. Także więc wewnątrz liturgii, jej obrzędów rozstrzyga pierwszeństwo Boga i „ortodoksja” jako poprawny kult Boga. Nie jest to więc jakaś kolejna, partykularna specjalizacja i „dróżka”. Nie jest to instruktaż. Jest to natomiast dosłownie teologiczne lub wręcz teologalne spojrzenie na rytuał oraz na miejsce służby Bożej w całym życiu chrześcijańskim. Służba Boża nie jest po to, aby ludzie się w niej przeglądali, przyglądali się wzajemnie. Rytuał jest po to, byśmy razem szli do Boga. To jest to proste odkrycie benedyktyńskiej szkoły liturgii. Wszystko inne to są szczegółowe konsekwencje.

Uchwycmy się więc teraz tego i powiedzmy sobie, że dzisiaj tym potencjałem benedyktyńskim, także na naszej polskiej ziemi, jest co najmniej kilka rzeczy, które dzięki tej prostocie benedyktyńskiego „szukania Boga” mogą nas leczyć, są remediami na to, co jest chorobą naszego życia chrześcijańskiego dzisiaj.

Po pierwsze, powrót do rzeczywistości – *retour au réel*, rozpoznanie tego, że człowiek żyje po chrześcijańsku wtedy, gdy stąpa nogami mocno po ziemi. To może oczywiście wiele znaczyć, ale tu chodzi o to, że jest w kontakcie z tą materialną rzeczywistością. Przed moim wystąpieniem była mowa o pracy fizycznej: np. o szyciu toreb. Dzisiaj ludzie, którzy zajmują się pisaniem książek, na ogół nie umieją szyc toreb, a ci, którzy szyją torby, na ogół nie piszą książek. Jest to jakaś granica w naszym myśleniu, która psuje nas: i tych od szycia toreb, i tych od pisania książek. Coś jest nie tak w naszym wykształceniu, w naszym wychowaniu. Trzeba już w szkole znaleźć sposób, aby tę granicę – sztuczną granicę – między tymi światami usunąć, żeby wiedzieć, tak jak wiedział św. Grzegorz z Nysy, że dlatego człowiek został stworzony z rękami, ponieważ otrzymał też rozum – że ręce są przedłużeniem

rozumu. Praca ręczna jest wyrazem także tego, że człowiek jest bytem rozumnym, ukochanym stworzeniem Boga. Benedyktyni dają tu nie tylko lekcję książkową, ale dają też żywą lekcję. Jedźcie do nich, popracujcie z nimi, zobaczcie, że człowiek, który pięknie śpiewał antyfonę – to znaczy, że musiał się tego wcześniej nauczyć i wiele napracować – zbiera winogrona lub wykonuje jakąś inną pracę i nie uważa tego czasu za stracony. Czas zbierania winogron to nie jest byle jaki, nieważny czas. Czas na wykłady nie jest ważniejszy niż czas na obieranie ziemniaków. W harmonii życia benedyktyńskiego obie rzeczy są ważne, obie mają znaczenie. A my, mówię także o świeckich, przesunęliśmy nasze chrześcijaństwo do jakichś spraw wyłącznie duchowych, do czasów szczególnych.

Drugi punkt: uczenie się społeczności. To jest coś niebywałego, że nasz monastycyzm zachodni jest monastycyzmem, w którym akcent na to, aby być w społeczności, jest mocniej postawiony niż akcent na to, aby społeczność opuścić. A różnie może być, na Wschodzie te akcenty są inaczej położone. Święty ojciec Benedykt wolał, żebyśmy byli w społeczności. Generalnie drogą, którą przewidział dla swoich mnichów-cenobitów, jest bycie społeczeństwem, rodziną. Znowu jest to jakaś bardzo żywa lekcja dla nas, gdy indywidualizm wpycha nas i w samotność, i w epikurejskie selekcjonowanie kontaktów. Klasztory benedyktyńskie są małymi społecznościami – a nie wielkimi organizacjami – ale od początku ich założenie było takie, żeby zmieścili się i żyli w jednej społeczności ludzie wszelakiej kondycji. W czasach św. Benedykta byli tam zarówno potomkowie arystokratów, jak i barbarzyńcy.

Trzeci element: odkrycie harmonii Wcielenia jako prymat tego, co zewnętrzne, na rzecz tego, co wewnętrzne. Pamiętajcie ten fragment z *Reguły* św. Benedykta, w którym powiedziano: „niech umysł uzgadnia się z tym, co mówią usta”. To ciekawe, ale niejednokrotnie ktoś, kto tłumaczy z rozpędu, tłumaczy odwrotnie: „Niech nasze usta wygłaszają to, co mamy w naszym sercu”. Wydaje się, że dla naszej epoki nie ma wyższego ideału niż szczerza ekspresja, niż to, aby ktoś ekspresją wyraził to, co akurat w nim gra. Jak w psychoterapii – aby opowiedział, co w nim jest. To jest bardzo ważne, jednakże w szkole życia chrześcijańskiego, która jest jednak szkołą nadprzyrodzoności, ważniejsze jest wysłuchanie tego, co Bóg ma nam do powiedzenia. A żeby wysłuchać, trzeba

dziesiątki razy to powtórzyć. „Pan Bóg powiedział, dwa razy to słyszałem”, Pan Bóg powiedział, a my mówimy, powtarzamy i słyszymy drugi raz. Na tym to polega. Liturgia jest narzędziem uświęcania nie dlatego, że jest to jakaś magiczna albo pedagogiczna maszyna, ale dlatego, że to jest nieustanne wznawianie Objawienia Bożego, w promieniach którego żyjemy.

Zależało mi, aby tak to powiedzieć, z całą mocą paradoksu: prymat tego, co zewnętrzne, na rzecz tego, co wewnętrzne. Bo oczywiście chodzi o to, aby we wnętrzu, w nas powstawało odbicie tego obrazu, który Pan Bóg chce w nas wytworzyć. Ale jednak to dzieje się przez dotknięcia, które dochodzą do nas z zewnątrz. A więc powtarzamy coś, co nie od początku jest dla nas jasne, coś, co nie od początku w całości pojmujemy, a czasem zrozumienie tego zajmuje dużo czasu.

To jest ta lekcja, która bije dokładnie w skłonności desakralizujące naszych czasów. Te skłonności wchodzą nawet do naszej modlitwy, a objawiają się jako przekonanie, że to my ją wytwarzamy, że dopiero gdy my zaczynamy się modlić, to modlitwa się zaczyna. Tak jakbyśmy w ogóle nie pamiętali o modlitwie Kościoła, o jej trwaniu, o tym, że wchodzimy w coś, co już istnieje. Musimy mieć to poczucie, że modlimy się w Kościele, że modlimy się słowami, które nie są naszym wytworem. Oczywiście człowiek zawsze coś dodaje, gdy np. przypomina sobie słowa Pisma. I benedyktyńska szkoła „cytowania” Pisma św. w modlitwie to jest szkoła reminiscencji, obracania w pamięci słów, które są świętymi słowami, czasami powtarzania ich, wprowadzania ich w rozmowę, w dyskusję; szkoła inna niż ta scholastyczna i inna niż ta, późniejsza już, renesansowa czy nowożytna.

Tak widzę benedyktyńskie potencjały, również dla polskiego chrześcijaństwa.

Stawka, w której dzisiaj ten duch benedyktyński może odegrać swoją ozdrowieńczą rolę, jest ogromna: albo chrześcijaństwo w Polsce sięgnie do tych źródeł, albo będzie w kolejnych pokoleniach chrześcijaństwem coraz bardziej dekoracyjnym. Owszem, może jeszcze długo ciągnąć dzięki tej mocy, że Kościół ochrzcił znaczne zasoby religijności naturalnej. W Polsce jest jej bardzo dużo. Jeśli jednak ona nie znajdzie oczyszczenia i ukierunkowania w solidnej i realistycznej drodze duchowości nadprzyrodzonej

chrześcijaństwa – tej, której tylko niektóre punkty przed chwilą zaznaczyłem – to nasze chrześcijaństwo stanie się z jednej strony chrześcijaństwem coraz mniej posługujących się rozumem charyzmatyków szukających przeżycia i oparcia, a z drugiej chrześcijaństwem intelektualistów coraz mniej, a może w ogóle niewierzących razem z Kościołem, niewierzących w to, w co wierzy Kościół. Dałby Bóg, żeby jedni i drudzy, zanim się zupełnie pochorują, otrzymali katolickie remedium, także to benedyktyńskie. ■

Monastycyzm benedyktyński w początkach chrześcijaństwa w Polsce

Jerzy Augustyniak

Pięć lat temu opublikowana została praca należąca niewątpliwie do najważniejszych pozycji z dziedziny historii Kościoła w Polsce. Praca ta, określana przez recenzentów jako rewolucyjna, przynosi rzeczywiście ostre, krytyczne spojrzenie na wiele spraw dotyczących granic poznania historycznego najstarszych dziejów wiary w Polsce. W jej części poświęconej wskazaniu przyczyn chrztu Mieszka, w dziale zatytułowanym *Inne*, autor pisze: „Zostawmy na boku ewentualne osobiste przekonania i indywidualne nawrócenie Mieszka I, gdyż jest to sfera całkowicie niedostępna dla naszych metod badawczych, chociaż i takiego powodu wykluczyć się nie da, zwłaszcza jeśli uwzględnimy tak szeroko opisywany przez Thietmara wpływ Dobrawy, która rzeczywiście mogła przekonać go do prawdziwości Ewangelii. Zwykle ten aspekt chrystianizacji – osobiste przekonanie – bywa pomijany, co jest w znacznej części usprawiedliwione tym, że dla nas kwestia ta jest źródłowo nieweryfikowalna”¹.

Kryteria oceny tego, co weryfikowalne, a co nieweryfikowalne, historyczna metodologia naukowa w Polsce, mimo całej XX-wiecznej perspektywy antropologicznej i psychologicznej, z uporem zawęża do faktów politycznych, społecznych i ekonomicznych, odrzucając aspekt duchowy jako mogący wywierać realny wpływ na przebieg wydarzeń w historii.

Święty Ignacy Antiocheński napisał w początkach II wieku: „Słyszałem, jak niektórzy mówią: Jeśli nie znajdę tego w archiwach, nie uwierzę Ewangelii. [...] Dla mnie archiwami jest Jezus Chrystus, archiwami nienaruszalnymi – krzyż Jego, Jego śmierć i zmartwychwstanie i wiara przez Niego”². Pozostaję tu w szere-

¹ D. A. Sikorski, *Kościół w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego. Rozważania nad granicami poznania historycznego*, Poznań 2011, s. 105.

² *Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich. Ojcowie żywi VIII*, przekł. A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowiejski, Kraków 1988, s. 167.

gach tych, którzy myślą tak samo i są pewni, że słowa powyższe nigdy nie tracą ważności³.

W *Regule* św. Benedykta, w rozdziale drugim (pt. *Jaki powinien być opat*), przytoczone jest wprost zdanie z Ewangelii św. Mateusza (Mt 6, 33): „Starajcie się najprzód o Królestwo Boga i o Jego sprawiedliwość, a to wszystko będzie wam dodane”. Spróbujmy spojrzeć na rolę monastycyzmu benedyktyńskiego w początkach chrześcijaństwa w Polsce w świetle słów jasno definiujących benedyktyński priorytet.

W orszaku Dobrawy – Dąbrówki, księżniczki czeskiej, która w 965 roku przybyła do Polski, było kilku mnichów, wśród nich przyszedł biskup Jordan. Wzniesiono w Poznaniu kaplicę i odtąd systematycznie, co dzień, odprawiana była Msza święta. Książę polski rozpoczął stopniowe zapoznawanie się nie tylko z liturgią, ale i obyczajem chrześcijańskim. Znana ze źródeł rola Dobrawy w przygotowaniu Mieszka do chrztu znajduje liczne analogie na dworach średniowiecznej Europy (np. w dobie ottońskiej w Niemczech i we Francji). Znany jest także fakt powstawania wielu żeńskich fundacji zakonnych po przyjęciu chrztu przez władców państw zachodniej Europy. Czy trzeba podkreślać lub udowadniać rolę, jaką kobieta spełniała w szerzeniu i utrwalaniu wiary w Polsce? Nie wydaje się, gdyż to od Maryi z Nazaretu, w momencie, gdy wypowiedziała swoje *fiat*, zaczęło się nowe człowieczeństwo.

Święty Benedykt nazywał klasztor „szkołą służby Panu”. Jej pierwszym filarem było stałe obcowanie ze Słowem Bożym: czytany, śpiewany i medytowany. Drugim, niezwykle ważnym, była forma życia – wspólnota, cenobityzm. Rzeczywistość tę dostrzegali św. Grzegorz, pisząc, że wstrząs, który dotyka każdego, kto szuka Boga w Jego Słowie, powoduje, że wraz z rzeczywistością Bożą odkrywamy potrzeby innych i stajemy się na nie wrażliwi. *Reguła* św. Benedykta pomagała mnichom szukać Boga na drodze, którą było życie we wspólnocie. Bliskość takiej właśnie wspólnoty mnichów komentujących Słowo Boże była na pewno istotna dla prostej i świeżej duszy Mieszka. (I dziś także doświadczenie

³ Średniowiecze (od V do końca XV w.), właściwie „wieki średnie” lub „era średnia” (*medium aevum*) to terminy, które upowszechniły się w końcu XVII w. Chodziło o to, żeby wyraźnie oddzielić czas między epoką starożytności antycznej (uważanej za wielką epokę) a epoką odrodzenia tej starożytności (również uważaną za epokę wielką). „Wieki średnie” to zatem określenie pejoratywne. Miały oznaczać okres ciemnoty, upadek wszystkiego, pełną noc cywilizacyjną. Negatywny wydźwięk określenia „wieki średnie” funkcjonuje i dziś, niestety także w środowisku naukowym. To ostatnie, oprócz degrengolady we własnych szeregach, ma wpływ na procesy o szerszym zasięgu, jak np. na programy szkolne, w których nauczanie historii zaczyna się np. od dziejów rewolucji francuskiej. W 1932 r. Christopher Dawson twierdził, iż „jedynie osoba

znająca zasady wiary katolickiej jest w stanie właściwie ocenić okres średniowiecza, dla katolika są to nie tyle wieki ciemne, co świt dziejów – jeżeli nie zdajemy sobie z tego sprawy, jesteśmy odcięci od europejskiej przeszłości barierą duchową”, zob. Ch. Dawson, *Tworzenie się Europy*, Warszawa 2000, s. 2.

⁴ Smaragdus, opat Saint Mihiel (w I połowie IX w.), pisał: „Istotnie, gdy serca są twarde, u ludzi cielesnych natychmiast jak da się słyszeć słodycz psalmu, ich duch skłania się ku pobożności. To prawda, że chrześcijanin powinien dać się poruszyć nie przez modulacje głosu, lecz przez Boże słowa. Jednak nie wiem, jak to się dzieje, ale sposób śpiewania wywołuje skruchę serca. Wielu, ujętych słodyczą śpiewu, opłakuje swe występki, a skłonieni zostali do tych łez, gdy tylko zaczęła rozbrzmiewać wielce łagodna słodycz psalmodii. Trzeba nam śpiewać w naszych sercach [...]. W zamian głos psalmodii przygotowuje drogę naszego serca dla Boga, który rozleje w naszej nasłuchującej duszy tajemnice prorocstwa albo łaskę skruchy [...]. Pan wstąpił do nieba, On, który zmartwychwstając, zniszczył śmierć. Kiedy śpiewamy dla Niego, otwieramy Mu drogę, by przyszedł do naszego serca i rozpalil nas łaską swej miłości”, J. Leclercq OSB, *U źródeł duchowości Zachodu. Etapy rozwoju i elementy stałe*, Źródła Monastyczne 49, red. serii ks. M. Starowieyski, Tyniec-Kraków 2009, s. 329-330.

⁵ J. Leclercq, op. cit., s. 204.

żywego Boga i Jego działania prowadzi ludzi do gromadzenia się we wspólnotach).

Tak długo, jak tradycja średniowiecznego monastycyzmu pozostawała jednorodna, to jest od VI do końca XII wieku, kult liturgiczny i modlitwa osobista mnicha nie były oddzielone. Integrował je ten sam cel – dążenie do zjednoczenia duszy z Bogiem. Pośrednikiem było Słowo Boże, a w czasach, kiedy książka była rzadkością, jedynie w godzinach Bożego oficjum można było słuchać i przyswajać sobie jego treść. Liturgia utożsamiana była z życiem wewnętrznym i jako taka stanowiła kontynuację monastycyzmu starożytnego, w którym istotą liturgii była modlitwa psalmami. Psalmi najlepiej nadają się do kontemplacji – teksty mają już formę modlitwy⁴. Liturgia monastyczna średniowiecznej Europy znalazła doskonały wyraz w modlitwie chórowej. Już w *Regule* św. Benedykt sprecyzował: dwanaście psalmów nocą, psalterz w całości przez tydzień. „Była to religia triumfalna, wybuchająca entuzjazmem, ożywiona głęboką radością i ufnością godną dzieci Bożych”⁵. Kiedy mnisi Augustyna śpiewali w Canterbury (koniec VI w.), poganom bardzo przypadł do gustu ten obcy śpiew, nazywali go „śpiewem Rzymu” i chętnie się go uczyli, jak pisze Beda Czcigodny. Zapewne podobnie jak poganie w Canterbury reagował i Mieszko, słuchając śpiewu mnichów w kaplicy książęcej. Tak działo się w roku 965. W połowie tego roku, już jako *amicus imperatoris*, książę uczestniczył w zjeździe w Magdeburgu. Kilkutygodniowe spotkanie obfitowało w bogatą oprawę liturgiczną. W roku 966 cesarz Otton I spędził tradycyjnie (już po raz ósmy) Święta Wielkanocne w swym dworze w Kwedlinburgu. Zjazd miał wyjątkowy charakter (obłóczyny wstępującej do klasztoru córki Matyldy, bliski wyjazd cesarza do Italii) i zgromadził, oprócz rodziny cesarskiej, wielu książąt i cały episkopat. Zapewne był obecny także Mieszko.

Można sądzić, że ów pierwszy pobyt księcia w Kwedlinburgu zapadł mu głęboko w pamięć, skoro niemieckie źródła odnotowują jego wizytę w tej miejscowości w latach 973, 984, 985, 991.

Byłaby to doskonała ilustracja powiedzenia, że „wnętrze człowieka – to źródło historii”.

Popatrzmy pod tym kątem na kolejne dzieje Mieszka – dzieje człowieka wzrastającego w wierze, a nie „tytana polityki międzynarodowej”, jak bywa określany przez historyków interpretujących jednakowo wszystkie dostępne wiadomości źródłowe. Wiara Mieszka jest opakowana tyłoma zastrzeżeniami, że nie wydobywa się na właściwe – pierwsze miejsce jako czynnik sprawczy jego poczynań i dokonań.

W Wielkanoc 973 roku miał miejsce w Kwedlinburgu zjazd dostojników świeckich i duchownych, w którym po raz ostatni uczestniczył Otton I. Thietmar tak opisywał jego przebieg: „w obecności wszystkich możliwych państwa stawili się na rozkaz cesarza książęta Mieszko i Bolesław (czeski) oraz posłowie z Grecji (tzn. od cesarza wschodniego), Benewentu, Węgier, Bułgarii, Danii, jak również od Słowian (połabskich). Po pokojowym załatwieniu wszystkich spraw i otrzymaniu wspaniałych darów powrócili wszyscy w radosnym nastroju do swoich krajów”⁶.

W tym samym roku (lub rok później) pierworodny syn Mieszka, Bolesław, kończył siedem lat, odbyły się zatem postrzyżyny podkreślające, że chłopiec przechodzi pod opiekę ojca. I wtedy ojciec wykonał gest niecodzienny – przesłał włosy Bolesława do Rzymu, symbolicznie oddając pierworodnego pod opiekę Stolicy Apostolskiej. W tym samym roku miało też miejsce wydarzenie, w wyniku którego Mieszko został zraniony zatrutą strzałą w ramię. Od niechybnej śmierci został uratowany, polecając się opiece św. Udalryka, a odlane w srebrze ramię przekazał jako wotum do katedry w Augsburgu⁷. Kolejne pobyty Mieszka w Kwedlinburgu (983, 985, 986) i wymienianie jego imienia przez kronikarzy świadczą o zbliżeniu z dworem cesarskim. Jesienią 990 roku Mieszko wraz z żoną Odą i synami nadali Świętemu Piotrowi „jedno miasto, które zwie się Schignesne, ze wszystkimi jego przynależnościami w tych granicach”⁸. Oto rzecz bez precedensu, po raz pierwszy w Europie władca powierzył kraj pieczy Papieża [wtedy Jana XV (985–996)]. Przekazując Polskę Papieżowi, oddawał ją Mieszko pod opiekę Bogu – Stwórcy. Nie włożył na swoje skronie korony królewskiej, ale wznosił nad całą Polską koronę Boga. Troskę o koronę dla człowieka pozostawił synowi.

⁶ *Kronika Thietmara*, tłum. (z łac.), wstęp i przyp. M. Z. Jedlicki, posł. K. Ożóg, ks. II, Kraków 2005, s. 31.

⁷ T. Dunin-Wąsowicz, *Kulty świętych w Polsce w X wieku*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, t. 20, z. 4, 1973, s. 26-28.

⁸ B. Kürbisówna, *Dagome iudex – studium krytyczne*, w: *Początki Państwa Polskiego. Księga Tysiąclecia*, t. 1, *Organizacja polityczna*, Poznań 1962, s. 369.

⁹ Podobnie jak rozwiązania techniczne dotyczące upraw czy budowy dróg. Klasztorom powierzano pewną rolę w istniejącym i rozwijającym się układzie osadniczym. Ulokowane przy ważnych szlakach i przeprawach rzecznych miały pełnić funkcję ośrodków rezydencjalnych i punktów obronnych dla objęzdzającego kraj księcia. Razem z fundacjami benedyktyńskimi drugiej połowy XI w., od Kazimierza Odnowiciela, klasztory obejmowały obszar całej Polski: Tyniec – południową i centralną Małopolskę oraz Górny Śląsk; Mogilno – Polskę centralną i północną; Wrocław – tereny biskupstwa; Płock – Mazowsze; Łęczycza – Polskę centralną; Lubin – południową i zachodnią Wielkopolskę; Łysiec – Lubelszczyznę, wschodnią Radomszczyznę; Sieciechów – północną i wschodnią Małopolskę wraz z Lubelszczyzną. Model kompleksu budynków

klauzury benedyktyńskiej (sprecyzowany na Synodach w Akwizgranie w 816 i 817 r.), realizowany początkowo w drewnie, wkrótce w kamieniu, miał szeroki wpływ bezpośredni na ludność żyjącą w pobliżu i rozwój osadnictwa. Dzięki murom obronnym otaczającym opactwo chroniła się ona w momentach zagrożenia.

Obszar państwa Mieszka był niewątpliwie „surowym terenem misyjnym”, brakowało dogodnień cywilizacyjnych, dróg, a także ksiąg i paramentów liturgicznych. Brakowało wreszcie – sprawa zasadnicza – kapłanów. Kultura polska wieku X spowita była mrokiem niepiśmienności, tylko Kościół i jego instytucje posiadały znajomość pisma. Teksty biblijne, dorobek literacki, podstawowe umiejętności szkolne, to wszystko przyniosły dopiero klasztory⁹.

Spojrzenie na postać św. Wojciecha pozwala na bliższe dotknięcie realiów tamtych czasów. Urodzony w 956 roku w zamożnej rodzinie w Czechach, po studiach w szkole katedralnej w Magdeburgu (972–981) został w 983 konsekrowany w Weronie, gdzie z rąk cesarza otrzymał inwestyturę, i już jako biskup powrócił do Pragi. I tu nastąpiło „zderzenie” głębokiego, wewnętrznego przeżywania wiary ze społecznością, która nie rozumiała takiej postawy Wojciecha. Większą część biskupiej posługi spędził zatem poza swą ojczyzną. Początkowo, po opuszczeniu Pragi, przebywał w kręgu południowowłoskich eremitów, ale skierowany do Rzymu, wstąpił tam do klasztoru św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie, gdzie w roku 990 złożył profesję zakonną. Próbował powrócić jeszcze do ojczyzny, w okolice Pragi. Wiadomo, że w Brzewnowie założył klasztor benedyktyński, ale do samego miasta go nie wpuszczono. W 995 roku wymordowano jego rodzinę. Po tych wydarzeniach znowu spotykamy go w Rzymie. Wracając, w roku 996, przez Francję (gdzie przebywał w opactwie benedyktyńskim w Tours u grobu św. Marcina biskupa, w klasztorze św. Maura, ucznia i towarzysza św. Benedykta, w Saint-Maur-des-Fossés, we Fleury u grobu św. Benedykta), przybył Wojciech na dwór cesarski Ottona III (Moguncja–Kolonia?). W marcu 997 roku, na zaproszenie Bolesława Chrobrego, udał się przez Saksonię do Polski. W miejscowości Mestris (Międzyrzecz) założył klasztor. Pierwsza wspólnota zakonna na ziemiach polskich – klasztor benedyktyński. Na dworze Chrobrego powstał plan wyprawy misyjnej do Prus, zakończonej, jak wiadomo, męczeńską śmiercią Wojciecha 23 kwietnia 997 roku.

W postaci i działaniu św. Wojciecha skupiają się wszystkie idealne cechy mnicha, tj. benedyktyna końca X wieku: wygnanie (tu dosłowne z ojczyzny), głoszenie Słowa, męczeństwo. Śmierć św. Wojciecha zwróciła uwagę całej chrześcijańskiej Europy na Polskę. Powstawały liczne biografie świętego, opisy cudów, pasje, lekcje brewiarzowe i sekwencje. W klasztorze w Reichenau, w sekwencji pochodzącej z końca X lub początków XI wieku mnisi śpiewali: „Kwitnie Polska, chowając relikwie tak wielkiego męczennika”. W sekwencji tej oraz w spisany około roku 1000 przez Brunona z Kwerfurtu tzw. „pierwszym” żywocie św. Wojciecha wymienione są po raz pierwszy nazwy Polski i Polaków: *Polonia, terra Polanorum, Polanis*.

Kult św. Wojciecha, podjęty przez cesarza i przeprowadzony przez Papieża, miał uniwersalny charakter: Słowianin został ogłoszony męczennikiem Kościoła powszechnego. Wydarzenie to wraz ze zjazdem gnieźnieńskim roku 1000, ciągle jeszcze nie do końca należycie oświetlone w nauce, bywa określane „powtórny, właściwym i ostatecznym chrztem Polski”. Towarzyszące temu wydarzeniu przekazanie przez Bolesława Chrobrego cesarzowi Ottonowi III relikwii ramienia Świętego, w zamian za kopię włóczni św. Maurycego, interpretowane jest jako symbol nienaruszalności sacrum monarchii piastowskiej, której gwarantem miał być cesarz.

21 maja 996 roku miała miejsce koronacja Ottona III, a pierwszym gestem nowego cesarza było ofiarowanie płaszcza koronacyjnego św. Aleksemu (IV–V w.), głoszącemu ideał życia w całkowitym ubóstwie i poniżeniu. Był to gest symboliczny, wskazujący na pogłębione już wtedy (mimo młodego wieku) życie duchowe nowego władcy. To życie miało być pasmem wzrastania w wierze w Boga, a jednym z najważniejszych jego etapów stało się spotkanie z Wojciechem. Zapewne miało to miejsce w Rzymie, w czasie dwukrotnego pobytu Wojciecha i dyskusji prowadzonych w opactwie św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie. Pod dachami tego najśłynniejszego benedyktyńskiego opactwa ułożył się, być może, program życia i działania cesarza. Naczelne miejsce zajmowała w nim wiara, Bogu poświęcił swe panowanie, mając nadzieję, że ustrzeże go przed niebezpieczeństwami, jakie przynosi świat. Rządzenie cesarstwem było Bogu miłe, Otton widział w nim narzędzie apostołstwa i realizację słów Jezusa o niesieniu

Dobrej Nowiny na cały świat, a umacnianie jej w krajach świeżo nawróconych i sprawowanie opieki nad papieżem traktował jako szczególne zadanie.

Zjazd gnieźnieński w roku 1000 był kolejnym wydarzeniem o wielkim znaczeniu dla chrześcijaństwa w Polsce i w całej Europie. Bolesław Chrobry zapraszając Wojciecha do Polski, otaczając go opieką przy wyprawie do Prus i sprowadzając do kraju z wielką czcią zwłoki świętego misjonarza, sprawił, że widzialny wyraz działania łaski Bożej w Wojciechu wpłynął na stan wiary w kraju: był to „chrzest krwi” Polski. Łaska Boża wypływająca z męczeńskiej śmierci Wojciecha miała także wielkie znaczenie dla cesarza Ottona III. To pod jej wpływem została sformułowana idea *Renovationis Imperia Romanorum*, z jej głównym kierunkiem – ewangelizacją pogan. Powstała wtedy metropolia gnieźnieńska. Jej arcybiskup, Gaudenty, nosił tytuł Archiepiscopus Sanctii Adalberti. Nigdzie w Europie wewnętrzna struktura Kościoła nie powstała w tak krótkim czasie – 34 lat.

Zarówno Mieszko z Bolesławem, jak i Ottonowie – ojciec i syn, byli „wychowankami” benedyktynów. Wychowankami benedyktyńskiej katechezy zawierającej przekaz radykalnej postawy chrześcijańskiej, gotowej do ofiary z życia dla Ewangelii (wzmacniała te wartości znajomość ze św. Wojciechem) i sposobu życia opartego na *Regule* św. Benedykta z jasno sprecyzowanymi priorytetami. Spotkanie władców i wodzów było spotkaniem niepozbawionym tego specjalnego odczucia radości, który towarzyszy odnalezieniu się podobnie myślących ludzi. Ich wspólny plan, dziś powiedzieliśmy – plan polityczny, był doskonałym odzwierciedleniem tego, jak poważnie traktowali wiarę i wypływające z niej zobowiązania. Ewangelizację narodów, jako wspólny, zdecydowany priorytet tego planu, podkreślają szczególne gesty obu władców, dokonane w trakcie zjazdu gnieźnieńskiego i po nim.

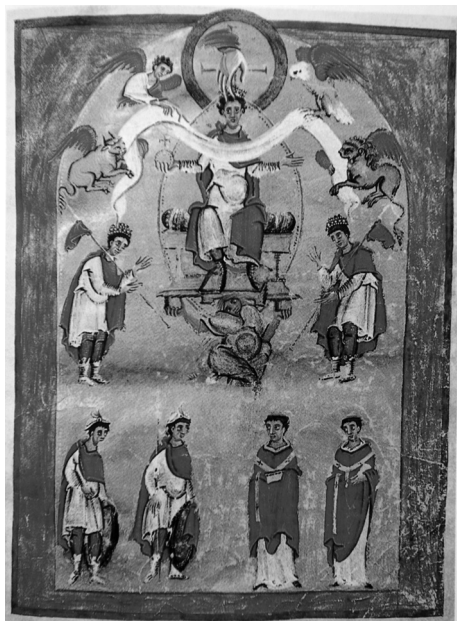
Po pierwsze więc, gest włożenia przez Ottona III na skronie Bolesława cesarskiej korony, poprzez który uczynił go *cooperator imperii*, przyjacielem narodu rzymskiego, a także ofiarowanie włóczni św. Maurycego. W odpowiedzi Bolesław odprowadził cesarza do Akwizgranu i tam uczestniczył w otwarciu grobu Karola Wielkiego. Wtedy został ponownie obdarowany przez Ottona złotym tronem, na którym w grobie siedział wielki cesarz. W dowód

wdzięczności Bolesław przekazał Ottonowi relikwię ramienia św. Wojciecha. Fakty te znalazły oddźwięk w dziełach sztuki powstałych w pracowniach opactwa w Reichenau. Wykonany na zlecenie mnicha Liuthara *Das Evangeliar Ottos III*, ofiarowany cesarzowi, zawiera miniaturę dedykacyjną z wizerunkiem siedzącego na tronie Ottona, a u jego stóp dwóch akklamujących go władców w diademach i z włóczniami. Monarchowie ci powiązani są z cesarzem wstęgą symbolizującą Ewangelię, mają więc wyraźnie udział w misji ewangelizacyjnej imperatora. Są nimi koronowany już Stefan Węgierski i Bolesław książę Polski¹⁰ (ilustracja 1).

Na jednej z kart *Ewangeliarza monachijskiego*, powstałego około roku 1000, przedstawiono reprezentantów Italii, Germanii, Galii i Sclawinii przynoszących dary cesarzowi (ilustracja 2).

Patrząc na stosunek Ottona do Bolesława, trzeba przypomnieć i zaakcentować fakt, że wszystkie dokumenty wystawione przez cesarza podczas pielgrzymki gnieźnieńskiej rozpoczynały się zwrotem: *Otto tercius servus Iesu Christi*. Cesarz podkreślał w ten sposób, że w Gnieźnie wypełnia obowiązki apostoła, a polski władca został do piastowania tych obowiązków zaproszony i zobowiązany. Tylko i wyłącznie w Gnieźnie, w czasie całego

¹⁰ P. Skubiszewski, *Malarstwo europejskie w średniowieczu*, t. 1, *Malarstwo karolińskie i przedromańskie*, Warszawa 1973, s. 194-195.



Ilustracja 1



Ilustracja 2

panowania Ottona III oraz rządów innych cesarzy niemieckich, pojawił się ten zwrot.

Kilkutygodniowy pobyt Ottona III w Polsce był zatem spotkaniem dwóch przyjaciół, którzy znali się, rozumieli i lubili od dawna. Włożenie cesarskiego diademu na głowę Bolesława trzeba uznać za gest braterski ze strony Ottona, który w obliczu wspólnej misji, ożywiony wspólną wiarą, niejako zniwelował różnicę statusu. Natomiast pierwsza koronacja królewska w Polsce miała miejsce dopiero na Wielkanoc 1025 roku w zupełnie już innych okolicznościach (niestety dwa miesiące później król Polski Bolesław zwany Chrobrym zakończył żywot).

Ksiądz profesor Walerian Meysztowicz pisał o Chrobrym: „Chrobry był budowniczym polskiego bastionu; był też jednym z współtwórców Europy, która przez lat tysiąc miała być siedliskiem cywilizacji powszechnej i środowiskiem, w którym żył i rozwijał się założony przez Chrystusa Kościół. Kładąc podwaliny pod to, co od XIII stulecia stało się *antemurale christianitatis*, dopełnił Chrobry w dziejach świata dzieła, które swoją wielkością będzie zawsze pociągało myśl i uwagę historyków cywilizacji powszechnej”¹¹.

Na Wielkanoc roku 1001 Otton III przebywał w eremie w Pereum pod Rawenną. Budował tu kościół św. Wojciecha,

¹¹ W. Meysztowicz, *Koronacje pierwszych Piastów*, w: *Sacrum Poloniae Millenium*, t. 3, Rzym 1956, s. 31.

interesował się wznoszeniem klasztoru w Polsce i za zgodą opata Romualda dokonał wyboru braci, których następnie wysłał, by osiedli w tym klasztorze. Bruno z Kwerfurtu w żywocie Ottona powiązał to z planami cesarza, aby po abdykacji zostać mnichem właśnie w Polsce. W Pereum Otton złożył wobec Romualda przysięgę: „Obiecuję Bogu i Jego Aniołom, że po trzech latach, w ciągu których błędy mego panowania naprawię, oddam władzę lepszemu od siebie i wydawszy pieniądze, które mi matka moja w dzieciństwie zostawiła, całą duszą, nagi pójdę w ślady Chrystusa”¹². Rok później (24 stycznia 1002 r.) dwudziestodwuletni cesarz umarł na zamku w Paterno.

A zatem właśnie około roku 1001 przybyli do Polski z Pereum włoscy benedyktyni – Benedykt z Benewentu i Jan, wyposażeni przez Ottona w księgi i naczynia liturgiczne. Później miał do nich dołączyć również Bruno z Kwerfurtu, który, jak sam pisał, poruszony przykładem św. Wojciecha, uważał, że zamiast tracić zdrowie w błotach Pereum, trzeba wyruszyć do pogan i nie bać się pracy apostołskiej, nawet zakończonej śmiercią męczeńską dla Chrystusa¹³. Benedykt i Jan znaleźli się w Polsce pod opieką księcia Bolesława, który wskazał miejsce do zbudowania eremu – Kazimierz koło Szamotuł (około 30 km na północny zachód od Poznania i około 80 km na północny wschód od Międzyrzecza). Do włoskich benedyktynów dołączyli Polacy – Mateusz i Izaak, którzy wstąpili do nowicjatu, oraz świecki Krystyn. Źródła wspominają, że również siostry Izaaka i Mateusza wstąpiły do zakonu – to pierwsza i jedyna wiadomość o istnieniu żeńskiego zgromadzenia. O zaangażowaniu wspólnoty z Kazimierza w sprawę najważniejszą – ewangelizację – świadczy to, że kiedy Bolesław prosił zakonników o ich udział w poselstwie do Rzymu w sprawie jego korony, odmówili, twierdząc, iż nie mogą zajmować się sprawami świeckimi. Tu warto wspomnieć słowa św. Brunona z Kwerfurtu o Benedykcie: „Porzucił swą ojczyznę, gdzie mógłby być pożyteczny dla wielu. Przebył góry, doliny i rzeki, aby dostać się do kraju, którego języka nawet nie znał”¹⁴. W czasie, gdy książę Bolesław przebywał w Czechach, nocą z 10 na 11 listopada 1003 roku, na erem napadli zbójcy, mordując zakonników. Już rok później Papież Jan XVIII ogłosił pięciu braci świętymi, a w 1008 Bruno spisał ich żywot.

¹² Brun, Vita V Fr 392.

¹³ J. Leclercq OSB, op. cit., s. 93.

¹⁴ Św. Bruno z Kwerfurtu, *Żywot Pięciu Braci Męczenników*, Kraków 2002, s. 65.

W ciągu sześciu lat przełomu X i XI wieku na ziemiach Polski miał miejsce wielki posiew łaski Bożej towarzyszącej krwi męczenników – benedyktynów – Czechowi, dwóm Włochom i dwóm Polakom, którzy do końca wypełnili swe zadanie głoszenia Dobrej Nowiny. Czyż mogli położyć mocniejszy fundament pod rozkrzewiającą się wiarę w Polsce?

Określeniem *Ordo Sancti Benedicti* kancelaria papieska zaczęła się posługiwać od XIII wieku po to, by odróżnić od siebie klasztoru typu tradycyjnego od tych, które pojawiły się w XII wieku. W Polsce określenie „benedyktyni” zastosował po raz pierwszy jezuita Piotr Skarga w roku 1579, pisząc żywoty świętych. Zatem ci zakonnicy, którzy przybywali do naszego kraju, byli po prostu mnichami, *monachus*, a tym, co ich wyróżniało, był sposób życia i jego organizacja określona *Regułą* św. Benedykta. Wielki renesans tejże *Reguły* miał miejsce w XII wieku, w czasie określanym „wielką rewolucją europejską”, i stał się lekarstwem na kryzys monastycyzmu europejskiego. Mowa tu o nowych fundacjach, które właśnie ze względu na potrzebę jak najściślejszego, dosłownego przestrzegania *Reguły* wyodrębniły się spośród benedyktynów. Spójrzmy na sytuację w benedyktyńskim opactwie w Cluny w końcu XI i na początku XII wieku, aby dotknąć istoty kryzysu monastycyzmu europejskiego.

Już na początku jego istnienia [za pierwszych opatów: Bernona (919–927), Odon (927–942), Majola, Odilona, Hugona (1049–1109)] klasztorne dobra ziemskie zwiększały się systematycznie, a mądra polityka ekonomiczna opatów i wzorowa obserwacja mnichów przynosiły efekt widoczny w społeczeństwie. Za czasów opata Hugona „klasztor przeżywał okres obfitości, napływają do niego skrzynie złota i srebra z Prowansji, Italii, Hiszpanii”¹⁵. Ale opat Hugon był zdania, że lepiej „złoto i srebro wydawać, aniżeli zatrzymywać nietknięte i całe błyszczące”, powstawały więc wielkie inwestycje (kościół Cluny III). Wtedy właśnie spore wydatki spowodowały konieczność dokonywania zakupu na zewnątrz; jak pisze G. Duby: „Była to absolutna rewolucja, w ciągu jednego pokolenia mnisi Cluny porzucili gospodarkę opartą na własnych zasobach na rzecz gospodarki pieniężnej”¹⁶. Rewolucja w dziedzinie ekonomii dotknęła nie tylko Cluny. Jej skala pozwoliła na sprecyzowanie określenia, że „kryzys cenobityzmu europejskiego

¹⁵ J. Leclercq OSB, op. cit., s. 184.

¹⁶ G. Duby, *Économie domaniale et économie monétaire: Le budget de l'abbaye de Cluny entre 1080 et 1155*, w: „Annales E.S.C.”, 7/2 (1952), s. 155-171.

w XI i XII wieku był w rzeczywistości kryzysem dobrobytu”. Sedno sprawy wskazał św. Bernard w słowach: „Czy przyczyną wszystkiego nie jest chciwość, która jest rodzajem bałwochwalstwa? Dla tych wszystkich dzieł sztuki zużytkujemy pieniądze, by go następnie pomnażać; wydajemy go w celu zwiększenia jego ilości. Na widok tych wszystkich wspaniałości ludzie płoną pragnieniem, by składać nam dary”.

W pierwszej połowie XII wieku powstało w Europie kilka nowych fundacji (cysterskich), zwłaszcza we Francji, które usiłowały zaradzić trwającemu kryzysowi, nie odrzucając *Reguły* św. Benedykta, ale próbując ją odnowić. Tak jak w VI wieku, w apogeum kryzysu po upadku Cesarstwa Rzymskiego, pojawił się św. Benedykt, wskazując ludzkości cel najważniejszy – *querere Deum* – a miejscem odosobnienia, niezbędnego do spojrzenia na sens życia, był klasztor, tak w wieku XI, w czasie kryzysu monastycyzmu, narodził się św. Bernard, który po początkowym pobycie w klasztorze opuścił go, aby słowem i całym swym życiem zaświadczać, iż każdy człowiek jest otwarty na Boga (*capax Dei*), a klasztory winny być *schola caritatis* – szkołami miłości. Święty Bernard z Clairvaux stał się szybko „pierwszą” osobą w Europie, jej prorokiem, apostołem i politykiem, pozostając zawsze i przede wszystkim mnichem¹⁷.

Gdy po śmierci Bolesława Krzywoustego w 1138 roku władzę zwierchnął w Polsce, w myśl jego testamentu, objął jego pierworodny syn Władysław II (od 1125 r. ożeniony z Agnieszką, córką margrabiego Austrii Leopolda III Babenberga, której brat, Otto z Freising, wybrany został opatem cysterskiego klasztoru w Morimond w 1136), do Polski, do Jędrzejowa, zostali sprowadzeni cystersi. Na przełomie 1147 i 1148 roku zostali oni ulokowani w rodzinnych włościach kanclerza Władysława II – Janika z rodu Gryfitów. Z Morimond pochodzą 22 filie bezpośrednie i pośrednie wszystkich 26 opactw cysterskich w Polsce. Sytuacja wewnętrzna Polski, rola Władysława II, usiłującego wzmocnić swą pozycję seniora, tradycyjne kontakty z Francją, wszystko to stanowiło dobry klimat do pojawienia się właśnie wtedy „szarych mnichów” w naszym kraju. Najważniejszym, co przynieśli do Polski, była jednak *Reguła* św. Benedykta, w pełni zaakceptowana, z podkreśleniem powrotu do pierwotnej formy, jako reguła cysterska.

¹⁷ Jedynym śladem kontaktów Bernarda z Polską jest słynny manifest wzywający do wyprawy krzyżowej (przełom 1147 i 1148 r.) rozesłany do władców i ludów chrześcijańskich, który prawdopodobnie został również skierowany do książąt polskich. List ten przywiózł do Polski mistrz Achard w początkach roku 1147, a odpowiedzią nań był znany ze źródeł list biskupa krakowskiego Mateusza z tego samego roku, w którym zaprasza on Bernarda do Polski.

Po 150 latach, po raz drugi na ziemiach polskich wskazania św. Benedykta znalazły swoje zastosowanie w realiach życiowych, tym razem znacznie zmienionych. Widoczny i istotny w *Regule* stosunek do pracy (stała troska o jej jak najlepsze wykonanie) został przez cystersów mocniej zaakcentowany, każdy mnich musiał kilka godzin dziennie poświęcić na pracę fizyczną. Podkreślano, że opactwo ma posiadać tylko to, co wypracowały ręce mnichów.

Organizacja życia społeczności mnichów miała na celu dobro wspólne, dobro wspólnoty i umożliwienie wypełnienia jej podstawowego powołania. Praca, jako wyraz troski o potrzeby życiowe braci, kierowała się najlepszymi wzorcami europejskimi, o ile te istniały, a jeśli nie, poszukiwała ich z wielką gorliwością, w efekcie przynosząc niejednokrotnie zaskakujące wynalazki¹⁸. Geniusz tych technicznych rozwiązań pochodzi z tego samego źródła, co sztuka z architekturą i muzyką na czele.

Klasztory wywierały w średniowieczu taki wpływ, że całe społeczeństwo chrześcijańskie mniej lub bardziej żyło w zasięgu ich promieniowania. Znane słowa E. R. Curtiusa: „Wiele z tego, co nazywamy chrześcijaństwem, jest po prostu monastycyzmem”, znajdują potwierdzenie także w dziejach naszego kraju. To mnisi stworzyli podstawy trwałe, bo liczącej ponad 2000 lat, kultury chrześcijańskiej, a jej głównymi „nierozdzielnymi chrześcijańskimi źródłami” są do dziś Biblia, patrystyka i liturgia.

Mieszko przebywając wśród mnichów, pełniej doświadczył swego nawrócenia. Bezpośrednim tego dowodem był jego chrzest, pośrednim zaś – panowanie syna Bolesława, któremu zaszczyił wiarę w Boga.

Cała tradycja monastyczna dowodzi, że ci najbardziej umarwieni, radykalni w ucieczce od „świata” byli najbardziej gorliwymi w dziele przynoszenia Boga światu. Kontakt św. Wojciecha z Ottonem III i Bolesławem Chrobrym to przykład inspirującej mocy świadectwa wiary. W 1981 roku Jan Paweł II wybrał na swego głównego współpracownika w sprawach wiary kardynała Józefa Ratzingera urodzonego w Bawarii. Mnisi bawarscy przynieśli wiarę Mieszkowi 1050 lat temu, dziś ich rodak, najwybitniejszy teolog współczesny, umacnia Polaków słowem: „Czuwajcie, trwajcie mocno w wierze, bądźcie mężni i umacniajcie się!” (por. 1 Kor 16,13-14)¹⁹. ■

¹⁸ W jednym z klasztorów francuskich zbudowano młyn wodny po to, żeby mnisi mogli być rzadziej odrywani od modlitwy. To kwintesencja dziejów gospodarki średniowiecznej... Autor odsyła w tym miejscu czytelnika do wyników prowadzonych przez siebie badań architektury opactwa cysterskiego w Sulejowie.

¹⁹ Papież Benedykt XVI, *Słowo pożegnalne Papieża*, Lotnisko Kraków-Balice 28 maja 2006 r., w: *Trwajcie mocno w wierze. Przemówienia i homilie, Benedykt XVI w Polsce, 25-28 maja 2006 r.*, Michalium, s. 108.

Restytucja chorału gregoriańskiego. Metoda Solesmes szkołą śpiewu i modlitwy

Bogna Bohdanowicz

Użyteczne, piękne i oczywiste dla nas, śpiewających chorał gregoriański, gregoriańskie nuty pod względem treści, jej redakcji oraz konkretnej postaci graficznej mają swoją historię. Historia ta zamyka się gdzieś w stu pięćdziesięciu latach, lecz jej przebieg obfituje w tak wiele wydarzeń podgrzanych temperaturą ludzkich emocji, że chciałoby się powiedzieć, że to sto pięćdziesiąt lat jak tysiąc pięćset...

Wielka europejska ruina cywilizacyjna XVIII wieku pozostała po sobie bałagan na następne wieki. Dlatego, być może, wiek XIX odznaczał się wzmożeniem uświadomienia sobie wartości przeszłości i intensywnym o niej dyskutowaniem, często ukierunkowanym na rekonstrukcję i odzyskanie utraconych dóbr. Ukonstytuowanie się historiografii wiązało się z rozwojem nauk pomocniczych historii, a w tym archeologii i paleografii jako dostarczających narzędzi bezpośredniego wglądu i interpretacji materialnych relikwów przeszłości. Niekiedy podkreśla się w przypadku XIX wieku także pewien koloryt nadany przeszłości przez romantyczną tendencję do idealizowania.

W interesującej nas materii muzyki kościelnej wezwaniem „do akcji rekonstrukcyjnej” była deklaracja z 1811 roku autorstwa Aleksandra Stefana Chorona, który w swych *Rozważaniach o konieczności reaktywowania śpiewu kościelnego Rzymu we wszystkich kościołach Francji* (*Considérations sur la nécessité de rétablir le chant de l’Eglise de Rome dans toutes les Eglises de l’Empire Français*) anonsował powrót do Rzymu jako źródła liturgii. Warto dodać, że Choron był wydawcą m.in. Josquina i Palestriny, kompozytorów związanych z Rzymem¹.

Konieczność reformy liturgicznej odczuwano we Francji bardziej niż gdzie indziej z powodu nieporządków wprowadzonych tam

¹ David Hiley, *Western Plainchant*, Oxford 1993, s. 622.

przez ruchy gallikanizmu i jansenizmu. „Każdą diecezją miała swoją własną liturgię, swój własny mszał i brewiarz. Po dokonaniu przez Napoleona nowego, sztucznego zakreślenia granic diecezji, nieporządek okazał się tym jaskrawiej, gdyż można było spotkać w tej samej diecezji aż siedem różnych liturgii. Zapanowała zupełna anarchia; wszyscy odczuwali potrzebę jedności i rozumieli, że to zjednoczenie może nastąpić tylko przez powrót do liturgii rzymskiej (rzymskokatolickiej) (...). To było przyczyną nowych studiów nad starożytnością liturgiczną i dawnym, tradycyjnym śpiewem Kościoła rzymskiego. Tu leży przyczyna, dlaczego reforma śpiewu gregoriańskiego zrodziła się we Francji i stamtąd rozpowszechniła się w innych krajach”².

W niniejszym artykule zajmę się pierwszym, najwcześniejszym okresem długiego procesu rekonstruowania śpiewu gregoriańskiego. Powody takiego sformułowania tematu są dwa. Po pierwsze, obfituje on w idee zaskakująco dalekowzroczone, idee świeże i fundamentalne dla całego ruchu, już na początku wyrażone dobitnie i bez wahania wobec zgoła przeciwstawnych, ugruntowanych poglądów epoki. Po drugie, okres, o którym chcę mówić, jest po prostu mało znany.

A zatem, jak powiedzieliśmy, został określony cel: powrót do liturgii rzymskiej. Nie było wszak oczywistością, że wszyscy zwolennicy owej idei byli zainteresowani „starożytną” wersją tej liturgii. Istniała bowiem renesansowa wersja śpiewu gregoriańskiego zwana *Editio Medicaea*, przypisywana Giovanniemu Pierluigiemu da Palestrinie. Wersja, która – bardziej z powodu ignorancji jej redaktorów niż ze względu na modę muzyczną – polegała na gruntownej przeróbce melodii gregoriańskich, ale której pierwszorzędnym atutem była właśnie rzymska proveniencja, nadto papieska dedykacja (nie szkodzi, że – jak się szybko okazało – fałszywa). Pierwszym, w sensie nowym, XIX-wiecznym wydaniem śpiewnika liturgicznego był więc po prostu przedruk *Medycei* w 1848 roku. Ponieważ jednak zawierała ona jedynie śpiewy mszalne, dołączono do niej: antyfonarz wydany w Wenecji w 1580 roku (przez Petera Lichtensteina) oraz ordinarium z *Kyriale* wydanego w Antwerpii w 1599 (Platin). Całej tej inwestycji patronował kardynał Sterckx z Malines (Mechelen), a wydawcami byli Duval, de Vogt i Bogaerts. W historiografii nazywa się ją krótko: wydanie z Malines³.

² Wojciech Lewkowicz, *Muzyka sakralna*, cz. I, Warszawa 1961, s. 406.

³ Pod wpływem tego wydania pojawiła się nawet w samym Rzymie myśl uznania je za urzędowe. Kontrą tego pomysłu było inne wydanie: włoscy arystokraci poddali myśl porównania wydania z Malines z rękopisami watykańskimi i nanoszenia stosownych poprawek. Choć sprawa uzyskała aprobatę Papieża Piusa IX, nigdy nie została doprowadzona do końca ze względu na potrzebę zbyt dużych nakładów finansowych (Lewkowicz, op. cit., s. 407).

Tak długo, jak nie było inicjatywy ze strony samego Rzymu, ważna była także pozycja ruchu cecylińskiego w Niemczech (założonego w 1868 roku w Regensburgu przez Franciszka Ksawerego Witta)⁴. Muzykolog niemiecki Franciszek Xawery Haberl, przygotowując pełne wydanie dzieł Palestriny (tzn. twórczości polifonicznej tego rzymskiego kompozytora), natknął się na kopię *Medycei*, jedyną, jaka znajdowała się w Niemczech. Będąc pod wielkim wrażeniem, utrzymywał przez wiele lat, że to wydanie jest dziełem pierwotnym, dziełem samego Palestriny. Co więcej, „dołożył wszelkich starań, by w tę legendę uwierzyła Święta Kongregacja Obrzędów. Z momentu tego skorzystał wydawca Pustet, który stawił się osobiście w Rzymie i zaproponował wydanie *Medycei* własnym kosztem, w zamian zaś zażądał przywileju wydawniczego, bagatela, na 30 lat, którego mu także udzielono”⁵. Regensburska edycja graduałów i antyfonarzy, publikowana przez Pusteta i wydawana przez Franciszka Haberla, była zatem kolejną wierną repliką *Edycji Medycejskiej*. Dołączony do kompletu antyfonarz bazował, podobnie jak wcześniej maliński, na edycji weneckiej z 1585 roku i antwerpskiej z 1611. Śpiewów dla nowych świąt dostarczali Witt i Haberl. W 1871 roku Papież Pius IX zadeklarował, że wydania regensburskie będą jedynymi oficjalnymi wersjami w Kościele rzymskim, udzielając zadziwiającego monopolu dla Pusteta na 30 lat. Nigdy przedtem, nawet w XVI wieku, *Edycja Medycejska* nie uzyskała takiego statusu!⁶

Tymczasem przeciwko wersji medycejskiej wystąpili muzycy, którzy opowiedzieli się za chorałem opartym na najstarszych źródłach. Ale te najstarsze źródła, zresztą bardzo licznie na zachodzie Europy zachowane, sprawiały niemało kłopotu, gdyż, zapisane notacją bezliniową, pozostawały podówczas nieczytelne. Tu jednak Opatrzność przyszła badaczom z pomocą.

W 1846 roku Francuz J. L. F. Danjou w Montpellier, w księgozbiorze Fakultetu Medycznego, odkrył XI-wieczny rękopis (*Graduale et Tonarius de Saint-Benigne de Dijon*; Faculte de Medecine, Ms H. 159), zapisany równolegle pismem literowym i neumami! Nie była to księga liturgiczna, utwory pogrupowane były według rodzajów i według tonacji. Był więc to rodzaj podręcznika. Nie przeszkadzało to odkrywcy twierdzić entuzjastycznie, że stanowi on właśnie typ antyfonarza wysłanego przez św. Grzegorza szkole

⁴ Hiley, op. cit., s. 623.

⁵ Ibidem.

⁶ Wydanie to nie od razu otrzymało status urzędowego. Od 1870 roku do dekretu *Romanorum Pontificum* z 1894 upłynęły 24 lata, zanim uznano je za obowiązujące.

⁷ W 1849 roku studia nad najdawniejszą notacją europejską na podstawie prac Danjou kontynuował Nisard, nie wnosząc jednak nic nowego.

⁸ Op. cit., s. 408.

⁹ W tym samym czasie Lambillotte opisał dość dobrze znaczenie neum, lecz znaki interpretacyjne i dodatkowe już gorzej. Co więcej, poszukując właściwego rytmu w chorale, przeformatował melodie gregoriańskie według systemu menzurального. W 1852 roku Coussemaker, kontynuując pracę Dom Schubigera, odkrył prawdziwe pochodzenie neum, wywodząc je z akcentów gramatycznych. Ale, podobnie jak Raillard, który w 1859 roku podał inne wyjaśnienie neum, objaśniał kwestię rytmu chorałowego poprzez menzurę, dopatrując się różnego czasu trwania samych neum (Dom Pierre Combe, OSB, *The restoration of Gregorian Chant: Solesmes et The Vatican Edition*, Waszyngton 2003, s. 14n).

w Metz. Oczywiście krótko po dokonaniu odkrycia Danjou podał opis neum, których jednak jeszcze nie rozróżniał poprawnie⁷. Pod wpływem przełomowego odkrycia, jakim było odnalezienie Kodeksu z Montpellier, natychmiast powstał nowy projekt ponownego wydania drukiem śpiewów liturgicznych. „Dwaj kardynałowie Gousset, arcybiskup Reims i Girand, arcybiskup Cambrai, będąc w 1848 roku u papieża Piusa IX, zainteresowali go wydaniem tym razem w pierwotnej czystości śpiewów i w uzgodnieniu z tradycją oraz podali wniosek o utworzenie komisji, złożonej ze specjalistów i ludzi kompetentnych”⁸. Za papieską aprobatą na czele komisji stanął kardynał Tasso, dyrektor Seminarium misyjnego w Paryżu. Jak powiedziano, za podstawę wydania posłużył rękopis z Montpellier, uzupełniony śpiewami oficjum, tym razem wziętymi z ksiąg przechowywanych w paryskiej Bibliotece Narodowej. Graduał ukazał się w roku 1851, a rok później wydano do kompletu antyfonarz. Wkrótce potem wydanie to przedrukowano w Paryżu. Także co do tego wydania istniała chęć uczynienia go powszechnym, zarówno we Francji, jak i w całym Kościele.

W tym samym roku, w którym pojawiło się wydanie Reims-Cambryzyskie (1851), ojciec Louis Lambillotte, jezuita z Belgii, opublikował ręcznie rysowane facsimile rękopisu 359 z Biblioteki Klasztoru w St. Gallen. Było to kolejne, wielkie mediewistyczne odkrycie muzykologiczne. Dokonał go bibliotekarz klasztoru Sankt Gallen, I. von Arx. Odnalezione w Kodeksie 359 w St. Gallen *Cantatorium* od razu zaczęto uważać (sic!) za własnoręcznie przepisane przez św. Grzegorza i przesłane Karolowi Wielkiemu przez Papieża Hadriana I. Ojciec Lambillotte skopiował rękopis i wydał facsimile w 1851 roku, pięć lat później, opierając się na tym samym *Cantatorium*, wydał jeszcze *Vesperale* i *Graduale*⁹.

Milowe kroki na drodze odkrywania średniowiecznych melodii zostały poczynione również w Niemczech. Zostawiliśmy Niemców z ich uporem w replikowaniu wersji medycejskiej, tymczasem w diecezji trewirskiej muzykolog, *maestro capelle*, kanonik Michael Hermersdorff (1833–1885) w 1869 roku założył lokalną gałąź Allgemeiner Cäcilienverein dla diecezji Trewiru i od 1872 do 1878 wydawał z jej ramienia czasopismo „Cäcilie” (późniejszy „Kirchenmusikalisches Jahrbuch”), w którym od czasu do czasu

publikowano średniowieczne źródła. Hermesdorff założył następnie Verein zur Erforschung alter Choral-Handschriften, był też w tym czasie nauczycielem Patera Wagnera. Na podstawie starych trewirskich rękopisów chorałowych wydał on wiele publikacji chorałowych, w tym *Graduale Trevirensis* (1863), *Antiphonale* (1864), *Kyriale* (1869) i drugie *Graduale ad normam cantus S. Gregorii* (Trier, 1876–1882). Zamierzał on również wydać zawartość ksiąg w podwójnej redakcji pisma nutowego kwadratowego i nad nim znaków notacji neumatycznej. Śmierć przerwała jednak rozpoczęte prace.

Podsumowując, mamy zatem dwa kierunki, repliki *Editio Medicea* oraz edycje pojedynczych, nowo odnalezionych rękopisów chorałowych.

Solesmes

W 1832 roku benedyktyn Dom Prosper Guéranger (1805–1875) nabył stary klasztor w Solesmes i rok później osiadł tam z pięcioma współbraćmi. W 1837 roku ukonstytuowało się opactwo z Dom Guérangerem jako pierwszym opatem, a przy tym głową Francuskiej Kongregacji Benedyktyńskiej zatwierdzoną przez Papieża Grzegorza XVI. (Od 1880 do 1895 i potem od 1901 do 1922 roku wspólnota żyła na uchodźstwie, w Quarr Abbey na wyspie Wight). Od pierwszych dni odnawiania opactwa Dom Guéranger był z pasją zaangażowany w odnowę rzymskiego rytu we Francji na bazie autentycznych melodii gregoriańskich.

Widzieliśmy, jakie tło duszpasterskiej praktyki tworzyły pomysły ujednolicenia liturgicznego repertuaru przez środowiska naukowe świeckie i kościelne. Tymczasem w parafiach Francji przed Solesmes w powszechnym użyciu było *Graduale romano-monasticum*, wydane w Paryżu w roku 1658. Na jego podstawie organista z Saint-Sulpice, nazwiskiem Niver, opracował własny graduał, który miał służyć klasztorom. Redaktor-organista poddał melodie swobodnym zmianom, czyli mówiąc dosadnie, poskracał je, gdzie się dało. Wiele diecezji na podstawie wydania Nivera dokonywało z kolei własnych redakcji, publikując śpiewniki diecezjalne. Dom Guéranger zaadaptował dla użytku nowo powstałej wspólnoty solesmeńskiej wydanie z Dijon. Była to pochodząca od Nivera wersja opracowana przez Valfrégo.

W opinii Dom Guérangera wszystkie będące w użyciu wydania, łącznie z tymi, które powstały z intencją restauracji chorału według średniowiecznych źródeł francuskich, były źle opracowywane. Podstawowym zarzutem benedyktyna było bezkrytyczne poddawanie różnym zabiegom nieszczęsnej linii melodycznej, i to nieistotne, czy zrekonstruowanej na podstawie najstarszych źródeł, czy nie. Dla Dom Guérangera pod tym względem niepoprawność *Medycei* nie różniła się niczym od niepoprawności nowych wydań. Jednym tchem wymienia wydania Reims et Cambrai (1851), Lambillotte'a (1858) i ostatecznie nawet Hermersdorffa (1863), podsumowując efekty tych prac słowami: „więcej złego niż dobrego”. Przyjrzyjmy się, czy istotnie irytacja Dom Guérangera ma podstawy:

- Wydanie Pusteta i wydanie z Malines powieliło wersję melodii gregoriańskich bez melizmatów i z rozbitym grupowaniem naumatycznym (o poprawkach organisty Nivera już wspominaliśmy).
- Wydanie Reims-Cambryzyskie: stosownie do współczesnych zasad wersyfikacyjnych wprowadzało na przedostatniej sylabie słów daktylicznych, czyli sylabie krótkiej, menzurualność, czyli hierarchiczność wartości rytmicznych, jedna długa = dwie krótkie. Po drugie, użyta notacja nie była jednolita, lecz mieszała znaki XII-, XIII-wieczne z późniejszymi.
- Interpretacja Lambillotte'a menzurowała wprost przebieg melodii skądinąd transkrybowanej z zapisu bezliniowego średniowiecznego rękopisu z St. Gallen (na sposób marsza lub nowoczesnego tańca). U Hermersdorffa było nieco lepiej, ale z kolei same rękopisy traktowane jako podstawa źródłowa były już „poobcinane”. Jak okiem sięgnąć ówczesnym badaczom narzucała się niejako konieczność¹⁰ rytmizacji pojedynczej, ubogiej melodii gregoriańskiej według systemu menzurualnego, tj. takiego, w którym dłuższa wartość rytmiczna mieści w sobie dwie lub trzy proporcjonalnie krótsze. Krytycyzm Dom Guérangera wobec menzurowania linii melodycznej chorału był szczególnie dosadny: „roboty diabelska”¹¹, odzierająca liturgiczną modlitwę z całego jej religijnego charakteru. Powrót do tradycyjnego sposobu interpretowania chorału uważał Dom Guéranger za tak samo ważny, jak powrót do najstarszej warstwy melodii.

¹⁰ Opisujący dzieje procesu restauracji chorału solesmeński mnich Dom Pierre Combe pisze, że ubogie wydania chorałowe tamtego czasu pozostawały na tyle nieatrakcyjne muzycznie, że aby uczynić je choć trochę podobnymi do muzyki, bez wahania, niejako automatycznie rytmizowano wszystkie gregoriańskie melodie (Combe, op. cit., s. 15).

¹¹ Ibidem.

Wolał śpiewać raczej ze starych, niezadowolających śpiewników swego dzieciństwa, lecz za to interpretując chorał zgodnie z tradycyjnymi zasadami.

Głównym powodem krytyki Dom Guérangera wobec absolutnie wszystkich wydawców było również to, że publikowali oni zawsze po jednym rękopisie¹², na jego podstawie formułując ogólne wnioski¹³. Jakże inny jest ów głos na pustyni, który z naciskiem powtarza niezliczoną ilość razy swoje *credo*: tak długo nie będzie można powiedzieć nic o odnowieniu liturgii, jak długo śpiew nie będzie reaktywowany według najstarszej tradycji. O pewności co do pierwotnego kształtu melodii, o „czystości melodii gregoriańskich” można mówić tylko wtedy, gdy ta sama melodia zgadza się w kilku przekazach rękopiśmiennych¹⁴.

Tak ewidentne postawienie sprawy przez Dom Guérangera miało miejsce jeszcze przed odkryciem Kodeksu z Montpellier i przed dokonaniem Lambillotte’a. Sekret owej „czystości” melodii gregoriańskiej upatrywał zatem benedyktyn w czymś jeszcze wówczas nieodczytywalnym, w zapisie *in campo aperto*. A zatem chodziło o to, by odczytać na powrót nieodczytane rękopisy, aby przywrócić pierwotny kształt melodiom i pierwotną interpretację.

Zdaniem współczesnych jako rok rozpoczęcia prac nad restytucją chorału w Solesmes podaje się 1856. Od samego początku udało się Dom Guérangerowi w jego klasztorze nadać melodiom gregoriańskim inny akcent i rytm, taki, który większość środowiska ignorowała. Każdemu aspektowi śpiewu nadawał Dom Guéranger spokojne tempo i naturalną płynność. Rytm śpiewu bazował na tempie mowy. To, że rytm nie potrzebował żadnego metrum, żadnych twardych reguł powtarzalności, było tak rewolucyjnym spojrzeniem na jego naturę, że wywoływało powszechne niezrozumienie. Chodziło o ciepło, entuzjazm, który emanował z jego śpiewu, doskonałego pod względem dykcji i miękkiej, niewybijającej się emisji głosu (Dom David). Ogromnie znacząca była tu codzienna praktyka śpiewania chorału przez wspólnotę i te wszystkie obserwacje, które to wspólne doświadczenie dawało.

¹⁴ Ojcowie z Cîteaux rekonstruowali antyfonarz z Metz, bardziej kierując się założeniami teoretycznymi niż porównywaniem rękopisów z wielu kościołów. Stąd ich prace są według Dom Guérangera także nieprzydatne.

¹² Przy czym zaobserwować można taki schemat: odnalezienie rękopisu, przywiązanie do niego jakiejś nośnej legendy o jego proveniencji (Palestrina, św. Grzegorz), redakcja zawartości wedle z góry powziętych założeń teoretycznych (skracanie melizmatów, interwencja w zakończeniach słów, np. nie do pomyślenia melizmat na ostatniej sylabie) plus rytmizowanie całości i oczywiście wydanie.

¹³ Ciekawe, że Dom Guéranger cieszył się niezwykłym autorytetem wśród siebie współczesnych. Zwracali się do niego wszyscy: w 1846 roku konsultował śpiewnik Fetisa, w 1847 Nisard prosił o poparcie dla starania o grant na badania Kodeksu z Montpellier w świetle wydania Danjou, w 1854 Lambillotte przybył poinformować Dom Guérangera o swoim projekcie rzymskiego antyfonarza i graduału i tak dalej, i tak dalej.

Samo Solesmes miało poza problemem rekonstrukcji śpiewu i odnowieniem dawnej tradycji jego interpretacji – jeszcze jedno ważne zadanie. Potrzebowało nowych, monastycznych ksiąg. Powiedzieliśmy już, że w pierwszym okresie nowe opactwo korzystało z obecnych w parafiach, po wielokroć przepracowanych graduałów. W niecałe dziesięć lat od rozpoczęcia życia klasztornego, w roku 1846, problem ksiąg w Solesmes stał się krytyczny. Miał zostać zamknięty kompletny ryt monastyczny. Oficjum i psalterz wzięte były z 1612 roku (ustanowione przez Pawła V dla religijnych wspólnot benedyktyńskich), a śpiewniki (gradauał i antyfonarz), jak to zostało już powiedziane, z Dijon. Rzymski mszał i gradauał pasował, gorzej było z antyfonarzem, gdyż on zasadniczo różnił się od rzymskiego. Co zrobiono? Uzupełniano na bieżąco antyfonarz z Dijon i te dodatkowe karty są do dziś w archiwum Solesmes uważane za pierwszą jego publikację.

Na czym polegała dokładnie praca w Solesmes? Równoległe z szukaniem pierwotnego kształtu melodii szło definiowanie prawdziwej interpretacji melodii. Poszukiwaniu pierwotnego kształtu melodii gregoriańskiej służyło przepisywanie średniowiecznych rękopisów. W tej materii Dom Guéranger miał już pomocników. Jeśli chodzi o kontynuatora prac odnowy chorału, to wybór padł na Paula Jausionsa, który wstąpił do klasztoru w 1854 roku. Z kolei po latach Dom Guéranger dał Dom Jausionsowi pomocnika Josepha Pothiera, który już wstępując do nowicjatu, był dobrze obeznanym z chorałem¹⁵.

Dom Jausions otrzymał zadanie kopiowania starych rękopisów i tworzenia solesmeńskiego skryptorium (dziś byśmy powiedzieli: bazy danych zawierającej coraz więcej wersji wszystkich śpiewów liturgicznych). To kopiowanie zaczęło się najpóźniej w 1860 roku, a pierwszym skopiowanym rękopisem był procesjonał św. Edyty z Wilton (XIII/XIV-wieczny). Rękopisy wypożyczano albo odpisywano w miejscach ich przechowywania. Kolejny asystent chorałowy Dom Guérangera, wspomniany Dom Joseph Pothier, odbywał regularne podróże. I tak np. 26 lipca 1867 roku pojechał na kurację do Szwajcarii, do... St. Gallen. Po drodze zahaczył o Laon, przeprowadził kwerendę tamtejszej katedry i biblioteki¹⁶. Zatrzymał się także na miesiąc w Colmarze w celu odpisania tamtejszych rękopisów. Podobną podróż, tyle że do bibliotek

¹⁵ Warto tu zwrócić uwagę na spore obycie z chorałem wstępujących do klasztoru osób. W szkole prowadzonej przez własnego ojca Dom Pothier wraz z innymi dziećmi każdego dnia rano śpiewał Mszę gregoriańską. Chorał znał nie mniej niż wymowę francuską i arytmetykę (Combe, op. cit., s. 35). Zwróćmy uwagę, jak rozpowszechnione musiały być owe wydawnictwa chorałowe, skoro nawet prowincjonalne parafie miały swoje gregoriańskie chóry.

¹⁶ Tam to dokonał odkrycia, że Laon ma nieco inny system neum. Znalazł także w tamtejszych rękopisach potwierdzenie teorii Guidona z Arezzo o długiej ostatniej nucie *cum mora*.

paryskich, odbywał także Dom Jausions, powróciwszy „pełen neum”.

Jednocześnie z szukaniem pierwotnego kształtu melodii następowo definiowanie „prawdziwej” interpretacji melodii. Dom Guéranger przeciwstawiał ową „prawdziwość” wpływom menzurальной mody. Zanim samo Solesmes wydało po raz pierwszy tekst definiujący zasady tradycyjnej interpretacji chorału, co miało miejsce dopiero w 1880 roku (*Mémoires Grégoriennes*), zasady te opublikował współpracujący z klasztorem ksiądz Gontier. Jego *Méthode raisonnée* konsultowana była na każdym etapie z Solesmes (z Dom Guérangerem, a potem z Dom Jausionsem) i w wielu punktach wyrażała wspólne z nimi poglądy w tej sprawie: naturalność, recytatywność, diatoniczny styl, pewność śpiewu, stabilność, a przy tym prostota, niezmienność i wieczność kantyleny, wynoszące system chorałowy ponad mody i rewolucje. Właśnie dlatego, że w tej pracy bardzo dobrze wybrzmiewają idee solesmeńskie już w pierwszym okresie dziejów klasztoru, warto je jeszcze przytoczyć.

Jeśli dobrze postępujemy w rozwoju rozumienia chorału, widzimy w nim muzyczny idiom ludzkiej religijności! Jej piękno to jej naturalność i prostota wykluczająca jakąkolwiek sztuczność (ową *artificialis*). To jest modlitwa¹⁷.

¹⁷ Combe, op. cit., s. 27.

Prezentowana wówczas metoda zachowywała i podkreślała jako jedyną w środowisku ową modlitewność. Słusznie uważano, że za ten specyficzny kształt odradzania się chorału odpowiedzialny był Dom Guéranger, upatrujący źródło w słowie i liturgii. Jakie zasady miała wtedy ta pierwsza metoda solesmeńska, definiowana jeszcze poza klasztorem, lecz z niego czerpiąca inspirację?

Po pierwsze (być może dla nas już oczywiste):

- chorał śpiewa się z tradycyjnego pisma chorałowego (*nota quadrata*);
- śpiew gregoriański bazuje na rytmie śpiewu sylabicznego, gdzie wartości nut tkwią w samym tekście;
- rytm melodii chorałowej respektuje podział na muzyczne sylaby, odcinki i frazy, ze względu jedynie na tekst;
- śpiewając chorał, bazujemy na akcencie tonicznym, bez którego nie ma rytmu.

Różnica pomiędzy dźwiękami (nutami) tkwi w ich akcentowaniu lub nie. Gdy mają akcent, głos je podkreśla, ale bez wzdłużania! To nie ma nic wspólnego z długością nuty.

Niemniej Dom Pothier kwestionował tę ostatnią zasadę Gontiera, mówiącą, że rytm konstituuje wymiana pomiędzy sylabą akcentowaną i nieakcentowaną. To był dla niego już za duży krok ku różnicowaniu długości konkretnych, pojedynczych nut. Idąc dalej, poznajemy szczegóły wczesnych etapów polemiki na temat rytmu w ujęciu solesmeńskim. Dom Pothier nie zgadzał się bowiem z przypisywaniem intensywności akcentowej wszystkim nutom z laseczką (co sugerował Gontier, utrzymując, że szczytu [akcentu] k a ż d e j frazy dopatrujemy się w virdze, tj. nucie z laseczką). Dla Dom Pothiera grupowanie i jakiegokolwiek liczenie w chorale uchwytnie jest wyłącznie dla naturalnej intuicji słuchu. Był niechętny ustanawianiu praw rytmu (alergia na menzuralistów). Dla niego „nieokreśloność rytmu nie była tym samym, co zupełna dowolność. Notacja chorałowa jakkolwiek niedookreślona nie oznacza niepewności, nieprecyzyjności. Dla Gontiera dokładnie odwrotnie. Niedookreśloność pozostawiała zawsze polem dowolności (dodajmy: upartej i głupiej)¹⁸.

¹⁸ Combe, op. cit., s. 47.

Tu dochodzimy do punktu wyjścia badań ojca André Mocquereau, ucznia i asystenta Dom Pothiera, który rozwinął jego intuicję, „uwalniając ictus od intensywności i jakiegokolwiek nacisku”¹⁹. Wraz z pojawieniem się na gregoriańskiej scenie Dom Mocquereau dochodzimy do momentu, w którym w naszych rozważaniach nad restytucją chorału akcent przesunie się z publikowania w stronę interpretacji. To, że księgi liturgiczne bazować mają na rękopisach średniowiecznych, nie było już dla nikogo kwestią sporną. Solesmeńskie skryptorium Dom Jausionsa, a potem atelier paleograficzne (czyli pracownia porównawczej analizy paleograficznej rękopisów liturgicznych Dom Mocquereau), działające dziesiątki lat, z przebogatą bazą danych – unaoczniały wyjątkowo opornym, która wersja chorału jest najbardziej pierwotna.

¹⁹ Ibidem.

W samym II i III tomie *Paléographie Musicale* przytoczono około 200 wersji introitu *Justus ut palma florebit*, w inter-

pretacji tradycyjnej według rękopisów zebranych z każdej epoki, kraju i szkoły²⁰.

²⁰ Lewkowicz, op. cit., s. 412.

Porównanie dosięgło także konkordancji medycejskiej, jaskrawo obnażając jej kalectwo. Różnice zdań zaczęły dotyczyć teraz kwestii, które melodie mają zostać w y d a n e i czy kryterium wyboru ma stanowić jedynie ich metryka (Dom Mocquereau) z pominięciem walorów artystycznych (Dom Pothier). Dzieje polemiki dotyczącej materii w y d a n i a dla całego Kościoła daleko wykraczają poza mury Solesmes i dotyczą tyleż kwestii merytorycznych, co po trosze politycznych i, jak zawsze między ludźmi, handlowych. Nie jest naszym zadaniem streszczanie ich kalendarium.

Godny naszej uwagi jest inny efekt długotrwałej pracy analitycznej zespołu Pothier–Mocquereau: „wyśledzenie rytmu gregoriańskiego”. Znamy *idée fixe* Dom Guérangera uwolnienia melodii gregoriańskiej z wędzideł menzurizmu. Znamy intuicyjne początki idei rytmu wolnego Dom Pothiera. Ostatecznie własna teoria rytmiczna Solesmes zdefiniowana i opisana została w dwutomowym dziele Dom Mocquereau, którego polski tytuł brzmi: *Liczba muzyczna, czyli zasady rytmu gregoriańskiego*. W pierwszej części, opierając się na greckiej nauce rytmu wykładanej w starożytności, pismach Guidona z Arezzo, a także znakach interpretacyjnych zawartych w rękopisach bezliniowych, podał prawa rytmu gregoriańskiego²¹.

²¹ Ibidem.

Metoda Solesmes znajduje w melodiach gregoriańskich rodzaj porządkującej je gramatyki. Jest ona autonomiczna wobec gramatyki języka. Stąd punkty oparcia melodii nie muszą, choć mogą, pokrywać się z miejscami ważnymi w tekście, np. akcentami. Nie ma jednak mowy o prostej podległości melodii słowom, o jakimś rodzaju służebności melodii wobec słów. To bezkolizyjne, a nie właśnie podległe, współistnienie dwóch języków przekazu: słowa i melodii, jest największym fenomenem metody Solesmes i największym znakiem sprzeciwu. Tak jak niegdyś nie do pojęcia było zrezygnowanie z myślenia o rytmie powtarzalnymi schematami, tak obecnie nie do pojęcia jest uprawomocnienie autonomii melodii wobec tekstu, autonomii, która nie naraża słowa na stratę i sprostowanie, utożsamiając je z tekstem.

O metodzie Solesmes jako szkole śpiewu i modlitwy możemy, dzięki Bogu, mówić już na bazie własnych doświadczeń. Z rzeczy podstawowych chciałabym podkreślić odkrywaną przez nas istotność Słowa Bożego po łacinie... Lektura tekstów przeznaczonych do śpiewania i krótka w sumie ich analiza daje ogromne światło dla ich rozumienia, gdy zrezygnuje się z tradycyjnego przekładu, bardzo często utrzymanego w pewnym religijnym idiomie.

Metoda Solesmes w odniesieniu do śpiewu rozwija głos technicznie, ale przede wszystkim jest szkołą frazowania, szkołą muzykalności, szkołą odkrywania sensu każdej, nie tylko gregoriańskiej, muzycznej ekspresji. ■

O estetyce chorału gregoriańskiego. Refleksje i zalecenia praktyczne

Gabriel M. Steinschulte

Śpiewana cisza

Latem 2016 roku prefekt watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego (pro Culto Divino), kardynał Robert Sarah, w swojej najnowszej książce pt. *Moc ciszy* przypomniał starą mądrość chrześcijańskiego monastycyzmu: właściwym, należytyym „językiem” spotkania nas, stworzeń, z Wszchemocnym jest pokorne, modlitewne milczenie.

Wszelka prawdziwie sakralna muzyka musi być zatem zrodzona z ciszy i znów do niej prowadzić; co więcej, powinna nadawać kształt milczeniu z dala od wszelkich nieporadnych słów. Tylko wtedy, gdy to potrafi, jest czymś stosownym w liturgii. W przeciwnym razie należy nad muzykę przedkładać święte milczenie.

Należna adoracja stojącego przed Bogiem człowieka wymaga od nas postawy niewinnego dziecka: pokornej, pełnej miłości, radosnej, szczerzej, intymnej. Powinniśmy śpiewać chorał gregoriański a) jak dziecko i b) jak dla (małego) dziecka. Kto zda sobie z tego należycie sprawę, może w dużym stopniu uniknąć uchybień i fałszywych tonów. Podstawowym wyrażeniem musi być „Ty” zamiast „ja”. Nie chodzi tu o własny, mniej lub bardziej piękny głos (bel canto), o muzyczne „ego”, w duchu którego wychowuje większość szkół śpiewu.

Dlatego należy też przyjmować inną postawę ciała niż ta, która cechuje pewnego siebie, słynnego tenora. Zamiast zapewniać sobie mocne oparcie, kantor gregoriański powinien przyjąć postawę polegającą na balansowaniu na przedniej połowie stopy, nie przesuwając punktu ciężkości na piętę. Postawa ta wyraża pełną miłości gotowość służenia, jakby gotowość do skoku, w przeciwieństwie do zwykłego stąpania. Jest ona zatem swoistym przeciwieństwem żołnierskiego kroku marszowego. Kantor

nie odpoczywa, polegając na własnych siłach, lecz pozwala się zachwycić, napełnić Duchem i oderwać. Traci on w pewnej mierze kontakt z podłożem, ponieważ serce i duch chcą się wyrwać ku Bogu. Taka postawa ciała pozwala przede wszystkim na lekkość i uważną wrażliwość na bogactwo niuansów linii melodycznej tej jednogłosowej muzyki, która swoją złożoność rozwija w całości w tonalnej linii poziomej, czyli w chronologicznym następowaniu po sobie kołysań płynnego rytmu, uporządkowanego w tajemniczy sposób i wciąż nowego.

Wielka amerykańska pedagog muzyki, Justine Bayard Ward, wyraziła powyższą myśl w następujący sposób:

Gdy mówimy o „rytmie”, mamy na myśli wielkie fale dźwięku, które podnoszą się i opadają, zawsze poruszając się w uporządkowany sposób, niczym fale morskie, niczym noce i dnie, niczym pory roku.

Wiemy już, jak przedstawiać w muzyce falę rytmiczną z jej *arsis* i *thesis*... Rytm, jak wiemy, składa się z sekwencji fal dźwięku – elastycznych, płynnych, giętkich – które podnoszą się i opadają pełnymi wdzięku łukami, zawsze poruszając się, zawsze zmieniając, zawsze z cichą, naturalną gracją.

Na powierzchni rytmicznych łuków unoszą się lekko zawieszona słowa, a głęboko pod powierzchnią rytmu odczuć można pulsowanie podwójnych i potrójnych grup, **podobnie jak bicie wielkiego serca, które czujemy, mimo że go nie słyszemy**¹.

¹ J. B. Ward, *Music Fourth*

Year: Gregorian Chant

According to the Principles of Dom André Mocquereau of Solesmes, Washington D. C.

1923, s. 45, 97.

Zamiast w sposób pyszny poszukiwać rezonansów dźwięku, kantor gregoriański staje się **struną duchowej harfy, poruszaną przez plektron Ducha Świętego**. Musimy bowiem mieć jasność w następującej kwestii: Sami z siebie nic nie możemy; jedynie *per Ipsum, cum Ipso et in Ipso* (przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie) jesteśmy w ogóle w stanie modlić się lub śpiewać. Dlatego powiada święty Augustyn: *Christus in Ecclesia cantat* (Chrystus śpiewa w Kościele). Każda nowoczesna myśl o tzw. samorealizacji musi w tym kontekście wydać się absurdalna i niepoważna.

Między śmiechem a łzami

Każdy kantor, który odebrał jakieś wykształcenie, wie, że niewiele rzeczy jest bardziej niebezpiecznych niż pokusa, która każe płakać lub śmiać się. W obu przypadkach – z punktu widzenia psychologii zachowania – jesteśmy bardzo podatni na zranienia, słabi. W pewien sposób tracimy kontrolę nad samymi sobą. Lecz szczerłość tych emocji można podać w wątpliwość. Głębsza analiza pozwoli nam stwierdzić, że nastrój, ogarniający nas w tych dwóch wyjątkowych sytuacjach, determinuje w dużym stopniu tę postawę, którą pokorny i ufnie modlący się człowiek powinien przyjmować podczas modlitwy przed Bogiem.

Pobożny kantor wie, że wielkie, głębokie poruszenie z jednej strony nadaje pieśni rzadko osiągalną siłę wyrazu, aż do kruchości, małego tremolo, z drugiej strony może ono stać się **drogą prowadzącą stopniowo do brzegu katastrofy, załamania głosu**. W pewien sposób człowiek czuje się bezsilny i wie, że jedynie siła wyższa może uratować kantylenę – jeśli tego zechce. Jest to moment całkowitego oddania się, dopuszczenia możliwej *brutta figura*. Nie na darmo Aniołowie od czasów gotyku chętnie przedstawiani są w przestrzeni chórowej jako postaci uprzejme i uśmiechające się.

Uśmiechająca się twarz jest z muskularno-fizjologicznego punktu widzenia twarzą odprężoną i mniej napiętą, która również u przeciętnych śpiewaków bez wykształcenia muzycznego automatycznie umożliwia wydobywanie **wysokich tonów** wyższej jakości i uzyskanie jaśniejszego, lżejszego i bogatszego dźwięku. Tworzenie dźwięków odbywa się mianowicie bardziej w obrębie maski twarzowej. Górna warga wyciąga ton bardziej **do przodu**, tam, gdzie zgodnie z włoską manierą jedzenia odgryzane jest spaghetti. Jest to bez wątpienia bardzo zmysłowa i ekstrawertyczna forma konsumpcji pożywienia, przeciwieństwo skrępowania i zahamowań. I znów jesteśmy przy przykładzie swobodnych, radosnych, miłych dzieci.

„Chorał gregoriański należy umieć tańczyć” (Dom Eugène Cardine OSB, Solesmes)

Chorał gregoriański przeniknięty jest duchem stylu romańskiego, zakorzenionego w antycznej tradycji, nietkniętej jeszcze przez

subiektywizmy gotyku. Kluczowym elementem architektury romańskiej są łuki i kopuły w wielu różnych układach, wariacjach i wielkościach. Dlatego wszystkie linie melodyczne z zasady tworzą linię łuku, szczególnie z dynamicznego punktu widzenia.

Szczególnie psalmy są idealną szkołą tego subtelnego, rytmicznego przebiegu z falującymi łukami napięcia, *accelerandi* (przyspieszania), *ritardandi* (zwalniania), z kołyszącymi się pauzami (np. między obiema częściami wersu danego psalmu i odpowiedzią w formie *attacca*, czyli zdecydowania w kolejnym wersie lub w samej antyfonie – muzyce, która zdaje się być skomponowana z myślą o wieczności). W istocie w ten sposób zanurzamy się w nieustanną chwałę Bożą i wynurzamy się z niej jak w jazzie: *fading in* i *fading out*. W wyśpiewywanej chwale Bożej włączamy się niejako online w uwielbienie niebiańskiej liturgii.

Nie można przesypiać niezwłocznych responsów antyfonalnego śpiewu psalmowego. Jest on niczym dach, który musi pozostać szczelny i którego dachówki powinny się nieco nakładać; jest on niczym litanie; dzięki niemu również słuchacz doświadcza swoistego, pozytywnego napięcia. Ponadto nie powinniśmy nigdy zaniedbywać różnorodnego wyrażania tonów psalmu, nie są to jakiegokolwiek modusy, nadają one wyraz całemu utworowi! Pomyślmy choćby o szturmującym niebo „królewskim tonie VII” (Gastoué), majestatycznym tonie I, mistycznym tonie IV, raczej rzadkim, archaicznym tonie III lub fanfarowym tonie V itd., i o końcowych zwrotach (*differentiae*), dzięki którym sami możemy wzmocnić pożądany efekt. I nie zapominajmy, że niektóre psalmy należy śpiewać w sposób hymniczny.

Uwagi na temat wymowy łacińskiej

Wszyscy wiemy, jak różnorodna była i jest wymowa łacińska od czasów antycznych we wszystkich krajach kultury łacińskiej. Nie przeszkadzałoby to zanadto, gdybyśmy w chorale gregoriańskim nie mieli do czynienia z repertuarem, który wymaga konkretnej wymowy, aby móc rzeczywiście zrozumieć tę muzykę z całym jej potencjałem i aby przywrócić go do życia. Nie bez powodu Pius XI – niezależnie od wszystkich filologicznych narzeków – prawnie usankcjonował wymowę w liturgii, zgodnie z tradycją rzymską, której nie należy mylić z włoskimi manierami. W każdym razie

– w przeciwieństwie do sterylnego uporu anachronistycznych, antykizujących filologów – owa oficjalna wymowa żywej łaciny tradycji kościelnej daje nam organiczny dostęp do wielu fenomenów chorału gregoriańskiego.

Zacznijmy od **pięciu samogłosek**, pięciu, nie więcej, ponieważ nie ma różnych „a”, „e”, „o”, np. **otwartego „o”**. Ułatwia to nie tylko wyśpiewanie różnych fraz, ale chroni przed nienaturalną afektacją („Ameeee...n”), kojarzącą się raczej z protestanckimi pastorami.

„T” jest **suche** (jak w przypadku kataru, bez utraty powietrza), jak greckie „tau”, w przeciwieństwie do „thety”, która przypomina angielskie „th”.

Każde „r” powinno być wymawiane **przedniojęzykowo „rrr”**, co poprawia ogólny efekt.

Przełósy powinno się wyraźnie rozdzielać na dwa tony: */la-u-date*. Często „i” jest osobną sylabą, wręcz słowem, a nie tylko swoistym smarem między dwiema innymi samogłoskami.

Przed wszystkim zaś nazwa spółgłosek wywodzi się z tego, że współbrzmia: *con-sonantes*. Na przykład przy *Alleluja* powinniśmy naprawdę słyszeć podwójne „l”, nawet jeśli przez to brzmi ono trochę orientalnie. Wszak takie jest właśnie pochodzenie chorału. **Podwójne „s”** nie prowadzi do przyspieszenia, ale do zaakcentowanego zatrzymania.

Należy unikać gardłowych zwarć krtaniowych, np. *Ag-nus Dei*, które powinno wybrzmiewać naturalnie, jako „**Anjus**”. Nie bez powodu *sanctus*, ze swoimi problematycznymi trzema spółgłoskami w środku, zostało przerobione w innych językach na *santo* lub *saint*. Lecz chorał gregoriański używa w takich przypadkach pewnego tricku, czyli **zanikających neum**. Przy pomocy „**likwescencji**”, małego akcentu nutowego (w formie rodzyнки), zaznaczona zostaje bezdźwięczność tej noty, dzięki czemu problem z *sanctus* zostaje zminimalizowany: „sa-nk-tus”. Również przy następstwie „**nt**”, np. przy *e-den-tes* – w które chce się wcisnąć prawie nieuniknione „h” („e-de-hen-tes”), likwescencja przychodzi z pomocą i czyni „n” bezdźwięczną głoską, dzięki czemu większa uwaga kierowana jest na „tes”, co dodatkowo nadaje wyrazu linii melodycznej. Teraz rozumiemy też, dlaczego wyrażenie LIQUESCENTES nosi to właśnie miano.

Podobna zasada stosowana jest do greckich cytatów, jakie zachowały się w chorale gregoriańskim, lub do zlatynizowanych greckich wyrazów, np. *ego te baptizo*, wymawianego miękko „bapti-dz-o”, podobnie jak grecka zeta. „Hagia Sophia” w tradycyjnym starogreckim wymawiana jest jako „Aia Sofia”, podobnie jak „Aios o Theos” (Hagios o Theos). W przypadku *Kyrie* już od dawna istnieje porozumienie między światem greckim i łacińskim, aby wymawiać je „Kirie”, by uniknąć nieestetycznej parady niestosownych samogłosek, które czasami słychać, np. „Kü-a-rie”.

Ergo:

Dzięki prawidłowej cielesnej postawie, opanowaniu łacińskiej wymowy i notacji kwadratowej (dla której istnieją proste metody mnemotechniczne) oraz dzięki wewnętrznej gotowości otwarcia się na ten inny, rytmiczny świat również kulturalny laik muzyczny może osiągnąć wystarczająco wysoki poziom w wykonywaniu tej muzyki. **Alfą i Omegą jest przy tym rosnące z czasem wyczucie dla wyszukiwania melodyczno-rytmicznych klejnotów, które użyczają śpiewowi charakterystycznego brzmienia i ułatwiają codzienną orientację w niezmiernym morzu chorału gregoriańskiego z jego ponad 4000 utworów. Jest to wzbogacająca droga życiowa ze „śpiewaną biblią”. ■**

Tłum. Izabella Parowicz

Chrystus królem

Teksty z działu *Chrystus Król* powstały w związku z III Chrześcijańskim Kongresem Społecznym, który odbył się 18 listopada 2016 roku, dzień przed Uroczystością Przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Łagiewnikach. Pierwszy tekst niepodpisany przez żadnego autora jest deklaracją ideową tej edycji Kongresu. ■

Otwórzcie drzwi Chrystusowi! Otwórzcie drzwi Jego zbawczej władzy!

Już po raz trzeci spotykamy się na naszym forum organizacji, środowisk i inicjatyw katolickich. Tym razem zbieramy się, by duchowo i społecznie przygotować się do intronizacyjnego Aktu Jubileuszowego. Oddanie czci Jezusowi Chrystusowi jako Królowi naszej Ojczyzny, naszych społeczności i naszych rodzin musi wyrażać się w zaangażowaniu na rzecz ładu społecznego opartego na Ewangelii, Dekalogu i moralnym prawie natury.

Na samym początku *Aktu przyjęcia Jezusa Chrystusa za Króla i Pana*, który zostanie ogłoszony 19 listopada w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia w Krakowie, czytamy: „Stajemy przed Tobą, by uznać Twoje panowanie, poddać się Twemu prawu, zawierzyć i poświęcić Tobie naszą Ojczyznę i cały naród”. Słowa te stanowią siłę, która nieczęsto pojawia się w polskim życiu publicznym. Rocznica Chrztu Polski, obchodzona przez nasz naród w tym roku, to czas, kiedy mamy niepowtarzalną okazję mówić do wszystkich współobywateli o tym, że prawdziwa władza w tym świecie nie pochodzi z tego świata. Chrześcijański Kongres Społeczny chce dołączyć do tego głosu.

Sam Pan Jezus Chrystus powiedział pogańskiemu zarządcy Judei, który miał według prawa rzymskiego możliwość odebrać Mu życie: „Nie miałbyś nade Mną żadnej władzy, gdyby ci nie była dana z góry”. Ta deklaracja naszego Króla wobec świata obcego tradycji żydowskiej jest podstawą przekonania, że wieść o Intronizacji jest skierowana do wszystkich obywateli Polski – wierzących i ludzi dobrej woli – a nawet ma znaczenie powszechne. Jako inicjatorzy Chrześcijańskiego Kongresu Społecznego chcielibyśmy zadośćuczynić wskazaniom polskich biskupów, którzy proszą w nocy załączonej do Aktu, „by nabożne odmówienie Aktu było poprzedzone przygotowaniem duchowym, na przykład dniem

skupienia lub rekolekcjami”. Dlatego też jako środowisko katolików zaangażowanych w sprawy publiczne zwołaliśmy Zjazd Kongresu w dniu poprzedzającym przyjęcie Aktu przez polski Kościół. Traktujemy nasze spotkanie jako znak takiego właśnie przygotowania.

Ponawiane przez biskupów zalecenia, by przyjęcie Jezusa Chrystusa jako Króla i Pana miało charakter osobisty, odczytujemy ze szczególną uwagą w kontekście tego fragmentu Aktu, gdzie mowa jest o przeznaczeniu władzy publicznej. „Jedyny Władco państw, narodów i całego stworzenia, Królu królów i Panie panujących! Zawierzamy Ci Państwo Polskie i rządzących Polską. Spraw, aby wszystkie podmioty władzy sprawowały rządy sprawiedliwie i stanowiły prawa zgodne z Prawami Twoimi”. **Jako członkowie Chrześcijańskiego Kongresu Społecznego jesteśmy przekonani, że nie może być mowy o osobistym przyjęciu uległości wobec Króla, jeśli nie będzie się ono łączyło z pielęgnowaniem praktycznej troski o sprawiedliwość, o bardziej ludzkie prawa, o ład Boży w naszych ludzkich wspólnotach. Także takich jak naród złączony z państwem. To wielkie dobro, za którego odzyskanie umierali nasi przodkowie, a nawet jeszcze nasi współcześni, z perspektywy chrześcijańskiej jest przede wszystkim poszerzoną rodziną, bez kultury której nie mielibyśmy uczestnictwa ani w człowieczeństwie, ani w życiu Boga. ■**

Czekając na intronizację

Marek Jurek

Nie zebraliśmy się dziś, na III Chrześcijańskim Kongresie Społecznym, by rozmawiać o naszych społecznych projektach i bieżących działaniach. Jesteśmy dziś razem, by wspólnie, z naszymi pasterzami, a także z przyjaciółmi Polski, którzy przyjechali z różnych miejsc Europy – od Białorusi po Irlandię – przeżywać ten wyjątkowy akt duchowy i narodowy, który jutro złoży poprzez naszych Biskupów – Polska katolicka.

Są w życiu człowieka chwile szczęścia. Gdy w sposób szczególnie doświadczamy Opieki Boga, gdy Bóg spełnia nasze pragnienia, szczególnie te niewypowiedziane; gdy doświadczamy pełni miłości, jedności naszych wspólnot; gdy jesteśmy świadkami objawienia Prawdy w sposób, który czyni ją oczywistą dla ludzi. Nie waham się powiedzieć, że myśl o jutrzejszym wydarzeniu jest dla mnie takim momentem szczęścia.

Nasi Pasterze przygotowali Akt wiążący wieczność i historię, nasze doczesne życie i nasz nadprzyrodzony cel, życie zbiorowe i wsparcie, którego naród – jako wspólnota kultury i bezpieczeństwa – ma obowiązek udzielać każdemu człowiekowi. Ten Akt nosi nazwę Jubileuszowego, ponieważ spina klamrą naszą historię. Łączy jej początki, dzień dzisiejszy i przede wszystkim – przyszłość. Polska przyjęła Ewangelię ponad tysiąc lat temu. Chrzt Mieszka stał się początkiem życia naszego narodu. Monarchia Piastów zachowała swą jedność i swą niezależność dzięki temu, że jej istotą stało się to, co niezniszczalne. Polska narodziła się jako jeden z narodów Christianitatis.

Bóg od początku wspierał życie naszej Ojczyzny, osłaniał ją – jak śpiewamy w hymnie – „tarczą swej Opieki”, dał nam powołanie i dał autorytet władcom, którzy zbudowali nasze państwo. Nie dlatego, że Polska chciała to od Boga dostać. To wszystko zostało

nam dodane (por. Mt 6, 33), bo Polska przyjęła Ewangelię i przez wieki służyła Bogu. Zachowując wiarę, opierając nasze życie państwowe na zasadach etyki katolickiej, broniąc życia narodów chrześcijańskich jako *antemurale Christianitatis* i przez misję wobec narodów sąsiednich. Pamiętamy kluczową rolę świętej królowej Jadwigi w chrzcie Litwy, króla Zygmunta III w powstaniu dzisiejszego Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, a księcia Adama Czartoryskiego i Zmartwychwstańców w powstaniu Bułgarskiego Kościoła Greckokatolickiego. W Polsce, na dworze Wazów, skupiła się szwedzka emigracja katolicka i w polskiej prowincji kościelnej odprawiano Mszę o męczennikach szwedzkich. Polska też nawróciła – oddając mu koronę – Dom Saski.

Ta historia trwała i trwa również w naszych czasach. Gdy nasi dziadkowie i pradziadkowie ocalili świat w 1920 roku. Gdy kardynał Wyszyński obronił naszą tożsamość i wewnętrzną wolność w czasach komunizmu. Gdy św. Jan Paweł II przypomniał, że „nie ma sprawiedliwej Europy bez Polski niepodległej na jej mapie”, i głosił całemu światu orędzie cywilizacji życia, broniąc pierwszego spośród naturalnych fundamentów cywilizacji chrześcijańskiej. I gdy potem Polska u progu naszej niepodległości odwróciła trend prawodawstwa europejskiego – występując w obronie prawa do życia najsłabszych.

Ale, jak pisał Liebert, „raz wybrawszy, codziennie wybierać muszę”. Żyjemy w czasie, gdy już od kilku pokoleń zakwestionowano prawa należne Bogu w życiu narodów. Gdy za cele życia – indywidualnego i zbiorowego – uznano siłę, konsumpcję, uznanie. Święty Jan Paweł II pisał, że współczesny Zachód, chcąc żyć tak, jakby Boga nie było – znalazł się w stanie „milczącej apostazji”.

Polska nie przeżyła rewolucji, ale doświadczyła, na ogół w trudnych momentach historii, wielu wewnętrznych duchowych kryzysów, gdy rozmijały się dążenia formalnych elit i życie duchowe narodu. Wymienię tylko trzy nowożytnie: tzw. odrodzenie stanisławowskie, które zaproponowało inną, oświeceniową koncepcję tożsamości, pozytywizm warszawski, który z wiarą porzucił również polityczne dążenia narodu, oraz duchową, a szczególnie obyczajową laicyzację lat 60. Warto pamiętać ten ostatni przykład. Kardynał Wyszyński prowadząc Wielką Nowennę Tysiąclecia, która była najmocniejszym aktem obrony duchowej wolności

narodu w czasach zniewolenia komunistycznego, musiał się często zmagać z niezrozumieniem dużej części inteligencji, jednak miał za sobą lud, jego wiarę i tradycję narodu.

Wierność Bogu wymaga zawsze świadomych decyzji i wysiłku, by być im wiernym. Polska jest katolicka – bo w kluczowych momentach naszej historii wybieraliśmy wierność. Ale jutro, tak jak u początków naszej historii i tak jak przez wieki wiary, chcemy dokonać aktu dyktowanego nie okolicznościami czasu, ale decyzją definitywnej wierności Bogu. Uznania Go na nowo za Pana wszystkich dziedzin naszego życia, a Jego Prawa – za miarę dobra wspólnego.

Korzystając z wolności, którą nam Bóg przywrócił – będziemy uczestniczyć w najwyższym akcie ludzkiej wolności, którym jest płynące z miłości posłuszeństwo wobec Boga, wobec Boga-Człowieka, który nas nie tylko stworzył, ale i ocalił – swą ludzką krwią, którą przyjął i za nas wylał.

Tego Aktu nie można przyjąć i przeżywać kwietystycznie. Powtarzają to nasi Biskupi. Wierzymy i mamy prawo wierzyć, że uroczyste potwierdzenie naszej wierności Chrystusowi Królowi będzie źródłem łask, ale ten Akt zobowiązuje nas jednocześnie do świadomego zaangażowania. Do systematycznej pracy na rzecz poszanowania i ochrony zasad Dekalogu w życiu społecznym; na rzecz – o czym ciągle mówi nasza Konstytucja – przekazania następnym pokoleniom Polaków duchowego dziedzictwa naszych przodków; na rzecz wolności, praw Kościoła i jego ewangelizacyjnej misji; na rzecz cywilizacji życia i praw rodziny; na rzecz solidarności narodu z każdą wspólnotą i każdym człowiekiem, który potrzebuje jego ochrony; na rzecz umocnienia niepodległości Rzeczypospolitej, której aktywna i czynna obecność jest dziś tak bardzo potrzebna narodom Europy i całemu chrześcijaństwu. My, środowiska skupione w Chrześcijańskim Kongresie Społecznym – prowadzimy i będziemy prowadzić tę pracę. Jutro potwierdzimy to przyrzeczeniami, które złożymy Chrystusowi Królowi. Złożymy je z wiarą, że Bóg wspiera tych, którzy postanowili Mu służyć. I prosząc Zbawiciela, by błogosławił naszej Ojczyźnie! ■

Teologia Chrystusa Króla

Ks. Krzysztof Irek

Wiele prawd wiary jest złożonych i dopiero nakładając na siebie kilka wymiarów, jesteśmy w stanie odkryć ich ortodoksyjne, katolickie piękno. Tak jest chociażby z nauką o Mszy świętej, która stanowi prawdę bardzo bogatą, łączącą w sobie elementy: prośby, przebłagania, dziękczynienia i uwielbienia. Jeśli teologowie zaczęliby pomijać choćby tylko jeden z tych wymiarów, szybko wypaczyliby ortodoksyjność idei. Słyszac różne dyskusje na temat sposobu królowania Chrystusa, nie sposób jest oprzeć się wrażeniu, że wielu dyskutantów popełnia właśnie ten błąd, wybierając ze złożonej i bardzo bogatej w treści rzeczywistości pewne elementy, co ciekawe, niekoniecznie nieprawdziwe, które jednak w oddzieleniu od całości wypaczają tę ideę. Dlatego chciałbym zaproponować spojrzenie – jak mi się wydaje – bardzo wyważone, odpowiednio zbalansowane na temat królowania Naszego Pana we wszystkich jego wymiarach, jakie przedstawia tradycyjny ryt Kościoła rzymskiego.

Skąd ten wybór? Dlaczego tradycyjny Mszał? Objawienie Boże, czyli to, co Pan Bóg miał nam do powiedzenia, a co jest konieczne dla naszego zbawienia (por. Hbr 11, 6), znajduje się bowiem nie tylko na kartach Pisma Świętego, ale również w niepisanej Tradycji Kościoła, wśród których poczesne miejsce zajmuje liturgia. Jeśli więc chcemy poznawać prawdę o Bogu, musimy sięgać tak do Pisma Świętego, jak i do treści liturgicznych modlitw. Dobitnie wyraża tę prawdę zdanie, które znajdujemy w pismach Prospera z Akwitanii: *Lex orandi, lex credendi statuit*. Norma modlitwy stanowi normę wiary. Nim przejdziemy do konkretnych tekstów tradycyjnego Mszału Rzymskiego, odnoszących się do sposobu królowania Chrystusa, zatrzymajmy się najpierw nad dwiema kwestiami bezpośrednio związanymi z rytym, a które mówią

bardzo wiele na interesujący nas temat. Pierwsza z tych spraw to architektoniczny układ świątyni, a druga – kierunek liturgicznej modlitwy.

Architektura sakralna jako przejaw wiary w królowanie Jezusa Chrystusa

Niewiele osób przestępujących progi katolickich świątyń zdaje sobie sprawę z tego, że wchodzi na teren Królestwa Chrystusa. Mistrzowie sztuki architektonicznej, pomimo zmieniających się na przestrzeni wieków stylów: romańskiego, gotyckiego, renesansowego, barokowego i kolejnych, dbali o to, by układ świątyni był wyrazem nie tylko nieskończonego piękna Boga, ale również by był komunikatorem nadprzyrodzonego porządku. Jak mówi nam Księga Rodzaju, „wszystko, co stworzył Bóg, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31), jednakże na skutek grzechu pierworodnego świat znalazł się pod jego władaniem i dopiero odkupienie przyniesione przez Chrystusa, Jego śmierć na krzyżu dały odpowiednią łaskę i moc, by człowiek, jak i całe stworzenie wyrwać z tego stanu. Świat dotknięty bezładem grzechu nie tylko odnajduje swe pierwotne piękno stworzenia w katolickiej świątyni, ale także zyskuje nowy blask i harmonię w porządku odkupienia.

Cisza kontemplacji, symetria bocznych ołtarzy, figur, obrazów, fresków, okien witrażowych, majestatyczne piękno głównego ołtarza z centralnie usytuowanym krzyżem i tabernakulum służyły ludziom do zrozumienia, że świątynia katolicka jest budynkiem innym od pozostałych, że nie przystoi się w niej zachowywać po światowemu, że przestępstwa popełnione na poświęconej ziemi bardziej obrażają Pana Boga od nieprawości dokonanych poza świątynią. Dlaczego? Ponieważ konsekrowany kościół jest Królestwem Chrystusa, a ołtarz jest tronem, na którym zasiada Przedwieczny Bóg. Myślę, że warto jest w tym miejscu przypomnieć, że etymologicznie słowo bazylika pochodzi od greckiego *basilikos* i oznacza królewski.

Zwrócenie się ku krzyżowi, ku wschodowi podczas sprawowania liturgii

Zwracanie się ku wschodowi podczas sprawowania liturgii nie jest, jak to twierdzą niektórzy, efektem wejścia ceremonii chrze-

ścijańskich na dwór cesarski, jaki dokonał się po wydaniu Edyktu Mediolańskiego w 313 r., ale jest elementem Tradycji Apostolskiej. Dobitnie w tej kwestii wyraża się zmarły w 379 r. św. Bazyli Wielki, który w swoim dziele *De Spiritu Sancto* przekazuje wiarę pierwszych pokoleń chrześcijan, gdy pisze:

Które pismo pouczyło nas, by stać zwróconym ku Wschodowi podczas modlitwy? Słowa epiklezy, w chwili konsekracji eucharystycznego Chleba i Kielicha błogosławieństwa, który ze świętych przekazał nam na piśmie?

I odpowiada:

Rzeczywiście nie wystarczają nam słowa Apostoła i Ewangelii, inne dodajemy, przed i po nich, a które mają wielkie znaczenie dla sakramentu i uważamy, że pochodzą one z nauczania niespisanego.

W dopatrywaniu się symbolu Chrystusa we wschodzącym słońcu widoczny jest nie tylko wymiar eschatologiczny, „eschatologicznie ukierunkowanej chrystologii” – jakby to powiedział Papież Benedykt – ale również teologia Chrystusa Króla, który daje życie światu i wyznacza, czyli rządzi biegiem dni, miesięcy, pór roku i lat.

Wszyscy więc ci, którym zależy na wyniesieniu Chrystusa Króla, na uznaniu Jego władzy, a mam świadomość, że do takich ludzi mówię, powinni bliżej zapoznać się z tą liturgiczną kwestią, która nie tak dawno stała się m.in. tematem wystąpienia ks. kard. Roberta Sarah, Prefekta Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów na Konferencji Sacra Liturgia, zorganizowanej w Londynie w lipcu b.r. Pozwolę sobie jeszcze do tego tematu powrócić pod koniec tego wystąpienia.

Teologia Chrystusa Króla tradycyjnego Mszału Kościoła rzymskiego

Przejdźmy teraz do teologii Chrystusa Króla, jaka wyłania się z modlitw tradycyjnego Mszału. Teksty liturgiczne przedstawiają Chrystusa jako Króla w czterech wymiarach:

- a) Króla stworzenia;
- b) Króla zbawienia;
- c) Króla powszechnie panującego nad społecznościami;
- d) wreszcie Króla-Sędziego w wymiarze eschatologicznym.

Chrystus Król Stworzenia

Teologia katolicka w wyniku sporów chrystologicznych pierwszych wieków, w sposób szczególny z arianami, monofizytami, nestorianami, wypracowała ortodoksyjną regułę wiary w sposobie traktowania trzech Osób Bożych. Jej najpiękniejszym wyrazem jest prefacja o Trójcy Przenajświętszej. Modlitwa ta według rubryk łacińskiego Mszału jest używana we wszystkie niedziele po Zesłaniu Ducha Świętego, aż do pierwszej niedzieli Adwentu, z jednym wyjątkiem – Niedzieli Chrystusa Króla. W średniowieczu, a więc wówczas, gdy ten dogmat wiary już okrzepł, prawda ta została wyrażona następującymi modlitwami liturgicznymi.

Qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu Santo unus es Deus, unus es Dominus non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae. Quo denim de Tua gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto sine differentia discretionis sentimus.

„Ty z Jednorodzonym Synem Twoim i Duchem Świętym jednym jesteś Bogiem, jednym jesteś Panem, nie w jedności jednej osoby, lecz poprzez jedność Trójcy. W co bowiem z objawienia Twego wierzymy o Twojej chwale, to samo utrzymujemy bez żadnej różnicy o Twoim Synu i o Duchu Świętym”.

Ut in confessione vere sempiternaeque Deitatis, et in personis proprietatis, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur aequalitas.

„Tak iż wyznając prawdziwe i wiekuiste Bóstwo, wielbimy odrębność Osób, jedność w istocie i równość w majestacie”.

Przyjęcie tej nauki prowadzi nas do stwierdzenia, że za dziełem stworzenia stoi cała Trójca. W jednakowym stopniu: Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty. Jest więc Chrystus na równi z inny-

mi Osobami Boskimi Królem stworzenia. Owym *Rex caelestis*, o którym mówi hymn *Gloria in excelsis Deo*. I ograniczanie Jego panowania jedynie do sfery duchowej poprzez realizację postulatów państwa świeckiego jest w pierwszym rzędzie negacją dzieła stworzenia.

Z tej prawdy można wysnuć i inny teologiczny wniosek. Człowiek w chwili swego zaistnienia otrzymał od Boga cel życia. Tym celem jest uwielbienie Boga, wywyższenie Go ponad inne wartości. W tej formie intronizacji – nazwijmy ją intronizacją na mocy dzieła stworzenia – w tym stawianiu Boga ponad wszystkim innym uczestniczą ludzie zarówno żyjący według zasad porządku naturalnego, jak i ci, którzy żyją według porządku łaski. Nikt z tego dzieła intronizacji nie jest wyłączony. Jedni realizują to powołanie poprzez trwanie w łasce chrzcielnej, korzystanie z sakramentów świętych, inni poprzez pilne zachowywanie prawa naturalnego. Intronizacja w tym wymiarze jest więc powszechnym powołaniem ludzkości.

Chrystus Król Odkupienia

W misterium Chrystusa Króla Odkupiciela w tradycyjnej liturgii wprowadza nas Orędzie Wielkanocne, które używa wobec Chrystusa dwukrotnie tytułu Króla. *Et pro tanti Regis victoria tuba insonet salutaris*. „Na zwycięstwo tak wielkiego Króla nie zabrzmi trąba głosząca zbawienie”. Oraz *aeterni Regis splendore illustrata, totius orbis se sentiat amisisse caliginem*. „Raduj się, ziemio opromieniona tak niezmiernym blaskiem i oświecona jasnością Króla wieków, wolna jesteś od mroku, co świat okrywa”.

W tym wymiarze jawi się Chrystus jako *Rex Triumphator*, jako Ten, który zwyciężył diabła, śmierć i grzech. Aby lepiej zrozumieć tę teologiczną prawdę, musimy cofnąć się do chwili śmierci Zbawiciela. Ostatnie słowa Chrystusa na krzyżu brzmiały: „Ojczy, w Twoje ręce powierzam ducha mego”. Zdanie to nie zostało wyszeptane, wypowiedziane słabo i niewyraźnie, ale jak podają wszyscy Ewangelisti, Jezus wykrzyczał je „wielkim głosem”. Ojcowie Kościoła, komentując ten fragment, mówią, że stało się tak, ponieważ to nie Śmierć odebrała Mu życie, ale On sam oddał je dobrowolnie. Chrystus umarł na krzyżu nie jako przegrany, ale jako zwycięski Król, który ruszył na spotkanie śmierci, aby zadać

jej ostateczną porażkę. Sam przecież to zapowiedział: „Dlatego miłuje Mnie Ojciec, bo ja życie moje oddaję, abym je potem mógł odzyskać. Nikt Mi go nie zabiera, lecz Ja od siebie je oddaję. Mam moc je oddać i mam moc je znów odzyskać. Taki nakaz otrzymałem od Ojca” (J 10, 17-18).

Od chwili Zmartwychwstania Pańskiego poprzez sakrament Chrztu świętego Chrystus naznacza swoich wiernych znakiem krzyża, herbem zwycięstwa. Ten właśnie sakrament czyni z nas nie tylko uczniów jakiegoś mędrca, ale również poddanych Króla Stworzenia i Odkupienia (o. G. Calvet OSB).

Chrystus Król Społeczności

Uroczystość Chrystusa Króla została liturgicznie ustanowiona przez Papieża Piusa XI encykliką *Quas primas* opublikowaną 11 grudnia 1925 r. i jest ona obchodzona w tradycyjnym kalendarzu w ostatnią niedzielę października. By w pełni zrozumieć ducha tego święta oraz treść używanych przez łaciński Mszał modlitw, należy zwrócić uwagę na kontekst historyczny, w którym to święto zaistniało w życiu Kościoła. Pierwsza ćwierć XX w. jest sceną otwartej walki ateistycznych rządów państw z Kościołem katolickim. Wystarczy wspomnieć tu chociażby o polityce III Republiki Francuskiej, która w tej kwestii najdosadniej została wyrażona przez francuskiego ministra oświaty Aristide'a Brianda, który w okólniku z 1912 r. pisał do francuskich nauczycieli: „Wyrzućcie Chrystusa ze szkół! Wyrzuciliśmy go już z wojska, z marynarki, ze szpitali i ochronek, wyrzućcie go więc i wy z serc dzieci”.

W dobie szalejącego ateizmu Papież Pius XI podjął się walki o niewykluczenie Boga ze społeczeństwa. Dowodem tych starań jest cała seria encyklik papieskich, których nauka pobrzmiewa również w modlitwach Uroczystości Chrystusa Króla. I tak są to:

- a) encyklika *Rerum omnium perturbationem* z dnia 26 stycznia 1923 r., w której to Papież Ratti, poruszając temat katolickich publikacji, oddał wszystkich dziennikarzy oraz pisarzy pod opiekę św. Franciszka Salezego;
- b) encyklika *Divini illius magistri* z 31 grudnia 1929 r., w której to Papież wystąpił w obronie praw dzieci i młodzieży do chrześcijańskiego wychowania;

- c) encyklika *Casti connubii* z 31 grudnia 1930 r., w której została przypomniana nauka o katolickim małżeństwie oraz o prawach i obowiązkach uświęconego życia rodzinnego;
- d) katolicka nauka społeczna znalazła swój wyraz w encyklice *Quadragesimo anno* z 15 maja 1931 r., w której to Pius XI m.in. wyraził poparcie dla chrześcijańskich związków zawodowych;
- e) w encyklice *Vigilanti Cura* z 29 czerwca 1936 r. głosił potrzebę podniesienia poziomu moralnego filmów, udzielając w tym dziele poparcia Amerykańskiej Lidze Przyzwoitości (American League of Decency). W tym kontekście historycznym czytać nam trzeba zarówno modlitwy mszalne, jak i specjalnie ułożoną na ten dzień prefację.

Kolekta:

Omnipotens sempiterne Deus, qui in dielcto Filio tuo, universorum Rege omnia instraurare voluisti: concede propitiuus; ut cunctae familiae gentium peccati vulnere disgregate, eius suavissimo subdantur imperio.

„Wszchemogący, wieczny Boże, Ty postanowiłeś wszystko odnowić w umiłowanym Synu Twoim jako Królu wszechrzeczy; spraw łaskawie, aby rodziny narodów, rozdzielone wskutek ran grzechowych, poddały się Jego najśłodszeemu panowaniu”.

Sekreta:

Hostiam tibi, Domine, humanae reconciliationis offerimus: prausta quesumus, ut quem sacrificiis praesentibus immolamus, ipse cunctis gentibus unitatis et pacis dona concedat, Iesus Christus Filius tuus.

„Ofiarujemy Ci, Panie, żertwę jednającą ludzi z Tobą; spraw, aby Ten, którego w tej ofercie składamy, użyczył wszystkim narodom daru jedności i pokoju”.

W prefacji natomiast czytamy o cechach charakterystycznych królestwa Chrystusa. Rzeczywistość ta jest opisana następującymi określeniami: królestwo wieczne, powszechne, królestwo prawdy, życia, świętości, łaski, sprawiedliwości, miłości i pokoju.

Postcommunio:

Immortalitatis alimoniam consecuti, quaesumus, Domine, ut qui sub Christi Regis vexillis militare gloriamur, cum ipso, in caelesti sede, iugiter regnare possimus.

„Po przyjęciu pokarmu, który jest zadatkiem nieśmiertelności, prosimy Cię, Panie, abyśmy dostąpiwszy zaszczytu pełnienia służby pod sztandarami Chrystusa Króla, mogli wraz z Nim w niebieskich siedzibach królować na wieki”.

Zatem treść teologiczna mszalnych modlitw skupia się na następującym przesłaniu: jest to prawdą, że władza królewska Chrystusa odnosi się w pierwszym rzędzie do naszych serc, do sfery duchowej, jednakże nie oznacza to wcale, że w imię tego pierwszeństwa mają być wyłączone spod królewskiego autorytetu Chrystusa wszelkie obszary życia społecznego, jakimi są: kultura, sztuka, administracja, stanowione prawo i decyzje parlamentu.

Chrystus Król-Sędzia

Na artykuł wiary o Chrystusie Królu żywych i umarłych otwiera nas tradycyjna liturgia pogrzebowa oraz liturgia Dnia Zadusznego. Z jednej strony Zbawiciel ukazany jest w niej jako *Rex gloriae* – Król chwały, a z drugiej jako *Rex tremende maiestatis* – jak wypiewkuje tekst sekwencji *Dies irae*. „Ów dzień gniewu i pomsty” będzie momentem, w którym królewska władza Chrystusa ujawni się w całej pełni. Dobitnie na ten temat wypowiada się katechizm kard. Gaspariego, pisząc w punkcie 116:

Chociaż władza sądenia ludzkości jest wspólna wszystkim Osobom Trójcy Przenajświętszej, jednak dla szczególnego powodu oddana jest Jezusowi Chrystusowi jako Bogu i Człowiekowi, gdyż jest On *Królem królów* i *Panem panów*, a do władzy królewskiej należy władza sędziowska, która obejmuje także to, aby każdy według zasług otrzymał albo nagrodę, albo karę.

Dokładnie tak, jak recytujemy w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim: „przyjdzie sądzić żywych i umarłych”.

Na rozkaz Króla zgromadzą się owego dnia narody, ludzie wszystkich pokoleń i stanów, a On tak jak pasterz, który oddziela owce od kozłów, oddzieli na całą wieczność dobrych od złych. „I pójdą ci na mękę wieczną, sprawiedliwi zaś do życia wiecznego” (Mt 25, 46).

Zakończenie

Mam przed sobą ludzi, którym idea społecznego panowania Chrystusa Króla leży na sercu i pod tym sztandarem stoczyli niejedną bitwę. Zwracam się więc do Was z apelem, który jest jednocześnie prośbą, abyśmy w celu intronizacji Naszego Zbawiciela wsłuchali się w słowa ks. kard. Roberta Saraha z jego londyńskiego przemówienia z lipca b.r.

Czcigodni księża! Współbracia w Chrystusowym kapłaństwie! Do Was w pierwszej kolejności kieruję te słowa. Chrystus Król nie zatryumfuje w przestrzeni publicznej, jutrzejszy akt albo nic, albo niewiele zmieni, jeśli wpierv Królestwo Naszego Pana nie urzeczywistni się w przestrzeni liturgicznej. Nie przyjdzie Jego Królestwo, jeśli będziemy spychać Chrystusa Eucharystycznego do ciemnych zakamarków naszych kościołów, by robić miejsce dla ludzkich tronów. Nie przyjdzie Jego Królestwo, dopóki nie odkryjemy głębi i piękna trwania przed Nim twarzą w twarz podczas celebracji Mszy świętej w stronę Wschodu, w stronę Krzyża, który jest Jego tronem, jeśli nie zegnimy przed Nim naszych kolan.

Nie będzie Chrystus królował nad społeczeństwami, jeśli do sprawowania Mszy świętej będziemy używać tandetnych naczyń i sprzętów liturgicznych, polistyrenowych ornatów, a ściany naszych świątyń będzie przyozdabiał malunkowy kicz. Nie będzie żadnego królowania Chrystusa, jeśli nasze świątynie przestaną być miejscami ciszy i modlitwy, a staną się estradą dla koncertów, tańców i pokazów mody. Jeśli natomiast uda nam się intronizować Chrystusa w przestrzeni liturgicznej, Jego Królestwo nadejdzie, bo jak zauważył swego czasu kard. Ratzinger

– „To w obcowaniu z liturgią rozstrzygają się losy wiary,
Kościoła i całego świata”.

Niech Was Bóg błogosławi! Króluj nam, Chryste! ■

Francja: dwa wieki oporu

Bernard Antony

Na początku postawmy następujące pytanie: czy rewolucja francuska była nieunikniona?

Jeżeli rozumować zgodnie z rzekomym sensem historii, na który długo powoływali się komuniści, to była ona nieunikniona, ponieważ stanowiła wielki krok poprzedzający rewolucję socjalistyczną, a potem złoty wiek ery komunistycznej. Rewolucja francuska odpowiada historycznie rewolucji burżuazyjnej, tak wychwalanej przez Marksa i Engelsa choćby w *Manifeście komunistycznym*.

Widzieliśmy na przykładzie straszliwych czasów trwających od roku 1917, co zgotowała światu rewolucja komunistyczna, szczęśliwie zatrzymana w Polsce przez wasz wielki naród po zwycięskich zmaganiach robotników w Stoczni Gdańskiej, noszącej, o ironio, imię Lenina.

A jednak wydarzenie, jakim była rewolucja francuska, wcale nie było konieczne, a tym bardziej nieuniknione. Niemniej jednak królestwo Francji w 1789 roku potrzebowało szeroko zakrojonych reform i odnowienia sprawiedliwości społecznej, co przeanalizowali i potwierdzili liczni wybitni myśliciele oraz postacie związane z kontrewolucją.

Charles Maurras¹ wielokrotnie przypominał, że „tradycja jest krytyczna”. A to, co we Francji określa się mianem *ancien régime*, które to pojęcie tak naprawdę oznacza kilka bardzo różnych ustrojów, było w XVIII wieku, a nawet wcześniej, głęboko podkopywane nie tylko złymi wyborami politycznymi naszych królów, jak to zresztą wszędzie się zdarza, ale również przez coraz większy i gorszący rozdźwięk między ogólnie przyjętymi zasadami chrześcijańskimi a praktykami zbyt wielu książąt Kościoła i Królestwa.

Jak wielkie pomylenie wystąpiło na przykład pomiędzy tym, co ma być oddane Cezarowi, a tym, co powinno być oddane

¹ Charles Maurras (1868–1952) – francuski polityk i myśliciel, założyciel ruchu Action Française.

Bogu, w sprawie przyznawania tytułów i dochodów kościelnych zbyt wielu osobistościom, których poglądy i życie miały niewiele wspólnego z ideałem ewangelicznym.

Zaraźliwe idee rewolucji wmieszały się w tę gangrenę społeczną za pośrednictwem myślicieli zwanych ludźmi oświecenia, monarchistycznych deistów, ale zaciekle wrogów Kościoła katolickiego, takich jak Voltaire². Przypomnijmy przede wszystkim najbardziej szkodliwego z nich wszystkich, Jana Jakuba Rousseau³, ideologa *Umowy społecznej*, którego myśl była w znacznej mierze inspiracją dla jakobinizmu i wszystkich totalitaryzmów, socjalistycznych oraz komunistycznych, dla młodo Turków i nazistów. A jednak rak rewolucji toczył niewielką tylko część szlachty, kleru i rosnącej w siłę burżuazji. Natomiast bunt postępował pod pretekstem działalności filozoficznej za przyzwoleniem zbyt wielu ludzi odpowiedzialnych za kraj.

Przy rozpatrywaniu tego zjawiska spontanicznie przychodzi na myśl rozwój łóż wolnomularskich, z których część, jak choćby Łoża Dziewięciu Siostr (*Neuf Sœurs*) – został do niej wprowadzony między innymi Voltaire – odegrały bardzo ważną rolę w procesie rewolucyjnym.

Trzeba jednak poznać szerzej rolę tego, co Augustin Cochin⁴ nazwał „stowarzyszeniami filozoficznymi”, lożami, akademiami, salonami i klubami. Wszyscy wielcy myśliciele i historycy kontrrewolucyjni, od Murrasa po naszych przyjaciół Jeana de Viguieriego⁵ i Xaviera Martina⁶, wyrazili wdzięczność Augustinowi Cochinowi za jego dzieło, przerwane niestety przez wojnę, podczas której ten żarliwy katolik, podziwiany i szanowany przez swoich jak święty, którym był, umarł śmiercią bohatera. Cochin znakomicie naświetlił mechanizmy wpływu, uwarunkowań, manipulacji, zastraszania i dominacji zapowiadających terror rewolucyjny, zapoczątkowany nie w 1793, ale jeszcze przed 1789 rokiem.

Legenda rewolucji wolności jest jedną z wielkich kłamliwych iluzji historii. Zdobycie Bastylji, zamyślane i zorganizowane przez porozumienie polityków, finansistów i awanturników, którzy chcieli wprowadzić żalostnego księcia Orleańskiego, późniejszego Filipa Égalité, na tron Ludwika XVI, oraz sceny masakr, jakie wtedy miały miejsce, otworzyły drogę niekończącemu się łańcu-

² Voltaire, właśc. François-Marie Arouet (1694–1778) – francuski filozof i pisarz epoki oświecenia.

³ Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) – myśliciel polityczny, etyk, pisarz i pedagog doby oświecenia.

⁴ Augustin Cochin (1876–1916) – historyk i socjolog francuski, legitymista, zginął w bitwie nad Sommą.

⁵ Jean de Viguerie (ur. 1935) – historyk francuski, badacz dziejów katolicyzmu we Francji.

⁶ Xavier Martin (1945) – historyk idei politycznych, emerytowany profesor Uniwersytetu w Angers, badacz rewolucji francuskiej.

chowi terroru. Prawda jest taka, że po następujących po sobie zamachach stanu w trakcie tych tak zwanych „wielkich dni” rewolucja zniosła wolność opinii i, co znamienne, prasy, a po zburzeniu Bastylli, planowanym zresztą przez Ludwika XVI, stworzyła w Paryżu czterdzieści więzień przeznaczonych dla więźniów, których nie zamordowała, jak uczyniła to z wieloma tysiącami ofiar ze wszystkich klas, nie wyłączając kilkuset księży i zakonników. Według legendy ciągle podtrzymywanej przez oficjalną ideologię rewolucja ustanowiła wolność, ponieważ sama powstała w imię wolności. To tak, jakby wyłudzac stał się przyzwoitym człowiekiem dlatego, że obnosił się ze swoją uczciwością w momencie, w którym dokonywał kradzieży!

Jak ustalił to – dostarczając dowodów – nasz przyjaciel Reynald Secher⁷, zmiażdzenie Wandei przez jakobiński terror stanowi pierwsze ludobójstwo w historii nowożytnej zgodnie z definicją, jaką nadał temu słowu wybitny polsko-żydowski prawnik, Rafał Lemkin⁸, po przestudiowaniu eksterminacji Ormian i innych chrześcijan przez młodo Turków. Rewolucja spotkała się z oporem ludu przywiązanego do swojej wiary, do swojego króla i do swoich wolności, nie tylko na całym zachodzie Francji z jej Wandejczykami i szuanami, ale także w Lyonie i innych licznych prowincjach. Dzięki dziesiątkom tysięcy ofiar ginących według całej gamy okrucieństw, do jakich zdolne jest opętane człowieczeństwo, rewolucja francuska stała się wzorem wielkich potworności dwóch kolejnych wieków. Marks i Lenin oraz ich współzawodnicy, a także Hitler, wyrazili swój podziw dla rewolucji. Jak również przywódcy młodo Turków, którzy zresztą wszyscy należeli do wolnomularstwa. Opór i poświęcenie szuanów oraz ogromnej części wiernego duchowieństwa nie był daremny, skoro Kościół mógł podpisać konkordat z Napoleonem, co prawda niesatysfakcjonujący, ale przynajmniej umożliwiający Kościołowi i ludowi wolność wyznawania wiary katolickiej.

Okres rewolucji francuskiej był także czasem działalności pierwszych wybitnych pisarzy kontrrewolucyjnych, których nazwiska możemy tutaj jedynie przytoczyć: Rivarola⁹, Bonalda¹⁰ i Sabaudczyka de Maistre’a¹¹. Wiek XIX był natomiast wiekiem powstawania szkół silnej kontrrewolucji intelektualnej we wszystkich dziedzinach. W literaturze: Balzak¹² i Sainte-Beuve¹³;

⁷ Reynald Secher (ur. 1955) – francuski historyk i pisarz, badacz wojen wandejskich.

⁸ Rafał Lemkin (1900–1959) – polski prawnik pochodzenia żydowskiego, wprowadził do prawa międzynarodowego pojęcie ludobójstwa.

⁹ Antoine de Rivarol (1753–1801) – pisarz i pamfletista francuski, obrońca monarchii po rewolucji 1789 r.

¹⁰ Louis-Gabriel-Ambroise de Bonald (1754–1840) – polityk, myśliciel i pisarz francuski, przeciwnik rewolucji.

¹¹ Joseph de Maistre (1753–1821) – polityk, pisarz i myśliciel francuski, monarchista, jeden z twórców konserwatyizmu tradycjonalistycznego.

¹² Honoré de Balzac (1799–1850) – pisarz francuski, dziennikarz i krytyk, autor wielotomowej *Komedii ludzkiej*.

¹³ Charles Augustin Sainte-Beuve (1804–1869) – francuski pisarz i dziennikarz, prekursor krytyki literackiej.

¹⁴ Hippolyte Taine
(1828–1893) – francuski krytyk literacki, myśliciel i historyk sztuki.

¹⁵ Ernest Renan
(1823–1892) – francuski pisarz, filolog, badacz historii religii, krytyk chrześcijaństwa z pozycji scjentystycznych.

¹⁶ Numa Denys Fustel de Coulanges (1830–1889) – historyk francuski, badacz najstarszych instytucji starożytnej Grecji i Rzymu, prekursor socjologii.

¹⁷ Frédéric Le Play
(1806–1882) – inżynier, ekonomista i socjolog francuski, reformator społeczny.

¹⁸ Louis Veuillot
(1813–1883) – francuski publicysta katolicki, monarchista, zwolennik ultramontanizmu.

¹⁹ Restauracja – okres ustrojowy we Francji po abdykacji Napoleona I (1814), obejmujący rządy Ludwika XVIII i Karola X, zakończony rewolucją lipcową 1830 r.

²⁰ Front Ludowy (Front Populaire) – koalicja partii lewicowych we Francji, które doszły do głosu po 1936 r.

²¹ Maurice Barrès (1862–1923) – pisarz i polityk, czołowy przedstawiciel nacjonalizmu francuskiego.

²² Akcja Francuska – narodowy i monarchistyczny ruch polityczny założony przez Charles'a Maurrasa.

²³ Charles Péguy (1873–1914) – pisarz, poeta i eseista francuski, krytyk nowoczesności.

w naukach historycznych: Taine¹⁴, Renan¹⁵ i Fustel de Coulanges¹⁶; w naukach społecznych: Le Play¹⁷, a w walce katolickiej: Ludwik Veuillot¹⁸. Dopiero za czasów Trzeciej Republiki nastał nowy okres prześladowania antykatolickiego, bezkrwawego, lecz bezlitosnego, gwałtownego i represyjnego, zgodnie z wolą fanatycznego laicyzmu, który dążył do ostatecznego unicestwienia jakiegokolwiek obecności społecznej Kościoła. To Republika partii radykalnej i łóz wolnomularskich wypędziła z Francji główne zgromadzenia zakonne, zlaicyzowała szkolnictwo i zagarnęła dobra kościelne. Nie uniemożliwiło to prężności katolicyzmu społecznego, często związanego z monarchistycznym legitymizmem, którego deputowani w przeciągu całego stulecia, od lat restauracji¹⁹ po epokę Frontu Ludowego²⁰, byli inicjatorami prawie wszystkich praw odznaczających się sprawiedliwością społeczną po dewastacyjnym okresie rewolucji.

W zbieżności z tym katolicyzmem społecznym często pojawiają się nurty francuskiego nacjonalizmu republikańskiego, jak ten w wydaniu Maurice'a Barrès²¹, który bardzo szybko, wraz z powstaniem Akcji Francuskiej²² Charles'a Maurrasa, wielkiego myśliciela i pisarza, pozostającego jego najsilniejszym punktem, przeszedł na pozycje monarchistyczne. Nie można również zapomnieć o wspomniałym poecie Charles'u Péguy²³, bezpartyjnym socjaliście i patriotcie, nawróconym do Chrystusa i Matki Bożej podczas pielgrzymki do Chartres, który poprzez swoją poezję tak pięknie wychwalał świętą Joannę d'Arc. On również, jak Cochin, poległ na froncie, na polu walki.

Po wojnie rok 1920 przyniósł doniosłe zwycięstwo symboliczne. Po tym, jak działacze Akcji Francuskiej, za cenę brutalnych represji i kar więzienia, często manifestowali na rzecz ustanowienia oficjalnych obchodów święta Joanny d'Arc każdego 8 maja, Izba Deputowanych, na wniosek Maurice'a Barrès, przyjęła ustawę. Katolicyzm kontrrewolucyjny i patriotyzm były wówczas zasadniczymi siłami oporu przeciwko postępowi lewicy wzmożo-

nemu powstaniem partii komunistycznej, a potem zjednoczonej z Frontem Ludowym w 1936 roku. Europa kroczyła wtedy ku najgorszemu, a wasz naród ku wielkiej tragedii podwójnej inwazji, nazistowskiej i bolszewickiej, po której nastąpiła długa noc komunizmu.

We Francji, również zwyciężonej, okupowanej, to jednak nie lewica pierwsza podjęła opór. To jest wielkie kłamstwo. Wśród Francuzów niezamierzających zaakceptować niemieckiej okupacji byli tacy, którzy uważali, że należało organizować opór, podążając za marszałkiem Pétainem²⁴. Inni wybrali drogę podziemnego oporu zbrojnego, szczególnie po odezwie generała de Gaulle'a w Londynie. Prawda jest taka, że jeżeli za starym i szacownym marszałkiem podążyła znacząca większość francuskich patriotów i chrześcijan, to prawie wszyscy pierwsi członkowie ruchu oporu także wywodzili się z prawicy kontrrewolucyjnej. Jak na przykład pułkownik Rémy²⁵ czy młody oficer marynarki Honoriusz d'Estienne d'Orves²⁶, pierwszy rozstrzelany członek naszego ruchu oporu, czy wielu z tych, którzy, jak Jean-Baptiste Biaggi²⁷, dopóki nie odeszli do nieba, najczynniej działali w naszym ruchu Chrétienté-Solidarité²⁸.

Wiem, jak bardzo ci wielcy chrześcijanie i przyjaciele Polski są dzisiaj szczęśliwi, że jestem tu z wami, drodzy polscy przyjaciele. ■

Tłum. Jan Kaznowski

²⁸ Chrétienté-Solidarité – stowarzyszenie pomocy prześladowanym chrześcijanom założone i kierowane przez Bernarda Antony'ego.

²⁴ Philippe Henri Pétain (1856–1951) – francuski polityk, marszałek, szef Państwa Francuskiego (tzw. rządu Vichy, 1940–1944).

²⁵ Pułkownik Rémy (1904–1984) – właśc. Gilbert Renault, działacz francuskiego ruchu oporu, twórca podziemnej siatki wywiadowczej.

²⁶ Honoré d'Estienne d'Orves (1901–1941) – oficer marynarki wojennej, działacz francuskiego ruchu oporu, wydany i rozstrzelany przez gestapo.

²⁷ Jean-Baptiste Biaggi (1918–2009) – francuski adwokat i polityk działający w Akcji Francuskiej, w ruchu oporu, a także w partii Front Narodowy.

Chrześcijaństwo i narody odbudowywane ze zgliszcz: przykład Białorusi

Aleksander Stralcov-Karwacki

¹ F. Koneczny, *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*, Kraków 2001.

Myśląc o roli chrześcijaństwa w kształtowaniu porządku społecznego, chciałbym się odwołać do myśli Feliksa Konecznego zawartej w jego eseju *Kościół jako polityczny wychowawca narodów*¹. Koneczny kreśli tam obraz Kościoła – twórcy cywilizacji łacińskiej rozumianej jako metoda życia zbiorowego oparta na personalizmie i zrzeszeniu organicznym. Metodę tę można ubrać w formułę znaną pod hasłem „jedność w wielości”.

Naturalnym efektem tej metody jest budzenie się w ludziach patriotyzmu, czyli przejawu miłości i uczucia wolnego, skierowanego ku ojczyźnie, tj. wspólnocie pokoleń przeszłych, teraźniejszych i przyszłych. Takie pojmowanie Narodu tworzy kontynuację prowadzącą ku wieczności, tworzy też Tradycję.

Białoruś, moja ojczyzna, jako kraj, który w wyniku wydarzeń dziejowych trafił w obręb cywilizacji turańsko-bizantyjskiej, może być ciekawym przykładem do rozważenia – przez własne doświadczenie – dla innych. To doświadczenie opiera się na historii wskazującej możliwość przetrwania obszarów cywilizacji łacińskiej w państwie totalitarnym, tj. ZSRR, oraz istnieniu i pewnym rozwoju tych obszarów w państwie posttotalitarnym, którym jest dzisiejsza Białoruś.

Trudno jest w przypadku Białorusi mówić o roli „chrześcijaństwa w ogóle”, ponieważ chrześcijaństwo wschodnie jako takie nie wypracowało zdolności do tworzenia społeczeństwa organicznego, ale tylko mechanicznego. Społeczeństwo mechaniczne charakteryzuje się zupełnym brakiem inicjatywy oddolnej w ustanawianiu procedur oraz instytucji lub realizacji tych czy innych przedsięwzięć. W związku z tym w obrębie dominacji chrześcijaństwa wschodniego nie zostały uformowane żadne prawdziwe podmioty polityczne, które wywierają rzeczywisty wpływ na stan społeczeń-

stwa. Dlatego, na przykład na Białorusi, mimo iż prawosławie jest w uprzywilejowanej pozycji odnośnie do innych wyznań – ma oddzielną umowę z państwem białoruskim o współpracy, nie ma to żadnego wpływu na kwestie rozwodów, aborcji, in vitro etc. Choć Kościół prawosławny w swoim nauczaniu akcentuje grzech, który rodzą wspomniane praktyki, w rzeczywistości nie domaga się od państwa zakazu tych praktyk lub co najmniej ich ograniczenia. W efekcie aborcja jest możliwa na życzenie, in vitro, mimo że nie jest popularne, stosuje się legalnie. Taki stosunek na linii Kościół–państwo jest charakterystyczny dla cywilizacji bizantyńskiej, który sprowadza się do faktycznej dominacji interesów państwowych.

Kryzys i późniejszy rozpad ZSRR stworzył warunki do odrodzenia religijnego i narodowego wszystkich społeczności etnicznych Białorusi. Najbardziej energicznie i skutecznie robili to Polacy. Wystarczy przypomnieć, że liczebność Związku Polaków na Białorusi w szczytowym momencie sięgała ponad trzydziestu tysięcy osób. Czyniło to Związek pierwszą co do liczebności organizacją społeczną na Białorusi.

Naród białoruski na początku lat 90. również przejawiał niespotykaną wcześniej aktywność, tworząc – co prawda nieformalny – ruch polityczny pod nazwą Białoruski Front Narodowy „Odrodzenie”. W momencie apogeum popularności wspierało go około stu tysięcy osób.

Bardzo istotną rolę tak dla ruchu polskiego, jak i białoruskiego odegrał Kościół katolicki. Dla Polaków Kościół był ostoją w czasach sowieckich, pozwolił zachować tożsamość i tradycję. Dla ruchu białoruskiego Kościół stał się taką ostoją już w państwie posttotalitarnym. W znacznej mierze rozwój współczesnego języka białoruskiego i jego nowoczesnej terminologii jest związany z praktycznym szerokim użytkowaniem go w Kościele katolickim. Mimo pewnych starań w obrębie Kościoła prawosławnego na Białorusi nie mamy tam do czynienia z taką skalą tego zjawiska i realnym wejściem prawosławia w kulturę białoruską.

Oczywistym przejawem wchodzenia etyki katolickiej do życia społeczno-politycznego na Białorusi stała się kwestia uczczenia pamięci ofiar represji bolszewickich. Sposób, w jaki powstawał memoriał w Kuropatach pod Mińskiem, nie pozostawia wątpliwości co do chrześcijańskich i katolickich inspiracji. Zresztą

pomysł wyszedł w swoim czasie od Zenona Paźniaka – pierwszego przewodniczącego Białoruskiego Frontu Narodowego, katolika. W wyniku jego inicjatywy na miejscu zagłady powstały pierwsze krzyże, których jest dzisiaj ponad dwieście.

Zjawiskiem bardzo znamionym dla społeczności białoruskiej stało się odrodzenie Unii. Zmartwychwstanie białoruskiego Kościoła greckokatolickiego jest zarazem znakiem czasu, jak i świadectwem obecności Chrystusa także wśród Białorusinów obrządku wschodniego. Mimo że to niewielka liczebnie wspólnota, jej istnienie jest ważne ze względu na zachowanie obrządku wschodniego w Kościele katolickim i obecność w nim kultury i języka białoruskiego.

Inny aspekt wpływu chrześcijaństwa na Białorusi to tworzenie się nowych elit o światopoglądzie chrześcijańskim. Pewna część polityków białoruskich po stronie opozycji oraz w bardzo małym stopniu po stronie władz to osoby o przekonaniach chrześcijańskich. Do skrzydła konserwatywnego i chrześcijańskiego można zaliczyć Białoruski Front Narodowy oraz Partię Konserwatywno-Chrześcijańską. Na tle tych przemian doszło do reaktywacji partii Białoruska Chrześcijańska Demokracja. Tu warto nadmienić, iż, niezależnie od nazw, są to siły polityczne o charakterze konserwatywnym, opowiadające się przeciwko aborcji, eutanazji i związkom tej samej płci.

Na czym polegają dzisiejsze zadania i problemy społeczeństwa białoruskiego? Głównym problemem jest wszechobecna ateizacja i jej kontynuacja w postaci poglądów agnostycznych i liberalnych. Takie poglądy odpowiadają normom wprowadzonym jeszcze przez bolszewików. Notabene bolszewicy w dziedzinie moralności byli partią jak najbardziej liberalną. Chciałbym tutaj przypomnieć, że pierwszym państwem, które wprowadziło aborcję na życzenie, był ZSRR. To ustawodawstwo obowiązuje na Białorusi do dziś i nie budzi sprzeciwu większości mieszkańców kraju. To plaga społeczeństwa białoruskiego, rocznie dokonuje się około trzydziestu tysięcy aborcji. Widać tu jaskrawo, jak rezygnacja z wykonania Boskich przykazań prowadzi do samounicestwienia Narodu. Najniższa liczba aborcji jest w obwodzie grodzieńskim, z większą ilością katolików, co znów świadczy o zbawiennym wpływie cywilizacji łacińskiej.

Walkę z aborcją utrudniają jednak władze białoruskie. Warto odnotowania jest, że w 2013 roku prezydent Białorusi Aleksander Łukaszenka zakazał przeprowadzenia Marszu dla Życia w Mińsku. Niezależnie od pobudek taka decyzja głowy państwa nie może być w żaden sposób usprawiedliwiona. Zresztą mając władzę prawie absolutną, co do czego nie ma wątpliwości, Łukaszenko przysługuje prawo do samodzielnego wydawania ukazów o sile ustawy. Aleksander Łukaszenka ponosi główną odpowiedzialność za prawną legalność procedury aborcyjnej. Nie jest wykluczone, że stoi za tym również potężne lobby aborcyjne, obecne także na Białorusi – razem ze swoimi funduszami.

Ponieważ zwracam się do Polaków, chciałbym przede wszystkim zaznaczyć, jak ważny jest pełny zakaz aborcji, którego prawo stanowione w Polsce nie podtrzymuje. W pierwszej kolejności przyniosłoby to niezliczone błogosławieństwa Polsce i Narodowi Polskiemu. Te błogosławieństwa byłyby obecne tak w sferze duchowej i osobowej, jak i w sferze politycznej, zabezpieczając Polskę w postaci długotrwałych rządów konserwatywnych. Po drugie, byłoby to silnym świadectwem cywilizacji życia, które niewątpliwie oddziaływałyby na kraje sąsiadujące, w tym również na Białoruś. Dlatego niech Polska, Polska katolicka nadal walczy o to, by życie dane człowiekowi przez Boga było wartością, której żadne z praw stanowionych zagrozić nie może. Tak nam dopomóż Bóg! ■

Irlandia: memento dla Europy

Benedict Ó Floinn

Pomimo tego, że jestem prawnikiem, występuję tu dzisiaj bardziej jako świadek niż adwokat – jako osoba dająca świadectwo o przemianach, które przeżywamy w Irlandii, i o tym, co może się stać, kiedy zdecydowane działanie nie zostaje podjęte na czas.

Zmiany, jakie niedawno zaszły w Irlandii, mogą zdawać się odległe od tych spraw, które dotyczą waszej sytuacji; prawie niemożliwe do wyobrażenia w Polsce. Podobnie jednak myślało jeszcze niedawno wielu Irlandczyków.

Jesteście dumni ze swojego 1050-lecia chrześcijaństwa, my zaś niedługo będziemy obchodzić 1600-lecie przybycia św. Patryka na nasze ziemie. Na pierwszy rzut oka turysta w Irlandii, w 2016 roku, mógłby nabrać przekonania, że wiara katolicka zachowuje w naszym kraju swoją siłę. Dzwony na Anioł Pański wciąż biją w publicznej telewizji i radiu. Kościoły są otwarte w ciągu dnia, a frekwencja na Mszach świętych jest wciąż bardzo wysoka na tle wielu krajów Europy. Informacje drogowe oznajmniają kierującym pojazdami o tym, kiedy mają miejsce popularne w kraju nowenny, a figury Matki Bożej i Najświętszego Serca Pana Jezusa wciąż zajmują ważne miejsce na naszych ulicach i w naszych budynkach.

W porządku prawnym nasza konstytucja rozpoczyna się słowami rzadko spotykanymi w innych krajach:

W imię Trójcy Przenajświętszej, od Której pochodzi wszelka władza i do Której muszą być skierowane – jako celu ostatecznego – wszelkie ludzkie uczynki i działania państwowe, My, lud Irlandii, pokornie uznając wszelkie nasze obowiązki wobec naszego Świętego Pana, Jezusa Chrystu-

sa, który wspomagał naszych ojców przez wieki próby, z wdzięcznością pamiętając ich heroiczną i nieustanną walkę o odzyskanie przez nasz Naród należnej mu niepodległości, [...] niniejszym uchwalamy, ogłaszamy i nadajemy sobie tę Konstytucję.

Konstytucja następnie uznaje rodzinę:

za pierwotnie naturalną i podstawową grupę społeczną oraz za instytucję moralną, posiadającą niezbywalne i nie-naruszalne prawa, uprzednie i nadrzędne wobec wszystkich praw stanowionych

oraz gwarantuje jej obronę przed atakami:

jako niezbędną podstawę dobra publicznego, konieczną dla dobra Narodu i Państwa.

Te głębokie instytucjonalne korzenie chrześcijaństwa w Irlandii, te zewnętrzne oznaki jego siły oraz prawne zabezpieczenia dla fundamentalnych elementów dobra spowolniły, ale nie zatrzymały w naszym kraju stopniowej erozji rodziny oraz małżeństwa, na którym jest ona oparta.

Ostatnie zmiany w Konstytucji Irlandii

W 2015 roku większość narodu irlandzkiego została przekonana, by na drodze referendum nie tylko usunąć z konstytucji jedną z zasadniczych cech małżeństwa, ale również, że instytucja ta wcale nie zostanie w ten sposób zmieniona! Irlandczycy uczynili to w przekonaniu, że zmiana, jaka się dokonuje, jest dobrą i wspaniałomyślną rzeczą, że jej niewprowadzenie spowoduje społeczny i cywilizacyjny regres oraz stanowić będzie wyraz nadmiernej surowości.

Podczas kampanii poprzedzającej plebiscyt ci, którzy wyrazili „tradycjonalistyczny” punkt widzenia na małżeństwo, byli z tego powodu stawiani pod pręgierzem. Legislacja usunęła już z irlandzkich dokumentów pojęcia nacechowane płciowo, takie jak „mąż”, „żona”, „matka” czy „ojciec”. Obecnie kobieta poślu-

biona mężczyźnie, który zdecydował się zmienić płeć, nie może szukać unieważnienia zawartego związku. Od czasu wymuszenia zmiany zasad nauczyciel czy nawet ksiądz wypowiadający się przeciwko nowym zapisom może spodziewać się tego, że opinia publiczna oraz system prawny naszego kraju zostaną skierowane przeciwko niemu.

Niestety Irlandia nie doświadczy w najbliższym czasie nienaruszalności także pozostałych wartości konstytucyjnych. We wczesnych latach 80. XX wieku w naszym kraju została wprowadzona poprawka do konstytucji mająca na celu ochronę życia nienarodzonego. W ostatnich dekadach szacuje się, że uratowała ona życie stu tysięcy chłopców i dziewcząt w łonach ich matek. Dzień po wynikach referendum w sprawie modyfikacji definicji małżeństwa protagoniści zmian ogłosili rozpoczęcie próby unieważnienia owej konstytucyjnej ochrony życia w okresie prenatalnym. Jeśli odniosą sukces, Polska i Malta zostaną ostatnimi krajami broniącymi nienarodzonych na arenie europejskiej. Jutro, gdy będziecie uznawać Jezusa za Króla i Pana, pamiętajcie w swoich modlitwach o nienarodzonych oraz ich obrońcach – także tych irlandzkich.

Jak do tego doszło?

Każdą zmianę powoduje szereg przyczyn. Chciałbym wskazać dwie, które mogą mieć kluczowe znaczenie dla innych krajów Europy, takich jak Polska.

Konstytucja czy inne prawne zabezpieczenia niczym forteca bronią instytucji i wartości przed atakami. Jest słusznym i właściwym, a w gruncie rzeczy koniecznym stosować takie środki obrony. Jednak twierdza raz zbudowana wymaga czujnych obrońców i chęci do jej bronienia. Prawdą jest, że w Irlandii kampania promująca zmiany była wspierana finansowo z zagranicy. Przeciwników zmian traktowano publicznie w sposób bezlitosny. A jak bardzo bezlitosny, wiedzą tylko ci, którzy tę kampanię przeżyli w roli oponentów nowej definicji małżeństwa. Jednak swoją rolę w zniszczeniu wspomnianych wyżej zabezpieczeń, które w innej dynamice sił wciąż pozostawałyby na swoim miejscu, odegrały – we właściwym czasie – rozmaite czynniki.

Pierwsza rzecz, na jaką chciałbym zwrócić uwagę, to fakt, że siły zmiany działały stopniowo. Wiele z sukcesywnie wprowadza-

dzanych zmian – trzeba mieć tego świadomość – przechodzi niekwestionowanych.

Dwanaście lat temu w Irlandii ustawa o partnerstwie cywilnym gruntownie przebudowała legislację dotyczącą małżeństw, jednakże wciąż respektowała zasadę obecną w kulturze Zachodu przez ostatnie dwa tysiąclecia, mówiącą, że małżeństwo jest związkiem między mężczyzną a kobietą.

Dopiero w 2010 roku, po raz pierwszy w Irlandii, uznano prawnie związki pomiędzy ludźmi tej samej płci. Dokonano rozróżnienia na małżeństwa mężczyzn i kobiet oraz nowe związki, czyli tzw. „związki partnerskie”.

Wpływowi przywódcy Kościoła byli jednymi z pierwszych, którzy publicznie stwierdzili, że nie sprzeciwiają się prawnemu uznaniu „związków partnerskich”. W rezultacie ani zakres uprawnień zaproponowanych związków, ani wartości, na których je oparto, nie zostały przedyskutowane w debacie publicznej. Nie kwestionując założeń tych nowych praw, straciliśmy okazję do podniesienia świadomości społeczeństwa w tym zakresie.

Już pięć lat później argumentowano, że skoro małżeństwa i „związki partnerskie” są w zasadzie tożsame, to niesprawiedliwym i dyskryminującym byłoby utrzymanie między nimi różnicy. Nowe pojęcie prawne z 2010 roku stało się w ten sposób gruntem pod dalsze zmiany w roku 2015.

Nie czuję się upoważniony, by komentować wydarzenia w Polsce z października 2016 roku, i nie sugeruję, że zamierzam to czynić. Jednakże nasze doświadczenie z Irlandii mówi, że jeśli nie zadziała się skutecznie wtedy, gdy ma się wystarczającą do tego siłę, nie da się też odpiierać późniejszych ataków, gdy jest się słabszym. Uwaga o pośpiechu przywódców Kościoła, z jakim przyjęły propozycje z 2010 roku, bez zastanawiania się nad długoterminowymi efektami takiego działania, doprowadza w tym miejscu moje rozważania do konieczności omówienia drugiego czynnika kształtującego wyniki zeszłorocznego referendum. Mam na myśli „zmianę w Kościele Irlandii” i w konsekwencji „zmianę w tych, którzy nazywają się katolikami”.

Pomimo tego, że jest ich w społeczeństwie prawie 90 procent, w większości w 2015 roku, nie widzieli oni (i wciąż nie widzą) żadnej sprzeczności między dogmatami własnej wiary a głosowa-

niem za fundamentalnymi zmianami w instytucji małżeństwa. *De facto* katolicy uwierzyli, że zmiana, o której tu mówimy, to chrześcijański sposób postępowania. To samo można powiedzieć o przekonaniu, że potrzebne jest prawne dopuszczenie aborcji w „ciężkich przypadkach”. Ponadto tylko margines Irlandczyków był lub jest gotowy głosić poglądy, których wypowiedzianie związane jest z ryzykiem bycia postrzeganym jako „katolik”.

Prawdą jest, że w życiu społecznym zmiany takie jak wprowadzanie praw skierowanych przeciwko dyskryminacji zwykły osłabiać możliwość oraz chęć instytucji do zdecydowanego przemawiania i działania w obronie swoich etosów. Dotyczy to także Kościoła, w którym w znacznym stopniu zatracono rozumienie tego, czym jest społeczne królowanie Chrystusa.

¹ Autor odnosi się do tekstu wystąpienia ks. Krzysztofa Irka, które czytelnik może znaleźć w tym numerze „Christianitas”.

Ojciec Krzysztof Irek wskazuje¹, że liturgia, która jest praktykowana przez większość wspólnot katolickich od lat 60. XX wieku, podkreśla horyzontalny wymiar wiary kosztem wymiaru wertrykalnego. Jest to bezsprzecznie prawda, jeśli chodzi o Irlandię, gdzie Msza święta często funkcjonuje bardziej jako aktywność towarzyska niż nabożeństwo. W rezultacie parafie okazują się bardzo aktywne jako społeczności, jednak równocześnie trudno te grupy ludzi zakwalifikować jako wspólnoty wiernych katolików. Z tej perspektywy wezwanie do zmian w liturgii, włączając w to zmianę ukierunkowania księdza podczas modlitwy, nie jest kwestią estetyki, ale zdaje się być istotą tego, co katolicy muszą zrobić, aby przywrócić poczucie sacrum.

W kontekście małżeństwa w ostatnich czterdziestu latach w Irlandii rzadko można było znaleźć księdza czy biskupa, który by uparcie mówił o sakramentalnej naturze małżeństwa czy o jego celach prokreacyjnych. Jeszcze rzadziej nauczyciele w katolickich szkołach przygotowywali młodzież do poznania i zrozumienia takich koncepcji. Naturalne planowanie rodziny było prezentowane – jeśli w ogóle było prezentowane – jako katolicka forma kontroli urodzeń i wcale nie jako coś zasadniczo różnego od sztucznej antykoncepcji.

Często słyszaną wymówką jest twierdzenie, że takie nauczanie byłoby przeciwnie skuteczne w nowej, świeckiej Irlandii. Prawdźliwość tego argumentu jest kwestią sporną. Bezsprzeczne jest zaś to, że niegłoszenie wizji katolickiej, alternatywnej wobec panu-

jącego ducha czasu, nie jest owocne w ogóle. W rezultacie tych systemowych problemów wewnętrznych w 2015 roku w Kościele brakowało ludzi, którzy rozumieliby potrzebę promowania tradycyjnego pojęcia małżeństwa, rodziny i byli gotowi głosić ich znaczenie społeczeństwu jako całości.

W całym szeregu spraw głos Kościoła w Irlandii był zbyt niezdecydowany wtedy, gdy powinien być jasny. Był bojaźliwy i ograniczony w kwestiach sprawiedliwości społecznej tam, gdzie winien z rozmachem rzucać wyzwanie oraz mieć szeroki zasięg. Często brało się to ze strachu przed byciem postrzeganym jako staromodny, przed byciem wyszydzonym, ze strachu przed utratą pozycji i statusu oraz przed naruszeniem *status quo*.

Plan odnowy?

Arystoteles w swojej klasycznej wizji filozofii społecznej mówił o potrzebie powszechnego praktykowania cnotliwego życia przez obywateli lub przynajmniej o konieczności posiadania przez nich wspólnej koncepcji tego, czym takie życie jest. Cnota i koncepcja dobrego życia stanowiły podstawę społeczeństwa. Irlandia w nadchodzących latach będzie musiała skupić się na wzmacnianiu, a w wielu przypadkach całkowitym odbudowaniu tego, co definiuje cnotę i dobre życie, podczas gdy Polska podejmuje dziś wyzwanie wyznaczenia właściwej drogi dla społeczeństw w wymiarze ogólnoeuropejskim, a może nawet światowym.

Gdy szersza wspólnota nie jest tym, czym być powinna, rozsądny człowiek skupia swoją uwagę na domu. Odczuwa potrzebę podtrzymywania – z rodziną i przyjaciółmi – wartości niezbędnych do życia w pełni ludzkiego. W tej chwili wielu ludzi w Irlandii tak właśnie robi. Jednak skupienie na rodzinie i lokalnej społeczności nie oznacza porzucenia uczestnictwa w życiu publicznym na szerszą skalę. Przeciwnie, budowanie takich wzorcowych wspólnot jest fundamentem niezbędnym do odbudowania wspólnoty narodowej.

Irlandia nie odzyska żywotności z dnia na dzień. Jeśli nie podejmie się zdecydowanych działań w czasie, kiedy społeczeństwo jest jeszcze w miarę zdrowe, proces jego odbudowy musi stać się stopniowy i z konieczności bardziej żmudny, niż mógłby być w innym przypadku. John Adams, drugi prezydent Stanów Zjednoczonych,

powiedział, że trzeba uczyć się polityki i wojny po to, żeby nasi synowie mieli możliwość studiowania matematyki i medycyny, a wnukowie prawa, muzyki oraz architektury. Ten aforyzm dobrze oddaje dynamikę wyzwania, które stoi przed nami. Czy w Irlandii będzie tak, że obecne pokolenie będzie musiało poznawać na nowo naukę św. Benedykta, budować parafie i lokalne społeczności po to, aby ich synowie i córki, jako dzieci silnych rodzin i wspólnot, zajęli się polityką, a w rezultacie by ich potomstwo mogło poznawać i praktykować wszelkie sztuki znane cywilizacji w czasie, gdy nadejdzie oczekiwana odbudowa?

Znamy oczywiście historyczny precedens, gdy z małych grup odrodziła się cywilizacja. Mam na myśli niewielkie grupy irlandzkich mnichów, którzy pomimo znacznych przeciwności ewangelizowali Europę i zachowywali klasyczne nauczanie. W końcu pierwszym biskupem poznańskim był Irlandczyk! Podobne precedensy mają miejsce każdego dnia. Ostatnio młode małżeństwo w Belfaście odmówiło upieczenia ciasta ze sloganem propagującym związki małżeńskie osób tej samej płci. Nie było to ciasto przeznaczone na taki ślub (wciąż są one nielegalne w Belfaście), tylko wypiek ten miał raczej promować kampanię polityczną, której owo małżeństwo nie popierało i która była niezgodna z ich wiarą jako chrześcijan. Teraz są ciągnieni po sądach i ponoszą ogromne koszty prawne. Mimo to w niedawnym wywiadzie odpowiedzieli w sposób, który zaskoczył prowadzącego i współgra z jutrzejszymi wydarzeniami tutaj, w Krakowie. Podziękowawszy Bogu za Jego wierność wobec nich, małżonkowie wskazywali na niebo i powiedzieli: „On wciąż jest na tronie. On jest władcą nieba i ziemi. On jest naszym Panem, a my modlimy się do Niego i oddajemy Mu cześć”. ■

Thum. Andrzej Chrzanowski

Nie na każdym kroku trzeba wspominać Pana Jezusa i Ojca Świętego

Rozmowa z Ks. Dariuszem Kowalczykiem, jezuitą i profesorem teologii

„Christianitas”: *Księżę Dariuszu, czy Kościół to królestwo Boże na ziemi?*

Dariusz Kowalczyk: Niektórzy ubolewali, że Jezus głosił wspaniałe królestwo Boże, a ostatecznie zostawił nam Kościół, który wcale taki wspaniały nie jest. Pełno w nim grzeszników. A dwa tysiące lat jego historii przyniosło, obok rzeczy pięknych i dobrych, również takie, które są raczej powodem do wstydu niż chluby. Trudno zatem utożsamiać Kościół z królestwem Bożym. Ale błędem byłoby także rozdzielanie tych rzeczywistości. Kiedy czytamy Ewangelie, to widzimy, że Kościół nie tylko wskazuje na królestwo Boże, które ma nadejść, ale je w pewien sposób uobecnia, choć jedynie jakby w załączku. Jezus zaraz na początku swej publicznej działalności głosił: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże” (Mk 1, 15). Tak też kazał nauczać uczniom: „Mówcie im: przybliżyło się do was królestwo Boże” (Łk 10, 9). Co oznacza owo przybliżenie się królestwa Bożego? Różne rzeczy, ale jego istotą jest obecność i panowanie Jezusa Chrystusa, Boga wcielonego. Królestwo się przybliżyło, bo przyszedł Jezus. A zatem Kościół uobecnia królestwo Boże w takiej mierze,

w jakiej żyje w nim Chrystus, ukrzyżowany i zmartwychwstały. Jest jednak w Kościele także to, co zaciemnia obecność Chrystusa, grzech, głupota. Ale Bóg jest cierpliwy. Nie przestaje posyłać nam Ducha, który prowadzi nas, Kościół, a wraz z nim cały wszechświat, do wypełnienia się obietnicy Bożego królestwa.

„Ch”: *Ciekawi mnie trochę coś jeszcze innego. Czy w Kościele wszystko zależy od Boga?*

D.K.: I tak, i nie. Gdyby wszystko zależało od Boga, to byśmy mieli pełnię królestwa Bożego na ziemi. A tak, jak to przed chwilą zauważyliśmy, nie jest. Z drugiej strony pozostają prawdziwe słowa Jezusa: „Beze Mnie nic nie możecie uczynić” (J 15, 5). Bez Ducha Świętego, którego posyłają nam Ojciec i Syn, Kościół rozpadłby się i zniknął z historii bardzo szybko. Grzechy i słabości wierzących są w pewnym sensie dowodem na działanie Ducha w Kościele. Bez Ducha bowiem Kościół widzialny nie byłby zdolny nieustannie odnawiać się i przewyżczać własne ograniczenia. Można by powiedzieć, że realizacja obietnicy: „Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale

zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą” (Mt 16,18) całkowicie zależy od Boga. Niemniej owa realizacja nie dokonuje się wbrew człowiekowi czy też obok niego. Bóg nie gwałci wolności człowieka i nie zbawia człowieka bez jego przyzwolenia. A zatem to, że wszystko zależy od Boga, nie oznacza, że człowiek jest jedynie jakąś pacynką w Boskich rękach. Bóg jest jednak zawsze pierwszy w Jego relacji z człowiekiem. Odwołajmy się jeszcze do obrazu Kościoła jako Chrystusowego Ciała. W Katechizmie Kościoła Katolickiego czytamy: „Kościół jest Ciałem Chrystusa, którego Chrystus jest Głową: Kościół żyje dzięki Niemu, w Nim i dla Niego; Chrystus żyje z Kościołem i w Kościele” (nr 807). A zatem w Kościele wszystko zależy od Chrystusa, tak jak wszystko w ciele zależy od głowy. Bez głowy ciało pada martwe. Ale z drugiej strony głowa potrzebuje innych członków, by można mówić o normalnym, zdrowym ciele. Z pierwszeństwa Boga w Kościele nie wynika, że mamy być bierni w myśl powiedzonka: Jakim mnie, Panie Boże, stworzyłeś, tak mnie masz. Wręcz przeciwnie, Bóg pragnie, byśmy aktywnie i twórczo odpowiadali na Jego łaski. Dlatego warto tu przypomnieć zasadę przypisywaną św. Ignacemu Loyoli: „Módl się tak, jakby wszystko zależało od Boga. Działaj tak, jakby wszystko zależało od Ciebie”.

„Ch”: *Ale czy niezależnie od tego, co się w Kościele dzieje, można powiedzieć: Bóg tak chciał?*

D.K.: Pańskie pytanie wpisuje się w szerszy problem dotyczący relacji pomiędzy wszechmocą Boga a wolnością człowieka. Z atrybutu wszechmocy Bożej wysuwa się wnioszek, że jak Bóg czegoś chce, to tak musi się stać. Takie stwierdzenie jednak wydaje się stać w sprzeczności z wolnością człowieka, który może powiedzieć Bogu „nie”, czyli sprzeciwić się Boskiej woli. Jak wyjść z tego paradoksu? Mamy tu wiele wątków, ale sądzę, iż szczególnie ważne jest to, że wszechmoc nie jest atrybutem abstrakcyjnym, polegającym na możliwości zrobienia czegokolwiek. Bóg jest miłością, jak mówi św. Jan, a zatem wszystkie Boże atrybuty są atrybutami miłości. Bóg jest wszechmocny, ale jest to wszechmoc kochania. Dlatego też możemy powiedzieć, że na krzyżu Bóg nie objawił nam swej słabości, ale wręcz przeciwnie, objawił nam miłość radykalną, posuniętą do oddania życia za nieprzyjaciół. Miłość chce kochać i być kochana, ale nie narzuca się przemocą, bo wówczas przestałaby być miłością. Tylko taka wszechmoc, wszechmoc miłości, pozostaje tym, czym jest, a jednocześnie nie łamie stworzonej wolności, która może się jej sprzeciwić. Bóg nie chce, by człowiek grzeszył, bo grzech oddala od miłości, a zatem nie o wszystkim, co czynią członkowie Kościoła, można powiedzieć: „Bóg tak chciał”. Z drugiej strony w stwierdzeniu „Bóg tak chciał” zawiera się słuszna intuicja, że Bóg jako wszechmocny w miłości cierpliwie szuka przystępu do nas w każdej sytuacji, również wtedy, gdy sprzeciwiamy się Jego woli. Innymi słowy,

w każdym wydarzeniu jest obecny Bóg. Bóg nie chce zła, ale chce okazać nam swoją miłość również wtedy, kiedy czynimy zło. Miłość okazana grzesznikowi to nic innego jak miłosierdzie.

„Ch”: *Ale skąd mamy wiedzieć, że coś jest z Boga, a coś nie jest?*

D.K.: Różne duchowości oferują różnego rodzaju reguły pomocne przy rozeznawaniu, co jest z Boga, a co nie. Jako jezuita mogę polecić reguły św. Ignacego Loyoli o rozeznawaniu duchów, które pokazują, jak w różnych sytuacjach działa na człowieka zły duch, a jak w tych samych sytuacjach działa duch dobry. Są oczywiście sytuacje dość jednoznaczne, w których nie ma najmniejszej wątpliwości, gdzie jest dobro, a gdzie zło. Wystarczy odwołać się do Dekalogu. Ale nie brakuje też wydarzeń, których okoliczności są dosyć złożone, a zatem ich rozeznanie także jest złożone i potrzebuje czasu. A przede wszystkim łaski. By otworzyć się na łaskę rozeznania, musimy najpierw oczyścić nasze serce. Jeśli człowiek jest przywiązany do swoich grzechów, to raczej trudno mu będzie zobaczyć, co jest z Boga, a co nie. Rozum jest bowiem wówczas zaciemniony przez wolę, która wybiera grzech. We właściwym rozeznaniu mogą nam też przeszkodzić nieuporządkowane uczucia, które same w sobie grzechem nie są, ale nie pozwalają na obiektywne popatrzenie na rzeczywistość. Pierwszym krokiem w porządkowaniu uczuć jest ich sobie uświa-

domienie. Uczuć nie możemy zmienić siłą woli, ale możemy je obserwować, oswoić i w ten sposób nie być nieświadomie pod ich wpływem. Żle jest bowiem, kiedy człowiek tylko myśli, że myśli, a tak naprawdę daje się wodzić swym nieuporządkowanym emocjom. W rozeznawaniu, że coś jest z Boga, a coś nie jest, nie jesteśmy sami. Mamy wspólnotę Kościoła katolickiego, która daje nam wiele drogowskazów, aby nie pobyłdźić. Trzeba rozeznawać w oparciu o Tradycję i nauczanie Magisterium Kościoła. Wiele wskazówek znajdujemy w Biblii. Jan Apostoł w swoim Pierwszym Liście stwierdza np.: „Kto mówi: «Znam Go», a nie zachowuje Jego przykazań, ten jest kłamcą i nie ma w nim prawdy (2,4); „Dzięki temu można rozpoznać dzieci Boga i dzieci diabła: każdy, kto postępuje niesprawiedliwie, nie jest z Boga, jak i ten, kto nie miłuje swego brata” (3,10). Jezus przestrzega nas przed fałszywymi prorokami, wilkami w owczej skórze, i podaje bardzo przydatną zasadę: „Poznacie ich po ich owocach” (Mt 7,16). Czasem zło bardzo dobrze się maskuje, zakładając sympatyczne maski. Ale prędzej czy później pokazuje, właśnie poprzez owoce, swe prawdziwe oblicze.

„Ch”: *Wierzymy w Kościół święty, powszechny i apostołski. Na najdrobniejszą sugestię o świętości Kościoła każdy ateista i antyklerykał, nawet niejeden wierzący, zaśmieje się tylko, dodając coś o hipokryzji. Bo zło w Kościele jest. Może zatem do samego Kościoła nie ma co Boga aż tak bardzo mieszać?*

D.K.: Ale co zrobić, skoro na przekór drwinom antyklerykałów sam Bóg wmieszał się nieodwracalnie w Kościół...? Chrystus jest Głową Kościoła. Co więcej, posłał nam Ducha Świętego, który kenotycznie, to znaczy uniżając się, działa poprzez słabych, grzesznych ludzi i niedoskonałe struktury. Gdybyśmy nie wyznawali świętego Kościoła, to by znaczyło, że nie wierzymy, iż Bóg jest obecny w Kościele i zbawia poprzez Kościół grzeszników. Tymczasem sam Jezus stwierdził: „Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników” (Mt 9,13). Należę zatem do Kościoła nie dlatego, że jestem święty, ale dlatego, iż jestem grzesznikiem, którego Bóg chce oczyścić i uświęcić. Katechizm Kościoła Katolickiego naucza, że Kościół jest święty przede wszystkim dlatego, ponieważ jego Głowa, Jezus Chrystus, jest święta. Ponadto w Kościele mamy pełnię świętych środków zbawienia, tj. środków służących uświęceniu człowieka. Są to m.in. Eucharystia i inne sakramenty oraz Słowo Boże, czyli Pismo Święte. W Kościele mamy błogosławionych i świętych. W nich Kościół rozpoznaje – jak czytamy w Katechizmie – „moc Ducha świętości [...] oraz umacnia nadzieję wiernych, dając im świętych jako wzory i orędowników” (KKK, 828). Trzeba podkreślić, że świętość ludzi jest zawsze darem Boga i polega na uczestnictwie w jedynej świętości Boga. Nikt nie jest święty sam z siebie i o własnych siłach. Katechizm stwierdza, że podczas gdy Jezus nie znał grzechu, Kościół, „święty i zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie

pokutę i oczyszczenia” (KKK, 827). Ktoś pięknie powiedział, że jest wdzięczny Bogu, iż w Kościele są grzesznicy, bo to oznacza, iż jest w nim miejsce także dla niego. Ale mamy jeszcze wspanialszą perspektywę. Jezus umarł i zmartwychwstał dla nas, aby człowiek nie pozostał grzesznikiem, lecz stał się „święty i nieskalany przed Jego obliczem” (Ef 1,4). Ostateczne powołanie człowieka polega wszak na tym, aby być świętym, jak Bóg jest święty: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). A w Drugim Liście św. Piotra Apostoła czytamy, że mocą Bożych obietnic mamy stać się „uczestnikami Boskiej natury” (1,4), świętej natury. Kościół jest święty od początku, choć doskonała świętość jego członków jest czymś, co znajduje się wciąż przed nami. Mamy jednak nadzieję, że przyjdzie taki czas, iż święty Bóg będzie „wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), to znaczy będziemy święci Jego świętością. Dlatego wyznajemy wiarę w święty Kościół. Nie jest to hipokryzja, lecz w gruncie rzeczy wyznawanie wiary w Boga, który w Kościele nieustannie wyprowadza nas z grzechu ku świętości, czyli ku sobie.

„Ch”: *Ale ci sami krytycy powiedzą, że to historia wymyślona na potrzeby księży, ich władzy nad wiernymi. Ostatnio moja żona prowadzi rozmowy z naszym dawnym przyjacielem, który z gorącego neofity stał się nieustępliwym antyklerykałem i mówi nam, że daliśmy się zmanipulować księżom. Wciąż tylko powtarza – choć nie dosłownie – Boga do tego nie mieszaj!*

D.K.: No cóż! Jeśli Pana dawny przyjaciel chciałby być precyzyjny, to by musiał powiedzieć, że to historia wymyślona przez Żydów w I wieku: Jezusa z Nazaretu i Jego uczniów. Ważną rolę odegrał też niejaki Paweł z Tarsu, też Żyd. Jaki mieli interes w zakładaniu wspólnot Kościoła Chrystusowego? Pański dawny przyjaciel pewno nie umiałby na to pytanie odpowiedzieć, jako że Jezus i Jego naśladowcy, jeśli się czegoś dorobili, to przedwczesnej, męczeńskiej śmierci. Paweł Apostoł w swoich listach do różnych wspólnot nazywał wiernych Kościoła „świętymi”. Pierwszy List do Koryntian rozpoczyna się tak: „[...] do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wespół ze wszystkimi”. A wiemy, że ten sam Paweł, kiedy trzeba było, potrafił ostro zganić Koryntian za ich grzechy. Pozwólę sobie na bardziej osobistą refleksję. Do zakonu wstąpiłem w roku 1983, na kapłana zostałem wyświęcony w 1994. I muszę powiedzieć, że w perspektywie tych lat nerwowe opowieści o księżach, którzy „to wszystko wymyślili, aby coś tam”, są dla mnie jakąś absurdalną obsesją. Jestem księdzem absolutnie nie dlatego, że to się wiąże z jakąś wymyśloną władzą, ale dlatego, że wierzę w Chrystusa zmarłego i założony przez Niego Kościół. Rozumiem, że ktoś może nie wierzyć w to, co od dwóch tysięcy lat głosi Kościół. Chciałbym jednak, aby ktoś taki umiał racjonalnie i uczciwie skonfrontować się ze swoją niewiarą, a nie próbował jej usprawiedliwiać jakimiś pseudokonceptami o księżach, którzy to wszystko

wymyślili. Papież Franciszek, Benedykt XVI, Jan Paweł II... – to stróże Chrystusowej nauki, a nie ideolodzy, którzy coś wymyślają. Dziś widać wyraźnie, że Kościół, pomimo słabości swoich członków, potrafi przeciwstawić się obowiązującym modom, nawet za cenę utraty popularności. Ci, którzy rzeczywiście cynicznie walczą o władzę, wpływy i pieniądze, postępują inaczej. Tym bardziej nie widzę powodu, aby nie wyznawać świętego Kościoła.

„Ch”: *Często pojawia się też zarzut hipokryzji – piętnowania grzechów świata i po-błażliwego traktowania grzechów wiernych Kościoła. Nie chcę się odwoływać do konkretnych przypadków, nie zajmujemy się tu bieżącą publicystyką, a Ksiądz dobrze wie, co mogą mieć na myśli.*

D.K.: Warto zauważyć, że katolicy nie żyją poza światem, ale są jego częścią. A w takim kraju jak Polska piętnowanie różnych grzechów jest piętnowaniem po części, jeśli nie przede wszystkim, katolików. To nie jest zatem tak, że katolicy chwala się nawzajem, jacy to są wspaniali, a niekatolików okładają kijem. Wręcz przeciwnie! W Kościele jest dużo samokrytycyzmu. Niekiedy dużo więcej niż wśród tych, co zajadłe Kościół zwalczają. Ponadto trzeba podkreślić generalną zasadę, którą Kościół stosuje od początku. Z jednej strony mocne piętnowanie grzechów w odniesieniu do ogółu, a z drugiej strony miłosierdzie dla konkretnego człowieka, który wyznaje swe grzechy i prosi o przebaczenie. W konfesjonale tak samo

jest traktowany duchowny, który się spowiada, jak i świecki. Takie same stawia się wymagania, według nauki Kościoła, która obowiązuje wszystkich katolików. Hipokryzja nie polega na tym, że zwalcza się grzech, kiedy samemu się grzeszy, o ile własny grzech nazywa się uczciwie grzechem. Alkoholik może mówić o złu alkoholizmu, nawet kiedy sam się upija. To nie jest od razu hipokryzja, ale słabość człowieka, który jednak w ocenie własnych grzechów stosuje takie same kryteria jak w ocenie grzechów innych. Kościół czasem przemawia mocno, ale konkretnym ludziom oferuje sakramentalne rozgrzeszenie i orędzie o miłości Boga. A co proponuje świat? Proponuje m.in. piętnowanie grzesznika, po imieniu i nazwisku, w mediach. Rozumiem, że nie chce Pan wchodzić w bieżące, konkretne sprawy, ale może szkoda, bo najlepiej odpowiadać na konkretne zarzuty. Z drugiej strony jest tak, że w ostatnim czasie nie brak zupełnie innych głosów, a mianowicie takich, iż Kościół nie reaguje mocno, kiedy – zdaniem niektórych – powinien. Nie brakuje katolików zbulwersowanych wyczynami niektórych księży, idoli mediów głównego nurtu, którzy są nieposłuszni i wygłaszają mało katolickie poglądy. Tak samo wielu wiernych chciałoby, aby Kościół był bardziej jasny w odniesieniu do polityków, którzy z jednej strony popierają osobiście ustawy niezgodne z nauczaniem Kościoła, a z drugiej – siedzą w pierwszych ławkach w kościele i przystępują do Komunii. Kościół nie ma jednak żadnej policji, a księża nie będą się szarpali z beczelnymi albo

głupimi ludźmi przy ołtarzu. Oczywiście nie chcę powiedzieć, że w Kościele nie ma w ogóle hipokryzji. Jest! Wszak w środowisku, w którym wychwala się – i słusznie – cnoty, łatwo pojawia się pokusa, aby pokazywać, iż nie jest się tych cnót pozbawionym, nawet jeśli rzeczywistość jest zgoła inna. Generalnie jednak w Polsce to nie Kościół jest gniazdem hipokryzji. Tropiącym hipokryzje raczej bym się raczej wnikliwie przyjrzeć skorumpowanej władzy, skorumpowanemu biznesowi i skorumpowanym mediom.

„Ch”: *Zmieńmy nieco kontekst. Co oznacza, że w Kościele funkcjonuje prawo Boże i prawo ludzkie? Może się pojawić podejrzenie, że prawo ludzkie służy realizacji ludzkich interesów...*

D.K.: Niestety, już pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju pokazują nam, że człowiek ma tendencję do wykrzywiania spraw Bożych dla osiągnięcia jakichś korzyści, które zresztą okazują się nie być tak naprawdę korzyściami. Niekiedy tak się dzieje w Kościele. Z tego jednak wynika tylko tyle, że człowiek jest grzeszny. Nie wynika natomiast, że prawo ludzkie z definicji jest złe i przeciwstawia się prawu Bożemu. Kościół jest Bosko-ludzki. Jego Głową jest Chrystus, który posyła nam Ducha Świętego. Ale nie ma głowy bez ciała, a ciałem są wierni, ochrzczeni, którzy zmagają się ze swymi słabościami i grzechami. Jako wspólnota ludzi, a nie aniołów, potrzebujemy różnych praw, które pozwalają nam się zorganizować

i zachować jedność. I tak mamy Dekalog, Ewangelię, ale także Kodeks Prawa Kanonicznego, tradycje, przepisy liturgiczne itp. Stąd w Kościele jest to, co fundamentalne, niezmiennie, ale także to, co jest ze swej natury zmienne, zależne od historycznego kontekstu i innych okoliczności. Proszę zauważyć, że samo prawo Boże nie istnieje w jakiejś czystej Boskiej postaci, ale jest – by tak powiedzieć – wcielone w to, co ludzkie. Bóg powierzył Mojżeszowi dzieśnięć słów na kamiennych tablicach. A to znaczy, że prawo Boskie zostało wyrażone w ludzkich słowach, które ze swej natury wymagają interpretacji właśnie po to, by odróżnić niezmienny sens w zmieniających się okolicznościach. Święty Augustyn powiedział: „Kochaj i czyn, co chcesz”. To słuszne stwierdzenie nie przekreśla potrzeby praw ludzkich w Kościele. Ustawia je jednak we właściwej perspektywie, a mianowicie w perspektywie największego przykazania miłości Boga i bliźniego. Z drugiej strony nie wystarczy odmieniać słów „miłość” i „miłosierdzie”. Musimy jeszcze wiedzieć, co w konkretnych sytuacjach one rzeczywiście znaczą. Prawo Boże i ludzkie pomagają nam aplikować przykazanie miłości do życia. Na przykład pokazuje nam, że nie jest miłością aborcja, eutanazja czy produkowanie ludzkich embrionów, których losem jest zamrażarka lub wylanie do ścieków.

„Ch”: *Ale prawo ludzkie w Kościele kojarzy się z prowadzeniem interesów w imię Boga. Może nie powinno się mieszać Boga do tych naszych sprawek, a może trzeba przyznać,*

że Kościół nie jest zbyt „boski”? Jak właściwie rozumieć ten Bosko-ludzki splot?

D.K.: *Drażą Pan temat. Ale przydałby się jakiś konkretny przykład owego ludzkiego prawa w Kościele, które kojarzy się z prowadzeniem czysto doczesnych interesów w imię Boga. Ja w Kodeksie Prawa Kanonicznego takich praw nie widzę. Nie rozumiem też postulatów niemieszania Boga do naszych sprawek. Przecież cała historia zbawienia nas poucza, że Bóg nie chce być abstrakcyjnym Absolutem, ale Bogiem z nami, czyli Bogiem obecnym w ludzkich sprawach. Kościół jest od początku Bosko-ludzki. I ma taki pozostać, bo w Kościele chodzi o rzeczywistą relację człowieka z Bogiem. Bóg powołał do Kościoła ludzi z krwi i kości. Sam stał się człowiekiem. Bosko-ludzki splot Kościoła widać m.in. w sakramentach, które są widzialnymi znakami niewidzialnej łaski. Eucharystia to chleb i wino, konkretne, materialne owoce pracy rąk ludzi, które Bóg przemienia w swoje ciało i krew, czyli swoją namacalną obecność pośród nas. Problem w tym, że człowiek grzeszy, stąd w Bosko-ludzkiemu Kościele jest niestety grzech. Mamy jednak nadprzyrodzoną nadzieję, że ostatecznie Bóg zdoła, nie gwałcąc naszej wolności, doprowadzić nas do świętości, do nowej ziemi i nowego nieba, gdzie grzechu już nie będzie. Problem nie tkwi zatem w tym, że Kościół jest za mało Boski i za bardzo ludzki, ale w tym, że człowiek oddala się od Boga i od człowieka, czyli od samego siebie. Oddalony może się jednak nawrócić i wejść z powrotem na*

właściwą ścieżkę. Kościół jest miejscem, gdzie ową właściwą ścieżkę odnajdujemy. W Słowie Bożym, w sakramentach, na modlitwie, we wspólnocie.

„Ch”: *Drążę, bo staram się zrozumieć krytyków Kościoła. Może jest tak, że oni w Boga nie wierzą lub wierzą, że jest daleki od człowieka, nie ingeruje, a w związku z tym każde powoływanie się na Niego – szczególnie przez instytucję, jaką jest Kościół – odbierają jako działanie manipulacyjne?*

D.K.: Bardzo możliwe, że jest właśnie tak, jak Pan mówi. Wielokrotnie zetknąłem się z ludźmi, którzy sprawiali wrażenie, jakby nie byli w stanie pojąć, iż jakiś mężczyzna zostaje księdzem dlatego, że wierzy w Boga, że doświadczył obecności zmarłych Jezusa, co więcej – czuje się powołany przez tegoż Jezusa do kapłańskiej służby. Nie! Ci ludzie wmawiają innym, a przede wszystkim samym sobie, że księża są księżmi dla pieniędzy, kariery, władzy itp. Zupełny absurd, bo dzisiaj pieniądze i władza są zupełnie gdzie indziej. Jakie pieniądze i jaką władzę ma ksiądz uczący dzieci religii i sprawujący sakramenty w kościele? Oczekiwałem, że osoba niewierząca nie będzie mi wmawiać, dlaczego jestem w Kościele, dlaczego jestem księdzem, ale posłucha, co ja mam jej do powiedzenia. Oczywiście rozumiem, że niewierzący odrzuca coś takiego jak Boże powołanie, bo skoro Boga nie ma, albo jest absolutnie daleko, to nie może nikogo do niczego powoływać. Niewierzą-

cy jednak może przecież uczciwie przyjąć, że ktoś subiektywnie czuje się przez Boga powołany, i nie chodzi mu o pieniądze. Wypowiedzi antyklerykałów o Kościele są niebywale płytkie. Właściwie to jest ta sama płyta, która na różne sposoby powtarza, że duchowni oszukują lud, a lud daje się otumanić. Antyklerykał dorzuci coś jeszcze o pedofilii, a w Polsce dowali rzekomo niezwykle bogatemu o. Rydzykowi. I to wszystko, co ma do powiedzenia. Ale żeby zrozumieć Kościół, trzeba by na przykład pochodzić po kościołach w Wielkim Tygodniu, popatrzeć na ludzi, którzy tłumnie wypełniają świątynie, na kapłanów siedzących w konfesjonatach, na tych wszystkich, którzy poświęcają zdolności i czas, by przygotować piękne liturgie Triduum Paschalnego. To jest prawdziwy Kościół wierzący, że Ukrzyżowany i Zmartwychwstały jest Zbawicielem wszystkich ludzi. Wiara w Jezusa, w Ewangelię, w to, że Duch Święty prowadzi Chrystusowy Kościół, nie jest manipulacją. Jest właśnie wiarą. Wiarą rozumną, mającą mocne podstawy w historii jednostek i społeczeństw.

„Ch”: *Na czym właściwie Kościół opiera swoją wiarę? Nauki mają swoje eksperymenty i teorie z własnymi kryteriami wiarygodności, filozofie, także sposoby dowodzenia, a wiara? Czy jest przykładem osamotnionego uporu, „zawierzenia”, jak mówimy?*

D.K.: Nauki ścisłe mają swe empiryczne lub matematyczne sposoby dowodzenia.

Ale zauważmy, że w życiu wielokrotnie opieramy się na tym, czego nie da się w ten sposób udowodnić. Kierujemy się nadzieją, zaufaniem, wiarą, miłością, intuicją, uczuciami itp. To, że mamy do kogoś zaufanie, nie jest irracjonalne, bo opiera się na jakimś doświadczeniu, ale przecież nie da się udowodnić, iż ten, komu ufamy, nigdy nas nie zawiedzie. Życie oparte jedynie na eksperymentach i dowodach matematycznych byłoby życiem nieludzkim. A zatem zawierzenie nie jest jakimś osamotnionym uporem, ale tym, co daje smak życiu. To właśnie na zawierzeniu budujemy małżeństwo, rodzinę, relacje z innymi ludźmi. Kościół nie opiera się na powtarzalnych eksperymentach. Ale opiera się na wydarzeniach i na świadkach tych wydarzeń. Fundamentem Kościoła jest Jezus Chrystus, Jego osoba, słowa i czyny, w tym przede wszystkim śmierć i zmartwychwstanie. Dobra Nowina o Chrystusie dotarła do pierwszego pokolenia chrześcijan poprzez Apostołów. Wielu uznało ich świadectwo za wiarygodne. Do tego stopnia, że za wiarę w Chrystusa byli gotowi oddać życie. W tym kontekście warto zwrócić uwagę na początek Pierwszego Listu św. Jana Apostoła: „To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione”. Uczeń Jezusa, amiflowany uczeń, odwołuje się do

swojego i innych Apostołów doświadczenia. Nie głosi jedynie jakiejś filozofii, poglądów, opinii, ale świadczy o tym, co słyszał, widział, czego dotykał. Ale jest jeszcze jedno. Apostołowie nie rozumieliby wystarczająco tego, czego doświadczyli, gdyby nie otrzymali Ducha Świętego. Uczniowie Jezusa do czasu Zesłania Ducha są zdezorientowani, zalęknieni, nie wiedzą, co robić. Po Zesłaniu wychodzą i odważnie głoszą Ewangelię o życiu wiecznym w Chrystusie. W ten sposób rodzi się Kościół. Ważne jest to, że choć nie widzimy już Jezusa, jak widzieli Go Apostołowie, to Chrystusowy Duch zstępuje w każdym pokoleniu. Dlatego nie tylko opieramy się na doświadczeniu Apostołów sprzed dwóch tysięcy lat, ale sami możemy doświadczyć Zmartwychwstałego. W jaki sposób? W historii życia, w wewnętrznych doświadczeniach, w spotkaniach z innymi. Oczywiście tego rodzaju doświadczeń nie da się udowodnić metodami nauk ścisłych. Możemy o nich jednak autentycznie świadczyć. I budować na nich własne życie. Kościół to dynamiczna suma takich doświadczeń, począwszy od doświadczenia Apostołów. Tak rozumiana wiara nie jest ślepa. Wręcz przeciwnie! Szuka coraz głębszego rozumienia samej siebie. Jest wiarą racjonalną, choć nie racjonalistyczną, to znaczy wiarą przedstawiającą rozumowe racje, ale nie dowody w sensie nauk ścisłych.

„Ch”: *Ale czy to oznacza, że do absolutnie wszystkiego w naszym życiu mamy miejsce Boga?*

D.K.: Zadałbym to pytanie w inny sposób. Do jakiego obszaru naszego życia nie powinniśmy dopuszczać Boga? Przecież wiara w Boga nie polega na jakimś górnolotnym mniemaniu, że Bóg jest daleko w niebiosach, ale na doświadczeniu obecności i działania Boga w konkretnym życiu. Wiara, który z góry wyklucza Boga z jakichś obszarów, to absurd. Bo albo wierzymy, że Bóg jest panem całej rzeczywistości, tego, co widzialne, i tego, co niewidzialne, albo nie. Oczywiście, to „mieszanie” Boga do wszystkiego musi być mądre, a nie ideologiczne, fundamentalistyczne. Głównym kryterium jest tutaj miłość Boga i bliźniego. Islamscy fundamentaliści z całą pewnością tego kryterium nie stosują. Sobór Watykański II daje nam w tej materii ważne wskazówki. Nauczają mianowicie o słusznej autonomii rzeczy ziemskich. Chodzi o to, że „wszystkie rzeczy z samego faktu, że są stworzone, mają własną trwałość, prawdziwość, dobroć i równocześnie własne prawa i porządek, które człowiek winien uszanować, uznawszy właściwe metody poszczególnych nauk czy sztuk” (KDK nr 36). W związku z tym jest oczywiste, że np. matematyk wierzący nie musi być, z racji swej wiary, lepszy od matematyka niewierzącego. Częsta Komunia święta zasadniczo nie pomoże studentowi, który zamiast rzetelnie studiować, liczy na tzw.

Bożą opatrność. Sobór mówi jednak także o fałszywej idei autonomii rzeczy ziemskich, która mianowicie głosi, że „rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Boga” (KDK nr 36). Święty Ignacy Loyola, założyciel jezuitów, głosił, że wszystko, co robimy, może i powinno być na większą chwałę Boga. Nie tylko chodzenie do kościoła, modlitwa, ale nasze codzienne życie, w tym praca zawodowa. Z tego nie wynika, że na przykład nauczycielka w szkole, wierząca katoliczka, powinna na każdym kroku wspominać Pana Jezusa i Ojca Świętego. Takie moralizatorstwo przynosi odwrotne skutki. Są jednak takie momenty, kiedy trzeba się jasno opowiedzieć. W czasach PRL-u nie brakowało ludzi, którzy nie zapisywali się do partii, nie udawali, że wierzą w marksizm, by zrobić karierę, więcej zarabiać. Dzisiaj też są sytuacje, kiedy bez ostentacji, z szacunkiem do inaczej myślących, trzeba dać świadectwo swoim najgłębszym przekonaniom. Postawa „panu Bogu świeczkę, a diabłu ogarek” wcale nie jest nowoczesna. Jest przede wszystkim obłudna. „Mieszajmy” zatem Boga do wszystkiego, ale róbmy to inteligentnie, kierując się przykazaniem miłości. ■

Rozmawiał Tomasz Rowiński

Życie duchowe i modlitwa*

Rozdział trzynasty: O naszych wrogach zewnątrznych i anielskich obrońcach

M. Cécile Bruyère OSB



Życie ziemskie jest tylko przejściową próbą, dzięki której mamy zdobyć zasługę, to znaczy dać Bogu dowód naszej wierności. Nie należy w tym życiu szukać niczego trwałego, doskonałego i ostatecznego ani dziwić się, że na naszej drodze występują niekiedy rozmaite przeszkody. Poza niedoskonałością, jaka jest udziałem wszystkich stworzeń, oraz specjalnymi niebezpieczeństwami, jakie powoduje nasza wrodzona słabość, mamy do przezwyciężenia jeszcze jednego możnego przeciwnika, bardzo sprytnego i przepełnionego nienawiścią. To o nim należy mówić jako o zewnętrznym wrogu naszego zbawienia.

Niemożliwe jest zaprzeczenie istnieniu demona, skoro Pismo Święte wszędzie wykazuje jego istnienie i jego działanie. Ale trzeba go co najmniej znać, żeby móc z nim walczyć, zdemaskować go i z nim wygrać, co jest zwycięstwem samego Boga, jak i naszym.

Lucyfer (takie imię nosił u początków swojej wielkości) został wspaniale stworzony przez Pana i, według proroka Ezechiela, z doskonałą cechą podobieństwa Bożego: *Tu signaculum similitudinis, plenum sapientia et perfectum decore*. Przeznaczony do czerpania z samej pełni Boga, *in deliciis paradisi Dei fuisiti*, przybrany we wszelkie dary natury i łaski jak bezcennym ubraniem i strojem, które podkreślały jego piękno, jego stworzenie było jak pełne harmonii święto: *Tu cherub extentus et protegens, et posui te in Monte sancto Dei, in medio lapidum ignitorum ambulasti. Perfectus in viis tuis a die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te*¹.

Tak oto w tym nad wyraz wzniosłym i doskonałym stworzeniu mogła powstać nieprawość, pomimo że żaden czynnik zewnętrzny nie sprowokował go do buntu. Jednak jego serce się uniosło,

ducho- wość

* Kolejne rozdziały książki drukujemy w „Christianitas” od nr 45/46.

¹ Ez 28, 12-15.

² Ez 28, 2.

mówiąc: *Deus ergo sum, et in cathedra Dei sedi in Conde maris*². W tych tajemniczych słowach tradycja dopatruje się tego, że Bóg oznajmił Lucyferowi swój zamiar stworzenia rodzaju ludzkiego i wyniesienia jednego z jego członków aż do unii hipostatycznej z drugą osobą swojej Świętej Trójcy. W obliczu objawienia tajemnicy Wcielenia Lucyfer, kontemplując sam siebie, pozwolił na to, by w głębi swojego wspaniałego bytu zrodziła się pycha; nie mógł bowiem ścierpieć tego, że jakieś stworzenie inne niż on osiągnie tak ścisłą jedność z Bogiem, i odmawiając posłuszeństwa Boskiemu nakazowi, o którym mówi nam święty Paweł: *Et cum iterum introducit primogenitur in orbem terræ, dicit: Et adorent eum omnes angeli Dei*³, utwierdził się w buncie przeciw Bogu oraz w nienawiści do uprzywilejowanej rasy.

³ Hbr 1, 6.

Po buncie nastąpiła kara; i ten, który osłaniał innych w swojej przemożnej wielkości, został strącony ze świętej góry. Dlatego to Pan powiedział do niego: *Producam ergo ignem de medio tui, qui Comeda te, et dabo te in cinerem super terram, in conspectu omnium videntium te*⁴. Pociągając za sobą liczne legiony aniołów, którzy ukonstytuowali się w jego armię potępionych i w jego mroczne królestwo, nie mógł zaznać spokoju inaczej jak w swoim niezaspokojonym pragnieniu szkodenia zamiarom Boga i działania na przekór Jego planom, kiedy to wspaniały Michał i jego wierne oddziały, przyłgnąwszy do wiecznych postanowień, starali się z całą swoją gorącą miłością sekundować największemu dziełu, czyli Wcieleniu Słowa.

⁴ Ez 28, 18.

Dobrze jest jeszcze sprecyzować kilka aspektów Lucyfera, który stał się Szatanem. Jedną z jego figur jest Sisera z powodu palącego pragnienia, jakie odczuwał, gdy był ścigany przez Hebrajczyków, i które spowodowało jego zgubę, ponieważ zaprowadziło go w kierunku namiotu Jaeli, gdzie padł od ręki tej dzielnej kobiety⁵. Goliat jeszcze lepiej odmalowuje jego piekielną fizjonomię. Jest olbrzymem, tak jego natura jest mocna i silna; ale Pismo Święte określa go jedynym epitetem, jaki do niego pasuje: *vir spurius*. Goliat nadużywa swojej siły i wydaje mu się, że zwycięży siłą strachu. Ten, kto go pokona, jest młody i wątły; jest ostatnim ze swojej rodziny, mały i ledwie liczący się wśród swoich braci; niemniej postawiony w obecności giganta i słysząc jego groźby, powziął postanowienie walki z nim. Jednak zrezygnowawszy

⁵ Sdz 4.

z użycia zwyczajowej broni i wżgardziwszy czysto ludzkimi metodami, złożył swoje zaufanie tylko w Bogu i zadowolił się jedynie kamieniem z procy, i powalił tego, którego siła była wyzwaniem dla najmężniejszych⁶.

⁶ 1 Krl 17.

W Księdze Judyty Szatan pojawia się pod postacią Holofernesa. Tutaj również brutalna siła przekonana jest o tym, że nic nie może się jej przeciwstawić, ale która – poskromiona przez piękno – daje się wplątać w jego pułapkę, jak śpiewa o tym święta wdowa z Betulii w swoim nieśmiertelnym kantyku: *Sandalia ejus rapuerunt oculos ejus, pulchritudo ejus captivam facie animam ejus; amputavit pugione cervicem ejus*⁷. To właśnie chcąc zawładnąć dla swoich korzyści rodzajem ludzkim, przystrojona na wieczne gody we wdzięk i piękno, demon znalazł swoją zgubę; i kobieta, ogłoszona *benedicta a Deo suo*, zadała mu śmiertelny cios.

⁷ Jdt 15, 11.

Innym symbolem przeciwnika ludzkości, której poprzysiągł zgubę, jest Haman. Estera, której powiedziano: *Non morieris; non enim pro te, sed pro omnibus haec lex constituta est*⁸, otrzymuje łaskę dla swojego ludu i śmierć Amana. Estera triumfuje i ratuje swoich nie za pomocą miecza, ale dzięki swojemu niezrównanemu pięknu.

⁸ Est 15, 13.

We wszystkich tych figurach okazuje się, że silny, potężny i groźny przez swoją naturę Szatan zawsze zostaje zwyciężony przez słabych, bezbronnych, pod warunkiem że złożą w Bogu swoją ufność. Widać jasno, że Panu podoba się wręcz poskramianie jego buty za pomocą najbardziej niepozornych narzędzi, żeby jeszcze bardziej go upokorzyć.

Bo, rzeczywiście, walka ta jest chciana przez Boga; zależy Mu na odebraniu tej chwały, która ma dla Niego bardzo specjalną cenę, jak można to stwierdzić po pierwszych rozdziałach Księgi Hioba. Tutaj to już nie piękno, nie miecz ani upór triumfują nad przeciwnikiem; to ból i cierpliwość doprowadzone aż do heroizmu. Dlatego też wydaje się, że przed zwróceniem mu odebranych wcześniej dóbr Bóg chce wynagrodzić wierność Hioba, wyjawiając mu piekielną moc pod postaciami dwóch potworów, Behemota i Lewiatana. Bóg ukazuje je Hiobowi: *Ecce Behemoth quem feci te cum*. Jest to zwykłe stworzenie, takie jak ty, pomimo swojej nadzwyczajnej i przerażającej siły. Stworzony u samych początków, był Bożym arcydziełem; ale od czasu jego upadku

każdy może się z nim parać bez trudu. Jak Behemot jest potworem siły, tak Lewiatan jest potworem potęgi. Człowiek otrzymał moc umniejszenia jej, a zgodnie ze Słowem Bożym: *Numquid multiplicabit ad te preces, aut loquetur tibi mollia? [...] Pone super eum manum tuam; memento belli, nec ultra addas loqui. Ecce spes ejus frustrabitur eum, et videntibus cunctis præcipitabitur*⁹.

⁹ Hi 40, 22.27.28.

Mimo że pogardza tym potworem, Duch Święty ujawnia jego groźną naturę, dodając jako konkluzję, że nie ma na ziemi żadnej siły, która mogłaby mu się przeciwstawić, ponieważ został stworzony, by nie obawiać się niczego; panuje nad wszystkimi wielkościami i jest królem wszystkich synów pychy. Ten opis siły Szatana nie może ani zaskakiwać, ani wprowadzać w popłoch sług Bożych. Ci ostatni są wprawdzie o wiele od niego słabsi przez swoją naturę, ale wyższość łaski daje im niezrównaną przewagę nad nim, a ich jedność z Bogiem daje im nadprzyrodzoną siłę, zdolną do unicestwienia wszelkiej mocy piekielnej.

Ta moc jest zresztą ograniczona; nasza dusza jest sanktuarium, którego strzeże wola, i nikt nie może się do niego wedrzeć przemocą. Ojciec kłamstwa nie może oddziaływać bezpośrednio na wyższe władze naszej duszy; może na nią działać tylko poprzez efekty wtórne. Pokusy, jakie stwarza, wpływają tylko na płaszczyznę zmysłową naszego bytu, którą podstępnie chce wykorzystać dla swojej korzyści po to, by w ten sposób wprowadzić zamęt do naszej inteligencji i woli.

Tak właśnie przy kuszeniu Naszego Pana, które potem szczegółowo omówimy, Szatan atakuje po kolei trzy cechy, które stanowią naszą słabość i na które wskazuje święty Jan: *Quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et superbia vitæ; quæ non est ex Patre, sed ex mundo est*¹⁰. U Naszego Pana demon nie mógł znaleźć żadnej słabości; ale u nas przeciwnie, niebezpieczeństwo przychodzi o wiele mniej z ataków przeciwnika, co z naszej własnej niedoskonałości. Nawet przy najlepszej taktyce jest on całkowicie bezsilny, jeśli nie otrzyma żadnego przyzwolenia z naszej strony.

¹⁰ J 2, 16.

Jest więc zasadniczej wagi to, żeby dokonano się w nas zerwanie z Szatanem i żeby dusza stała się jego zdeterminowanym przeciwnikiem. Nie ma tutaj miejsca na żadne ustępstwa; trzeba zwyciężyć lub stać się ofiarą tego wroga, którego Nasz Pan nazwał

zabójcą ludzi: *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit, quia non est Veritas in eo: cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater ejus*¹¹.

¹¹ J 8, 44.

Kiedy Kościół zaczyna oddziaływać na ludzkie stworzenie, najpierw stara się wyrwać je z szatańskiej tyranii w imię władzy, jaką otrzymał od swojego Założyciela, i zniszczyć wszelkie więzi, jakie mogły zostać utworzone między stworzeniem a jego wrogiem poprzez zmażę pierworodną. Energiczne formuły egzorcyzmu mają tak wielkie znaczenie, że gdyby chrzest miał zostać udzielony w pośpiechu, to po uzyskaniu odnowy chrztu powinno się, w uzupełnieniu do ceremonii tego sakramentu, odprawić egzorcyzmy, pomimo pewnej wtórności, jaka z tego wynika. Kościół chce również, aby ochrzczony, poprzez swoich poręczycieli, zobowiązał się uroczystą obietnicą do odrzucenia Szatana, jego wspaniałości i jego dzieł; obietnicą, z której nigdy nie będzie mógł się wycofać bez popełnienia krzywoprzysięstwa lub apostazji. I to tylko pod tym warunkiem dusza może zostać odnowiona i otrzymać dziecięstwo Boże.

Cóż więc dziwnego w tym, że Kościół pod najsurowszymi karami zabrania wszelkich dobrowolnych relacji z Szatanem. Ale – z drugiej strony – jak wytłumaczyć to, że niektórzy chrześcijanie, bez najmniejszego pragnienia apostazji, mimo wszystko dają się ponieść niezdrowej ciekawości i pod błahym pretekstem, gdzie niefrasobliwość konkuruje z niewdzięcznością, oddają się zarozumiałe doświadczeniom szkodliwym tak dla zdrowia cielesnego, jak duchowego? To dziwne postępowanie, świadczące o całkowitym braku zmysłu chrześcijańskiego, nie może być usprawiedliwione miłością nauki.

Kościół, który od ustanowienia Zakonu Egzorcystów przekazuje wszystkim swoim szafarzom władzę, jaką dysponuje przeciwko Szatanowi, nie pozwala jednak na to, by władza ta była sprawowana bez specjalnego mandatu, dobrze bowiem rozumie niebezpieczeństwa takiego kontaktu z Szatanem.

Odchylenie się od tej reguły, którą nazwalibyśmy regułą higieniczną, jest karane na różne sposoby. Nieposłusznym tej regule wróg ze staraniem odpłaca za ich ciekawość nieoczekiwanym rozchwianiem, które jest zresztą zarazem kondycją poprzedzającą i owocem tych praktyk; dziwnymi chorobami, zamętem inte-

lektualnym i, co obserwujemy w dzisiejszych czasach, niezwykle upowszechnionymi skłonnościami do samobójstwa. Wszystko to jest rezultatem dobrowolnego i z rozmysłem poszukiwanego kontaktu z demonem, nawet jeśli by się w tym widziało jedynie jakieś doświadczenie w celu poznania ciemnej i nieokreślonej siły. Kościół, z matczyną troską zabiegający o nasze dobro, przeciwnie, zwraca się do Boga o to, byśmy zostali uwolnieni z wszelkiej niezdrowej skłonności, słowami tej pięknej kolekty XVII niedzieli po Zesłaniu Ducha Świętego: *Da, quæsumus, Domine, populo tou diablica vitare contagia, et te solum Deum pura mente sectari.*

Ale istnieją nieuniknione zmagania z demonem, na które wskazuje święty Paweł; są niechciane przez nas, ale chciane przez Boga w zbawczym celu: *Quoniam non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritalia nequitiae, in cœlestibus. Propterea accipite armaturam Dei, ut possitis resistere in die Malo, et in omnibus perfecta stare*¹². Do tego rodzaju walki otrzymujemy łaskę, a pokusa jest jednym ze sposobów dojścia do chwały: *Deus tentavit est, et inventi illos dignos se*¹³. Bóg chce być wybrany i jedyny w duszy ludzkiej, a zanim da jej udział w swojej własnej chwale, trzeba, żeby wyznała w okresie próby: *Dilectus meus candidus est et rubicundus, electus ex millibus*¹⁴.

Pokusa nie jest rezultatem pierwszego upadku, ponieważ stan doskonałej sprawiedliwości nie uchronił od niej pierwszego Adama. Jest nawet wpisane w zwyczaje demona, żeby szukać zguby przede wszystkim tego, co jest piękne i czyste; dlatego, przedostając się do ogrodu rozkoszy i widząc naszych pierwszych rodziców w blasku ich świeżej piękności, nie spoczął, dopóki nie dokonała się ich zguba.

Znienacka rzekł do niewiasty: *Cur prace pit Vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi?* Już w pierwszych słowach przejawia się u przeciwnika duch pychy i niezgody: *Cur?* „Dlaczego?”. Żąda, by Bóg tłumaczył się ze swoich zamiarów, starając się wzbudzić w sercu Ewy niewdzięczną ciekawość i pożądanie. Pułapka była oczywista. Gdyby Ewa była dzielniejsza, odpowiedziałaby po prostu tak jak dowódca wojsk anielskich: *Quid ut Deus!* Lecz, przeciwnie, zgodziła się na paktowanie z przeciwnikiem, którego hardy język powinien był wzbudzić u niej wstręt

¹² Ef 6, 12-13.

¹³ Mdr 3, 5.

¹⁴ Pnp 5, 10.

i niesmak. Demon, który dobrze wyczuwając, że tak szybko została mu przyznana przewaga, korzysta z tego, by śmiało kłamać: *Nequaquam morte morienini [...] et Eritis sicut dii, sciences bonum et malum*¹⁵.

¹⁵ Rdz 3, 4-5.

Być jako bogowie! Taki był godny pozazdrosczenia los zarezerwowany dla rodzaju ludzkiego przez Mesjasza, czemu chciał zapobiec demon, zwodząc naszą pierwszą matkę. Lecz ani ludzka słabość, ani podstęp szatański nie wystarczyły, by zniweczyć plan Boży. Bóg wszystko przewidział: *Inimicitias ponam Inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius; ipsa contret caput tuum, et tu insidiaberis calcaneo ejus*¹⁶. Pozorne zwycięstwo demona spowodowało jedynie powiększenie się przepaści pomiędzy nim a człowiekiem oraz przygotowało jego nieuniknioną klęskę. Na próżno jego uporczywe wysiłki będą powodowały bunt i zepsucie wśród pokoleń: plan Boży i tak się zrealizuje. W momencie przewidzianym od wieków napierające fale błota i zepsucia zostaną zatrzymane i odepchnięte; i, jak cudowna osłona, pojawi się jaśniejąca i niepokalana Dziewica, kobieta przeznaczona do zmiążdżenia ohydnej głowy smoka. Wydawało mu się, że posiadał władzę nad wszystkimi członkami znieawidzonej rasy, a tu, w tajemny sposób, wymyka mu się Ta, której najbardziej chciał osiągnąć.

¹⁶ Rdz 3, 15.

Na próżno przez cztery tysiące lat badał wszelkie drogi, którymi Pan mógł się objawić, zatruwając je i przepełniając zgnilizną, by odstraszyć suwerenną świętość; oto Bóg stał się człowiekiem: *Verbum caro fatum est, et habitavit in nobis*¹⁷. Przyszedł tak pokornie, tak dyskretnie, że tajemnica ta wymyka się upadłemu cherubowi: *Cuum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tubus de caelo, a regalibus sedibus, duru debellator in mediam exterminii terram prosilivit*¹⁸.

¹⁷ J 1, 14.

¹⁸ Mdr 18, 14-15.

To ziemskie życie Słowa przez trzydzieści lat przebiega w ciszy i tajemnicy, tak jak się zaczęło; następnie Bóg-Człowiek rozpoczyna swoją działalność publiczną, zgadzając się, dla naszego pocieszenia, żeby do Jego cudownej osoby zbliżył się demon; a ten zastosował wobec Niego perfidne insynuacje, które działały na większość ludzi, spychając ich do otchłani.

Tu również Szatana zdradzają jego własne słowa. Wszystko warto prześledzić na tej nieśmiertelnej stronie. Po pierwsze, to zawsze Bóg jest tym, kto pozwala na kuszenie i wyznacza jego

¹⁹ Mt 4, 1.

miejsce, zakres i trwanie: *Jesus ductus est in desertum a Spiritu, ut tentaretur a diabolo*¹⁹. Trzej Ewangelisci, którzy piszą o kuszeniu, są zgodni co do inicjatywy Ducha Świętego. Nigdy nie jesteśmy wydani przypadkowo na ślepy gniew i złą moc naszego wroga. Ten, który jest Stwórcą aniołów i ludzi, jest najwyższym rządcą walki, a zgodnie z obietnicą swojego Apostoła: *Fidelis autem Deus est, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis; sed faciet etiam cum tentatione proventum, ut possitis sustinere*²⁰. Ta prawda wiary jest naszą siłą.

²⁰ 1 Kor 10, 13.

Także inną naukę można zaczerpnąć z kuszenia Naszego Pana: demon wybiera moment, w którym jego doświadczenie i jego wysoka inteligencja zakładają, że jesteśmy słabsi. Jest to jeden z jego tchórzliwych podstępów, które Nasz Pan chciał nam ukazać. Święty Łukasz mówi nam, że po tym, kiedy Pan pościł przez czterdzieści dni i czterdzieści nocy, poczuł głód²¹. Kusiciel znał ten szczegół, tak jak za pomocą obserwacji może poznać tysiąc szczegółów naszego życia; i chciał sprowokować jego wrażliwość, by się przekonać, czy ma do czynienia ze zwyczajnym człowiekiem: *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*²². Ale zamiast człowieka chwiejnego natknął się na przepaści Mądrości wiecznej, która bez ujawniania tajemnicy, która ją skrywa, zapożycza z Pisma Świętego odpowiedź, jaką należy dać kuszeniu: *Scriptum est: Non in solo pane vivat homo, sed in omni verbo quo procedit de ore Dei*²³. Pan nie musi odpowiadać, czy jest Synem Bożym, ani czynić cudów; demonowi wystarczy wiedzieć, że człowiek może przezwyciężyć swoją zmysłowość dzięki łasce, która prowadzi go ku poszukiwaniu życia nadprzyrodzonego. Adam dał się zwyciężyć zmysłom, a zatem wypadało, żeby Nowy Adam zerwał ten czar i nas wyzwolił poprzez wielkie zwycięstwo.

²¹ Łk 4, 2.

²² Mt 4, 3.

²³ Mt 4, 4.

Kusiciel gwałtownie odepchnięty nie stracił całkowicie nadziei i, zaprowadziwszy Pana na szczyt świątyni, ponowił próbę: *Si Filius Dei es, mitte te deorsum. Scriptum est enim: Quia angelis suis mandavit de te, et in manibus tollent te, ne forte offendas ad lapidem pedem tuum*²⁴. Tutaj demon obłudnie cytuje Pisma, ale na sposób heretyków zniekształcając ich prawdziwy sens. Demony nigdy nie są tak groźne i zuchwałe, jak w momentach, w których chcą uchodzić za uczonych. Bóg-Człowiek nie odpowiada na tę fałszywą i kłamliwą naukę; ale bez dyskusowania i nawet bez

²⁴ Mt 4, 6.

zaspokajania sekretnej ciekawości swojego przeciwnika mówi: *Rursum scriptum est: Non tentabis Dominum Deum tuum*²⁵.

²⁵ Mt 4, 7.

Im bardziej Jezus z Nazaretu okazywał się w najwyższy sposób mądry i święty, tym bardziej kusiciela pożerało pragnienie poddania Go swojej władzy. Ale w swojej miłosiernej dobroci względem nas Nasz Pan pozwalał działać bestii zaślepionej nieugaszoną pychą. Potwór ten, pokazując wszystkie królestwa świata i ich chwałę, tak jakby w sposób pełnoprawny mu się należały, a w rzeczywistości będące jego łupem, miał czelność powiedzieć do Pana: *Hæc omnia tibi dabo, si cadens adoraveris me*²⁶.

²⁶ Mt 4, 9.

Był to bowiem końcowy rezultat tego, do czego zawsze dążył, czy to zwracając się do poszczególnych osób, czy to zwracając się do narodów, a jego powodzenie sprawiło, że Boskie wargi nazwały go: *principes hujus mundi*²⁷. Mesjasz powinien być czczony jako Syn Boży, a on, Szatan, uważał, że ten zaszczyt należy się jemu. To wezwanie było zawsze ostatnim słowem w jego przedsięwzięciach. Ale Pan, bez ujawniania tajemnic, ponieważ Jego godzina jeszcze nie nadeszła, powiedział mu z wszechmocną władzą: *Vade, Satana, scriptum est enim: Dominum Deum tuum adorabilis, et illi soli servis*²⁸. *Et consummata omni tentatione, diabolus reces sit ab illo usque ad tempus*²⁹.

²⁷ J 12, 31.

²⁸ Mt 4, 10.

²⁹ Łk 4, 13.

Pan na zawsze ubódł piekielną siłę, ujawnił jej intrygi, a dla swoich otrzymał specjalną łaskę siły, która pozwoliła im śpiewać razem z Psalmistą: *Benedictus Dominus Deus meus, qui docet manus meas ad prælium, et digitos meos ad bellum*³⁰. Ich bezpieczeństwo miało przyjść również z zapewnienia formalnie danego im przez ich Mistrza: *In Mundo pressuram habebitis; sed confidete, ego vici mundum*³¹.

³⁰ Ps 143, 1 (zgodnie z numeracją Wulgaty – przyp. tłum.).

³¹ J 16, 33.

W zachowaniu Pana wobec przeciwnika powinniśmy znaleźć jeszcze jedną naukę, przydatną w tym, czym mamy się kierować w walce: człowiek nigdy nie może długo paktować z demonem w momencie pokusy; kilka krótkich słów z Pisma Świętego, kilka energicznych aktów wewnętrznych wystarczy. Jeśli wdamy się w długą rozmowę, Szatan, jako silniejszy od nas, znajdzie sto powodów, żeby nas pozyskać dla swoich zamiarów.

Takiego energicznego działania uczy nas jeszcze inne zdarzenie, o którym mówi Ewangelia. Święty Piotr Apostoł, który dopiero co wyznał tak wspaniale boskość swojego Mistrza i w nagrodę

za swoją wiarę otrzymał władzę kluczy, słysząc, jak Pan mówi o swojej nadchodzącej męce, uległ odruchowi diabelskiego podszeptu i rzekł: *Alsit a te, Domine; non erit tibi hoc*³². Ale Pan, widząc wroga za swoim Apostołem, nie wahał się twardo odepchnąć sprawcę pokusy, bez uwzględnienia pośrednika: *Vade post me, Satana, scandalum es mihi, quia non sapis ea quæ Dei sunt, sed ea quæ hominum*³³; pokazując nam w ten sposób, jak należy odrzucić pokusę, nawet jeśli kryje się pod postacią niecodzienną i kochaną. To spowodowało, że chwalebny Patriarcha Benedykt mówił w ten sposób: *Cogitationes malas cordi suo advenistes mox ad Christum allidere*³⁴.

Skonkludujmy więc, że jeśli pokusa jest gwałtowna i nagła, należy ją prędko i energicznie odrzucić. Ale choć nie zawsze przybiera taką postać, to nie jest mniej groźna, gdy pojawia się powoli, przez co przeciwnik wykorzystuje naszą ospałość i nierasobliwość. Żeby ochronić nas przed tego rodzaju pokusami, Nasz Pan mówił do swoich Apostołów: *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem. Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma*³⁵. Czujność i modlitwa są bronią zapobiegającą, która nie pozwala nawet, by pokusa się do nas zbliżyła; bo jeśli przedostanie się do nas z powodu naszego ośpienia, to w momencie, w którym ją dostrzeżemy, już prawie nad nami panuje. Czujność jest dla naszej duszy strażnikiem, który ostrzega ją przed niebezpieczeństwem, podczas gdy modlitwa trzyma nas blisko Boga, który jest dla nas prawdziwym niezdobytym murem obronnym. Gdyby Piotr wytrwał przy swym Mistrzu, nie wyrzekłby się Go; ale trzymał się z dala: *Petrus vero sequebatur a longe*³⁶. Dusza, która się nie modli, podąża za Panem z daleka i jest zawsze w niebezpieczeństwie.

Dlatego książkę Apostołów powie później do chrześcijan: *Sobrii estote et vigilate, quia adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit, quærens quem devore; cui resistite fortes in fide*³⁷. Zobrazowanie to posiada bardzo wymowną energię. Póki lew jest młody, przemierza dzikie miejsca i znajduje liczne ofiary; gdy staje się stary, nie może już daleko biec; i, wybierając ciemność, błąka się wokół miejsc zamieszkałych, szukając łatwiejszej ofiary. Biada człowiekowi lub zwierzęciu, które zabrnje za mury! Nocny włóczęga będzie na niego czatował, pochwyci go, bezlitośnie za-

³² Mt 16, 22.

³³ Mt 16, 23.

³⁴ Reguła św. Benedykta,
4, 50.

³⁵ Mt 26, 41.

³⁶ Łk 22, 54.

³⁷ 1 P 5, 8-9.

ciągnie do lasu i poźre. Wiara jest naszą obroną, ponieważ przywiązuje nas do Boga i scala nas ze skałą, którą jest Chrystus, i gdzie przebywamy w bezpieczeństwie.

Warto poza tym zauważyć, że demon ma bardzo rzadko przyzwolenie, by nas zaskoczyć. Mimo siły swojej inteligencji, mimo swojego doświadczenia, swojej nabytej wiedzy i zmysłu obserwacji, ciemności, w jakich się porusza, sprawiają, że często jest wprowadzany w błąd. Niemniej jednak, jeśli już uda mu się raz, możemy być pewni, że powtórnie skorzysta z tego samego sposobu: *Cum immundus spiritus exierit de homine, ambulat per loca inaquosa, quaerens requiem; et non inveniens dicit: Revertar in domum meam unde exivi. Et cum venerit, invenit eam scopis mundatam et ornatam. Tunc Vadim, et assumit septem alios spiritus secum, uequiores se, et ingressi habitant ibi*³⁸. Nasz Pan nie wypowiedział tych słów, by nas zniechęcić, ale żeby nas zachęcić do umocnienia naszych słabości, tych, które demon zna, ponieważ z nich skorzystał, i które jako pierwsze będą atakowane. A jeśli zastaną zamknięte te drzwi, które do tej pory stały przed nim otworem, urządzi tam wielki raban, ujadając, miotając się, szukając posiłków, by sforsować tę pozycję. Niech tak robi, a my praktykujemy to, o czym mówi święty Jakub Apostoł: *Subditi ergo estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet a vobis*³⁹.

³⁸ Łk 11, 24-26.

³⁹ Jk 4, 7.

Jest prawdą pewną i pocieszającą, że nic na świecie nie może nas oderwać od Boga: *Certus suum enim, quia neque mors, neque Vita, neque angeli [...] neque creatura alia poterit nos separare a caritate Dei*⁴⁰, mówi Apostoł, który często miał okazję to stwierdzać. Ale nasza pewność zdecydowanie powiększa się, gdy oddalamy się od uczynków ciemności, by przyoblec się w zbroję światła. Nigdy dość powtarzania, że cała siła przeciwnika leży w naszym przyzwoleniu. To właśnie mówi święty Augustyn: *Latrare potest, mordere omnino non potest, nisi volentem*⁴¹. „Może ujadać, może zwodzić, ale ugryźć nie może, jeśli nie pozwolimy”. Jeżeli będziemy z wiernością zasłaniaли się tarczą wiary, będziemy niezwyknięci: *In omnibus sumentes scutum fidei, in quo possitis omnia tela nequissimi ignea extinguere*⁴².

⁴⁰ Rz 8, 38-39.

⁴¹ Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, ks. XX, r. VIII.

⁴² Ef 6, 16.

Zauważmy, że charaktery pyszne, sztywne, nieprzyjemne dla otoczenia nadstawiają się wrogowi przez pewien rodzaj podobieństwa i są dla niego łatwe do pochycenia; tymczasem ma

⁴³ Łk 1, 51-52.

wstręt do pokory, rozumnej spolegliwości i łagodności. Nie inaczej bardzo łagodna Maryja Dziewica, Matka Boga, ciągle wymykała się jego podstępom i dlatego mogła śpiewać: *Dispersit superbos mente cordis sui [...] et exultavit humiles*⁴³. Można by rzec, iż przeogromne nadęcie pychy sprawiło, że Szatan staje się całkowicie bezsilny, gdy chce pochwycić to, co jest małe i delikatne. W tym samym sensie ubóstwo duchowe, wyrzeczenie, obdzierające nas nie tylko z wszystkiego, lecz na dodatek z nas samych, sprawiają, że jego podstęp nie może nas osiągnąć. Albowiem tak jak zapaśnik w walkach antycznych walczył bez ubrania, by lepiej wymknąć się swojemu przeciwnikowi, tak samo dusza naprawdę ogołocoła poprzez wyrzeczenie i sprowadzona do swojego prostego wyrazu wymyka się bez trudu swojemu przeciwnikowi, który nie ma jak jej pochwycić.

Aura, jaką się otacza, która go poprzedza i za nim podąża, jest złożona z niepokoju, melancholii, z ciemności, których jest *księżciem*. Można by powiedzieć, że żyje on w smutku, podczas gdy równowaga, pokój chciany przez wolę, nadprzyrodzona radość podtrzymywana jako cnota odrzucają go, tak jak pierwsze blaski jutrzeńki przepędzają nocne ptaki. Lubuje się w gwałtowności, wszystkim tym, co doprowadzone jest do przesady, nawet w przesadnym dobru; przesada cieszy się wszystkimi jego względami. Zasada *In medio stat Veritas* wydaje się stworzona, by z nim walczyć; umiarkowanie, to, co starożytni cenili tak wysoko i co nazywali dyskrecją, rozbija całą jego moc i obezwładnia go; także w tym sensie tak często widzimy w Pismach zalecenie trzeźwości.

Stara się on tak, jak tylko jest to możliwe, zerwać równowagę naszej natury złożonej, ale stworzonej w porządku pełnym harmonii i piękna; gdyż jak tylko uzyska rozchwianie, wie, że może przedsięwziąć walkę i zwiększyć szanse na powodzenie. Widać to w Ewangelii, gdzie wydaje się, że Nasz Pan u wszystkich chorych, których mu się przynosi, zaczyna od wypędzenia diabelskiego wpływu jako korzenia zła, które zaraz wyleczy. Oczywiście są choroby o innym pochodzeniu; ale nie można zaprzeczyć, że demon nienawidzi naszego ciała prawie tak samo jak naszej duszy, a to z powodu Słowa Wcielonego, i kiedy nie daje rady zniszczyć ciała, powoduje w nim tyle cierpienia, ile zdoła.

Trzeba także, byśmy zrozumieli, iż kiedy nie udaje mu się doprowadzić nas do popełnienia grzechu, zadowala się uniemożliwieniem dobra. Grzech powszedni wydarty duszy oddanej Bogu zadowala go bardziej niż zbrodnie popełniane przez tych, których uważa za swoich. Pamiętamy tego demona, który osiągnął triumf, gdy udało mu się spowodować popadnięcie pewnego mnicha w jakąś małą niedoskonałość. Powinniśmy się naprawdę zdecydować na walkę *per arma justitiæ a dexteris et a sinistris*⁴⁴, czyli praktykując cnoty pozornie najbardziej sobie przeciwstawne. W tym samym znaczeniu święty Paweł mówi również: *Nam arma militiæ nostræ non carnalia sunt, sed potentia Deo ad destructionem munitionum*⁴⁵.

⁴⁴ 2 Kor 6, 7.

⁴⁵ 2 Kor 10, 4.

Wpływ demona, ogólnie rzecz ujmując, jest prawie bardziej niebezpieczny niż określona pokusa. Taktyka wroga polega wtedy na ukrywaniu się za myślami niewyglądającymi na zasadniczo złe. Powoduje nieokreślony smutek, zniechęcenie; dusza nie spostrzeże się wtedy, że myśli, że osądza i ocenia według źródła innego niż Duch Święty; szczególnie zaś jeśli nie ma jeszcze zwyczaju znać samej siebie, panować nad swoimi namiętnościami, to szybko zostanie pchnięta w jakieś błędy teologiczne.

Demon z upodobaniem popycha niektóre osoby do praktykowania niedyskretnych umartwień, podczas gdy u innych przeciwnie, inspiruje przesadną dbałość o zdrowie. Zaburza nasz osąd złudzeniami i fantasmagoriami; sprawnie gromadzi w naszym otoczeniu nietakt i niezręczności; pełnymi rękami sięje nieporozumienia, niezgodę, zatrute słowa; męczy nas fałszywymi tropami; a kiedy już jesteśmy wycieńczeni, przedstawia nam prawdziwą pułapkę, w jaką chciał nas wpędzić.

We wszystkich tych rodzajach wpływów rzeczą, jaką demon chce stworzyć, to iluzja, pewien rodzaj halucynacji mającej na celu wpędzić duszę w fałsz i spowodować, by popełniała czyny, których potem będzie żałować, ale które nie będąc złe same w sobie, mogą mieć niszczące konsekwencje. Jego intencją jest tutaj zawsze spętanie dobrego lub lepszego, mnożąc przeszkody dla królestwa Bożego, które, by zostały przełamane, będą wymagały wiele wysiłku i spowodują utratę cennego czasu. Lubuje się w opóźnianiu dzieł Bożych, umniejszaniu ich, wręcz zaniechaniu ich przez tych, którzy przeznaczeni byli do ich wypełniania i któ-

rzy, z powodu jego sprytnego, podstępnego i zdrażliwego działania, sami czynią się ich niszczycielami, nawet wtedy, gdy nie odczuli ataku prawdziwej pokusy. To właśnie pokazuje nam Duch Święty w tych słowach: *Fascinatio enim nugacitatis obscurat bona, et inconstantia concupiscentiae transvertit sensum sine malitia*⁴⁶. Urok ma twórcę, którego należy uważnie zbadać.

⁴⁶ Mdr 4, 12.

Diabelscy wrogowie mają różne charaktery i rozmaite władze. Są tacy, którzy tylko kuszą, jak dręczące, lecz niegroźne muchy, a także tacy, którzy są bardzo niebezpieczni, zuchwali i złośliwi, próbujący celować w naukę, kazuistycę, filozofii, teologii i egzegezie. Wykorzystują *superbia vitae* i schlebiają człowiekowi, z którym się mierzą. Wydaje się zresztą, że są skrzętnie dobierani w zależności od dusz, z którymi mają walczyć. Być może to właśnie chciał wyrazić w hymnie jeden ze świętych Wyznawców:

*Calcavit hostem fortiter,
Superbum ac satellitem.*

Ale czy słabi, czy silni, czy możni, czy nieudolni bez naszego przyzwolenia mogą co najwyżej przyczynić się do zdobycia przez nas zasług i dopomóc naszemu uświęceniu, jeżeli będziemy niewinni jak gołębicą i przezorni jak wąż?⁴⁷

⁴⁷ Mt 10, 16.

Prowokować tego groźnego wroga bez oparcia się w mocy Bożej jest niebezpiecznym zuchwalstwem; przesadny strach przed nim jest natomiast brakiem wiary i tchórzliwością. Nie należy ani wszędzie dopatrywać się demona, ani go negować; i jako że wszystkie środki naszego uświęcenia stanowią broń umożliwiającą walkę z nim i ponieważ wszystko, co prowadzi do świętości, miażdży go u naszych stóp, winni jesteśmy Bogu pogardę dla tej bestii z całej wysokości, nie naszej własnej osoby, ale naszego chrztu.

Jego ogromna pycha podobna jest do tej, jaką odznaczał się król Nabuchodonozor rozkazujący przy akompaniamencie cymbałów i trąb, żeby – pod karą śmierci – czczono jego posąg i padano przed nim. Takie nakazy, nawet najbardziej hałaśliwe, nie mogą poruszyć tych, którzy podążają za poradą Apostoła z Listu do Efezjan: *Nolite locum dare diabolo*⁴⁸. W niczym mu nie ustępujcie, nie oddawajcie mu ani trochę pola, nie zajmujcie się nim;

⁴⁸ Ef 4, 27.

ponieważ pogardą, na jaką jest szczególnie czuły, jest całkowite ignorowanie jego rozkazów, gróźb i wrzasku. Ojcowie pustyni dobrze znali taką formę pogardy dla tego miłośnika zgiełku i zamieszania; a święta Teresa, po uprzedniej prośbie o łaskę, by zawsze poszukiwała spoczynku w Bogu, dodaje: „Wtedy szydzić mogę z wszystkich diabłów, nie ja ich będę się bała, ale oni mnie. Nie rozumiem tych małodusznych strachów, co wszędzie widzą diabła i boją się, kiedy my wszędzie możemy widzieć Boga”⁴⁹.

Nie uważamy, że wyczerpaliśmy to ważne zagadnienie; trzeba było się zresztą ograniczyć do najbardziej zwyczajnych walk, jakie toczy my z naszym wrogiem. Na wyższych stopniach życia nadprzyrodzonego walka zmienia trochę aspekt, a Szatan, spotykając przeciwnika bardziej uduchowionego, zrzuca maskę i ukazując się w całej swojej brutalności i odpychającej brzydocie. Jednak początkujący mogą być spokojni; dopóki diabeł może liczyć na nasze złe przyzwyczajenia, jak na zwiadowców, którzy pozwalają mu działać swobodnie, dopóty zadowala się prostszymi metodami. Kiedy już nie może niczego się spodziewać po powodzeniu tych sprzymierzeńców, wtedy dopiero przystępuje do ataku razem z większymi demonami i podejmuje walkę duchową. Kiedy będziemy mówić o duszy czystej i całkowicie zjednoczonej z Bogiem, ten rodzaj próby zostanie opisany.

Nie możemy zamknąć tego rozdziału bez wspomnienia słowem o duchach niebieskich, które uczestniczą we wszystkich naszych walkach jako nasi przyjaciele i bracia; ponieważ w naszych pokusach za pomoc mamy nie tylko łaskę, ale także z rozkazu Boga czuwają nad nami aniołowie, żeby nasza stopa nie potknęła się o kamień⁵⁰.

Nabożeństwo do świętych Aniołów jest więc skutecznym środkiem zabezpieczenia nas przed przesadnym strachem, jaki nasza małoduszność chce w nas rozbudzić względem demona. To także uczynienie sprawiedliwości i wdzięczność dla tych błogosławionych duchów, które towarzyszą nam z taką gorliwością. Ich natura, równa naturze naszych wrogów, posiada nad tymi ostatnimi całą wyższość, jaką przydaje porządek nadprzyrodzony. Nigdy nie zdamy sobie do końca sprawy, ile zawdzięczamy ich mądrej i braterskiej czułości oraz jaką ma dla nas wartość ich czysta i błogosławiona opieka.

⁴⁹ Św. Teresa, *Księga życia*, r. XXV.

⁵⁰ Ps 90, 12 (zgodnie z numeracją Wulgaty – przyp. tłum.).

⁵¹ Tob 12, 3.

Księga Tobiasza, napisana po to, by ukazać nam niektóre z tych pocieszających tajemnic, pokazuje również wdzięczność, jaką przepełnieni byli świadkowie tych wspaniałych przysług: *Quid illi ad hæc poterimus dignum dare?*⁵¹, mówią do siebie obaj Tobiasze. Bo rzeczywiście, archanioł Rafał, wypełniając swoją misję, nie mniej dbał o pomoc materialną, co o pomoc duchową, czuwając równocześnie nad dobrami, jak i duszami oraz ciałami tych, którzy byli mu powierzeni, chroniąc ich energicznie przed atakami demona.

⁵² Tob 12, 12.

Dzięki wielkiej dobroci Bożej z nami jest tak samo. Święci Aniołowie oddalają od nas niebezpieczeństwa materialne, inspirują w nas dobre postępowanie, święte myśli, które determinują cnotliwe czyny. Wreszcie kiedy zanoszą nasze modlitwy przed tron Boży, przyłączają do nich swoje własne błagania: *Quando orabas cum lacrimis, et sepliebas mortus [...] ego obtuli orationem tuam Domino*⁵². Czytamy również w Księdze Apokalipsy: *Et alius angelus venit [...] et data sunt illi incensa multa, ut daret de orationibus sanctorum omnium super altare aureum, quo est ante thronum Dei. Et ascendit fumus incensorum de orationibus sanctorum de manu angeli coram Deo.* „I przyszedł inny anioł [...] i dano mu wiele kadzideł, aby dał je w ofierze jako modlitwy wszystkich świętych, na złoty ołtarz, który jest przed tronem. I wzniósł się dym kadzideł, jako modlitwy świętych, z ręki anioła przed Bogiem”⁵³.

⁵³ Ap 8, 3-4 (za Biblią Tysiąclecia – przyp. tłum.).

Te słowa, jak również wiele innych fragmentów z Pisma Świętego, uczą nas, że święci Aniołowie są naszymi poręczycielami przed Bogiem i przekazują ludziom chcącym dobrowolnie wejść w życie duchowe wiele światła, które zaprowadzi ich do zjednoczenia z Bogiem. Wizja Jakuba w Betel, przedstawiająca tajemniczą drabinę postawioną na ziemi, ze szczytem dotykającym nieba i po której Aniołowie Boży wspinali się i schodzili, to jeden z przykładów. Sam Pan, wsparty o szczyt tej drabiny, dyktował Jakubowi swoje przepowiednie, a gdy Jakub się obudził, w zachwycie i radości zawołał: *Vere Dominus est in loco isto, et ego nesciebam*⁵⁴.

⁵⁴ Rdz 28, 16.

Czy nie moglibyśmy sami powtarzać tego samego? Wszak jesteśmy otoczeni światem Bożym, światem anielskim, a nie zważamy na to. Dlatego bardzo owocnym jest dla nas, byśmy ożywiali naszą wiarę i przypominali sobie o wszystkich dobrach, jakie

posiadamy, a także o wszelkiej pomocy, jaka nas otacza. W ten sposób możemy postępować radośniej na drogach duchowych, czując wsparcie i zachętę, które mamy naprawdę. Nie kroczymy ku zjednoczeniu z Bogiem w samotności: wielu towarzyszy eskortuje nas, pomaga nam i przekazuje nam światło otrzymane bezpośrednio od Boga.

Ta anielska interwencja w dzieło naszego oczyszczenia, oświecenia i uświęcenia jest nam wykazana w Piśmie Świętym w osobach proroków. Czy Izajasz, między innymi, nie był przedmiotem tajemniczego oczyszczenia przez serafina, który objawił mu, że wszelkiego rodzaju czystość duchów polega na uczestnictwie w światłości i świętości Boga, jak mówi o tym święty Dionizy: „Bóg promieniuje na natury niższe poprzez natury wyższe, jednym słowem, to przez posługę najwyższych natur wychodzi ze swojej cudownej tajemniczości”⁵⁵?

Łatwo wobec tego zrozumieć niezaprzeczalną korzyść, jaką dusze aspirujące do życia w zjednoczeniu mogą odnieść z szukania bliskości z duchami niebieskimi, czy to o nich myśląc, czy to modląc się do nich. Są one jak magnes przyciągający nas do Tego, który jako przemożna przyczyna wszystkich rzeczy jest także tajemniczą siłą rządzącą bytami i który obejmując je, wyznacza im granice. Czują zaszczyt, mogąc nam służyć, a to z powodu Naszego Pana Jezusa Chrystusa, którego jesteśmy braćmi, a którego oni czcili, kochali i usługiwali Mu w czasie Jego śmiertelnego życia, ponieważ jest On źródłem ich pierwszego zwycięstwa.

Tajemnica Wcielenia zawsze stanowi motyw ciągłej walki pomiędzy siłami ciemności, które chcą pociągnąć nas do otchłani, a siłami niebieskimi, które pragną przenieść nas do niezmaconej światłości; ale – powtórzmy jeszcze raz – nigdy dość przypominania, że siły te są nierówne, a także, iż nasza wola, zawsze wspomagana przez łaskę, może łatwo sprawić, że odniesiemy zwycięstwo. Albowiem bitwa, której teatrem jest nasz świat, posiada wszelkie elementy powodzenia, znajdujące się także w bitwie niebieskiej, w której Michał i jego aniołowie walczą ze smokiem i jego sprzymierzeńcami; lecz ci ostatni są słabsi: *Et projectus est draco ille Magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus et Satanas, qui seducit uniuersum orbem, et projectus est in terram, et angeli ejus cum illo missi sunt. Et audivi vocem magnam in caelo, dicentem:*

⁵⁵ Pseudo-Dionizy

Areopagita, *Hierarchia niebieska*, r. XIII.

Nunc facta est salus, et virtus, et Regnom Dei nos tri, et potestas Christi ejus, quia projecuts est accusator fratrum nostrorum, qui accusabat illos ante conspectum Dei nostri die ac nocte. „I został strącony wielki Smok, Wąż starodawny, który zwie się diabeł i szatan, zwodzący całą zamieszkałą ziemię, został strącony na ziemię, a z nim strąceni zostali jego aniołowie. I usłyszałem donośny głos mówiący w niebie: «Teraz nastąpio zbawienie, potęga i królowanie Boga naszego i władza Jego Pomazańca, bo oskarżyciel braci naszych został strącony, ten, co dniem i nocą oskarża ich przed Bogiem naszym»”⁵⁶.

⁵⁶ Ap 12, 9-10 (za Biblią Tysiąclecia – przyp. tłum.).

Te walki, w których jesteśmy tak cudownie wspierani, nie są jednak jedynymi trudnościami naszego obecnego życia: Bóg poddaje nas również próbie innego rodzaju, żeby ukoronować nas dopiero wtedy, gdy stoczymy prawdziwą walkę, a dzieło naszego odkupienia zostanie dopełnione w Chrystusie. ■

Tłum. Jan Kaznowski

Potrzeba wiary. Przyczynki do apologii

Bartosz Jastrzębski

*Zwycięzcy dam manny ukrytej
i dam mu biały kamyk,
a na kamyku wypisane imię nowe,
którego nikt nie zna, oprócz tego, kto je otrzymuje.*

Ap 2, 17

szkice

Każdy, kto poważnie traktuje myślenie, kto upatruje w nim jednej z konstytutywnych aktywności ludzkiego ducha, musi sobie zadać w końcu pytanie o jego absolutne i niepodważalne podstawy, o to, z czego, z jakiego gruntu ono wyrasta, a – wyrósłszy już – do czego się stale w swym ruchu odnosi i na czym opiera swą sensowność, trafność, a przez to w końcu wiarygodność. Myślący człowiek poszukuje w substancji swego jestestwa jakiejś trwałości, czegoś, w co można by się bezpiecznie „wczepić”, wiedząc przy tym, że nie błądzi w mroku. Dawni mistrzowie usiłowali tedy konstruować tzw. filozofie „absolutnego początku” – oparte na niewzruszonych i odpornych na argumenty sceptyczne podstawach – które miały uchronić myślenie (w szczególności proces poznawczy, będący jego ukoronowaniem) od *regressus ad infinitum* zagrażającego nieuchronnie poszukiwaniom ostatecznego uzasadnienia ludzkiej wiedzy i, co równie istotne (a może nawet istotniejsze), samowiedzy. I nie była to jedynie zawodowa kompulsja profesjonalnych myślicieli, ale odruch żywotny i podstawowy – otóż jest rzeczą konieczną mieć pewność w tym, co bezpośrednio dotyczy naszego najbardziej własnego, najintymniejszego istnienia, naszego bycia-w-świecie.

Ktoś powie: wcale niekonieczną! Tysiące i miliony żyją dziś, nie zadając sobie podobnego trudu, nie stawiając niewygodnych pytań, płynąc – chciałyby się rzec – z dnia na dzień i z nocy

w noc ku Nocy Ostatecznej, o której wołą zresztą w ogóle nie pamiętać. Odpowiem na to: być może rzeczywiście część ludzi żyje bezrefleksyjnie, ślizgając się jedynie po powierzchni zjawisk w poszukiwaniu ulotnych przyjemności oraz bogactwa podniecających, acz nietrwałych wrażeń. Wydaje mi się wszakże, iż nie jest ich tak wielu, jak można by sądzić. Twierdzę bowiem, iż dla człowieka konstytutywne jest pragnienie Prawdy o świecie i Sensu życia – można je oczywiście zdławić, wyprzeć czy „oszukać”, ale, niczym podstępnie uwięziony w lampie dżin, tylko czekać będzie ono okazji, by się uwolnić z głębin i przejawić z całą mocą. Inna rzecz, iż ci, którzy zawodowo nie zajmują się myśleniem, nauką czy twórczością, mają w naszym zabieganym i udręczonym społeczeństwie niewiele okazji – i przestrzeni – by wyrazić swe metafizyczne refleksje i tęsknoty. Ludzie nie są jednak tak powierzchowni, na jakich zrazu wyglądają (a co gorsza, czasem nawet chcą wyglądać!) – tli się w nich bowiem zarodek Nieskończoności, uniemożliwiający hedonistyczne rozgoszczenie się w świecie. W kontekście średniowiecza pięknie i słusznie mówi o tym Gilson, choć przecież słowa te nie mniej chyba stosują się do współczesnej duszy i jej rozterek:

Ustawiczna pogoń za stale wymykającym się zadowoleniem rodzi w człowieku przede wszystkim głębokie rozdarcie, głuchy, lecz dojmujący niepokój kogoś, kto szuka szczęścia, a nie ma nawet spokoju. *Pax* – to czarodziejskie słowo dla duszy średniowiecznej, słowo promieniujące równym, pogodnym blaskiem, a oznajmiające najcenniejsze i najmniej dostępne ze wszystkich dóbr. Pozbawiony go człowiek nie bez przyczyny błąka się od przedmiotu do przedmiotu, jeśli bowiem przedmiot, który posiadał, jest dobry, to równie dobry jest ten, którego nie osiągnął. Uniesiony porywającym go prądem, musi tracić jedno dobro, aby móc osiągnąć drugie, musi wyczerpać jedną przyjemność, aby móc drugiej doznać, musi odczuć niesmak tej, która się kończy, a poprzez pożądanie przeczuwać niesmak tej, która po niej nastąpi. Czego by mu potrzebna, to możliwości wyczerpania za jednym zamachem całej sumy wszystkich możliwych rozkoszy, by potem umrzeć, skoro

żadną miarą nie mógłby sprawić, aby taka rozkosz trwała wiecznie. Stąd to zawrotne szaleństwo, niepozwalające już dobru, które przemija, czekać na to, które po nim nastąpi, aby znów z kolei przeminąć. Gonitwa za przyjemnością jest tylko złudnym obrazem brakującego spokoju, podobnie jak ruch jest tylko zmiennym obrazem niezmiennej wieczności. I w tym właśnie miejscu pojawia się „nawrócenie”, zalecane przez myśl średniowieczną¹.

Niestety, dziś znaczna część ludzi uwierzyła współczesnej kulturze, sugerującej (na wielkich swych obszarach), iż pragnienie tego, co Wiecznotrwałe, jest zaledwie jakimś wstydliwym atawizmem, i nowoczesny człowiek takie archaiczne rojenia i fantazmaty powinien czym prędzej i „po cichu” porzucić, by czasem nie pograżyć się w odmętach jakichś odrażających zabobonów.

Chcę zatem mówić o wierze – wierze konkretnej: chrześcijańskiej i katolickiej, bo nie jest rzeczą obojętną, w co wierzymy, i można też wierzyć w głupstwa i paskudztwa. Wiedzieli o tym bardzo dobrze Ojcowie Kościoła, niestrudzenie pracujący nad adekwatnym, a przy tym klarownym wyrazem wiary, która – sama z siebie – jako moc duchowa, niemająca charakteru racjonalnego, może przecież pobłądzić w bardzo dziwne rejony. Chcę zatem mówić o jej nieodzowności dla życia, o jej pięknie, baśniowości, a zarazem racjonalności (rozległej i pojemniejszej niż ta tylko techniczna i instrumentalna), która może jej towarzyszyć i czerpać z niej żywotne soki – bo przecież intelekt potrzebuje zatrudnienia, solidnej pracy do wykonania, by nie oddawać się podejrzanym i destrukcyjnym działaniom, które nie są wszakże całkiem obce jego naturze. W końcu rzecz również chcę o pożytkach, tych codziennych i niecodziennych, intelektualnych oraz moralnych, z niej płynących. I od tych ostatnich właśnie może zacznę – od pożytków, by wznieść się potem wyżej i gdzie indziej – do umysłowego piękna, które nieomal przesłania jej odniesienie do prawdy.

Najpierw rozważmy tedy potrzebę pewności. Żyjemy dziś w czasach, w których rozrost wiedzy – do rozmiarów uniemożliwiających jej przyswojenie przez pojedynczego człowieka – generuje poznawczą dezorientację i zniechęcenie. Wszystkiego – także informacji różnorodnie uporządkowanych – jest za dużo. Są one

¹ E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, przeł.

J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 262.

dostępne (dzięki elektronicznym przekąźnikom i powszechnej edukacji) w skali nigdy dotąd w dziejach świata niespotykanej. A jednak owa nadpodaż informacji i opartej na niej wiedzy nie przyczynia się do wzrostu życiowej orientacji, do „oświecenia” w jakimś pozytywnym, egzystencjalnym tego słowa znaczeniu. Jej nieogarnialność nieraz gasi wszelki zapal – w świetle bowiem jej „nieskończoności” zarówno „duża” wiedza, jak i „mała” są przecież tak samo znikome. Odbierać to może – i faktycznie nieraz odbiera – motywacje do poznawczej pracy. Któż tego nie przeżył: pojawia się w głowie jakaś myśl nowa, pomysł, jak się zdaje, świeży, odkrywczy i oryginalny. Siadamy do komputera (na szczęście net działa!), by przeprowadzić wstępny „research” i... okazuje się, że „wyskakują” nam całe tomy gotowych artykułów, całe biblioteki książek. Nie sposób nawet solidnie przestudiować bibliografii. „Wszystko” zostało już przemyślane i powiedziane, a jest tego tyle, że życia braknie, by zgłębić rzetelnie choć jedno zagadnienie. A gdzie inne problemy tudzież całe dyscypliny? A gdzie nauki ścisłe, rozproszone, a zarazem splątane nie mniej niż tzw. humanistyczne i społeczne? Powiadają, że Kartezjusz był ostatnim człowiekiem, który wiedział wszystko – inni twierdzą, że był to raczej Leibniz – bo opanował całość współczesnej sobie wiedzy. Takiego człowieka już nie ma i nigdy nie będzie. Nie będzie już ludzkiego podmiotu, który by zawarł w sobie rozumiejąco całą dotychczas osiągniętą przez ludzkość wiedzę. Na świecie wydaje się około 50 do 100 tysięcy (zależnie od definicji naukowości) czasopism naukowych rocznie, trzy i pół tysiąca tytułów ukazuje się w samej Polsce (zapełnia te tomy kwartał po kwartale siedemdziesiąt tysięcy publikujących naukowców)². Globalnie liczbę publikacji naukowych szacuje się na grubo powyżej miliona rocznie. Człowiek, nawet bardzo uzdolniony, pracowity i mający przy tym dużo czasu, jest w stanie przeczytać w ciągu całego swojego życia mniej więcej dziesięć tysięcy książek (a więc, powiedzmy, około stu tysięcy artykułów), a więc ledwie znikomy ułamek tego, co pojawia się rokrocznie... Ta sytuacja stawia ludzkość w zupełnie nowej relacji względem świata. Mamy w zasięgu ogromną ilość danych, wciąż rosnący zasób wiedzy, a równocześnie cierpimy na skandaliczną niemożność jej ogarnięcia, nie mówiąc już o uporządkowaniu i wyłuskaniu z niej ogólnego, całościowego sensu

² http://ekulczycki.pl/warsztat_badacza/w-polsce-jest-za-duzo-czasopism-prawie-naukowych/.

wszechrzeczy. Paradoksalnie ów nadmiar powoduje zatem, iż znaleźliśmy się w sytuacji zupełnie nieodległej od tej, w jakiej znajdował się człowiek archaiczny: patrząc na świat, uzmysławiamy sobie, że właściwie nic pewnego o nim nie wiemy. Nie wiemy, jak działa „to wszystko” wokół nas (bo nie jesteśmy w stanie pojąć wyższej fizyki cząsteczek, biologii molekularnej czy nanochemii), posługujemy się przedmiotami i narzędziami, których zasad działania nie jesteśmy w stanie wyjaśnić – żyjemy przeto w świecie *fake science*, mniemań, niby-wiedzy, przesądów, przypuszczeń i dziwaczkich, quasi-magicznych wyobrażeń opartych na uproszczeniach popularyzujących skomplikowaną wiedzę naukową. Któż z nas (niebędących akurat inżynierami elektroniki czy informatyki stosowanej) byłby w stanie sensownie i kompleksowo wyjaśnić mechanizmy działania laptopa, przy którym co dnia ślęczymy godzinami, czy smartfona lub kuchni mikrofalowej? Któż z nas wyszedłby poza niewiele mówiące ogólniki, że mianowicie „to fale elektromagnetyczne przenoszą informacje albo rozgrzewają, bo to atomy i elektrony...” itp.? Nasza wiedza jest wybitnie cząstkowa, powierzchowna i nieciągła. Starożytni filozofowie, konstruując wielki projekt wiedzy ściślej i naukowej, przekonywali, że dzięki niej zyskamy orientację w świecie przedmiotów, praw i wartości – że na tym właśnie polega jej wartość i znaczenie dla życia. Dziś wiadomo, iż wiedza tych zadań nie jest w stanie zrealizować – i nie będzie ich w stanie urzeczywistnić już nigdy. Wyobraźmy sobie jej przyrost i sumę za – powiedzmy – sto lat. A przecież zdolności jej przetwarzania, takie, jakie posiada jednostkowy umysł, najpewniej nie wzrosną jakoś znacząco, bo zależą od wolno ewoluującej (jeśli w ogóle) struktury neuronalnej ludzkiego mózgu, a ściślej biorąc, kory nowej... Co więcej, antropologowie fizyczni wskazują, iż rozpowszechnienie się nośników informacji powoduje stopniowe słabnięcie zdolności zapamiętywania. Po co obciążać umysł, skoro wszystko można mieć w smartfonie czy laptopie? – myślimy dzisiaj nieraz, zwłaszcza młodzież. Pokolenia lat siedemdziesiątych miały w głowie nierzadko po kilkadziesiąt numerów telefonicznych (stacjonarnych), dziś mało kto pamięta swój własny... I umysł ludzki, przynajmniej w tzw. społeczeństwach rozwiniętych, reaguje: testy wskazują, że pamiętamy mniej i gorzej, że coraz bardziej jesteśmy za to uzależnieni od swoich

„pamięci zewnętrznych”. A to przecież pamięć właśnie, osobista i w pocie czoła ćwiczona, stanowiła rezerwuar umożliwiającą wyższe, abstrakcyjne i spekulatywne użycia rozumu...

Równocześnie wewnętrzne przemiany filozofii i refleksji nad ludzkim umysłem w ciągu minionych dwu wieków zdają się prowadzić nas do punktu, w którym ostatnim słowem epistemologii okazuje się subiektywizm i relatywizm. Ten ostatni możliwy jest oczywiście w wielu odsłonach jako idealizm subiektywny, historycyzm, postmodernizm, kulturalizm, psychologizm, pewne odmiany filozofii języka, pamięciologia, narratologia, konstruktywizm i wiele innych. Po prusku solidna i żywotna niczym silnik Volkswagena krytyka poznania, którą zafundował nam Kant i jego naśladowcy, wskazuje na niemożność przekroczenia przez podmiot swoich własnych granic – a więc niemożność poznania Bytu obiektywnego, co było przecież zasadniczym celem całej klasycznej filozofii. Z jednej strony rzeczywistość wewnątrzpodmiotowa jest bowiem jedyną – jak się wydaje – daną nam bezpośrednio: wszystko, co postrzegam, jest wytworem mojego umysłu całkowicie lub „częściowo” (choć nie mogę wiedzieć, na czym owa „częściowość” miałyby polegać, *noumen* = *x*). Istotnie trudno temu zaprzeczyć – bo jakżeby cokolwiek mogło zagościć w umyśle, nie będąc jakoś przezeń przekształcone, włożone we własne ramy, a więc – podmiotowo (transcendentalnie) skonstruowane? Z drugiej zaś strony, wychodząc od podmiotowej subiektywności, nigdy nie będziemy w stanie jej w jakimkolwiek kierunku opuścić – umysł wszędzie znajdować będzie tylko samego siebie i własną aktywność. W efekcie, jak trafnie zauważa Thibon, „ze zwierciadła świata rozum przemienia się w zwierciadło siebie. Dusza, zapominając w praktyce kierować się na obiekt zewnętrzny – co jest zasadą każdego poznania – smakuje jedynie w sobie owoców swych wewnętrznych działań. Przerost odbijającego się w sobie intelektu sprawia, że wszystko się subiektywizuje. Miłość trafiona jego odwrotnym promieniem traci swój naturalny kierunek i zmienia się w «miłość należąca do mnie», w poszukiwanie siebie. W większości przypadków wszystko, co odbite, staje się egotyczne. «Ja» napawa się wszystkim, co złoży u jego stóp chorobliwy refluks intelektu”³. Ostatecznie więc – bez względu na ilość uników i wybiegów, jakie podejmiemy – intelekt pozo-

³ G. Thibon, *Nietzsche i św. Jan od Krzyża*, przeł. M. Grądzka-Holvoete, [w:] „Christianitas”, 44/2010, s. 257.

stawiony sam sobie doprowadza nas gdzieś w okolice idealizmu subiektywnego czy więcej nawet – narcyzmu i solipsyzmu. Jego subiektywność można na różne sposoby próbować temperować i gładzić – ale sam kierunek ruchu jest bodaj nieunikniony. Skoro tak, skoro nieuchronnie żyjemy każdy we własnym świecie i każdy własnym idiolektem snuje własną narrację, wysnutą wyłącznie z własnego wnętrza i przypadkowo tylko przystawalną do innych narracji – to wymogiem politycznym staje się równouprawnienie ich samych oraz odpowiadających im wewnętrznych światów, czyli (epistemologiczna) „demokracja liberalna i tolerancja”. Nie ma Prawdy, a prawd osobistych, prywatnych – by tak rzec – jest tyle, ile jednostek. I trzeba je wszystkie na równi szanować, nawet jeśli zdają się bełkotliwe, niechlujne lub po prostu głupie. Natomiast Prawda absolutna, wyznaczając samym swym istnieniem obszary Nieprawdy absolutnej, jest (czy raczej byłaby – gdyby była) nietolerancyjna (czyli, jak by powiedzieli niektórzy dzisiejsi publicyści, „faszystowska”), bo rości sobie – i rościć z natury swej musi – prawo do wyłączności. Nawet jako postulat jest więc anachroniczna i moralnie odrażająca. To filozoficzna kruchta, ziejąca w dodatku trującymi oparami zetłałego, naiwnego obiektywizmu. Należy przeto o niej na dobre zapomnieć i aktywnie zwalczać tych, którzy chcieliby o niej przypominać.

A zatem wiedzy przedmiotowej o świecie jest za dużo, by ją ogarnąć, a dodatkowo jej epistemologiczny status jest – z powyższych przyczyn – wysoce niepewny. Naukowcy formułują wprawdzie swe hipotezy i tezy niepomi na krytykę Kanta, a tym bardziej na stare wątpliwości choćby Sekstusa Empiryka, niemniej faktem pozostaje, iż naukowy paradygmat (a tym samym współczesna wiedza naukowa) sam w sobie również może zostać zrelatywizowany już to w duchu konwencjonalizmu Poincarégo, już to w ramach choćby koncepcji Kuhnowskiej czy Feyerabendowskiej. Co więcej, gdyby ktoś mimo wszystko usiłował się upierać przy poszukiwaniu jakichś „archimedesowych punktów” czy też innych trwałych podstaw naszej wiedzy, popadnie w nieskończony ciąg uzasadnień swojego punktu wyjścia – czyli nigdy z niego nie wyjdzie. Każdy może oczywiście przyjąć arbitralnie pewien pakiet założeń wyjściowych i traktować je jako aksjomaty, stanowiące niewzruszony fundament systemu, ale świadomość dowolności

tego aktu będzie dla człowieka poszukującego na dłuższą metę nieznośna. Znakomicie ujmuje to Ratzinger:

Sens nie płynie z wiedzy. Chcieć go wyprowadzić z wiedzy o wykonalnym byłoby tym samym, co bezsensowne usiłowanie Münchhausena, by samemu wyciągnąć się z bagna za włosy. Wydaje mi się, że ta absurdalna historia dobrze ilustruje zasadniczą sytuację człowieka. Z bagna niepewności, niezdolności do życia nikt sam siebie nie wyciągnie; z niczego też siebie nie wyciągniemy, jak to jeszcze mógł przypuszczać Kartezjusz, przez jakiegoś *cogito ergo sum*, za pomocą łańcucha rozumowań. **Sens, jaki sobie człowiek sam wymyśli, nie jest ostatecznie żadnym sensem** [podkreślenie – B.J.]. Sensu, to znaczy podstawy, na której opiera się cała nasza egzystencja, nie można sobie stworzyć; można go tylko przyjąć⁴.

⁴ J. Ratzinger,

Wprowadzenie

w chrześcijaństwo,

przeł. Z. Włodkowa,

Kraków 2012, s. 71.

Wcześniej lub później człowiek zaczyna pojmować, iż nieuchronnie trzeba coś – jakiś fundament bycia – przyjąć na wiarę, bo przecież niepodobna budować czegokolwiek jedynie na formalnych (a więc beztreściowych) zasadach logiki, a niepodobna też całkiem bez fundamentu żyć – istnienie jest na to sprawą zbyt poważną. Zaś sensory, o których wiemy, że są przez nas samych skonstruowane, nie mają – by tak rzec – wystarczającej mocy sprawczej, by kształtować i wypełniać naszą egzystencję; bo niby dlaczego nie mielibyśmy ich zmieniać w zależności od doraźnej sytuacji? A skoro my możemy je dowolnie zmieniać – one nie mogą zmieniać nas. Ale znowuż: w oparciu o jakie racje mamy wybrać to, w co chcemy uwierzyć? Wedle jakich kryteriów przyjąć i zawierzyć temu, co napotykamy? Tak oto powtórnie popadamy w regres do nieskończoności lub w najlepszym razie błędne koło – a to wówczas, gdy opieramy się o argumenty, które nabierają swojej mocy dopiero PO przyjęciu jakiejś wiary, a zatem nie powinny służyć do jej wyboru.

Tymczasem jeśli chodzi o etykę – w tym aspekcie sprawy wyglądają równie źle, a nawet gorzej. Bo przecież nie chodzi w niej tylko o teoretyczny namysł, o filozoficzne poznanie – któremu możemy się oddawać lub nie – ale o realne życie, rzeczywiste i nie-

uniknione działania względem siebie i innych, ku którym się ona kieruje i które usiłuje, mniej lub bardziej udolnie, stymulować. Etyka bierze odpowiedzialność za codzienne życie, a oferuje również niepewne drogowskazy, co wyżej omówione rodzaje poznania. Co mam robić? Jak postępować z własnymi pragnieniami? Jaka postawę przyjąć względem innych? Jakimi regułami działania kierować się w życiu, by osiągnąć szczęście? I przede wszystkim: na czym owo szczęście miałyby polegać? I czyje szczęście winienem mieć głównie na względzie: swoje? Najbliższych? Może ludzkości całej? A może to nie o szczęście chodzi, ale o Dobro? Czy raczej o Rozkosz – bezpośrednią, nierelatywną, natychmiastowo odczuwalną? Pytania te kłębią się w światach myśli niemal od zarania ludzkości, filozofowie i etycy od głębokiej starożytności mętnie się z nimi zmagają, usiłując zaprowadzić jakiś ład w ludzkich, codziennych zmaganiach. I znowuż: ostatecznym wynikiem tych zmagania okazuje się być relatywizm – różnych ludzi uszczęśliwiają bowiem różne rzeczy. Czyż nie to właśnie obserwujemy na co dzień w bliższym i dalszym otoczeniu? „Ilu ludzi, tyle dróg”, „co dla jednego lekarstwem, dla drugiego trucizną” – niech więc każdy żyje, jak chce, byle, jak głosi szlachetne zastrzeżenie, nie naruszać przy tym wolności innych autonomicznych jednostek. Znamy dobrze te metafory: życie jako „szwedzki stół”, z którego każdy sam dobiera sobie potrawy i składniki, komponując całkowicie prywatną i niepowtarzalną potrawę. To właśnie miał być raj liberalnego, demokratycznego społeczeństwa. Oczywiście przy tym jeszcze zasobnego, bo aktywne uczestnictwo w „biesiadzie przy szwedzkim stole” kosztuje, i to niemało. Pakiet *all inclusive* może wprawdzie finansowo „wypruć flaki”, ale nic to, przecież warto, samorealizacja i oryginalność są wszak najważniejsze.

Wszystko byłoby pięknie (nawet mimo wydartych trzewi), gdyby nie fakt, że ideologia ta na dłuższą metę po prostu nie działa. Indywidualistyczna samorealizacja – zwana kiedyś, bez zbędnego mącenia sprawy, po prostu rozrywką – jako najwyższa wartość wszelkich działań nie przynosi bowiem pełni, lecz pustkę. Tak to właśnie jest – i nie chce być inaczej, taka ludzka natura. Dostrzeżono to już dawno, a w niezrównany sposób wyraził owo rozpoznanie Pascal. Przypomnijmy jego nieśmiertelne frazy:

[Ludzie] mają tajemny instynkt, który ich pcha do szukania rozrywki i zajęcia, a który pochodzi z uczucia ich ustawicznej nędzy; mają też drugi tajemny instynkt, pozostały nam z wielkości naszej pierwotnej natury, a szepczący im, że prawdziwe szczęście leży jedynie w spokoju, nie w zgiełku. Z tych dwóch przeciwnych instynktów tworzy się w nich mętny plan, kryjący się ich wzrokowi w głębi duszy, który prze ich, by dążyli do pokoju przez niepokój i aby wyobrażali sobie ciągle, iż zadowolenie, którego nie mają, przyjdzie, skoro przewyciężywszy jakieś trudności, zdołają tą drogą otworzyć drzwi do spoczynku. Tak upływa całe życie. Szukamy spokoju, zwalczając jakieś przeszkody; kiedy je przewyciężymy, spokój staje się nie do zniesienia⁵.

⁵ B. Pascal, *Myśli*,

przeł. T. Boy-Żeleński,

Warszawa 1968, s. 88-89.

Tak to samorealizacja, czyli w gruncie rzeczy rozrywka, ma wypełnić ludzką niekompletność i nędzę, urzeczywistnić to, co jeszcze nieurzeczywistnione, by następnie przynieść błogi spokój samospełnienia. Ale, jak wspominałem, tak to nie działa. Rozrost ego nie przynosi jego eudajmonii, ale inflację – to efekt balona: im bardziej się rozrasta, tym ma więcej pustki w środku. Samorealizacja jej nie wypełni, choć na pewno może ją na jakiś czas skutecznie zamaskować. Rozrywka ta jednak sprzęga się w jedno z konsumeryzmem, zaganiając ludzi do niewolniczej pracy w służbie własnych rozdmuchanych w imię oryginalności i indywidualizmu pragnień, a równocześnie – w makroskali – wiedzie do zniszczenia naszej planety przez wojny z zachłanności, a także nadmierną eksploatację zasobów. Niewolnicza praca czyni człowieka nieszczęśliwym, ale znowu bez niej – bez środków, które przynosi – nie ma żadnej w ogóle indywidualności. Jest bieda i ciągłe myślenie o pieniądzu na zaspokojenie elementarnych potrzeb. Kiedy natomiast przekraczamy poziom podstawowy materialnego bytu, pojawia się – w mniej lub bardziej drapieżnych formach – chciwość przedmiotów i wrażeń. Ta znowu wiedzie do pogłębiania nierówności oraz konfliktów. Samowolka ducha okazuje się być ostatecznie samowolką pieniądza – a więc Diabła.

Pojawia się przeto potrzeba jakiegoś prawa moralnego (ujętego w kodeks prawa stanowionego), bezpiecznie regulującego granice

ludzkich pragnień oraz dróg ich realizacji. Systemy prawne, krajowe i międzynarodowe, mają stać na straży wartości moralnych i społecznych: w tym przypadku umiaru w potrzebach, wolności w ich określaniu, przyzwoitości w zaspokajaniu oraz poszanowaniu przy tym słabszych, tych, którzy sobie sami rady dać nie mogą. Ale w oparciu o co ustanawiać te prawa, aby nie jawiły się ludziom jako arbitralne nakazy, jako zwykła opresja władzy, którą należy po prostu skutecznie obejść? W oparciu o co je ustanawiać, tak by zechcieli je oni szanować dla nich samych, czyli dla wartości, na straży których stoją – a nie jedynie ze strachu przed możliwą karą? Przecież liberalna doktryna indywidualnej samorealizacji z całą mocą podkreślała, iż żadnych obiektywnych wartości nie ma, co więcej, sama myśl, że mogłyby istnieć, jest niebezpieczna, bo nieuchronnie totalitarna – w imię Prawdy i Dobra można przecież wszystko nawet zniewalać i zabijać, jak to chętnie podkreślają liberalni relatywiści. Do sugestii owej – że istnieją obiektywne Prawda i Dobro – należy zatem w najlepszym razie podchodzić z daleko posuniętą ironią, a najlepiej w ogóle ją wyeliminować z przestrzeni publicznej. Na tym polega przecież wolność – *liber esse* – i jej ojczyzna, demokratyczne państwo.

W efekcie przestrzegamy na ogół prawa, ale mając świadomość, iż jest to jedynie społeczna konwencja, nic ostatecznego, żadne „prawo moralne we mnie i niebo gwiazdziste nade mną”, jak chciał Kant. Jego przestrzeganie czyni wprawdzie bezpiecznym ze strony ewentualnych represji aparatów przymusu, ale nie uszlachetnia i nie uszczęśliwia. Dlaczego? Ratzinger wyjaśnia to następująco:

Moralność i prawo nie pochodzące z odniesienia do Boga degradują człowieka, gdyż pozbawiają go jego najwyższej miary i potencjału. Odmawiają mu one odniesienia do tego, co nieskończone i wieczne, a przy takim pozornym uwolnieniu człowiek zostaje poddany dyktaturze panujących większości bądź przypadkowych ludzkich miar, które ostatecznie dokonują na nim gwałtu⁶.

Zatem człowiek podległy prawu, o którym wie, iż jest wyłącznie stanowione – a więc nie ma żadnego naturalnego związku między

⁶ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 19.

⁷ Wilhelm z Saint Thierry wysnuwa w tym kontekście ciekawą koncepcję „dwóch rozumów”: „Otóż wydaje się, że istnieje rozum, który atakuje, i rozum, który broni. Pierwszy myśli o rzeczach w sposób zwierzęcy i cielesny, drugi zaś jest duchowy i rozsądza wszystkie rzeczy w duchu. Pierwszy jakby waha się przed tym, co nieznanne, natomiast drugi podporządkowuje się we wszystkim autorytetowi i z trudem znosi to, że pewne wątpliwości mogą powstać w jakiejś jego części, bez wahania wyraża zgodę na to, co podziela autorytet Boży i nieobłudna wiara”, Wilhelm z Saint Thierry, *O kontemplacji Bożej. Zwierniada wiary*, przeł. M. Czubak Scholle, Kęty 2013, s. 99.

nim a strukturą bytu – nie osiąga poczucia, iż urzeczywistnia najważniejsze sobie istnienie, czyli osiąga dającą szczęście cnotę. Dekrety społeczności są arbitralne, a ich wartość z punktu widzenia pragnień i ambicji jednostki – częstokroć wysoce problematyczna. Czuje się ona przeto mrówką, bo w istocie jest mrówką: jej zachowania mają służyć wyłącznie przetrwaniu społeczności; ona sama jest przeciwieństwem tylko chwilowym okrucieństwem społecznego ciała, przemijającym bez śladu i sensu, tak iż w ostatecznym rozrachunku nie ma nawet znaczenia, czy była ona człowiekiem szlachetnym, czy łajdakiem i łotrem. I tak Nicość pokryje wszystko swoim nieprzenikalnym całunem, zrówna do zera zasługi i winy, w technice zapomnienia rozpuści wszystko.

Tak jawi się nam świat pozbawiony wiary – jako bytujący bez utwierdzenia, bez sensu i bez wartości (albo jedynie względnie sensowny i wartościowy, co zresztą na jedno wychodzi w dłuższej perspektywie, bo względność w świecie wartości to jakby nic). Rozum autonomiczny, techniczny i naukowy, ten, który jako jedyny dopuszcza się dziś zwać „czystym”, neutralnym i prawdziwym, nie jest bowiem w stanie ustanowić fundamentu, określić sensu i ukazać wartości. Jest jedynie *organum*, które musi z natury swej być używane przez coś innego niż ono samo. Przy czym albo jesteśmy świadomi, co naszym rozumem steruje, albo też siła ta ukrywa się w mroku – i wtedy wydaje się, iż rozum działa wyłącznie w oparciu o siebie, co jednak, podkreślam, nigdy nie ma miejsca⁷. Można owo rozpoznanie – o stanie świata bez wiary – wyprzeć ze świadomości, można o nim nie myśleć, ale jasne jest, iż tym samym wypieramy sam fakt fundamentalnej trudności w osiągnięciu szczęścia i zaspokojenia, które bez świata rozumnego i cennego nie mogą zaistnieć.

Nieuchronnie zatem pojawia się problem wiary w znaczeniu religijnym, czyli swoistej postawy i „nastrojenia” ducha względem tego, co go poprzedza i nieskończenie przerasta, a co stanowi, iż rzeczy są takie, jakie są. Raz jeszcze oddajmy głos Ratzingerowi:

Czym jest wiara? [...] wiara jest postawą człowieka wobec całej rzeczywistości, niedającą się sprowadzić do wiedzy, niewspółmierną z wiedzą, jest nadaniem sensu, bez którego nie znalazłby dla siebie miejsca w świecie, sensu, jaki

tkwi u podstawy ludzkich obliczeń i działań; bez niego człowiek nie mógłby ani obliczać, ani działać, bo może to czynić jedynie w miejscu przez ten sens wyznaczonym⁸.

Musimy zatem uwierzyć, iż rzeczywistość zawiera w sobie i odśłania wierzącemu swój wyższy ukryty sens, w świetle którego dopiero istnienie nas samych oraz ludzi i rzeczy wokoło ujawnia swoje istotne znaczenie. Jest to warunek godnego życia i właściwego działania – jeśli bowiem nic nie ma trwałego znaczenia ani też wartości, to i działanie ostatecznie nie ma żadnego sensu, nawet to, które ukierunkowane jest na biologiczne trwanie. Owo biologiczne trwanie, choć oczywiście silne mocą bezrozumnego instynktu, nie jest nam bowiem do niczego potrzebne – jawi się w takim wypadku jako bezcelowe trwanie w świecie pełnym cierpienia, po to tylko, by w końcu samemu go doświadczyć i zgiąć, najpewniej zostawiwszy po sobie potomstwo wydane na ten sam marny los. Natomiast wiara umożliwia ucieczkę z rozpacz i przynosi nadzieję na *pax*, jeszcze tu, w tym życiu zanurzonym w przemijalną materię. Oto bowiem – w jej świetle – w końcu widzimy naturę Całości, z chaosu wyłania się pewien ład, zjawiska „zatrzymują” się i utrwalają w swoich znaczeniach. Dezorientacja ustępuje, a poruszenia i myśli stają się pewniejsze. Pośród owych rzeczy i zjawisk zaczyna ujawniać się powołanie człowieka, jego droga przez bycie. Pojawia się uczucie uchwyconej nici wiodącej nas do ostatecznego celu. Jest ono szlachetne i zgodne z naturą. Święty Tomasz postrzega w nim naturalną dążność ducha: „Wszystko zaś dąży do urzeczywistnienia, zgodnie ze swym sposobem istnienia, co widać jasno stąd, że każda rzecz z natury opiera się zniszczeniu. Istnienie rzeczywiste należy zatem do istoty dobra [...]. Z natury bowiem dobro każdej rzeczy jest jej urzeczywistnieniem i doskonałością”⁹.

Chodzi tedy o odzyskiwanie właściwego człowiekowi sposobu istnienia. Na czym on polega? Na dążeniu ku Nieskończonemu. Pięknie wyraża to św. Bonawentura:

W tym życiu zaś sam wszechświat stanowi dla nas drabinę, po której mamy się wspinać do Boga. Niektóre rzeczy są śladem, niektóre obrazem, jedne są cielesne, inne du-

⁸ J. Ratzinger,
*Wprowadzenie
w chrześcijaństwo*,
op. cit., s. 70-71.

⁹ Św. Tomasz z Akwinu,
*Summa contra gentiles.
Prawda wiary
chrześcijańskiej*,
przeł. Z. Włodek, W. Zega,
Poznań 2003, s. 110.

chowe, jedne uwarunkowane czasem, inne wieczne; dlatego niektóre istnieją poza nami, a niektóre w nas.

Żeby dojść do rozważania pierwszej zasady, która jest najbardziej duchowa i wieczna oraz istnieje ponad nami, należy rozpoczynać od śladu, który jest cielesny, uwarunkowany czasem oraz poza nami (co oznacza wkroczenie na drogę Bożą), wejść następnie do wnętrza swojego ducha, który jest odwiecznym obrazem Boga, duchowym, a zarazem wewnątrz nas (co oznacza wejście w Bożą prawdę), wreszcie trzeba przekroczyć samego siebie i wspinać się ku temu, co wieczne, absolutnie duchowe i ponad nami, kierując wzrok ku pierwszej zasadzie (oznacza to radość z poznawania Boga oraz wielbienie Bożego majestatu)¹⁰.

¹⁰ Św. Bonawentura,

Droga duszy do Boga,

przeł. C. Napiórkowski,

C. Niezgoda, S. Kafel,

Poznań 2001, s. 20-21.

Oto pierwsze pożytki z wiary – wiadomo, co należy zrobić ze sobą i ze światem. Trzeba iść, trzeba pielgrzymować ku Wieczności, która zawiera w sobie wszystko – jest cel, a więc także i sens. Rzeczy zaś i istoty wszelkie są rzeczywiste i święte, bo to ślady Boskiego Mistrza. Świat wypełnia się duchową substancją – czy raczej my zaczynamy postrzegać, iż w istocie zawsze był nią wypełniony. Czy można w tym życiu chcieć więcej, jeśli uzyskało się metafizyczny spokój i pewność wiecznego istnienia? I to nawet wtedy, gdyby się okazało (choć nie wiadomo, jak mogłoby się to stać), iż wiara ta była rodzajem pociesznego i pocieszającego „umysłowego złudzenia”. W tym sensie rację miał Pascal, formułując swój zakład: nawet jeśli Boskiej Nieskończoności nie ma, to życie tak, jakby była, będzie pod każdym względem lepsze od egzystencji takiego odniesienia pozbawionej.

Nim jednak posuniemy się w rozważaniach dalej, należy zadać pytanie fundamentalne: dlaczego ta wiara – a nie inna? Dlaczego chrześcijańska i katolicka? Cóż w niej jest niezwykłego, co stanowi o jej jedyności i wyjątkowości? Wszak mamy do czynienia z bezlikiem religijnych czy też quasi-religijnych doktryn i propozycji – „szwedzki stół” konsumpcji obejmuje również „towary duchowe”, a przecież „gdzie woła, tam duch”, co oznacza, że możemy kształtować swoje „ja” dowolnie i nikt i nic mi nie zabroni, jeżeli zechcę zostać afrykańskim animistą, dżinistą bądź zaratusztrianinem,

czy też połączyć te wszystkie wierzenia w jeden osobliwy kompleks. Owszem, można tak, zapewne mocą wyboru można obrać sobie jakąś inną, egzotyczną „duchową Ojczyznę”. Tak – tylko po co? Uważam, iż każdy winien trzymać się własnej Tradycji. Znajdziemy w niej wszystko, co do życia niezbędne – trzeba tylko chcieć i umieć szukać, jej zasoby są nieprzebrane. Mistyczne wzloty ducha, reguły moralne, filozofia, prawo, malarstwo, architektura, muzyka, rzeźba, medycyna nawet i ekologia – a też fantazję, legendy, poezja i baśniowość przekraczające bezduszną Konieczność. Rozum i wyobraźnia, surowe prawo i współczująca miłość, krwawe grzechy i bezbrzeżne miłosierdzie, wyraziste charaktery oraz moc wewnętrznej przemiany i odrodzenia, głębia i komplikacja scholastycznych traktatów oraz franciszkańska prostota, świętość obywatelska się niemal bez słów – wszystko to jest w katolicyzmie, w niemałej części czekając wciąż na odkrycie, wzgardzone przez niedouczone „ojkofobów”, podniecających się jedynie kulturową obcością. Moc Tradycji tkwi w nas znacznie głębiej, niż przypuszczamy – nawet nie wiemy jak głęboko, jakie węzły między substancją duszy a Tradycją zawiązały się przez tysiąclecia. Bóg nas tu postawił – i tu powinniśmy stać. Skąd przekonanie, że możemy znaleźć lepsze dla siebie miejsce? Czy to nie aby tylko zgubna, indywidualistyczna pycha oraz bezrefleksyjny pęd do nowości (będący, jak sądzę, instynktowną niejako reakcją na zagubienie wobec wszechobecnego nadmiaru) podpuszczają nas do niepotrzebnej, duchowej ruchliwości? Nie przekroczymy tego, co nas ukształtowało w każdym słowie – a więc też w każdej myśli. Jesteśmy stąd, spod tych Niebios – i nigdy nie będziemy skądinąd. Mnich nie powinien opuszczać swojej celi – a człowiek każdy – Tradycji.

Tradycją europejską jest chrystianizm, polską – na większości obszarów katolicyzm, gdzieniegdzie zaś prawosławie – i nic tego nie zmieni. Dlaczego jednak warto zawierzyć Tradycji? Nie ma argumentu ostatecznego – tym bardziej zaś dowodu – który przekona nieprzekonanych. Pamiętajmy jednak – o czym już wspomniałem – że przecież nie jest ona czymś przypadkowym, wszak skrapla się w niej dwa tysiące lat duchowych doświadczeń ludzkości z tej (bliskowschodniej, śródziemnomorskiej i europejskiej) części świata. Dziesiątki pokoleń znajdowało w niej

sens życia, cel wszelkich zabiegów, pocieszenie w biedzie, lęku i trudach codziennego życia, natchnienie w twórczości, siłę do poświęceń i walki – o życie i o wartości. Pojawia się tu więc niebłahy argument z długiego trwania – i to trwania płodnego, z którego narodziła się kultura europejska, nasza, bo przecież innej nie znamy, o innych mając na ogół tylko blade, a przy tym fałszywe wyobrażenia. Jakież inny duchowy obszar zawiera w sobie więcej ludzkich doświadczeń i życiowej mądrości? W jakim innym przejawia się wyraźniej roztropność i umiar, pozwalające unikać niszczących człowieka i kulturę skrajności, a równocześnie obejmować je zarówno w całej ich wielkości, jak i całej nędzy?¹¹ Grecy przyjęli chrześcijaństwo z całym bagażem świata Hebrajczyków (wnosząc w nie z kolei swą filozofię), przyjęli je również Rzymianie (wzbogacając je wyjątkowym poczuciem i poszanowaniem prawa i państwa), a potem plemiona barbarzyńców, a wśród nich i Słowianie (z całym swym niespokojnym sercem, zawsze trochę dzicy, zawsze trochę spóźnieni na cywilizacyjną ucztę) – nie bez trudu bowiem chrześcijaństwo przebudowało im świat (tak jak i dzisiaj przebudowuje go tym, którzy w nie wkraczają). Wszystkie te ludy wносиły do niego swe odczucia świata, swoje metafizyczne lęki, nadzieje i wyobrażenia, grzechy i cnoty – całą swoją duszę. Wszystko to ewoluowało wraz z biegiem stuleci, zachowując wszakże, gdzieś głęboko w swym centrum, istotę chrześcijańskiego posłania: nowinę o odnowieniu wszystkich rzeczy – Nowym Stworzeniu – i przywróceniu, za sprawą *visio beatifica*, utraconej jedności Człowieka i Bytu Absolutnego w nowym, górnym Jeruzalem (Ga 4,26), będącym jego Prawdziwą Ojczyzną.

Katechizm Kościoła Katolickiego w następujący przeto sposób definiuje wiarę:

Wiera jest najpierw *osobowym przyłgnięciem* człowieka do Boga; równocześnie i w sposób nierozdzielny jest ona *dobrowolnym uznaniem całej prawdy, którą Bóg objawił*. Jako osobowe przyłgnięcie człowieka do Boga i uznanie prawdy, którą On objawił, wiara chrześcijańska różni się od wiary w osobę ludzką. Jest więc słuszne i dobre powierzyć się całkowicie Bogu i wierzyć absolutnie w to, co On

¹¹ „Na to, by religia była prawdziwa, trzeba, aby poznała naszą naturę. Musi wprzód poznać wielkość i małość i racje obu. Któraż to poznała prócz chrześcijańskiej?”, B. Pascal, *Myśli*, op. cit., s. 180.

powiedział. Byłoby rzeczą daremną i fałszywą pokładać taką wiarę w jakimś stworzeniu¹².

¹² KKK, 150.

Wiara jest przeto aktem całościowym w tym sensie, że jej przyjęcie pociąga za sobą nie tylko akceptację wąsko pojmowanej zbawczej misji Boga, ale jest uznaniem całej prawdy objawionej, zawartej w nauczaniu Kościoła. Jest więc uporządkowaniem całej rzeczywistości tak zewnętrznej, jak i wewnętrznej – przyjęciem i zaakceptowaniem określonego widoku świata (widoku, dodajmy, oszałamiającego). Czy oznacza to, iż tym samym przyjęcie daru wiary równoznaczne jest ze zrzeczeniem się prawa do wolnych poszukiwań i do własnego zdania? Do swobodnego użycia rozumu? Znany i leciwy już to zarzut, a przeto niejednej już doczekał się odpowiedzi. Gilson, z właściwą sobie jasnością wywoodu, odpowiada nań tak:

Rozum może wspierać wiarę, nigdy jednak nie przemieni wiary w rozum. W chwili bowiem, kiedy wiara wyrzekłaby się autorytetu na rzecz dowodu, przestałaby być wiarą, a stałaby się wiedzą. Wiara zaś, choć potrafi kierować rozumem zarówno z zewnątrz, jak i od wewnątrz, nigdy nie zdoła sprawić, aby rozum przestał być sobą, gdyż w chwili, kiedy rozum uchyliłby się od dostarczenia dowodów na uzasadnienie swych twierdzeń, zaparłby się sam siebie i musiałby ustąpić miejsca wierze. Sama więc nieutralność swoistej istoty rozumu i wiary umożliwia im taką współpracę, która ani rozumowi, ani wierze nie grozi spaceniem¹³.

¹³ E. Gilson, *Tomizm*, przeł. J. Rybałta, Warszawa 1960, s. 42.

Istotnie, rozum nie jest w stanie poniechać poszukiwań i swej pracy, której celem jest zrozumienie rzeczywistości. Nauczanie Kościoła pozostawia jednak ogromne pole dla jego aktywności, do poszukiwań i odsłaniania niezwykłych tajemnic, kryjących się w człowieku i w stworzeniu, ustanawiając jedynie ramy, bez których aktywność ta nieuchronnie rozlałaby się w swej autokefalicznej jałowości i wsiąkła w nią bez śladu i wymiernego efektu – bo przecież myślenie, by mogło „ruszyć z miejsca”, potrzebuje stałego punktu odniesienia (czy też punktu odbicia), sławnego

Kartezjańskiego „punktu archimedesowego”. Katechizm Kościoła Katolickiego stawia człowieka w obliczu wielu zagadek, niejednokrotnie wspomina o niepoznanych tajemnicach i o tylko niedoskonałych wyobrażeniach, jakie możemy o nich mieć. W tym sensie jest on bardziej księgą duchowych i intelektualnych pytań oraz inspiracji niżli twardą i suchą wykładnią znaczenia całego Uniwersum. Równocześnie jednak tam, gdzie fundamentalne ramy rozważań wyznacza – czyni to z nadzwyczajną skrupulatnością i dokładnością – co do słowa i ostatniego przecinka. Owa „aptekarska” dokładność – którą zawdzięcza teologia dogmatyczna bodaj w największym stopniu tytanicznym wysiłkom scholastyków – jest konieczna, by nie zaprzepaścić principiów, których obrysy bywają niekiedy niezwykle delikatne, a równocześnie są kluczowe dla zbawienia. Cała przeto aktywność rozumu zawiera się ostatecznie w sławnym stwierdzeniu *fides quaerens intellectum*. Owo szukanie zrozumienia dla wiary może – powinno – obejmować olbrzymie obszary nie tylko *stricte* filozoficznej refleksji, ale całej kultury, która, o ile jest kulturą wysoką (czyli w sensie ścisłym) zawsze – na jakimś poziomie głębi – czerpie swe soki żywotne z natchnień religijnych. „Wiara dotyczy rzeczy, które dzieją się w doczesności – powiada Wilhelm z Saint Thierry. – Przez nią nasze serca są oczyszczane, tak że mogą nie tylko wierzyć, ale także pojmować wieczność. Jeśli postępujemy pełni wiary, wiara zasługuje na prawdę, a zmienność przechodzi do niezmiennej wieczności przedmiotu wiary”¹⁴. W świetle wiary mogą mieć przeto przynajmniej nadzieję, że moje rozważania nie są całkowicie kontrproduktywne i czcze, że coś znaczącego może z nich wynikać, skoro świat nie jest jednak całkowicie niepoznawalną w swej istocie (choć zapewne wewnątrznie zdeterminowaną) machiną albo zgoła jakimś kwantowym chaosem. Ale też rozum zawsze musi być gotów poddać się i podporządkować nakazom wiary – istnieje w nim bowiem demoniczna potencja całkowitej emancypacji i autarkii, w skrajnych zaś przypadkach popęd całkowitej destrukcji wszystkiego, co nim nie jest, a ostatecznie także siebie samego. Rozum musi być pod kontrolą, w przeciwnym bowiem razie nadyma się od pychy do rozmiarów karykaturalnych, a zarazem groźnych dla duchowej substancji duszy. Dlatego „nie ma nic równie zgodnego z rozumem, jak zaparcie

¹⁴ Wilhelm z Saint Thierry, op. cit., s. 129.

się rozumu”¹⁵, powiada Pascal, po czym wyjaśnia: „Ostateczny krok rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają; wątpli jest, jeśli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?”¹⁶. Taka pokora dobrze służy rozumowi, w jej właśnie atmosferze pracuje on najlepiej – i we właściwych dla siebie obszarach – nie dokonując przy tym, by tak rzec, antropologicznego zawłaszczenia całej osoby. Cóż, wydaje się, iż zachowywanie owej trudnej do wyważenia, a przy tym dynamicznej równowagi pomiędzy pierwiastkami racjonalnymi a poza- i ponadracjonalnymi jest jednym z najbardziej efektywnych sukcesów katolicyzmu i wyrazem wspomnianej już szczególnej rozwagi oraz roztropności.

Ale wiara jest aktem całościowym jeszcze w innym sensie, w takim mianowicie, że angażuje ona całego człowieka, odwołuje się do wszystkich jego władz duchowych, a także ciała, które uczestniczy wszak w sakramentach, a w szczególności liturgii. Święty Tomasz definiuje wiarę tak: *Credere est actus intellectus assentientis veritati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam*¹⁷. Jest tu więc i rozum, i wola, ale także czynnik tajemniczy, nieprzewidywalny i wyczekiwany – Łaska. Ja zaś ze swej strony dodałbym tu jeszcze wyobraźnię, pozwalającą uobecnić przedmiot wiary oraz uczucie, dzięki któremu czujemy z nim silną, ponadrozumową i przedteoretyczną więź. Człowiek jest jednością i całością – to, co ma go poruszać, musi zatem dotyczyć w jakiś sposób nie tylko wszystkie jego władze duchowe, ale w ogóle wszystkie komponenty jego bytu. Tak jak to czyni wewnątrz starej świątyni: prócz poruszeń ściśle duchowych tudzież moralnych przynosi nam również feerię stosownych doświadczeń zmysłowych: odczucie piękna wzrokowego obrazów, witraży, sklepień i rzeźb, zapach kadzideł i świec, dyskretny, a ożywczy chłód łąw i posadzek, muzyka organów i chór na tle prądawnej ciszy. Te wszystkie doświadczenia dalece przekraczają wymiar jedynie rozmowy – są świadectwem wkraczania Wiecznego Piękną w materię. Przypadek protestantyzmu ukazuje, jak niebezpieczne może być „czyszczenie” wiary z całej zawartej w niej zmysłowości.

Wiara jako postawa ducha zatem jest piękna w tym sensie, iż odsyła nas do dawnego pięknego świata, którego aura i blask

¹⁵ B. Pascal, *Myśli*, op. cit., s. 202.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ „Wiara jest aktem rozumu, przyjmującego prawdę Bożą z nakazu woli, poruszonej łaską przez Boga”, cyt. za: KKK, 155.

zaczynają stopniowo obejmować również samego wierzącego i całe jego otoczenie. Estetyka stać się może tedy nie najmniejszym spośród powodów wkroczenia w świat katolicyzmu. Prawda, że trzeba przy tym zstąpić w głąb dziejów, bo to, co dziś nam katolicyzm oferuje, na ogół estetycznie nie zachwyca. Ale czyż owo „dziś” nie jest wątle przy tysiącletniach – tych, które minęły, i tych, które być może jeszcze nadejdą? Inna miara czasu i sensu pozwalała niegdyś ludziom – zwłaszcza w średniowieczu, ale niekiedy także i później – tworzyć rzeczy piękne, nawet jeśli trwały to kilkadziesiąt lub kilkaset lat. Był na to czas – bo w świetle Wieczności jest czas na wszystko. Tylko my, dzisiaj, bez tego światła nie mamy czasu na nic, ucieka on nam i przepływa między palcami, szybko, za szybko, bezowocnie – wprost ku śmierci. Nie zostanie po nas, obawiam się, zbyt wiele rzeczy wartych ocalenia. Nie żyjemy duchem i z Ducha, więc produkujemy w lwiej części tylko śmieci. Płynąc z nurtem czasu, ani nie wytwarzamy rzeczy godnych trwania, ani też sami nie mamy się czego chwytać – skoro wszystkie punkty zaczepienia i odniesienia zostały przez nas lub naszych antenatów zburzone lub co najmniej poważnie naruszone. Wygląda więc na to, że tak jak Nietzsche oraz jego pogrobowcy pracowicie i systematycznie burzyli, tak my dziś równie skrupulatnie musimy wznosić na nowo świat katedr – jeśli nie chcemy żyć w wodach ciemnych i próżnych, wśród ruin, chłodu i beznadziei. A chyba nie chcemy.

Zbliżając się do kresu tych rozważań, podzielę się jeszcze jedną myślą, co „chodzi” za mną, a szukam tu dopiero głębszych i lepiej widocznych dla umysłu związków: może te przyzywania z dali, dziwne wołania, echa odległe i nagłe powiewy nostalgii to właśnie poruszenia (i wzruszenia) ściśle religijne? Może to sam Bóg przyciąga? Któż inny mógłby wołać z tak daleka? Któż inny przyzywać tak uporczywie? Od dawna rozważam te przemożne uczucia, które nawiedzają umysł z tą kuszącą, a zniewalającą siłą, będące jakby pogłosem i powidokiem innych światów, których przecież nie mam prawa znać. Zastanawiam się, jak by te doznania wyjaśnili zwolennicy tezy, iż „nie ma niczego w intelekcie, czego wcześniej nie byłoby w zmysłach” – czyżby w ogóle ich nie znali, tych uczuć pozaświatowych? Dla platoników to oczywiście wymowny szept anamnezy. A dla katolików? Zarodek nieskończoności? Ewange-

liczne ziarno gorczyczne? Eckhartowskie „warowne miasteczko”? Twierdza wewnętrzna św. Teresy? Szczyt ducha Bonawentury? W każdym razie jest to coś bardzo osobistego, najściślej prywatnego, a równocześnie otwartego jakby na Nieskończoność. Wiara ma z tym coś wspólnego. Wiem to na pewno. I dlatego tam właśnie będę jej szukał. ■

Słów kilka o stroju kanoników regularnych, czyli moda na przestrzeni wieków w pigułce

Mateusz Wendland CRLA

Życie kanoniczne stanowi jedną z najstarszych form życia wspólnotowego w Kościele, przez co w jego organizacji często możemy dostrzec elementy charakterystyczne dla pierwszych wieków chrześcijaństwa. Podobnie jak w strukturze monastycznej, domy kanoników regularnych niemal zawsze były całkowicie od siebie niezależne. Kongregacje opactw i klasztorów (jak np. u benedyktynów) czy zakony scentralizowane (np. cystersi) to wynalazek dopiero XI-wieczny.

Zakon kanoników regularnych w szczytowym momencie swojej działalności składał się z tysięcy domów na terenie całej Europy, przy czym większość z nich była niewielka i stanowczo broniła swojej autonomiczności. Były jednak od tej reguły pewne wyjątki, wynikające z faktu, iż szczególnie dobra reputacja niektórych ośrodków w naturalny sposób przyciągała inne społeczności. Tak oto niektóre centra życia kanonicznego stawały na czele unii, a nawet kongregacji kanoników regularnych, które powstawały poprzez reformę istniejących domów bądź założenie nowych. Kilka ogólnych uwag o historii zakonu kanoników pozwoli wyjaśnić różnice pomiędzy poszczególnymi kongregacjami.

Najstarszą formą życia kanonicznego jest tzw. *Ordo Antiquus*. Jego rozwój przypada na okres po zalegalizowaniu chrześcijaństwa w Imperium Rzymskim, a jej propagatorami byli m.in. św. Euzebiusz z Vercelli i św. Augustyn z Hippony. Kanonicy, czyli „księża wpisani na listę” („kanon” ma swoje źródło w greckim słowie oznaczającym miarę lub zasadę), zazwyczaj żyli podobnie do zakonników, służąc przy tym w katedrach lub kościołach kolegialnych. Nie składali oni ślubów kapłańskich, ale podporządkowywali się zwyczajom i tradycjom zwanym *Instituta Patrum*, czyli „tradycjami Ojców”. W historii *Ordo Antiquus* szczególnie istotne

były dwa wydarzenia: przeprowadzenie reformy i wprowadzenie nowej reguły przez św. Chrodeganga oraz Synod w Aachen, gdzie ustalono zasady życia kanonicznego na terenie imperium Karolingów. Najważniejszą różnicą między regułami Chrodeganga i Synodu był stosunek do własności prywatnej. Choć obie zezwalały kanonikom na dysponowanie nią wedle uznania, Chrodegang radził wyzbycie się jej, w przeciwieństwie do członków Synodu, którzy uznali takie działanie za sprzeczne z treścią wspomnianych „tradycji Ojców”. W wyniku reformy w XI wieku część domów *Ordo Antiquus* przekształciła się w zgromadzenia kanoników regularnych, do pozostałych zaś zaczął odnosić się nowy termin – *canonici saeculares* (kanonicy świeccy). Ci ostatni, którzy postanowili jednak poświęcić się tradycyjnemu powołaniu życia kanonicznego, zazwyczaj opuszczali je i przechodzili do innych domów.

Kolejnym etapem jest tzw. *Ordo Novus*. Ta forma życia kanonicznego ma swoje korzenie w dwóch ruchach z XI i XII wieku – eremitów i szpitalników. Historia tego typu organizacji zazwyczaj zaczynała się od tego, że ich założyciel – z uczniami lub bez – odcinał się od świata, by wieść życie oparte na praktykach pierwszej społeczności chrześcijańskiej, która powstała w Jerozolimie i opisana została w Dziejach Apostolskich.

Ruch eremicki – owe społeczności często zakładano, mając na celu dążenie do doskonałości poprzez odizolowanie się od reszty świata. W ich skład często wchodziło jednocześnie kapłani i świeccy (czasem nawet całe rodziny), połączeni wspólną wolą osiągnięcia świętości. Założycielami takich ruchów często byli kanonicy, którzy wcześniej opuścili domy klasztorne na rzecz surowszego trybu życia. Z tego względu w społecznościach eremickich kładziono nacisk na ascezę, pracę fizyczną i ubogi tryb życia, uznając je za ścieżkę wiodącą ku doskonałości. Organizacje tego typu były zazwyczaj bardzo luźno zorganizowane; wiele z nich prędzej czy później usystematyzowało się poprzez przyjęcie reguły św. Augustyna i zasad życia kanonicznego. Sztandarowy przykład stanowi tu św. Bruno i założony przez niego zakon kartuzów. Bruno ponad dwadzieścia lat spędził jako kanonik żyjący zgodnie z regułą Synodu z Aachen, by w wieku 51 lat wraz z kilkoma towarzyszami założyć nową społeczność w La Grande Chartreuse (Wielkiej Kartuzji).

Tak jak w przypadku eremitów szpitalnicy stawiali sobie za zadanie dążenie do świętości i doskonałości; podejmowali również podobny tryb życia. Różniły ich praktykowane metody apostołatu – członkowie tych społeczności krzewili miłość bliźniego swoją gościnnością i troską o pielgrzymów, podróżujących i nieznanym. Najstynniejszym przykładem jest tu św. Bernard (nie mylić z Bernardem z Clairvaux) i założone przez niego hospicjum w Alpach, goszczące pielgrzymów i innych przybyszy od ponad 900 lat po dzień dzisiejszy.

Ruch mający na celu „uregulowanie” życia kanonicznego, czyli wprowadzenie reguły zawierającej ślub ubóstwa, pojawił się w XI wieku. Reforma kluniacka stanowiła punkt wyjścia dla zmian, które osiągnęły całego Kościoła, a w których najważniejsze były reformy celujące w sam kler. Początków popularyzacji ruchu możemy się doszukiwać na Synodzie Laterańskim w roku 1059. Kardynał Hildebrand, znany zakonnik kluniacki, wygłosił tam pełną zapału mowę, w której zachęcał ojców Synodu, by wprowadzili w życie legislację czyniącą życie regularne obowiązkiem dla wszystkich członków kleru. Jego argumenty nie przekonały zgromadzonych do podjęcia oficjalnych kroków, wręcz przeciwnie – czuli się oni zobowiązani do uzasadnienia słuszności dotychczasowych zasad odnoszących się do życia księży. W tej pełnej żarliwości epoce nawet jego, wydawałoby się, nieistotna i nieszkodliwa propozycja doprowadziła do sporu o to, jak mają żyć kapłani Kościoła zachodniego. Choć kanonicy regularni już wcześniej zaczęli tworzyć społeczności w różnych miejscach, to Synod i późniejszy pontyfikat kardynała Hildebranda (jako Grzegorza VII) doprowadziły do powszechnego „uregulowania” społeczności złożonych z kanoników katedralnych i kolegiackich, a także powstania wielu różnych opcji dla nowych kanoników, którzy pragnęli podjąć „regularne” życie.

Kanonicy regularni różnią się od innych zakonów zarówno sposobem założenia, jak też strojem i oznakami zewnętrznymi ich stanu. Benedyktyni, kartuzi czy cystersi, utworzeni przez swego Założyciela i Regułodawcę, otrzymali od niego prawa, ale i sam strój. Z kolei kanonicy regularni, powstając na przestrzeni wieków jako różne wspólnoty (a św. Augustyn jako Ojciec zakonu jest tylko symbolicznym „założycielem”), byli ustanawiani przez

wielu świętych mężów w różnych prowincjach Kościoła, w których przyjęli oni różny sposób życia i ubierania się.

Aby w pełni zrozumieć, na czym polega różnica w sposobie ubierania się przez poszczególne kongregacje kanoników regularnych, na samym początku chciałbym poświęcić kilka słów sutannie jako szacie przynależnej stanowi kapłańskiemu w ogóle.

Zdaniem niektórych badaczy korzenie tej szaty sięgają czasów przedchrześcijańskich – można je znaleźć w stroju Galów, barbarzyńców z północno-zachodniej Europy¹.

W II wieku przed Chrystusem w języku łacińskim ubranie to nazywano *caracalla*. Kasjusz Dion (ok. 150–235 n.e.) pisze, że była to „tunika z rękawami, przypominająca nieco pancerz”. Noszona głównie w Galii – stąd dla Rzymian była szatą barbarzyńców. *Caracalla* ściśle przylegała do łydki, z przodu była otwarta, a z tyłu miała rozcięcie. Barbarzyńskie na niej były również długie, wąskie rękawy sięgające do nadgarstków. Zarzucony na plecy kaptur – *cucullus* – zazwyczaj doczepiano do opończy (*lacerna*) lub *caracalli*.

Caracalla i jej rękawy, a do tego pończochy, często były pokryte kwadratowymi wzorami, które mogły być w co najmniej dwóch kontrastowych barwach.

W czasach cesarza Marka Aureliusza Bassianusa (211–17 n.e.), który znany był ze swojej ekscentryczności, to właśnie on zapoczątkował modę na tę krótką, barbarzyńską tunikę z rękawami, by przypodobać się swoim żołnierzom. Jak można było podejrzewać, arystokracja rzymska ochno podążyła za przykładem swojego władcy. W ten sposób doczekał się on również przydomku *Caracalla*.

Po jakimś czasie postanowił on wydłużyć szatę, tak by sięgała do kostek – zaczęto ją nazywać *vestis talaris*. Wiedząc, że to cesarz był odpowiedzialny za wprowadzenie tej skandalicznej szaty, ludzie nazywali ją również *Antoniniana caracalla*. Inną nazwą tej szaty było również określenie *toga* czy *subtaneum*².

Mimo wszystko dłuższa wersja rozpowszechniła się w Rzymie, choć była ona dużo mniej wygodna od krótszej tuniki. Dużo później, gdy w Anglii rządili Andegawenowie (XII w.), sięgająca do stóp szata stała się bardzo popularna na Zachodzie. Formą przypominała ona dawny kaftan, używany w Turcji i Persji, przy czym ten drugi miał długie, szerokie rękawy.

¹ J. Mayo, *A History of Ecclesiastical Dress*, B.T. Batsford Ltd, Londyn 1984, s. 140.

² A. Nowowiejski, *Wykład liturgii Kościoła Katolickiego*, t. II, Warszawa 1902, s. 112.

³ *Monks & Nuns, Saints & Outcasts: Religion in Medieval Society*, Lester K. Little (red.), Cornell University Press, 2000, s. 47-48.

Podobną szatę nosili Żydzi ze Wschodu – jej nazwa to *gabardyna* (chałat) bądź *galvardine*. Na Zachodzie starozakonni żydzi zmuszeni byli zamienić szeroki rękaw na nieco węższy – to taki nosiło tamtejsze społeczeństwo, a żydom nie wolno było zajmować się rękodziełem. Przyjmowano, że długie, szerokie rękawy utrudniały wykonywanie prac ręcznych. Wcześni historycy Kościoła wspominają o stosowaniu *caracalli* przez stan duchowny. Święty Eucheriusz, biskup Lyonu (434–450 n.e.), opisuje ją jako rodzaj krótkiej tuniki z rękawami i kapturem – wynika z tego, że za jego czasów nadal korzystano z jej pierwotnej formy³. W czasach średniowiecznych, od około XI wieku, *caracalla*, sięgająca już do kostek, znana była w Italii jako *casacca*, a we Francji jako *casaque* – obie te nazwy oznaczały długi płaszcz, i to od nich pochodzi angielski odpowiednik – *cassock*. Natomiast w tym czasie była już wyłącznie czarnego koloru.

Można założyć, że to wtedy sutannę, używaną od V wieku, zaczęto uznawać za część stroju kościelnego. Jej podstawowym celem było ogrzewanie; noszono ją w zimnych kościołach i na ulicy, a zazwyczaj podbijano także futrem – taką jej odmianę nazywano *pellicea* lub *pellicia (tunica)*. Zarówno te terminy, jak i ich współczesny odpowiednik – *pelisa* – pochodzą od słowa *pellis*, oznaczającego skórę. Sutannę noszono pod albą, była więc ona zazwyczaj niewidoczna. U wysokich rangą dostojników kościelnych podbijano ją bardzo drogim futrem; jednocześnie zakazywano robić tego samego zwykłym księżom, nawet jeśli było ich na to stać – ci musieli się zadowolić owczą skórą. W XII wieku sutannę, mającą otwarcie z przodu i nacięcie z tyłu, z początku zapinano za pomocą sznurków, ale guziki stosowano już od czasów antycznych.

Na podobiznach pochodzących z końca XIII i całego XIV stulecia widzimy wąski, postawiony kołnierz – rzecz jasna pozostaje on niewidoczny, jeśli występuje w towarzystwie kaptura.

Stopniowo umieszczone bardzo blisko siebie guziki zaczynały pojawiać się na całej długości przedniej części sutanny. Z kolei z tyłu rozcięcie oskrzydlała najpierw jedna, a potem dwie fałdy wpuszczone w szew znajdujący się na wysokości pasa.

W późniejszych latach rozpowszechniły się sutanny kolorowe. Papież nosił białą, kardynałowie – szkarłatną, arcybiskupi, biskupi

– zieloną, a inni prałaci – purpurową. Duchowni niżsi rangą nadal nosili gładkie, czarne sutanny.

Wracając teraz do wspomnianego na początku Zakonu Kanoników Regularnych Świętego Augustyna, pomimo tego, że w ciągu wieków zaistniała mnogość strojów pośród kanoników regularnych, to jednak jest trwałym zjawiskiem, tak że można je sprowadzić do dwóch rodzajów strojów, które duchowni, prezbiterzy i biskupi Kościoła nosili w pierwszych wiekach, z których jeden nazywany jest przez starożytnych autorów *birrus*, a drugi *linea*⁴. Pierwszy z nich obejmuje kapę, almucję, pelerynę, mucet, kaptur, a także biret. Drugi zaś obejmuje komżę, rokiętę, szkaplerz, *sarozium*, pasmo materiału i wszystkie inne stroje duchownych i kanoników, tak regularnych, jak i świeckich, które wykonuje się z tkaniny. Ten pierwszy jest strojem własnym i zasadniczym zakonu, który jest zakazany dla tych, którzy nie weszli do duchowieństwa i hierarchii kościelnej, a drugi jest wspólny dla duchownych i braci ze ślubami, a także świeckich, co zostanie wskazane poniżej.

Możemy stwierdzić używanie tych dwóch rodzajów strojów (pod dwoma nazwami *birrus* i *linea*) u dwóch wielkich biskupów pierwszych wieków, a mianowicie u św. Cypriana i św. Augustyna. Strój ten, noszony przez pierwszego z nich, opisany jest w Aktach jego męczeństwa, gdy prowadzono go na pole za Sexti, aby tam dopełniło się jego męczeństwo, i tam tych szat go pozbawiono: *Ibi se lacerno birro expoliavit et stetit in linea*⁵. A św. Augustyn w kazaniu *De communi vita clericorum* mówi: *nemo det birrum, vel lineam tunicam, nisi in communi. Birrum pretiosum forte decet episcopum, quamvis non deceat Augustinum*⁶. Istnieje zatem praktyka ukazana na podstawie różnych świadectw, że biskupi i duchowni używali w pierwszych wiekach Kościoła dwóch rodzajów strojów, które nazywali *linea* i *birrus*, a które ja dla ułatwienia nazywać będę komżą i kapą.

Co do koloru sutanny, którą nosili kanonicy, to była ona biała od samego początku, a skoro jest pewne, że strój z materiału był zawsze w użyciu wśród duchownych i kanoników, którzy po nich nastąpili, to jest teraz moment, aby zastanowić się nad ich formą i kształtem. Dzięki dwóm dosyć starożytnym fragmentom tekstów wiemy, że były one prawie takie same jak alba, której używali prezbiterzy do odprawiania Eucharystii. Pierwszy znajdujemy

⁴ P. C. Du Molinet, *Figures des differents habits des chanoines reguliers en ce siecle: avec vn discours sur les habits anciens et modernes de chanoines tant seculiers, que reguliers*, Paris 1666, s. 2.

⁵ Caes. Benvenuti De Crema, *Tractatus histórico-chronologicus de vita et communitate clericorum*, J. C. Wohlers, 1736, s. 311.

⁶ Tamże.

u Papieża Leona IV z 850 roku w jego Homilii *De cura pastoralis*, gdzie zakazuje prezbiterom celebrowania świętej ofiary w stroju, którego używali podczas zwykłych okazji: *Nulli in alba qua in usu suo utitur, presumat missas cantare*. A Rykulfus (*Riculphe*), biskup Soissons, w *Konstytucjach synodalnych* wydanych w roku 889 nakazuje prawie to samo: *Nullus illa alba utatur in sacris Mysteriis qua in quotidiano et exteriori usu induitur*, gdzie należy zwrócić uwagę, że ten strój nie był jeszcze nazywany komżą, ale albą, bez odróżnienia od szaty, która służyła do celebrowania Ofiary Mszy. Kilka wieków później ten strój duchowny przyjął nazwę *superpelliceum*, czyli komży, ze względu na to, że kanonicy nosili go na sukniach podbitych futrem, zwanych *pellicium*, które mieli po to, aby się chronić przed zimnem, gdy byli w kościele, w szczególności w krajach północnych. Te komże miały prawie taką samą formę jak starożytne alby, gdyż były podobnej długości i sięgały do ziemi. Konstytucje kanoników regularnych opactwa św. Genowefy w Paryżu, z roku 1180, opisywały tę komżę, mówiąc, że powinna być tak długa, jak suknia, sięgająca do ziemi co najmniej na odległość dłoni, a jej rękawy miały być tak długie, żeby sięgać co najmniej na dwie dłonie dalej niż końcówki palców, co pokazuje, że rękawy te były szerokie, a nie wąskie, jak w przypadku rokiety⁷. Rokieta natomiast jest rodzajem komży, która ma rękawy zamknięte i proste, a kiedyś nazywała się *tunica lineae*, zaś używanie jej było zezwolone w klasztorach zakonu wyłącznie tym, którzy sprawowali służbę, oraz tym, którzy pracowali i byli zatrudnieni przy pracach w domu zakonnym, jak dowiadujemy się z *Konstytucji* św. Genowefy w rozdziale *De vestiario*, gdzie napisane jest: *Si operarius fit, tunicam lineam habere poterit*. W rozdziale *De labore fratrum*⁸ zauważamy rzecz podobną, gdyż wszyscy zakonnicy zakładali ją, idąc do pracy. Na koniec wygoda wprowadziła w zakonie zwyczaj pozwalający na używanie tych płóciennych tunik, czyli rokiet, jako ubioru zwykłego i zakładania na nie komży, udając się na *officium divinum*. Ponadto bez wątpienia fakt, że komża była używana tylko w kościele, spowodował, że była ona bielsza i godniejsza. Użycie wąskiej rokiety było już powszechne wśród kanoników regularnych w 1340 roku, gdyż jest to wspomniane w konstytucjach Benedykta XII, gdzie mówi się o: *Superpelliceum ad formam rochetorum seu camisarum romanorum*.

⁷ Zob. P. C. Du Molinet, *op. cit.*, s. 5.

⁸ Tamże.

Jeśli chodzi o szkaplerz płócienny, *sarozium* albo taśmę, którą niektórzy kanonicy regularni nosili podobnie jak szal, pochodzi z mniej więcej XVI wieku. Wcześniej ten zwyczaj nie był znany. Pennottus w księdze drugiej swojej *Historii kanoników regularnych* nazywa je *hasta linea*⁹. W rzymskim brewe z roku 1487 jest pozwolenie dla kanoników regularnych Szpitala św. Bernarda w Troyes na porzucenie rokiety na rzecz taśmy materiałowej (*sarozium*), kiedy udają się oni poza dom zakonny, a jest ona nazywana *banda linea, parvum colaretum, lineum* i *continentia*. To dowód na to, że ten strój nie jest wielowiekowy i został wprowadzony po to, żeby stanowić znak rozpoznawczy kanoników regularnych oraz dla zastąpienia rokiety, która była zbyt wąska i niewygodna do noszenia na zewnątrz. Dziś *sarozium* jest używane przez kanoników laterańskich z Austrii, skąd pochodził autor książki zatytułowanej *Antiquarium monasticum*, w której w rozdziale 145 pisze, że *sarozium* nosi się w domu klasztorным poza chórem, a jest ono opisane w ten sposób: *Sarrocia ad latus perta sunt et non nisi quatuor digitis infime clausa, sine manicie*¹⁰; *sarozium* używają ponadto kanonicy regularni św. Maurycego ze Szwajcarii, jednak noszone jest w inny sposób, jak to w Austrii.

Drugi strój kanoników regularnych, nazywany *birrus*, nie jest wyłącznie strojem kościelnym jak ten, o którym dotychczas pisałem, ale stanowi rodzaj stroju wspólnego dla różnego rodzaju ludzi, tak świeckich (w wiekach wcześniejszych), jak i duchownych. Jeśli chodzi o jego formę, to natknąłem się na trzy różniące się pomiędzy sobą opinie. Pierwsza należy do Erazma, który mówi, że jest to tylko nakrycie głowy, rude albo koloru ognia, które z tego powodu nazywa się *pileum* (πυρρέν)¹¹. Jednakże wygląda na to, że nie służyło ono tylko do przykrywania głowy, lecz że było dłuższe i szersze niż jej mniejsza wersja, *birretum*, która oznacza czapkę wkładaną na głowę.

Druga opinia należy do Baroniusza, który pisząc o męczeństwie św. Cypriana w roku 261, wspomina, że *lacernus birrus* pokrywał jedynie głowę i ramiona tak jak peleryna, którą nosimy. Jednakże słowo *lacernus*, które jest dołączone do *birrus*, oznacza wystarczającą jakość, gdyż św. Izydor pisze, że *lacerna est pallium fimbriatum quo olim soli milites utebantur*¹², czyli płaszcz, który nosili w wojsku żołnierze, aby chronić się od deszczu. Na kolumnie Trajana

⁹ G. Pennotto, *Generalis totius sacri Ordinis Clericonum Canoniconum historia pars II*, Kolonia 1645, s. 223-224.

¹⁰ N. Müller, *Antiquarium Monasticum*, Wiedeń 1650, s. 656.

¹¹ P. C. Du Molinet, *op. cit.*, s. 9.

¹² Tamże.

widzimy, że ten płaszcz żołnierski był dosyć długi, sięgał aż do kolan i był przymocowany do ramion albo spięty z przodu przy pomocy srebrnej klamry lub też przy pomocy innych przedmiotów, które autorzy nazywają *fibula*. Stąd widać, że *birrus lacernus*, czyli *birrus in modum lacerne*, który nosili biskupi i duchowni, noszona była jak płaszcz, który opadał na dół i zakrywał całe ciało.

To właśnie powoduje, że skłaniam się ku trzeciej opinii, która należy do Pennottusa – a zawarta jest w jego *Historii kanoników regularnych* – który opisuje go jako szeroki i długi strój zakrywający całe ciało i chroniący je od zimna i wilgoci. Był to więc właściwie płaszcz, który na górze miał coś w rodzaju nakrycia głowy lub kaptura zakrywającego głowę. Zatem można stwierdzić, że kapa używana podczas liturgii (*pluviale*) nie była niczym innym, jak tylko zwykłym strojem noszonym przez duchownych i kanoników; choć jej materiał był cenniejszy, to zachowała ona tę samą formę, zaś nazwę *pluviale* otrzymała z racji tego, że była noszona w Kościele, aby chronić od zimna oraz od deszczu, kiedy duchowni znajdowali się na zewnątrz podczas procesji. Kapa zastąpiła *birrus*, szczególnie we Francji, choć właściwie zmieniał on tylko nazwę, zachowując prawie taką samą formę i taki sam sposób używania, służąc tym samym osobom, o których pisałem wcześniej.

Po trzecie, u kanoników i innych duchownych, co widać jasno na przykładzie *Reguły*, jaką Chrodegang, biskup Metz, około 750 roku napisał dla swojej katedry, w rozdziale 41 czytamy: *illa dimidia pars cleri qui, seniores fuernit accipient cappas, novas etc.*¹³ Jeśli chodzi o to, co jest szczególnego w kapach kanoników regularnych, to widzimy to w opisie zawartym w *Konstytucjach* opactwa św. Genowefy w Paryżu, w rozdziale *De vestiario: Cappa de super caputium convenienter aptatum habere debet, aliquantum amplom, ut videlicet si quando capiti supponitur, non erigatur in cristam, sed ut demissum quantum necesse est scapulas cooperiat, et ut interius caputium exteriori penitus coaptetur, nec extra prominent; deorsum brevior super pelliceo uno pleno palmo et non nimi altissima*¹⁴. Dzięki temu możemy stwierdzić, że początkowo kanonicy regularni nosili *almucium*, czyli pelerynę pod kapą, a kaptur zewnętrzny był szerszy od tego wewnętrznego.

¹³ Chrodegangus (Metensis.), *Regula canoniconum: aus dem Leidener Codex Vossianus Latinus 94 mit Umschrift der tironischen Noten*, t. I, Hahn'sche Buchhandlung, 1889, s. 36.

¹⁴ *Estudios*, t. XII, Padres Mercedarios, Madryt 1956, s. 469.

Wydaje mi się, że kanonicy przez wiele wieków nosili kapę tak latem, jak i zimą. Pierwsze przypuszczenie oparłem na tym, że nie znalazłem żadnej wzmianki o tym, że w tym czasie używano *almucium* albo kapturów, żeby przykryć głowę. Ponadto *Reguła Chrodeganga* nakazuje, aby połowa jego kanoników co roku otrzymywała nową kapę, czyli wydaje się, że nosili je dłużej niż sześć miesięcy i w następnym roku miała ona służyć drugiej połowie, to jest młodszemu kanonikom.

Co do koloru kap, to wydaje się, że były zwyczajowo białe, gdyż biskup Ewraquer, żyjący pod koniec X wieku, który jest utożsamiany ze wzmiankowanym w *Kronice* z Aubry Ewradem, nakazał swoim kanonikom noszenie kap czarnych podczas Adwentu i Wielkiego Postu, a to na znak pokuty: *In Adventu et a Septuagesima ad Pasca pulla verte, nigris scilicet cappis amiciatur clerus, eo quo niger color poenitentiae est afflictioni magis quam albus conveniat.*

Almucium jest nazywane przez św. Izydora *armilauza, quasi in armis seu humeris clausa*. *Almucium*, które zazwyczaj jest zrobione ze zwykłego materiału albo materiału podbitego futrem, albo całe z kożuszka, było kiedyś noszone przez kanoników na głowie i opadało na ramiona, choć także umieszczali je pod kapą. Kiedy kanonicy zaczęli porzucać zakładanie kapy w lecie, to nosili *almucium* na głowie i na komży. Później, uważając, że nadal jest w nim za gorąco i niewygodnie o tej porze roku, umieścili *almucium* na ramionach albo na jednym ramieniu, jak mogłem zauważyć na wielu starych portretach. W końcu ulokowano *almucium* na lewym ramieniu, aby łatwiej się je nosiło. Chociaż na początku wszyscy kanonicy, tak regularni, jak i świeccy, mieli je bardzo krótkie, nieopadające dalej niż do kolan, kiedy noszono je na głowie, to jednak zwyczaj nakazywał, żeby *almucium* było wydłużone, a jednocześnie, jak powiedziałem, skracano komżę. Udało mi się znaleźć kilka miejsc, gdzie kapłani i asysta, idąc do ołtarza, nosili *almucium* na głowie, na ich świętych szatach, a ponadto inne miejsca, gdzie neoprezbiterzy byli podobnie ubrani podczas ich pierwszych Mszy. Wydaje się, że *almucium* dawnych kanoników było zrobione ze skóry z kożuszką czarnym, tak w przypadku katedr, jak i opactw. Istnieje także bulla Papieża Klemensa VII wydana w 1530 roku, w której pozwala się

kanonikom ze Świętego Stefana w Châlons na zmianę *almucium* z czarnego na szare.

Płaszcz i mucet z kapturkiem służyły kanonikom do tego samego celu, co *almucium*, choć wtedy nie nosili jeszcze wcale nakryć głowy. Kanonicy świeccy także obniżyli swoje kaptury, aby w zamian nosić nakrycia głowy, co miało miejsce około XVI wieku. Noszona je od tego czasu ceremonialnie na lewym ramieniu, było to dozwolone szczególnie ludziom Kościoła, uczonym, jak również doktorom i bakałarzom teologii czy prawa kanonicznego dla zaznaczenia ich pozycji i godności. Kapturek przy mucetach pozostał już tylko symboliczny, jak to ma miejsce w przypadku mucetu polskich kanoników laterańskich czy w niektórych miejscach przez kanoników świeckich.

Współcześnie istnieje dziewięć kongregacji kanoników regularnych, które przetrwały do XX wieku; za zgodą Papieża Jana XXIII w 1959 roku utworzyły Konfederację Zakonu Kanoników Regularnych Świętego Augustyna z Opatem Prymasem na czele. W następnych latach doszło do wznowienia działalności kilku wygasłych kongregacji (Windesheim, Wiktoryńskiej) oraz utworzenia kilku nowych (Kongregacja Matki Zbawiciela w 1971, Kongregacja Braci Życia Wspólnego w 1975). Większość z nich weszła w skład Konfederacji.

Kongregacja laterańska, podobnie jak Kongregacja Windesheim zachowały tradycyjną białą sutannę. Inne kongregacje używają sutann koloru czarnego. Kongregacja św. Maurycego wraz z Kongregacją laterańsko-austriacką używają po dzień dzisiejszy białego lnianego paska zakładanego na sutannę – *sarozium*. Kongregacja św. Bernarda ze względu na swoją pracę w terenach górskich zrezygnowała z noszenia sutanny. Nie wszystkie domy jednak korzystają z przywileju noszenia kanonicznego mucetu.

Wielowiekowa, piękna historia, łącząca ludzi chcących żyć ideałami *vita apostolica*, przeżywa dziś pewien kryzys. Jest on związany z szukaniem na nowo źródeł swojej duchowości, ale też odnajdywaniem się, z całym bogactwem własnej tradycji, we współczesnym świecie. Strój kanoników regularnych jest jednym z elementów, które na przestrzeni wieków budowały ich samo-identyfikację w otaczającym świecie. Dlatego tak częste dzisiaj jego upraszczanie czy wręcz rezygnacja z niego wiąże się z deklaracją

„powrotu do źródeł” – czy jednak, co widać w powyższym tekście, jest to do końca prawdą? Wielką stratą byłoby wyzbycie się tych pięknych, historycznych tradycji. ■

Rytuał, kultura i „człowiek współczesny”, czyli o świadomości liturgisty

John F. Baldovin, *Reforming the Liturgy: A Response to the Critics*, Liturgical Press, Collegeville 2008, s. 188.

Przeczytałem niedawno książkę amerykańskiego jezuitę, o. Johna Baldovina, pt. *Reforming the Liturgy: A Response to the Critics* (Collegeville 2008). W zamyśle autora miała ona stanowić dyskusję z szeregiem krytyków reformy liturgicznej, reprezentujących różne punkty widzenia: filozoficzny, historyczny, teologiczny i antropologiczno-socjologiczny. Dyskusja ta jest w wielu punktach bardzo pouczająca, ale nie tyle ze względu na zreferowanie poglądów adwersarzy (mniej lub bardziej pobieżne) i jakość argumentów (dość nierówną), ile na to, że daje wgląd w świadomość współczesnego(ych) proreformatorskiego(ch) liturgisty(ów). Są przy tym momenty, kiedy trudno uwierzyć w to, co się czyta, jak wówczas, gdy o. Baldovin wyraża przekonanie, że reforma była błogosławieństwem zesłanym przez Boga Kościołowi, a jeśli nawet były w niej obecne jakieś defekty, to czterdzieści lat jest zbyt krótkim okresem, aby można było faktycznie stwierdzić, czy odniosła ona sukces, czy porażkę (autor jest jednym z tych, którzy uważają, że do końca reformy jest jeszcze daleko). Są fragmenty zbijające z tropu, jak wtedy, gdy autor ewidentnie

nie widzi sprzeczności pomiędzy twierdzeniem, że liturgia jest Bożym darem (co bardzo podkreśla), a tym, że jest ona otwarta na „robienie jej” przez ekspertów (co wynika z różnych części tekstu). Są też takie fragmenty, które każą zadać pytanie, czy w ogóle o. Baldovin rozumie to, czym się zajmuje – mam tu na myśli nie tylko samą liturgię, ale też jej miejsce i związek z życiem Kościoła – również jako rzeczywistości historycznej i kulturowej. Tu będę chciał się przyjrzeć jednemu z tych ostatnich momentów.

Książka zawiera passus poświęcony *Summorum Pontificum* (a ściślej: krytyce tego dokumentu Benedykta XVI). Ojciec Baldovin podkreśla w nim, jaki zamęt dokument ten musi wprowadzić (pisze z perspektywy, gdy SP było świeżo opublikowanym tekstem), kwestionuje też twierdzenie, że dawna liturgia nie została nigdy zakazana. W końcu w podsumowaniu tego podrozdziału pisze:

Nie wydaje mi się, żeby ruch powrotu do liturgii przedsoborowej zyskał jakieś większe znaczenie. Możliwość uczestniczenia w „Mszy trydenckiej” przyciągnie na chwilę ciekawskich, ale zainteresowanie szybko zgaśnie. Całe to zjawisko wydaje się mieć w sobie raczej rys postmodernistyczny – coś, co postmoderniści określają jako „bricolage”, trochę tego i trochę tamtego. Jest to też charakterystyczne dla społeczeństwa konsumpcyjnego, w którym obrzę-

dy te wyciąga się z ich przedsoborowego kontekstu, aby zaspokoić to, co Nathan Mitchell nazywa „utowarowioną nostalgią”. Jestem pewien, że spora liczba osób (zarówno tych, które z miłością ją wspominają, jak i tych, które nie mają takich doświadczeń) znajdzie dużą estetyczną i emocjonalną przyjemność w dobrze zrobionej (*well-produced*) Mszy solennej. Jednak w tym momencie taka Msza jest po prostu rodzajem produktu i nie jest w stanie odtworzyć religijnego czy kulturowego świata, w którym stanowiła dla katolików wyraz ich kultu¹.

Zostawiam na boku fakt, że rozwój wydarzeń nie wydaje się potwierdzać sformułowanych krótko po *Summorum Pontificum* diagnoz autora, jak również insynuacji co do postmodernistyczno-konsumpcyjnego charakteru „mody na Trydent”. Wszystko wskazuje na to, że dla o. Baldovina, podobnie jak dla Papieża Franciszka², kwestia zaangażowania części wiernych w tradycyjną liturgię pozostaje zagadką, która nie mieści się w głowie, a do której rozwiązania brakuje im narzędzi. Nie wiem na pewno, co jest tego przyczyną

w przypadku Papieża, który zresztą, jak zauważył niedawno Joseph Shaw³, formułuje w tej kwestii sprzeczne hipotezy (raz mówiąc o „uleganiu modzie”, a kiedy indziej o „nadmiernej sztywności/rygorystyczności”). W przypadku autora *Reforming the Liturgy* przyczyna niezrozumienia witalności dawnej liturgii wydaje się leżeć z jednej strony w „heglowskim ukąszeniu”, które powoduje, że widzi on w reformie rodzaj konieczności dziejowej, a z drugiej – w przyjmowanym (przed) założeniu odnośnie do relacji człowieka, kultury i liturgii. Obie te perspektywy każą mu widzieć przedsoborową formę rytu jako coś z kompletnie innego świata, co aktualnie może być najwyższej przedmiotem estetyzujących rekonstrukcji historycznych dla nieuleczalnych nostalgików oraz zblazowanej młodzieży zagubionej na bezdrożach rynku idei – słowem, dziwaków, których rozbieżne postawy zostały tu paradoksalnie pożenione ze względu na ich wspólne problemy z przystosowaniem.

W myśleniu tym widoczne są silne echa dwóch koncepcji: funkcjonalistyczno-deterministycznego partykularyzmu kulturowego, zgodnie z którym liturgia stanowi emanację konkretnego systemu społeczno-kulturowego, a od adekwatnej

¹ J. F. Baldwin, *Reforming the Liturgy: A Response to the Critics*, Collegeville 2008, s. 132.

² Mam na myśli przede wszystkim niedawno opublikowany wywiad z Ojcem Świętym przeprowadzony przez o. Antonia Spadara SJ, w którym Papież wyraża swój sceptycyzm odnośnie do motywacji młodych ludzi wybierających liturgię przedsoborową. Angielski przekład odpowiedniego fragmentu wywiadu – zob.: http://rorate-caeli.blogspot.com/2016/11/import_ant-in-interview-pope-francis.html (dostęp: 30.12.2016).

³ <http://www.lmschairman.org/2016/11/young-trads-faddish-and-rigid.html> (dostęp 30.12.2016).

realizacji tej zależności zależy jej „efektywność”, oraz charakterystycznego dla teologii sekularyzacji przekonania, że tzw. „człowiek współczesny” i jego kultura są czymś całkowicie nowym i innym od form kultury znanych w przeszłości. Można ten pogląd określić jako „antropologię zerwania”. Jak ujął to jeden z teoretyków tego podejścia, o. Herman Schmidt SJ, „człowiek współczesny” przestał być *homo contemplativus, staticus* i *conservativus*, a stał się odpowiednio *faber, dynamicus* i *progressivus*. Nie jest już dzieckiem, bierną istotą dającą się kształtować zastanym strukturom kulturowym, teraz dojrzał i zaczyna „sam przez się zmieniać swą postawę i kulturę”⁴. Nowy dynamiczny status człowieka oddziela go grubą kreską od dziedzictwa epok stagnacji i czyni go realnie bytem bezprecedensowym, który dążąc do „odbudowy nowego świata i przyszłej ludzkości”⁵, wymaga nowej kreacji na każdym poziomie, również religijnym, w tym liturgicznym.

Złożenie obu tych koncepcji skutkuje przekonaniem – bardzo szeroko rozpowszechnionym, również wśród tych, którzy nie znają jego ideologicznych

źródeł – że liturgia w formie powstałej w średniowieczu to nic więcej, tylko relikw tamtej epoki, opowiadający ludziom współczesnym coś, co ich w ogóle nie dotyczy. Mało tego, również relikw zmuszający ich do mówienia w języku, którego nie tylko nie znają, ale po prostu nie są w stanie poznać. Nie chodzi tu oczywiście o łacinę (koniec końców język taki jak wiele innych), ale o cały złożony i ściśle uporządkowany system znaków, gestów, oznak czci, polisensorycznych kodów, mapy relacji hierarchicznych itd., który składa się na liturgię w jej dawnej formie. Wspomniana gruba kreska miałyby przebiegać nie tylko przez ludzki umysł, ale również serce, społeczną wrażliwość, percepcję czy cielesną tożsamość. „Nowa” kultura, tworzona przez „nowego” człowieka w jego „nowym” świecie, implikuje i wymaga „nowego” rytuału, ten stary niewiele w tej chwili różni się od rytuałów którejkolwiek z dawno wymarłych cywilizacji. Przy takiej perspektywie zjawisko ludzi uczestniczących w dawnych formach liturgicznych faktycznie musi się jawić jako rodzaj dziwactwa i fanaberii. Może też budzić resentyment i mniej lub

⁴ Por. H. Schmidt, *Liturgia w nowoczesnym świecie*, „Concilium” 2/7 (1971), s. 86. Wydaje się, że tego rodzaju triumfalistyczna antropologia w czasach, kiedy zaimplantowała się w Kościele, była już od dłuższego czasu przedmiotem krytyki na płaszczyźnie filozoficznej (widać to np. w „pesymistycznym” zwrocie wewnątrz szkoły frankfurckiej), a potem dobił ją postmodernizm. Wygląda to tak, jakby kościelni „prorocy” w rodzaju o. Schmidta ze sporym opóźnieniem zachłystywali się koncepcjami świeckimi, kiedy te dla świeckiej filozofii stały się już *passé*. Na analogiczny anachronizm w odniesieniu do funkcjonalistycznego rozumienia rytuału w obrębie reformy liturgicznej wskazywali Victor Turner i Kieran Flanagan (zob. przekłady ich tekstów w „Christianitas” 53-54 [2014]; por. też: T. Rowiński, *W rytuałach jest życie*, tamże, s. 7-19).

⁵ H. Schmidt, *Liturgia w nowoczesnym świecie*, s. 86.

bardziej ukrytą irytację u tych, którzy zasymilowali powyższe teorie i traktują je – nawet niekoniecznie w bezpośrednio świadomy sposób – jako adekwatne opisy rzeczywistości.

Problem w tym, że, po pierwsze, wszystkim tym założeniom daleko do oczywistości, a po drugie, opieranie się na nich oznacza mylenie przyczyny ze skutkiem.

Kiedy o. Baldovin pisze o „wyciągnięciu obrzędów z ich przedsoborowego kontekstu”, ewidentnie sugeruje, że ów kontekst stanowił w jakiejś mierze przestrzeń, w której dawne formy liturgiczne owemu „predsoborowemu” człowiekowi mogły jeszcze cokolwiek mówić, mogły stanowić „wyraz jego kultu”. Dziś natomiast nie mówią (nie mogą mówić) już nic, mogą być tylko artefaktem, zabawką dziwaków. Innymi słowy, dawna liturgia w jakiś epigoński sposób pozostawała „przed soborem” ekspresją ówczesnego kodu kulturowego, którym przestała być „po soborze”, nie mogąc już realizować swojej funkcjonalnej relacji w stosunku do „nowego” człowieka. W „kontekście posoborowym” dawna liturgia traci swoje społeczno-kulturowe zakorzenienie (a więc i rację bytu), przeistaczając się w coś analogicznego do uprawianej na Zachodzie jogi, praktyk szamańskich czy medycyny Kahunów, tj. w towar, któ-

ry ma na celu zaspokajanie prywatnych potrzeb duchowości, cegiełkę używaną w procesie indywidualnego konstruowania świata sensu. Z bonusem w postaci uśmierzenia nostalgii u tych, którzy nie zaakceptowali konieczności dziejowej.

Problem w tym, że związki między rytuałem religijnym a kulturą mają charakter dużo bardziej złożony i nie przebiegają w sposób jednokierunkowy. Rytuał nie stanowi wyłącznie autoreferencyjnej ekspresji światopoglądu oraz wartości danego systemu kulturowego na danym etapie jego historii, ekspresji zmieniającej się w sposób konieczny wraz z transformacjami kultury. Przeciwnie, stanowi raczej narzędzie „gwarantujące podtrzymanie ciągłości doświadczenia i autoreprodukcję systemu”⁶, również w warunkach historycznej i społecznej zmiany. Jego zmienność – na poziomie historycznym oczywista – nie jest ściśle i jednowymiarowo funkcjonalna. W tym sensie jest on jednocześnie kulturowy i metakulturowy, wykorzystuje i wchłania środki kulturowe, ale też – jeśli zostaną zachowane pewne podstawowe warunki (np. nie załamanie się jego percypowalna ciągłość i niezmiennosc) – pozostaje miejscem performatywnego życia Ostatecznych Świętych Założeń⁷, a zatem ośrodkiem wytwarzania kultury i sterowania nią. Istnieje coś dziwnego w poglądach historyków takich

⁶ J. Tokarska-Bakir, *Przemiany*, w: A. van Gennep, *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, tłum. B. Biały, Warszawa 2006, s. 13.

⁷ Por. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, tłum. A. Szyjewski i in., Kraków 2007, passim (zwłaszcza rozdz. 9).

jak Baldwin, którzy nie zauważają, że dawne formy liturgiczne funkcjonowały przez tak długi czas i w tak różnych okolicznościach historyczno-społecznych, że z punktu widzenia paradygmatu relacji kultura–rytuał, w ramach którego myślą o XX-wiecznej reformie, powinny one już dawno nie przypominać w niczym swoich średniowiecznych prototypów. Nie powinny, a – przy wszystkich różnicach – przypominają. Taka zagadka.

Może jednak narodziny „współczesnego człowieka” faktycznie stanowiły znaczącą jakościową różnicę? Do tego stopnia, że w najlepszym wypadku, aby zachować „ciągłość doświadczenia i autoreprodukcję systemu”, trzeba było koniecznie dokonać „translacji” liturgii na jego „nowe” kategorie poznawcze (zaangażowanie społeczne, dynamizm, autonomię itd.), a w najgorszym – programowo ją zdesakralizować, aby mimetycznie dostosowała się do całkowicie immanentnego horyzontu „naszych czasów”? Takie były z pewnością stanowiska wielu teologów i liturgistów czasów okołosoborowych i później, autorów piszących w takich periodykach jak „Worship” czy „Concilium”, a na naszym podwórku w „Biuletynie Odnowy Liturgii” redagowanym przez ks. Franciszka Blachnickiego. Do dzisiaj można usłyszeć to zaklęcie czy mantrę o konieczności dostosowania liturgii do potrzeb i/lub mentalności „dzisiejszego człowieka”. Problem w tym, że ta metonimia współczesnej ludzkości jest tylko intelektualnym konstruktem, pozwalającym na uproszczenie bardzo złożonych

rzeczywistości społecznych. Jak to w mocnych słowach ujął Bryan Wicker:

Sądzę, że w swojej próbie uczynienia chrześcijaństwa zrozumiałym i znaczącym dla „współczesnego człowieka” teologowie sekularyzacji ponieśli porażkę. (...) Nie ma takiego bytu jak umiłowany przez nich zsekularyzowany współczesny człowiek. Istnieje on tylko w umysłach samych teologów, ponieważ jest obrazem ich samych: osób wyzbytych wierzeń czy przekonań na temat Boga (jak również samych siebie), ale jednocześnie głęboko zainteresowanych i zatroskanych tym brakiem. George Orwell powiedział kiedyś, że „dla współczesnego pisarza nie jest łatwe zrozumienie umysłowych procesów kogoś, kto nie jest pisarzem”. Również teologom niełatwo przychodzi zrozumienie myślenia kogoś, kto nie jest teologiem. Nie istnieje nie tylko wyczarowany przez teologów człowiek współczesny, ale nie da się również znaleźć całkowicie zsekularyzowanego środowiska, w którym on rzekomo bytuje. Nie chcę przez to powiedzieć, że ciągle jesteśmy zasadniczo chrześcijanami. (...) Chodzi mi o to, że błędem jest wymyślanie wszechogarniającego mentalnego krajobrazu jako podstawy jakiejś idei, a następnie oczekiwać, że odnajdzie się jego

realizację dokładnie w tej samej formie w realnym świecie. Z pewnością żyjemy w społeczeństwie zsekularyzowanym, ale sekularyzacja ma charakter dużo bardziej zróżnicowany, złożony i subtelny, niż jest w stanie nawet zacząć pojmować jakikolwiek pojedynczy umysł⁸.

Nie ma najmniejszych wątpliwości, że współczesne społeczeństwa, zwłaszcza te żyjące w ramach cywilizacji industrialnej i uczestniczące w procesach umasowienia kultury⁹, różnią się radykalnie od tych sprzed stu pięćdziesięciu czy trzystu lat. Ale już opisywanie tej różnicy przy pomocy kategorii narodzin „człowieka współczesnego” trudno potraktować inaczej niż jako łabędzi śpiew pewnego typu pseudonaukowego redukcjonizmu, zgodnie z którym odnalezienie jakiejś pojedynczej idei, do której można sprowadzić złożone fenomeny społeczne i kulturowe, ma posmak prawdy absolutnej. Na wszystkich poziomach, na których XX-wieczne zmiany liturgiczne były motywowane kon-

cepcją „człowieka współczesnego”, ich modelem i odbiorcą był zwykły fantom albo, idąc za Wickerem, rodzaj projekcji świadomości teologicznych elit. Można to sobie uświadomić z pełną siłą, jeśli się zastanowić, jak ma się opisywany przez takich autorów jak o. Schmidt „człowiek współczesny” do wiernych nie pochodzących ze środowiska wykształconej klasy średniej albo do tych w ogóle spoza kręgu cywilizacji zachodniej.

Przywołanie przeze mnie radykalnych wersji „antropologii zerwania” i jej liturgicznych implikacji nie oznacza, że chcę przedstawiać je jako tożsame z bezpośrednimi poglądami autorowi *Reforming the Liturgy*. Szczególnie obcy byłby mu ściśle z nią związany postulat desakralizacji – na tym poziomie o. Baldwin jest zwolennikiem optyki „rekatolicyzacji reformy”, ujętej w ramy teoretyczne przez Francisca Manniona, która docenia i podkreśla „etos piękna, majestatyczności, duchowej głębi i powagi”¹⁰. Tak jak sformułowałem to wyżej, chodzi o echa tamtych koncepcji. A ściślej, o. Baldwin wydaje się reprezentować pokolenie, którego

⁸ B. Wicker, *Ritual and Culture: Some Dimensions of the Problem Today*, w: *The Roots of Ritual*, ed. J. Shaughnessy, Michigan 1973, s. 22-23.

⁹ Miałem niedawno przyjemność recenzować świetną pracę licencjacką autorstwa Michała Zalewskiego SJ, pt. *Kultura masowa jako źródło procesów sekularyzacyjnych*, gdzie autor bardzo przekonująco pokazał przyczynową relację zjawiska powstania i rozprzestrzenienia się kultury masowej do destrukcyjnych zmian na poziomie religijnego odniesienia człowieka do świata. Zwrócił również uwagę, że ten zespół parametrów nie został prawidłowo rozpoznany i nie znalazł swojego właściwego miejsca w kościelnej refleksji na temat sekularyzacji i współczesnej kultury.

¹⁰ S. F. Mannion, *The Catholicity of the Liturgy: Shaping the New Agenda*, w: *Beyond the Prosaic: Renewing the Liturgical Movement*, ed. S. Caldecott, Edinburgh 1998, s. 27.

myślenie operuje na poziomie ich naturalizacji, a więc które nie kwestionuje ich sensowności i prawdziwości, lecz traktuje aksjomatycznie. Ich potencjalna (w swoim czasie *de facto* również aktualna) wywrotowość uległa stopniowi, a one same przekształciły się w komponenty zdroworozsądkowego obrazu świata. To właśnie prawdopodobnie nie pozwala Baldovino wi i wielu innym liturgistom zauważyć, że to, co jest przez nich mniej lub bardziej świadomie traktowane jako antropologiczna przyczyna konieczności transformacji liturgii, jest raczej jej skutkiem. Koncepcja „człowieka współczesnego”, nakierowanego wyłącznie na doczesność, pozbawionego zmysłu kontemplacji na rzecz technicznego przetwarzania natury, odrzucającego hierarchiczny porządek stworzenia i Kościoła jako sprzeczny z jego godnością i autonomią, przekraczającego zastane struktury w triumfalnym marszu w przyszłość itd., była wyłącznie intelektualnym konstruktem. Ale ów konstrukt, będący mentalnym tworem teologicznych elit poszukujących uproszczonego, a jednocześnie optymistycznego wyjaśnienia i uzasadnienia procesów sekularyzacyjnych, którymi same były dotknięte, w pewnej mierze ucieleśnił się, kiedy pod jego dyktando zdemontowano katolicki system rytualny. W skali całego Kościoła „człowiek współczesny” (choć i tak ciągle rzadko w postaci czystej) mógł się pojawić dopiero wówczas,

kiedy w miejsce odwiecznej liturgii wprowadzono rytuał zaprojektowany według reguł tworzonych przez teologiczne elity, pod sugerowane przez nie „potrzeby naszych czasów” (notabene był to główny faktor wspomnianej wyżej naturalizacji „antropologii zerwania”). Wszędzie tam, gdzie oficjalną zmianę liturgii potraktowano jako otwarcie drzwi dla kreacji liturgicznych motywowanych ideologią „człowieka współczesnego”, dochodziło do jej urzeczywistnienia, a katolicyzm stracił i ciągle traci potencjał transformacyjny i kulturotwórczy. Na ironiczną oczywistość zakrawa fakt, że od samego początku owemu „wpuszczeniu” historii do Kościoła towarzyszy poczucie niezadowolonia i wyczerpania¹¹, a procesy sekularyzacyjne nabrały szybszego, a miejscami wręcz katastrofalnego tempa. Wszak religijność „człowieka współczesnego”, którą miały wyrażać nowe formy liturgiczne, jest w swej istocie a(nty)sakralna, nieodróżnialna od jego życia codziennego.

Dlatego myli się o. Baldwin, kiedy pisze o wyciąganiu przez tradycjonalistów obrzędów z „kontekstu przedsoborowego” oraz o tym, że nie mogą one już być dzisiaj wyrazem katolickiego kultu. Ów kontekst nie był systemem (zbiorem systemów), który nadawał sens dawnym formom liturgicznym i poza którym są one martwe. Jest dokładnie odwrotnie: to one go konstytuowały i napełniały sensem, nie na zasadzie petryfikacji dawno umar-

¹¹ Szereg sugestywnych przykładów podaje J. Hitchcock, *Recovery of the Sacred: Reforming the Reformed Liturgy*, San Francisco 1974, *passim*.

tego schematu społeczno-kulturowego, ale procesualnego przenoszenia w czasie centralnych dla wiary znaczeń i udostępniania możliwości przesyłania nimi ludzkiej egzystencji przy pomocy wypracowanych przez wieki performatywnych narzędzi. To jest wspomniany wcześniej wymiar metakulturowy, który umknął i/ lub został zlekceważony przez reformatorów, a i dzisiaj nie jest brany pod uwagę przez liturgistów takich jak o. Baldo-
vin¹². Wbrew temu, co pisze ten ostatni, sprawowanie dzisiaj dawnej liturgii ma szansę „odtworzyć” religijno-kulturowy świat sprzed posoborowej rewolucji liturgicznej, ale oczywiście nie w znaczeniu restytucji świata katolickiego, dajmy na to z końca XIX w., albo z jakiegokolwiek innego momentu przedsoborowej historii Kościoła, ale w sensie zawiązania zerwanej nici doświadczenia i uruchomienia procesu transformacji człowieka i kultury według kryteriów Bożego objawienia¹³. ■

Tomasz Dekert

Muzyka jako zwierciadło chaosu

Jan Maciejewski, *Zatopiona katedra. Logika chrztu w muzyce Witolda Lutosławskiego*, „Pressje”, Teka 45, s. 150-162.

Jest takie preludium Debussy’ego: *La Cathédrale Engloutie – Zatopiona katedra*. Jak zwykle u tego kompozytora, polega ono na zaklęciu w dźwięki ulotnego wrażenia, tu w połączeniu z fantastyczną wizją katedry znajdującej się pod wodą. Rzeczywiście, słuchając tej muzyki, „widzi” się niemalże ogrom gotyckiej budowli wśród bezmiaru wód. To preludium znam od dzieciństwa, jednak po latach wracając do niego, odkryłam, że Debussy, kreśląc majestat katedry, sięga po akordy kwartowo-kwintowe, rezygnując całkowicie z tradycyjnej tercjowej harmonii.

To oczywiście nic dziwnego, Debussy nie takich chwytów używał, stosował także i skale antyczne, modalne, a nawet pentatoniczne. Jednak ten element malarstwa dźwiękowego, w którym używa elementów średniowiecznej techniki kompozytorskiej, migotliwego odbłasku i echa dawnej chwały muzyki zachodniej, ale na zasadzie raczej plamy dźwiękowej,

¹² W pewnym sensie on sam sugeruje właściwy porządek przyczynowo-skutkowy, zaznaczając odrębność kontekstów: przedsoborowego i posoborowego i twierdząc, że obrzędy z tego pierwszego nic już nie znaczą w tym drugim. Jednak tym, co je dzieli, nie jest zmiana człowieka – *de facto* coś, co dokonało się przede wszystkim w swojego rodzaju intelektualistycznym „świecie idei” – ale realna, fizyczna zmiana liturgii i jej implikacje na poziomie antropologicznym i kulturowym.

¹³ Por. L. P. Hemming, *Worship as a Revelation: The Past, Present and Future of Catholic Liturgy*, London 2008.

wywołało we mnie dwa sprzeczne uczucia. Z jednej strony była to przyjemność, oto dobrze mi znane i ukochane, szlachetne brzmienie, odwołujące się do czystych, idealnych proporcji, ale z drugiej strony przygnębienie. Uświadomiłam sobie, że użyte zostało ono tak przedmiotowo, jakby ktoś cytował fragmenty *Sumy* św. Tomasza z Akwinu dla ukazania nastroju jakiegoś słonecznego popołudnia, z którym mu się owe fragmenty kojarzą, bo akurat kiedyś w takie popołudnie zdarzyło mu się je czytać. Coś wielkiego i nieprzemijającego zaprzęgnięte zostało do roli przedstawienia czegoś najbardziej nietrwałego, ulotnego i przemijającego.

Rozpoczęłam od wspomnienia związanego z preludium Debussy'ego, bo w naturalny sposób skojarzyło mi się ono z artykułem Jana Maciejewskiego *Zatopiona katedra* w najnowszym numerze „Presji”, poświęconym twórczości Witolda Lutosławskiego ukazanej na tle ogólnej dezintegracji muzyki zachodniej mającej miejsce w XX w.

Maciejewski w bardzo interesujący sposób kreśli ścieżki i bezdroża rozwoju muzyki XX w., historię tę otwiera skandalizująca premiera baletu Igora Strawińskiego *Święto wiosny*. Rewolucja muzyczna, zapoczątkowana już przez Beethovena, w wieku XX zyskuje formę trockistowską, każda kolejna wielka postać muzyki to następny wielki rewolucjonista, obalający rewolucję swego poprzednika i co więcej, wykazujący jego skrytą reakcyjność.

Oto Schönberg wyzwala muzykę z wszelkiej tonalności, wprowadzając system dodekafoniczny, polegający na używaniu każdego z dwunastu tonów skali na zasadzie całkowitego równouprawnienia. Ten harmoniczny egalitaryzm, a więc wyzwolenie z naturalnej dotąd hierarchii tonów w ramach danej tonacji, niesie jednak za sobą straszne obostrzenia w dziedzinie stosowania poszczególnych tonów. Można je wszystkie wykorzystywać w dowolnej kolejności, jednak, by nie padło na kompozytora podejrzenie, że którykolwiek z nich jest przez niego faworyzowany, może on drugi raz użyć tego samego tonu wyłącznie wtedy, gdy zastosuje już wszystkie pozostałe.

Nic też dziwnego, że dodekafonia wzbudziła szczerze zainteresowanie ze strony Anatolija Łunaczarskiego, komisarza oświaty radzieckiej Rosji w latach tuż po zwycięskiej rewolucji październikowej. Dodekafonia była bowiem ucieleśnieniem muzyki obrazującej nowe porządki, przeciwko dawnej, która obrazowała przecież hierarchiczne stosunki w społeczeństwie tradycyjnym. Muzyka ta ucieleśniała też ideał ściślej kontroli człowieka nad każdym szczegółem dzieła, bez konieczności stosowania się do narzuconych z góry praw i reguł (a za takie można uznać np. powszechny zmysł ciężenia w danej tonacji ku określonym dźwiękom – harmonia funkcyjna, wykształcona w ramach długiego procesu przechodzenia od modalności do tonalności).

Boulez za to wyśmiewał rewolucję Schönberga za jej niedoskonałość i zbyt

wąski zakres. Owszem, Schönberg zrewolucjonizował harmonikę, ale nawet nie tknął pozostałych elementów muzyki, takich jak rytmika, dynamika, agogika itd. Sam Boulez zatem poszedł jeszcze dalej w wyzwaniu muzyki i rozciągnął prawo serii na wszystkie te elementy i tak stał się wynalazcą serializmu totalnego w muzyce.

W ten sposób muzycy, uwalniając muzykę z oków tonalności, zakuli ją w znacznie cięższe kajdany bezlitosnych reguł rządzących formą, zupełnie zapominając o kategorii piękna. Dalej jeszcze poszedł John Cage, który jest ojcem aleatoryzmu, techniki kompozytorskiej polegającej dosłownie na rzucaniu kostką do gry (łac. *alea* – kostka do gry) i losowaniu w ten sposób nie tylko tego, jaki ma być kolejny dźwięk, ale także jaka ma być jego długość, głośność itd. Najbardziej znanym utworem Cage'a jest oczywiście ten zatytułowany *4'33"*, w którym wyzwoił on muzykę z wszelkich dźwięków muzycznych.

Przypomina mi to wyjaśnienie, jakie otrzymałam w dzieciństwie od swojego dziadka, na czym ma polegać komunizm, do którego, jak się słyszało powszechnie w PRL-u, wciąż zmierzamy. Komunizm miał polegać na tym, że wszystko otrzymuje się za darmo. Na mój zachwyty, którą wywołała ta informacja, dziadek odparł, że owszem, za darmo, ale nie dostaniemy tego, czego chcemy lub czego potrzebujemy. O tym, co otrzymamy, zadecyduje ktoś inny, my zaś nie będziemy mieli na to wpływu. Dopiero wtedy pojęłam grozę takiego „ziemskiego raj”.

Jak w takim systemie o moich własnych potrzebach decydują anonimowi decydenci bądź w ogóle przypadek, a więc generalnie kategoria dobra jednostki nie ma najmniejszego znaczenia, tak w muzyce XX-wiecznej o tym, jak ma ona brzmieć, decyduje bezduszna zasada serii lub całkowity przypadek, a nikt już nie pamięta o tym, że muzyka ma za pomocą swego wewnętrznego zorganizowania wyrażać piękno.

W pewnym sensie muzyka ta przypomina nieco średniowieczne założenia muzyki spekulatywnej, tu i tam pierwszorzędne znaczenie ma forma i zamysł kompozytora, samo brzmienie zaś traktowane jest niemalże jako skutek uboczny konstrukcji. Podczas gdy jednak kompozycja średniowieczna wzbudza zachwyty swym brzmieniem do tego stopnia, że chce się zbadać jej konstrukcję, wewnętrzną logikę i język muzyczny, to muzyka XX w. właściwie brzmi tak bez sensu, że nie da się jej słuchać bez uprzedniego wprowadzenia, na czym polega metoda kompozytorska, a i wtedy również nie wprawia ona w zachwyty.

Średniowiecze, zbudowane na myśli antycznej, dążyło do stworzenia muzyki będącej zwierciadłem wiecznego, Boskiego porządku, przeświadczone, że poza człowiekiem istnieje Ktoś, kto logicznie i pięknie ustanowił świat i rządzący nim niezmienny porządek. Ta muzyka jest piękna dlatego, że odwzorowuje Boski porządek, krótko mówiąc, odzwierciadla Boski Logos. Romantyzm zaś w centrum muzyki postawił to, co zmienne: ludzką

psyche i wewnętrzne zmagania człowieka. Wiek XX zapomniał już całkowicie o Boskim porządku, wręcz zwątpił w niego, i muzyce nadał rolę odtwarzania chaosu, niekiedy ściśle kontrolowanego, ale na sposób chaotyczny – jak w przypadku aleatoryzmu. Muzyka jako zwierciadło chaosu.

Artykuł Maciejewskiego jest jednak przede wszystkim apologią twórczości Witolda Lutosławskiego, który wychodząc z pozycji uczestnika nieuchronnego nurtu dezintegracji muzyki zachodniej, dochodzi pod koniec życia na powrót do takich podstawowych zdobyczy cywilizacji muzycznej Zachodu jak konsonans, harmonia czy melodia (!). Maciejewski porównuje tę twórczość do średniowiecznej katedry, która powstaje na dnie popopu, który zalał cywilizację zachodnią.

Zgodzę się z tym porównaniem tylko na zasadzie odniesienia do wspomniane-

go przeze mnie na początku preludeum Debussy'ego. Tu i tam jest to zdeintegrowana katedra. Tam Debussy używa fragmentów harmoniki średniowiecznej wyrwanych z kontekstu, na zasadzie ubarwienia i malarskiego uprawdopodobnienia swojej wizji jak ze snu. Lutosławski pod koniec życia powraca zaś do tradycyjnych środków muzycznych również na zasadzie wyrwania ich z naturalnego kontekstu muzyki jako zwierciadła Boskiego porządku.

Czy to przedmiotowe potraktowanie elementów dawnego systemu muzycznego uprawnia do tego, by zaliczyć muzykę Lutosławskiego do tej odwzorowującej Boski Logos? Czy może raczej jest ona próbą dotarcia o własnych siłach do odrobiny światła w ciemnościach, w których znalazła się muzyka XX w.? ■

Antonina Karpowicz-Zbińkowska

o autorach

Bernard Antony (1944), szef Powszechnego Przymierza przeciw Rasizmowi na rzecz Szacunku dla Tożsamości Francuskiej i Chrześcijańskiej (AGRIF), były katolicki eurodeputowany i wieloletni polityk Frontu Narodowego.

Jerzy Augustyniak (1939), doktor archeologii, emerytowany kustosz Działu Średniowiecza w Muzeum Archeologicznym i Etnograficznym w Łodzi. Autor licznych publikacji, w tym kilku książek oraz wystaw o tematyce historycznej.

Bogna Bohdanowicz (1974), doktor muzykologii, fotograf, autorka filmów dokumentalnych. Od 2013 r. współinicjatorka i wykładowczyni Kursu Chorału Gregoriańskiego wg metody Solesmes w Łodzi. Obecnie pracuje w Studium Muzyki Kościelnej Archidiecezji Łódzkiej. W obrębie jej zainteresowań jest chorał gregoriański – jego źródła i praktyka wykonawcza.

Cécile Bruyère OSB (1845–1909), mniszka benedyktyńska, duchowa córka Dom Prospera Guérangera. Od 1891 r. ksieni Opactwa św. Cecylii w Solesmes. *Requiescat in pace!*

Dom Hervé Courau OSB (1943), opat benedyktyńskiego opactwa Najświętszej Marii Panny w Triors (Francja).

Tomasz Dekert (1979), mąż, ojciec, z wykształcenia religioznawca, z zawodu wykładowca, współpracownik Fundacji „Dominikański Ośrodek Liturgiczny”.

Szymon Hiżycki OSB (1980), doktor teologii. Studiował teologię oraz filologię klasyczną; odbył specjalistyczne studia z zakresu starożytnego monastycyzmu w Kolegium św. Anzelma w Rzymie. Miłośnik literatury klasycznej i Ojców Kościoła. Pełnił funkcję opiekuna ministrantów oraz duszpasterza akademickiego. Był pracownikiem wydawnictwa Tyniec i bibliotekarzem opactwa. W latach 2013–2015 pełnił funkcję mistrza nowicjatu i rektora studiów. Od stycznia 2015 r. pełni urząd opata tynieckiego.

Ks. Krzysztof Irek (1978), ksiądz katolicki pochodzący z diecezji sandomierskiej, student prawa kanonicznego na Papieskim Uniwersytecie Laterańskim, rocznik święceń 2005.

Marek Jurek (1960), polityk i publicysta, przewodniczący 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.

Ks. Dariusz Kowalczyk (1963), urodzony w Mińsku Mazowieckim, kapłan jezuita, w latach 2003–2009 przełożony warszawskiej prowincji jezuitów, prof. dr teologii dogmatycznej, od 2010 r. wykładowca teologii na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie, od 2013 r. dziekan Wydziału Teologii tegoż uniwersytetu. Stały publicysta tygodników: „Idziemy” i „Gość Niedzielny”. Ostatnio opublikował wraz z T. Rowińskim *Czy Jezus mógł się przeziębic? Rozmowy o człowieczeństwie Boga* (2015).

Benedict Ó Floinn (1967), jest adwokatem sądowym, był m.in. członkiem grupy ekspertów doradzających Komisji Reformy Prawa i Ustawy o Sądach; jako konsultant brał udział w pracach nad redakcją książki Michelle Smith de Bruin pt. *Transnational Litigation*, zaś sam jest autorem książki *Practice and Procedure in the Superior Courts*

(Dublin 2007, 1610 stron), która jest jednym z głównych podręczników objaśniających procedury stosowane w irlandzkim sądownictwie.

Paweł Milcarek (1966), filozof, historyk, publicysta, freelancer. W latach 1992–2009 wykładowca ATK/UKSW. Współautor programu nauczania historii w gimnazjum i serii podręczników *Przez tysiąclecia i wieki*. Ostatnio wydał *Historię Mszy* (2009) i *Według Boga czy według świata* (2011). Mieszka w Brwinowie k. Warszawy.

Tomasz Rowiński (1981), historyk idei, publicysta, redaktor prowadzący portalu Christianitas.org, komentator portalu malydziennik.pl, autor książek. Ostatnio wydał *Bękarty Dantego. Szkice o zanikaniu i odradzaniu się widzialnego chrześcijaństwa* (Tyniec/Biblioteka Christianitas, 2015). Mieszka w Czarnym Lesie koło Grodziska Mazowieckiego.

Gabriel Maria Steinschulte (1953), studiował muzykologię, filozofię, historię oraz historię sztuki na uniwersytetach w Kolonii oraz Bonn, jak również organistykę u Josefa Zimmermanna. Historię i praktykę chorału gregoriańskiego poznał dzięki naukom we francuskim opactwie benedyktyńskim Solesmes, jak również u Josa Lennarda w Roermond (Holandia). Doktorat z filozofii uzyskał

w 1979 r. w Kolonii; kieruje Schola Cantorum Coloniensis na Uniwersytecie w Kolonii od momentu jej powstania w tym samym roku. W latach 1981–1989 redaktor „L’Osservatore Romano”, w latach 1982–1993 obejmował katedrę muzykologii w Instytucie Papieskim Musica Sacra w Rzymie; od 2014 r. członek Fundacji Musica Sacra w Kolonii. Żonaty z Reinhild Torggler, ma sześcioro dzieci.

Aleksander Stralcov-Karwacki

(1970), polityk, działacz katolicki, monarchista, zastępca przewodniczącego

partii Białoruski Front Narodowy, prezes Fundacji Dziedzictwo Wielkiego Xięstwa Litewskiego, publicysta portalu PCh24.pl oraz Polonia Christiana.

Mateusz Wendland (1985), kleryk diecezji odesko-symferopolskiej, doktorant Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego przy Katedrze Historii Liturgii.

DOWÓD / POKWITOWANIE DLA ZLECENIODAWCY

nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1793 0001
nr rachunku odbiorcy cd.	
odbiorca:	Fundacja św. Benedykta ul. Dąbrówki 7 62-006 Dębogóra
kwota:	
zleceniodawca:	



Oплата: _____

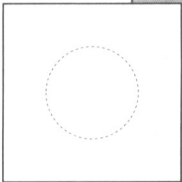
Polecenie przelewu / wpłata gotówkowa

nazwa odbiorcy	Fundacja św. Benedykta, ul. Dąbrówki 7, 62-006 Dębogóra		
nr rachunku odbiorcy	20 2130 0004 2001 0493 1739 0001		
nr rachunku zleceniodawcy (przelew) / kwota słownie (wpłata)	W P * P L N	waluta	kwota
nazwa zleceniodawcy			
nazwa zleceniodawcy			
nazwa zleceniodawcy cd.			
tytułem	Prenumerata „Christianitas” od numeru		
odcinek dla banku odbiorcy			

pieczęć, data i podpis(y) zleceniodawcy

Oплата: _____

--	--	--	--



zamówienia

na zakup naszego pisma prosimy kierować na adres redakcji. Prenumerata czterech kolejnych numerów kosztuje 89 zł.