

PRESSJE

Teka XXXII/XXXIII Klubu Jagiellońskiego | 2013

Redakcja:

Sebastian Gatecki, Marek Kaplita, Karol Kleczka (zastępca redaktora naczelnego), Adam Leszkiewicz, Grzegorz Lewicki (Warszawa), Jan Maciejewski (sekretarz redakcji), Jakub Moroz, Marek Przychodzeń, Paweł Rojek (redaktor naczelny), Błażej Skrzypulec, Marcin Suskiewicz (Wiedeń), Karol Wilczyński

Zespół:

Maciej Brachowicz, Jadwiga Emilewicz, Tomasz Kwaśnicki, Michał Łuczewski, Krzysztof Mazur, Mateusz Matyszko-wicz, Piotr Pałka, Wojciech Przybylski, Arkady Rzegocki, Marta Soniewicka, Krzysztof Szczerski, Krzysztof Wołodźko, Michał Zabdyr-Jamróż

Wybór wierszy:

Krzysztof Koehler

Promocja:

Katarzyna Fijał, Karol Wałachowski

Kontakt:

Kamienica pod Konikiem
Rynek Główny 39/9
30-013 Kraków
tel. 124290273
pressje@kj.org.pl

Projekt graficzny:

Mateusz Grabowski
mateusz@recraft.pl

Adiustacja:

Justyna Rojek,
Maciej Kietbas

Skład i tkanie:

Dorota Ćwiek
Maciej Kietbas

ISSN 1644-7050

Nakład: 800 egz.

liturgia.pl

Teka powstała we współpracy z serwisem Liturgia.pl, wydawanym przez Fundację Dominikański Ośrodek Liturgiczny.

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego

Ilustracje działowe pochodzą z fanpejdżów na Facebooku: *I komu to przeszkadza* (s. 249, 327), *Kościół na starej fotografii* (s. 15, 297, 355), *Ciężki dowcip eklezjalny* (s. 167), z bloga *breviarium.blogspot.com* (s. 259) i z forum *Rebelya.pl* (s. 217). Zdjęcie ze spektaklu *Msza Artura Żmijewskiego* (s. 111) publikujemy dzięki uprzejmości Artysty i Fundacji Galerii Foksal. Ilustracje w tekście (s. 12, 47, 52, 63, 84, 104, 165, 181, 236, 245, 268, 280, 285, 294 i 382) pochodzą z komiksu o *Demetriusa Manousosa OFM Cap* *Twoja Msza*, Warszawa: Wydawnictwo Lancea 2007. Ilustracja na s. 183 wzięta jest z pracy *Władysława Łuszczkiewicza* *Zabytki dawnego budownictwa w Krakowskim, zeszyt V, Kraków 1868*. Na okładce wykorzystano obraz *Pabla Picassa* *Pierwsza komunია* (1896), *Museum Picasso, Barcelona*.

Projekt okładki: Mateusz Grabowski.

PREŚJE

10 Pressja Redakcji

Adam Leszkiewicz
Adoracja

Rzeczywista obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie jest skandalem, do którego jakoś się przyzwyczailiśmy. Czy jednak udział milionów Polaków w archaicznym rytuale nie jest frapującym wyzwaniem dla antropologii, psychologii i socjologii? Czy katolicka doktryna transsubstancjacji nie jest fascynującym wyzwaniem dla filozofii? To krótkie opowiadanie doskonale pokazuje, co skłaniało nas do zrobienia teki o mszy świętej. Wgapiamy się w ten błady krążek i staramy się coś z tego wszystkiego zrozumieć.

MSZA INTERDYSCYPLINARNA

Przyglądamy się Eucharystii z najrozmaitszych perspektyw: antropologicznej, religioznawczej, socjologicznej, psychoanalitycznej, teologicznej, metafizycznej i historyczno-ideowej. Nie sądzimy, by którekolwiek z tych ujęć wyczerpywało fenomen liturgii. Niech rozkwita tysiąc teoretycznych kwiatów!

Paweł Rojek

16 Semiotyka Eucharystii

Długi i dość skomplikowany tekst, łączący dwa zasadnicze wątki całej teki – antropologię kulturową i metafizykę liturgii. Teoria transsubstancjacji jest filozoficznym uzasadnieniem katolickiego fetysyzmu. Katolicyzm bowiem – jak zauważył kiedyś Peter Kreeft (2005: 200) – bardziej przypomina religie afrykańskie niż współczesny skandynawski protestantyzm.

Tomasz Dekert

34 Nowa msza: rytuał czy antyrytuał?

Ważny głos religioznawcy w dyskusji o nowej i starej mszy. Reforma liturgiczna pogwałciła rytualny charakter liturgii. Nowa msza bywa niekiedy wręcz antyrytuałem. Tak przynajmniej wynika z zastosowania do liturgii teorii Roya Rappaporta.

Jan Maciejewski

48 Polityka mszy

Schmitt, Mounier, Staniszkis i Ratzinger w jednym. Eucharystia jest po to, by łączyć ludzi i wskazywać im cel – przemianę rzeczywistości. Ite, missa est oznacza, że spełniona została Ofiara, ale też że rozpoczyna się nowa ofiara – na ołtarzu świata.

Jakub Moroz
53 Rytuał i nowa lewica
Komentarz do Mszy Artura Żmijewskiego (zob. ilustracja na s. 111) staje się go-rącym oskarżeniem całej antyrytualistycznej lewicy kulturowej. Amunicję podaje brytyjska antropolożka Mary Douglas.

Sebastian Gatecki
64 Msza jako idea
Głos historyka idei. Kardynał John Henry Newman sformułował kryteria organicz-nego rozwoju idei. Czy msza święta w ostatnim półwieczu rozwija się według tych kryteriów?

Michał Koza
75 Efekt ofiary
Bardzo trzeźwy i praktyczny tekst, wskazujący między innymi konkretne działa-nia, które mogą hermeneutycznie zrównoważyć zwykle przeciwstawiane elementy uczty i ofiary we mszy świętej. Wszystko mamy w zasięgu ręki: Kanon Rzymski, kadzidło i woskowe świece.

Jakub Przybyła
85 Msza święta jako restytucja piersi
Już Carl Gustaw Jung (2009) łączył mszę i psychoanalizę. Msza jako rytuał utraty i odzyskania obiektu pozwala radzić sobie z wpisaną w kondycję człowieka depre-syjnością.

Ks. Tomasz Wielebski, Mateusz J. Tutak
95 Niedziela w Polsce
Dwaj socjologowie z UKSW przyglądają się praktykom polskich katolików. Nieco spadają u młodzieży.

Dawid Gospodarek, Karol Wilczyński
105 Słowniczek liturgiczny
Kilka liturgicznych oczywistych oczywistości. Przy okazji: wiecie, czym różni się ter-rorysta od liturgisty? Z terrorystą można negocjować.

MSZA METAFIZYCZNA

Kilka współczesnych interpretacji transsubstancjacji, w tym tłumaczenia klasycz-nych artykułów dwojga wybitnych brytyjskich filozofów analitycznych.

Karol Kleczka, Stanisław Ruczaj, Marcin Suskiewicz
112 Adoracja i spekulacja
Wstęp do lektury G.E.M. Anscombe i Michaela Dummetta. Parę słów o autorach, kilka uwag o ich teoriach, garść anegdot, zaskakujące czasem świadectwa wiary.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe
120 O transsubstancjacji
Uczennica i przyjaciółka Ludwiga Wittgensteina tłumaczy co można, a czego nie można zrozumieć z tajemnicy Eucharystii. Broszurka z tym tekstem sprzedawana była w Wielkiej Brytanii za kilka pensów po kościołach.

Michael Dummett
127 Sens katolickiej nauki o Eucharystii
Niedawno zmarły wybitny brytyjski filozof formułuje nowoczesną interpretację kato-lickiej doktryny o rzeczywistej obecności. Bóg po prostu uznaje Hostię za Ciało Chry-stusa. Jak chciałbyś z tym polemizować?

Błażej Skrzypulec
149 Problem transsubstancjacji
Elegancka analiza rozwiązań metafizycznego problemu Eucharystii. Doskonały ko-mentarz do teorii Dummetta, ale także ciekawa propozycja rozwiązania pojawiają-cych się na jej gruncie trudności.

Marcin Suskiewicz
158 Tajemnicza substancja
Erudycyjny esej o pewnej uwadze kardynała Newmana o transsubstancjacji. Można się było spodziewać związków Newmana z brytyjskim empiryzmem, ale kto by pomy-słał o wątku neoplatońskim?

EKSPRESJE LITURGICZNE

Muzyka, malarstwo, rzeźba, dramat, design i Najświętszy Sakrament.

Adam Leszkiewicz
168 Papież jako totalne dzieło sztuki
Prowokacyjne użycie teorii socrealizmu Borisa Groysa do analizy religijnych utwo-rów Pendereckiego, Kilara i Góreckiego. Kisiel mawiał, że był to „liturgiczny socre-alizm”. Miał rację, i to o wiele bardziej, niż sądził.

175 Obecność czy przezroczystość?
*Z prof. Januszem Krupińskim rozmawia Małgorzata Gadomska
Arcyciekawa rozmowa o sztuce i sakramentach z wykładowcą krakowskiej ASP. Uobecnienie w obu tych sferach nie może być przezroczystością. Dążenie do wyelimi-nowania pośrednictwa to jawny bądź zakamuflowany ikonoklazm.*

Juliusz Gałkowski
182 Boże Ciało w kamieniu
Ręka w górę, kto był kiedyś w Wysocicach! No właśnie. A tam akurat znajduje się zagadkowy tympanon z delfinami, który streszcza średniowieczne spory o Eucha-rystię.

- 189 **Optymizm stworzenia, odwaga Wcielenia**
Marcin Suskiewicz
Wnikliwa analiza książki ks. Andrzeja Draguły, który niebezpiecznie zbliża się do ikonoklazmu i na dodatek krytykuje okładki „Pressji”. Przy okazji Marcin Suskiewicz jasno formuluje główne idee naszego pisma.

- 197 **Sor Juanę ustanawiam**
Marta Kwaśnicka
Esej o pewnej siedemnastowiecznej meksykańskiej zakonnicy-skandalistce, która napisała narcystyczną sztukę o Chrystusie.

- 207 **Romantyzm jest naszym programem cywilizacyjnym**
Z profesorem Andrzejem Waską rozmawiają Michał Koryciński i Piotr Kowalczyk
Rozmowa o pierwszym i piątym wieszczu, czyli o Mickiewiczu i Rymkiewiczu. W kolejnej tece Adrian Sinkowski będzie rozmawiał z Maciejem Urbanowskim.

KRAKOWSKI KREDENS

Cykl rozmów z ważnymi osobistościami życia kulturalnego dawnego Krakowa.

- 218 **Eucharystia to najwspanialsze performance**
Ze Zbigniewem Warpechowskim rozmawiają Adam Leszkiewicz, Jakub Moroz i Paweł Rojek
Zimą wyprawiliśmy się do Sandomierza porozmawiać z jednym z twórców performance artu, nestorem polskiej sztuki współczesnej, żywą krakowską legendą, malarzem, poetą, rzeźbiarzem i myślicielem, twórcą używanego przez nas pojęcia awangardowego konserwatyzmu.

- 237 **Konserwatyzm awangardowy**
Zbigniew Warpechowski
Programowy tekst подарowany nam przez autora. Próbuje namówić go do stałej współpracy.

TEKA BRAUNA

Drukujemy materiały przekazane nam przez prof. Kazimierza Brauna. Więcej szczegółów o naszym projekcie w nocy redakcyjnej w poprzedniej tece „Pressji”.

- 248 **Józef Maria Hoene-Wroński**
Jerzy Braun
Druga część niepublikowanej książki Wielcy Polacy w kulturze światowej intelektualnego patrona „Pressji”. Hoene-Wroński był pierwszym polskim mesjanistą, genialnym matematykiem i najpewniej wielkim filozofem.

REPRESSJE TRYNITARNE

Chyba żadna dotąd teka „Pressji” nie wywołała takich emocji jak Ekonomia trynitarzna. Zaobserwowaliśmy, że ostrość wypowiedzi krytyków była z reguły odwrotnie proporcjonalna do znajomości naszych tekstów.

- 260 **Ekonomia, wzajemność i Trójca Święta**
Paweł Rojek
Szczegółowe wyjaśnienie, o co chodziło Marcinowi Kędzierskiemu (2012), gdy pisał o wzajemności negatywnej i obrazie Trójcy Świętej w życiu gospodarczym.

- 269 **Bóg jest rodziną**
Paweł Kaliniecki
Przychylny komentarz do Ekonomii trynitarnej znawcy myśli G.K. Chestertona i redaktora portalu www.dystrybucjonizm.pl.

- 274 **Ekonomia obywatelska w praktyce**
Marek Przychodzeń
Wątpliwości wobec tekstu Wolfganga Grassla (2012) opublikowanego w Ekonomii trynitarnej. Odróżniamy dobroczynność i rynek oraz państwo pisane wielką i małą literą.

- 281 **Czy rynek jest podmiotem?**
Wiesław Żyznowski
Kilka uwag ze strony filozofa i przedsiębiorcy. Problemy rynku znikną, gdy będzie on naprawdę wolny.

- 286 **Ekonomia trynitarzna. Często zadawane pytania**
Marcin Kędzierski, Krzysztof Mazur, Paweł Rojek
Zbiornicza odpowiedź najrozmaitszym krytykom. Czy wiecie, że zarzucano nam nawet, iż ekonomia trynitarzna wspiera równouprawnienie związków homoseksualnych?

REPRESSJE ZWYKŁE

Tu zamieściliśmy teksty odwołujące się do poprzednich tek, które nie dotyczą Ekonomii trynitarnej. Zapraszamy do komentarzy i polemik. Można też komentować polemiki i polemizować z komentarzami.

- 298 **Prometeizm energetyczny**
Wojciech Jakóbiak
Podsumowanie i skierowanie na nowe tory trwającej w „Pressjach” od kilku lat kampanii na rzecz odnowienia prometeizmu.

- 308 **Poeci do piór!**
Piotr Stankiewicz
Głos w sprawie eseju Adama Leszkiewicza (2012) o poezji smoleńskiej.

- 312 Przemysław Piętaś
Londyn, Paryż i „sprawa Mitosza”
Ciekawy komentarz do teki emigracyjnej. Opowieść o tym, jak stosunek do Mitosza podzielił środowiska emigracji londyńskiej i paryskiej.

- 322 Angelika Kowalik
Kto stworzył „doktrynę Giedroycia”?
Glossa do artykułu Pawła Rojka (2012) o emigracyjnych ideach federacyjnych. Nie powinniśmy mówić o doktrynie Mieroszewskiego-Giedroycia, lecz Łysiaka-Rudnyckiego-Mieroszewskiego-Giedroycia.

KOMPRESJE

- 330 K. Szeremeta, *Nowy dokument tekstowy* (Adam Leszkiewicz)
- 332 I. Jazykowa, *Oto czynię wszystko nowe* (Paweł Rojek)
- 334 H. Belting, *Obraz i kult* (Jakub Moroz)
- 336 K. Koehler, *Boży podżegacz* (Jan Maciejewski)
Tekst recenzji książki kierownika naszego działu poetyckiego, która wcześniej ukazała się w „Do Rzeczy”.
- 338 M. Urbanowski (red.), *Jest Bóg, żyje prawda* (Eliza Kącka)
W tej antologii tekstów o Stanisławie Brzozowskim znalazły się artykuły Jerzego Brauna i Jana Maciejewskiego. Obaj związani są z naszą redakcją.
- 340 G. Lewicki, *Nadchodzi nowy proletariat!* (Maciej Malik)
Kolejne omówienie książki naszego redaktora. Wcześniej Paweł Rojek (2013) opublikował jej recenzję w „Rzeczpospolitej”.
- 342 R. Kostro, R. Kuraszewicz, M. Wysocki (red.), *Wiestaw Chrzanowski* (Wojciech Baliński)
- 344 A. Wołek, *Słabe państwo* (Paweł Musiałek)
- 346 Ch. Meier, *Powstanie polityczności u Greków* (Juliusz Gałkowski)
- 348 A. Szczerski, *Modernizacje* (Jan Cieślak)
- 350 M. Pasiecznik, *Rytuał superformuły* (Leszek Wroński)
- 352 A.-M. Rizzuto, *Narodziny żyjącego Boga* (Jakub Przybyła)

PERYSSKOP

Wychylamy się z naszej niszy i czytamy inne pisma.

- 356 „Christianitas” 2012, nr 50 (Jan Maciejewski)
- 357 „Kontakt” 2013, nr 22 (Karol Kleczka)
- 358 „Kronos” 2012, nr 4 (Stanisław Ruczaj)
- 359 „Liberté” 2013, nr 13 (Michał Rekowski)
- 360 „Literatura na Świecie” 2013, nr 3–4 (Adam Leszkiewicz)
- 361 „Nowy Obywatel” 2012, nr 7 (Marek Przychodzeń)
- 362 „Odra” 2013, nr 1 (Adrian Sinkowski)
- 363 „Rzeczy Wspólne” 2013, nr 11 (Wojciech Jakóbiak)
- 364 „Znak” 2013, nr 2 (Ziemowit Józwick)
-
- 366 Bibliografia
- 380 Biografia
- 385 Summary (Grzegorz Lewicki)

Redakcja informuje, że autorzy tekstów nie odpowiadają za komentarze w spisie treści i pod swoimi artykułami. Redakcja za to nie odpowiada za teksty autorów.

Adoracja

Sakramencki mróz na zewnątrz i nie chcę nawet myśleć, czy wszedłem z tego powodu, z jakiego powinno się tu przychodzić, czy tylko po to, żeby się ogrzać, bo do umówionego spotkania zostało jeszcze sporo czasu, a w empiku przejrzałem już wszystko, co mnie ciekawiło. Klękam w ławeczce skonstruowanej tak, że prawdziwe klęczenie musi się skończyć urazem kręgosłupa, więc możliwy jest tylko fałszywy klękoprzysiad: poza nie pokorna, a upokarzająca, ale przynajmniej mniej męcząca od klęczenia. Mniej męcząca? Wstyd. I wstyd po raz drugi, bo przypominam sobie, że zawsze będąc tutaj, myślałem o wspaniałościach ołtarza Wita Stwosza, o stodkim ciemnozłotym drewnie, które koniec końców skończy przecież w piecu. Zresztą, rozwiązane to jest beznadziejnie: kaskada postaci spiętrzonych przez snycerza wlatuje tam, w najważniejszym miejscu, a On jest tutaj, ułożony pokątnie, garstka ludzi klęczy przed Nim w poprzek trasy wchodzących wiernych i niewiernych. Sakramentalne w imię Ojca i zapominam, co dalej, przecież wszedłem prosto ze środka głośnych i nieważnych spraw, więc na zawołanie się nie uspokoję, choćbym chciał. Wgapiam się tylko w blade krążek, nie potrafię się nawet pomodlić. Przypomina mi się – bo oczywiście, nie chcąc tego, zaczyna mi się myśleć beztadnie o wszystkim i o niczym – że Reymont porównał zimowe słońce do hostii: blade, w promieniach monstrancji. Nie czuć, że daje ciepło – to tylko wiemy, albo wierzymy, że wiemy. Nieodzowna modalność widzialnego: wielkie „być może”. Witaj, prawdziwe Ciało!

Jak na złość moim zbożnym zamiarom zaraz po mnie wchodzi jakaś dziewczyna, chyba ładna, nie zdążyłem dostrzec – i staje na linii mojego spojrzenia. I nie klęka, stoi. Po chwili żegna się zamasyście lewą ręką i stoi tak nadal. Co to ma być, jakiś sukub? Zamykam oczy, próbuję coś z siebie wykrzesać, ale po chwili czuję, że ktoś siada obok mnie, a właściwie prawie na mnie. Staruszka. Brak miejsca, ciasno – zdaje się mówić jej przeprasające spojrzenie. Zresztą, patrzy na mnie chyba trochę zbyt długo uśmiechniętymi oczami. Może cieszy się, że młodzież taka pobożna i rozmodlona – a ja przecież wiem, jak jest naprawdę i mógłbym jej to wszystko opowiedzieć, ale to nie jest jej do niczego potrzebne. Dobrze, niech się chociaż zbuduje moim przykładem.

Wyciągam różaniec, żeby mieć się na czym skupić. Odklepuję kilka modlitw, zacinam się. Gdybym tak mógł odciąć się od własnej nieuwagi. Najchętniej założyłbym słuchawki, z których pyszniłby się swoją pokorą chór, za mnie, dla Boga: *Ave verum corpus natum de Maria Virgine*. Nie do muzyki Byrda czy Mozarta, ale Liszta. Solennej, jednocześnie żałobnej i pochwalnej, mistycznej, suwerennej wobec przymiotników. *Vere passum, immolatum in cruce pro homine*. Groza: nie rozumieć tego, co się wychwala. Spokój: wychwalać Tego, który jest bezbrony. *Cuius latus perforatum unda fluxit et sanguine*. Tak, odciąć się: zapętlić to w odtwarzaczu, słuchać do omdlenia. Ale jak tu klęczeć ze słuchawkami, nie przyciągając zgorszonych spojrzeń? Choć, z drugiej strony,

Ciesz się, że młodzież taka pobożna i rozmodlona – a ja przecież wiem, jak jest naprawdę

dłaczego miałoby mnie obchodzić, co inni sobie pomyślą – czy ja tu jestem na pokaz? Tak, jestem: inni widzą, jak przykładowie klęczę i Ty też to widzisz, i to jest koniec – nie modlę się przecież, wgapiam się, klęczę i nic z tego klęczenia nie wynika, więc przyjmij chociaż to klęczenie.

Jakiś żebrak podchodzi do stojącej dziewczyny i zagaduje do niej cicho, ale ciężko nie ustyszeć, że prosi ją o kupienie czegoś do jedzenia. Dziewczyna odwraca się do niego zniesmaczona, teraz widzę dopiero, jaka jest brzydka. Tłumaczy, że ona tu się modli i co on sobie wyobraża. Żebrak nie ustępuje, po chwili dziewczyna kręcąc z niedowierzaniem głową, daje za wygraną; wychodzi z nim, przeżegnawszy się uprzednio. Lewą ręką. Ile tych zdrowasiek było, czy na pewno już dziesięć? Pomieszałem paciorki, chyba nie, cofam się, nie chcę liczyć, to nie ma sensu. Zdrowaś Mario, taskiś petna.

Wchodzi wycieczka. Niezrozumiałe słowa, chyba niemiecki. Oni też nie rozumieją, patrzą na nas klęczących: dlaczego tak zaraz przy wejściu, bokiem? Na moment nasze spojrzenia – moje i jakiegoś farbowanego blond lowelasa, wybac mi tę złośliwość – spotykają się: totalna pustka, *Ich verstehe nicht*. Nawet zero zdziwienia czy zaciekawienia. Jestem dla niego nieledwie jakimś nudnym dodatkiem do wystroju tego zabytku, zabobonnym tubylcem, przesuwam po mnie obojętnym wzrokiem i idzie dalej ten mój bliźni. Przechodzą, żując gumy, trzymając ręce w kieszeniach, rozglądając się tępo, starsi, młodszy, mężczyźni, kobiety, przechodzą między nami a Bogiem. Poczucie stałości, nic nie można zrobić. Ale Ty znosisz to ze spokojem, więc weź ten gniew. Weź wszystko: myśli, cytaty, Stwosza, Liszta, obserwacje. To, co trzeba odrzucić, a co nie chce mnie samo opuścić. *Ojciec nasz, któryś jest w niebie, święć się imię Twoje*: nawet to jest cytatem z Boga, którym Bóg kazał nam się do Boga modlić. Na początku było Stowo, a później słowa, słowa, słowa. Ty, tutaj: a Stowo stało się mięsem i rozbito namiot pośród nas.

Wychodzę, nie wiedząc, czy jestem już spóźniony, czy nie, ale chyba nie, tak naprawdę pewnie byłem tutaj tylko kilka, kilkanaście minut, a czas, do czego nie chcę się przed sobą przyznać, po prostu mi się dłużył. Myślę o brzydkiej

dziewczynie, która spełniła swój dobry uczynek – może niechętnie jak Cyrenejczyk, a może dobrze myśląc o własnej wielkoduszności? Ale wtedy wszystko na marne. Myślę o żebraku, który teraz, szczęśliwy niskim szczęściem upodlonych, że dziś udało się nie być głodnym, zajada jakiegoś kebaba. Ale wiem, że pamiętasz i o mnie: ja też jestem głodny. Dzisiaj może bardziej niż kiedykolwiek. *Esto nobis praegustatum in mortis examine*, śpiewa chór. Bądź nam przedsmakiem w próbie śmierci.

Adam Leszkiewicz

Co dalej?

To dość niezwykły artykuł wstępny, ale cała teka jest też dość szczególna. Postanowiliśmy zająć się Eucharystią, tak jak potrafimy. *Pange lingua gloriosi corporis mysterium*.



Chcemy, by piękna liturgia stawała się udziałem coraz większej liczby osób

W tym celu spotykamy ze sobą duchownych i świeckich, kompozytorów oraz osoby pielęgnujące dawne tradycje – zarówno praktyków, jak i tych, którzy teoretycznie podchodzą do zagadnienia celebracji. Jeśli podzielacie wartości, którymi się kierujemy, prosimy Was o wsparcie: przede wszystkim duchowe – poprzez modlitwę, ale także o propagowanie naszego dzieła i wsparcie finansowe.

Wydajemy, organizujemy, współtworzymy:

- 
Szkola Kantorów – dwuletni kurs muzyczny dla tych, którzy chcą podjąć liturgiczną posługę kantora we wspólnotach, parafiach
- 
Skrytorium – studium tworzenia manuskryptów w średniowiecznym stylu: ożywiamy technikę i filozofię ich tworzenia
- 
Działalność wydawnicza – wydaliśmy dwa tomy śpiewnika „Niepojęta Trójco” oraz kilkanaście płyt z muzyką liturgiczną
- 
Rekolekcje liturgiczne „Mysterium fascinans” – to coroczne miejsce spotkania teorii liturgii i praktyki celebracji we wspólnocie
- 
Katechumenat – przygotowanie osób dorosłych do przyjęcia sakramentów: Chrztu, Bierzmowania i Eucharystii
- Liturgia.pl** – największy polski serwis internetowy o liturgii

Grupa choralowa – ćwiczymy chorał gregoriański jako narzędzie modlitwy | **Seminaria** – otwarte dyskusje w gronie fascynatów liturgii | **Źródło i szczyt** – seria wydawnicza obejmująca przekłady obcojęzycznej literatury z dziedziny historii i teologii liturgii | **Armarium** – dla dominikańskiej biblioteki cyfrowej skanujemy dawne księgi liturgiczne | **Warsztaty muzyczno-liturgiczne** | **Służba liturgiczna** – spotkania dla mężczyzn, którzy chcą służyć podczas Mszy świętej jako ministranci w krakowskiej bazylice oo. Dominikanów

Fundacja Dominikański Ośrodek Liturgiczny
 ul. Dominikańska 3/11, 31-043 Kraków, Polska
 tel./faks (+48) 12 430 19 34, osrodek@liturgia.dominikanie.pl
 darowizny: 38 2130 0004 2001 0530 9216 0003
www.liturgia.dominikanie.pl

Znajdź nas na



Boże Ciało

- 16 **Semiotyka Eucharystii**
Paweł Rojek
- 34 **Nowa msza: rytuał czy antyrytuał?**
Tomasz Dekert
- 48 **Polityka mszy**
Jan Maciejewski
- 53 **Rytuał i nowa lewica**
Jakub Moroz
- 64 **Msza jako idea**
Sebastian Gatecki
- 75 **Efekt ofiary**
Michał Koza
- 85 **Msza święta jako restytucja piersi**
Jakub Przybyła
- 95 **Niedziela w Polsce**
ks. Tomasz Wielebski, Mateusz J. Tutak
- 105 **Słowniczek liturgiczny**
Dawid Gospodarek, Karol Wilczyński

Msza interdyscyplinarna



Semiotyka Eucharystii

Paweł Rojek

W pierwszym tomie *W poszukiwaniu straconego czasu* znajduje się sławna scena czytania. Narrator w upalny dzień chroni się w chłodnym pokoju i pogrąża w lekturze. „Wrażenie lata – powiada – dawały mi muchy, które wykonywały przede mną swój koncert niby letnią muzykę kameralną; nie wyczarowuje ona lata na sposób muzyki ludzkiej, która, usłyszana przypadkiem w piękny czas, przypomina nam go później; spojona jest

Wrażenie dawały mi muchy

z latem istotniejszym węzłem: urodzona z pogodnych dni, odradzając się tylko wraz z nimi, zawierając nieco ich substancji, budzi nie tylko obraz w naszej pamięci, ale zaświadcza ich powrót, ich rzeczywistość, otaczającą nas, bezpośrednio dostępną obecność” (Proust 1979: 82).

W tym fragmencie, często komentowanym przez literaturoznawców, Proust najwyraźniej odróżnił dwa rodzaje znaków. Dźwięki muzyki są według niego tylko przypomnieniem lata, natomiast brzęczenie much jest czymś więcej, jest jego uobecnieniem. Muzykę z latem łączy tylko luźne

skojarzenie, natomiast muchy i lato wiąże jakiś „istotniejszy węzeł”, posiadają one – jak powiada Proust – wspólną „substancję”. „Jeśli wyrazić tę różnicę w kategoriach tropologicznych – zauważa Michał Paweł Markowski (1999: 8–9) – to przepaść między znakiem jako obrazem i znakiem jako świadectwem jest różnicą między metaforą a metonimią, wygraną w tym fragmencie na korzyść figury opartej na (fizycznej) przyległości i niekorzyść figury opartej na (konwencjonalnym) podobieństwie”.

Chciałbym w tym tekście podjąć próbę semiotycznej analizy Eucharystii. Dokładniej, chciałbym zastosować do niej sugestywnie zarysowane przez Prousta rozróżnienie znaków metaforycznych i metonimicznych. Wydaje się bowiem, że Eucharystia jest nie tylko metaforą, pamiątką Chrystusa, lecz przede wszystkim Jego metonimią, uobecnieniem. Hostia jest nie tylko podobna do Chrystusa, lecz po prostu Nim jest. Traktowanie metafor jako metonimii jest – jak wskazywało wielu antropologów – istotą obrzędu religijnego. Pod względem semiotycznym liturgia katolicka jest więc bliska rozmaitym pierwotnym praktykom religijnym. W odróżnieniu od

innych tradycji religijnych, chrześcijaństwo wypracowało jednak subtelną teorię ontologiczną, która ma dokładniej wyjaśniać naturę dokonujących się podczas obrzędu przekształceń. Spróbuję pokazać, że z semiotycznego punktu widzenia zmiany liturgiczne można traktować jako metaforyzację lub metonimizację Eucharystii. Analiza semiotyczna pozwala dostrzec nie tylko związek katolickiej liturgii z pierwotnymi obrzędami, lecz także z pewnymi charakterystycznymi zjawiskami sztuki współczesnej. Dziś w sztuce, podobnie jak kiedyś we mszy świętej, ceni się bardziej metonimie niż metafory.

Metafory i metonimie

Metafory i metonimie to dwa rodzaje symboli¹. Symbole metaforyczne odnoszą się do swojego przedmiotu z racji podobieństwa, natomiast symbole metonimiczne – ze względu na przyległość. Portret ukochanej osoby jest metaforą, natomiast kosmyk włosów – metonimią. Podobieństwo, na którym opiera się metafora, może mieć bardzo różny charakter. Na przykład wspomniana przez Prousta muzyka wiąże się z latem bardzo luźno, tylko przez odległe skojarzenie. Tak samo przyległość można rozumieć w bardzo szeroki sposób: obejmuje ona zarówno bycie częścią, jak i bycie skutkiem czy choćby chwilową fizyczną styczność. U Prousta brzęczenie much wiąże się z latem jak część z całością.

Symbole są zwykle albo metaforami, albo metonimiami, a nie metaforami i metonimiami zarazem. Metafory bowiem nie są zazwyczaj styczne, a metonimie nie są podobne do oznaczanych przez siebie przedmiotów. Nie jest to jednak konieczne. Niektóre symbole są zarazem podobne jak i styczne. W szczególności każdy przedmiot

wydaje się zarazem swoją własną metaforą, jak i metonimią, jest bowiem zarazem doskonale podobny do siebie, jak i doskonale styczny ze sobą (zakładam, że relacje podobieństwa i styczności są zwrotne). Wobec tego można zaproponować następującą prostą klasyfikację symboli:

	przyległe	nieprzyległe
podobne	sam przedmiot	metafora
niepodobne	metonimia	x

Roman Jakobson w głośnym artykule *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afazycznych* argumentował, że różnica między metaforami i metonimiami „jest podstawowa i bardzo doniosła dla wszelkiego użycia języka oraz w ogóle wszelkiego zachowania się ludzkiego” (1989a: 172). To od tego właśnie wystąpienia zaczęła się wielka kariera obu tych pojęć w antropologii, psychoanalizie i estetyce. Jakobson wskazywał na zastosowania tego rozróżnienia przede wszystkim w analizie różnych typów afazji. Niektórzy pacjenci mają problemy ze znajdowaniem synonimów, inni – ze składaniem wyrazów w zdania, co Jakobson łączył kolejno z zaburzeniem funkcjonowania metaforycznego i metonimicznego aspektu języka. Typy afazji są jednak tylko skrajnym wyrazem tendencji występujących powszechnie w różnych systemach semiotycznych, na przykład w literaturze i sztuce. Jakobson wiązał literaturę

romantyczną z przewagą metafor, a realistyczną – z dominacją metonimii, podobnie malarstwo surrealistyczne ma według niego charakter zasadniczo metaforyczny, a kubistyczne – metonimiczny.

To jednak nie Jakobson pierwszy wprowadził rozróżnienie na metafory i metonimie. Jak sam wskazywał, analogiczne podziały pojawiały się wcześniej, między innymi w językoznawstwie Ferdinanda de Saussure'a, antropologii Jamesa George'a Frazera i psychoanalizie Zygmunta Freuda. De Saussure (2002: 147–152) wskazywał, że każdy znak wchodzi w dwa rodzaje relacji – ze znakami, które mogą go zastąpić, oraz ze znakami, które mogą po nim nastąpić. Ten pierwszy związek, zwany przez niego paradygmatycznym, opiera się właśnie na podobieństwie, a drugi, zwany syntagmatycznym, na przyległości. Frazer (1971) z kolei rozróżniał dwa rodzaje magii. „Pierwsza zakłada, że podobne powoduje podobne, względnie że skutek podobny jest do przyczyny; druga, że rzeczy, które kiedyś pozostawały w styczności ze sobą, nadal działają na siebie nawet wtedy, gdy kontakt fizyczny przestał istnieć” (tamże: 42). Przykładem magii pierwszego rodzaju jest próba zranienia wroga przez niszczenie jego wizerunku, a drugiego – próba wyrządzenia mu krzywdy przez nakłuwanie śladów jego stóp. Obserwacje de Saussure'a i Frazera wykorzystał Claude Lévi-Strauss (1969) do analizy mitów, obrzędów i totemizmu. Rozbudowaną typologię stylów literackich opartą na rozróżnieniu metafor i metonimii zaproponował Mieczysław Porębski (1986). Badania nad tymi kategoriami w nauce o micie podsumował niedawno krakowski religioznawca Maciej Czeremski (2009: 103–164). Rozróżnienie dwóch rodzajów symboli ma także wiele zastosowań w psychoanalizie. Freud (1996) zwracał uwagę, że elementy marzeń sennych wiążą się

albo na zasadzie metaforycznej kondensacji, albo metonimicznego przesunięcia, odróżnienie to odgrywa także doniosłą rolę u Jacquesa Lacana (1996).

Jak widać, rozróżnienie metafor i metonimii ma niezmiernie wiele zastosowań. Do psychologii, literatury, malarstwa i magii oczywiście można dodać jeszcze religię. Sądzę, że można wskazać przynajmniej trzy zastosowania tego rozróżnienia w tej dziedzinie. Po pierwsze, można za Frazerem rozróżnić dwa rodzaje symboli religijnych. Jak zauważył na przykład radziecki

Malarstwo surrealistyczne ma charakter zasadniczo metaforyczny

semiotyk Jurij Łotman (2007: 106–107), „jeśli ikonę w tym znaczeniu semiotycznym, jakie ona przybrała w Bizancjum i całym Kościele Wschodnim, można uważać za metaforę, to święta relikwia występuje jako metonimia”. Rzeczywiście, ikony odnoszą się do świętych na zasadzie podobieństwa, a relikwie – na zasadzie przyległości. W dalszej części tego tekstu spróbuję zastosować to rozróżnienie do analizy Eucharystii. Zazwyczaj analizy semiotyczne liturgii kładą nacisk na aspekty metaforyczne, nie doceniając wymiaru metonimicznego (Fernandez 1974; Searle 2012). Po drugie, można za Jakobsonem badać charakter tekstów i obrzędów religijnych, wskazując na ich bardziej metaforyczny lub bardziej metonimiczny charakter. Postaram się pokazać, że w dziejach liturgii można zaobserwować zmiany wiążące się z naciskiem na jej metaforyczny lub metonimiczny charakter. W szczególności posoborowe reformy liturgiczne można traktować jako systematyczną metaforyzację obrzędów. Można wreszcie, po trzecie, za Lévi-Straussem analizować teksty religij-

ne, wskazując w nich związki syntagmatyczne i paradygmatyczne, czyli badać je tak, jak zwykle strukturaliści badają mity. Tego akurat wątku nie będę tu rozwijał, istnieje zresztą bogata literatura na ten temat (Bartnicki 1992; Leach, Ayccock 1998).

Kondensacja symboliczna

Punktem wyjścia analizy Eucharystii będzie strukturalna interpretacja rytuału zaproponowana przez wybitnego brytyjskiego antropologa Edmunda Leacha (1989). Autor ten wprost odwoływał się do rozróżnienia metafor i metonimii. Jego zdaniem rytuał polega właśnie na pomieszaniu tych dwóch rodzajów znaków. Leach także w kilku miejscach wypowiadał się o chrześcijańskich obrzędach, choć nie podejmował ich szczegółowej analizy.

Czym jest rytuał? Zdaniem Leacha jest to – obok opowieści – jeden ze sposobów wyrażania przez społeczeństwo przyjmowanych przez niego idei. Wynika z tego, że rytuał i narracja są wzajemnie przekładalne. Na przykład centralna dla chrześcijaństwa idea związku z Bogiem znajduje wyraz z jednej strony w świętych opowieściach, a z drugiej – w świętych obrzędach. „Opowieść ta uzyskuje swą materialną reprezentację w specjalnie przeznaczonym do tego środowisku na stopniach ołtarza w kościele, kiedy tylko odprawia się któraś z form nabożeństwa (mszy)” (Leach 1989: 49–50). Msza jest więc rytualnym wyrażeniem tych samych treści, które zawarte są też w świętych opowieściach.

Różnica między opowieścią a obrzędem polega na tym, że opowieść istnieje tylko w języku, natomiast obrzęd realizuje się za pomocą specjalnych przedmiotów, budowli czy przestrzeni, które mają reprezentować wyrażane idee. Gdy kończy się opowiadać mit, nie pozostaje po nim nic materialnego,

natomiast gdy kończy się obrzęd, pozostają przedmioty służące do jego odprawiania. Jaki jest ich status? Leach zwraca uwagę, że są one różnie traktowane w różnych społecznościach. Na przykład w niektórych religiach pierwotnych „świętynie konstruowane są *ad hoc* i porzucane natychmiast po zakończeniu obrzędu” (tamże: 50), a w innych, niekiedy dość rozwiniętych religiach – Leach ma niewątpliwie na myśli katolicyzm – zachowuje się „cześć dla relikwii i wizerunków świętych”, „przechowuje chleb i wino mszalne” lub przynajmniej – jak na przykład w anglikanizmie – uznaje się, że „obrzędy religijne wymagają stałego, specjalnie urządzonego środowiska sakralnego – budynku kościelnego” (tamże).

Skąd się bierze ta różnica? Dlaczego materiały, służące przecież tylko do wyrażania świętych idei, traktuje się jako przedmioty święte? Leach sugeruje, że w wypadku niektórych religii dochodzi do szczególnego pomieszania charakteru znaków. To, co miało być tylko wyrazem pewnych prawd, metaforą, zostaje uznane za rzeczywistość, metonimię. Leach nazywał to zjawisko „transformacją” (tamże: 51), „kondensacją” (tamże) i „elizją” (tamże: 77) metafor i metonimii.

Spróbuję przyjrzeć się dokładniej diagnozie Leacha, sądzę bowiem, że naprawdę dobrze ujmuje on istotę świętych obrzędów. Metafora – przypomina Leach – polega na „skojarzeniu dwóch jednostek lub układów jednostek [...] które normalnie należą do całkiem różnych kontekstów” (tamże: 51). Na przykład powiedzenie: „Lew jest królem zwierząt” wiąże funkcjonowanie terminu „lew” w kontekście naturalnym z funkcjonowaniem terminu „król” w kontekście społecznym. W rezultacie za pomocą metafory wyraża się pewne prawdy o lwach, wskazując na ich podobieństwo do królów w ludzkich społecznościach. Wypowiedzi

metaforyczne polegają więc na mieszaniu kontekstów wypowiedzi, dopóki jednak się pamięta, że należą one do różnych poziomów, nie dochodzi do nieporozumień. Kondensacja symboliczna, charakterystyczna dla niektórych religii, polega właśnie na błędnym uznaniu wypowiedzi metaforycznych za wypowiedzi dosłowne, należące do jednego kontekstu, a więc za wypowiedzi metonimiczne.

Leach analizuje szczegółowo dość drastyczny przykład kondensacji zaczerpnięty z hinduizmu, w którym dochodzi do pomieszania i pomylenia trzech kontekstów. Rezultatem tego pomieszania jest traktowanie lingama, fallicznej rzeźby kultowej, jako bóstwa Śiwy. Leach pisał: „Tak oto:

- (1) Bóg Śiwa jest źródłem mocy duchowej

jest stwierdzeniem w kontekście metafizycznym.

- (2) Penis jest źródłem życiowej potencji

jest stwierdzeniem w kontekście biologii funkcji życiowych.

- (3) Lingam jest przedmiotem wyrzeźbionym na kształt penisa

jest stwierdzeniem w kontekście fizyki materii, które zakłada pewną ikoniczną relację między lingamem i penisem. Znane hinduskie zapewnienie, że

- (4) lingam jest bogiem Śiwą

nabiera zatem znaczenia dzięki wzajemnemu pomieszaniu kontekstów (1), (2) i (3) w umyśle” (tamże: 51). Pomieszczenie kontekstów – sugeruje Leach – prowadzi do

ich utożsamienia. Ostatnie twierdzenie odczytywane jest bowiem przez wiernych nie jako metafora, lecz jako metonimia. Lingam nie jest według nich *jak* bóg Śiwa, lecz

Bóg Śiwa jest źródłem mocy duchowej

jest bogiem Śiwą. Jest to – jak stwierdza Leach – zjawisko typowe dla wielu religii. „Gdziekolwiek idea bóstwa reprezentowana jest przez przedmioty materialne – lingam, krzyż, ołtarz, jakiegoś «idola», świętą relikwię, świętą księgę, świątynię – to włączane są w to transformacje metaforyczno-metonimiczne i w ciąg ten wdzierają się gdzieś kondensacja tego rodzaju” (tamże).

Leach chyba tylko przez przypadek nie wymienił w tym fragmencie chleba i wina używanych w liturgii katolickiej. Eucharystia wydaje się bowiem wręcz wzorcową transformacją metaforyczno-metonimiczną. Spróbuję teraz pokazać, że ciąg utożsamień eucharystycznych dokładnie odpowiada analizowanemu przez Leacha hinduskiemu kondensacjom. Stwierdzenie:

- (1') Jezus jest źródłem mocy duchowej

należy do kontekstu religijnego czy może „metafizycznego”, jak powiedziałby Leach. Z kolei twierdzenie:

- (2') chleb jest źródłem życiowej potencji

należy do kontekstu życia codziennego czy może „biologii funkcji życiowych”. Należy tu zwrócić uwagę, że Jezus i chleb mają więcej wspólnych własności niż tylko bycie źródłem mocy; równie dobrze metafora mogłaby się opierać na przykład na łączeniu ludzi (wiara w Jezusa i dzielenie się chlebem tworzy wspólnotę) czy udzielaniu się innym aż do własnego zaniknięcia (Je-

zus oddał za nas życie, chleb znika, gdy jest spożywany). Wybrałem bycie źródłem mocy tylko ze względu na analogię z hinduskim przykładem Leacha. Dalej, twierdzenie:

- (3') hostia jest przedmiotem wytworzonym na kształt chleba

należy do kontekstu wiedzy potocznej czy może „fizyki materii”. Ciekawe, że z hostią jest inaczej niż z lingamem – lingam był tylko podobizną, opłatek jest natomiast faktycznie chlebem, choć nie musi być podobny do spożywanego na co dzień pieczywa. Lingam jest więc metaforą fallusa, a hostia – metonimią chleba. W wypadku chrześcijaństwa mamy więc być może o jeden problem mniej niż w hinduizmie, bo uznanie hostii z chlebem nie jest arbitralne. Różnica ta nie odgrywa jednak większej roli. Okazuje się bowiem, że katolickie zapewnienie, iż

- (4') hostia jest Jezusem

wynika z pomieszania kontekstów (1'), (2') i (3'). Jeśli twierdzenie (4') jest odczytywane dosłownie, jako metonimia, a nie przenośnie, jako metafora, mamy do czynienia z opisywaną przez Leacha kondensacją rytualną.

Katolicki fetyszizm

Zgodnie z sugestią Leacha, katolicki obrzęd Eucharystii opiera się więc na godnym pożałowania nieporozumieniu. Wierni myślą metaforę z metonimią i dosłownie rozumieją coś, co miało być tylko przenośnią. Na szczęście z pomocą może im przyjść antropolog, dla którego czytelne są poszczególne konteksty. Zadaniem antropologa jest bowiem właśnie analiza i – jak można sądzić – krytyka działań obrzędowych. „Bez

względu na to, czy wyznawcy rozumieją system, czy nie – powiada Leach (1989: 51) – w ich szaleństwie zawsze jest metoda. Jeżeli postępuje się w tych kwestiach systematycznie, to zawsze możliwe winno być rozszyfrowanie zawartego w nim kodu. W rzeczy samej jest to jedno z podstawowych zadań antropologii społecznej”.

Wypowiedź Leacha uderzająco przypomina wcześniejszą o niemal sto lat programową uwagę Frazera ze *Złotej gałęzi*: „Do trudniących się filozofią należy prześledzenie toku myśli, leżącego u podstaw działań człowieka uprawiającego magię, i wyciągnięcie kilku prostych nici, z których składa się ta gmatwanina, [...] krótko mówiąc, przeprowadzenie granicy między fałszywą nauką a niepewną sztuką” (Frazer 1971: 43).

Frazer i Leach widzieli więc swoje zadanie w krytycznej analizie wierzeń i praktyk „dzikich”. Obaj uważali, że te wierzenia i praktyki opierają się na fundamentalnych nieporozumieniach. Nie opisywali więc tylko magii czy obrzędów, lecz także je oceniali z perspektywy własnych założeń. Obaj krytycznie odnosili się też do współczesnych religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa. „Celem *Złotej gałęzi* – oceniał Edmund Evans-Pritchard (1960: 110) – było zdyskredytowanie religii objawionej”. Środkiem dyskredytacji miało być wskazywanie paraleli między chrześcijaństwem a religiami pierwotnymi. Ten sam program realizował Leach, analizując opowieści biblijne (Leach, Aycok 1998). Leach był przy tym zdeklarowanym ateistą, pełnił nawet przez wiele lat funkcję prezesa Brytyjskiego Stowarzyszenia Humanistów.

Antropologiczna krytyka religii jest oczywiście mało konkluzywna. Wskazanie podobieństw między chrześcijaństwem a prymitywnymi religiami może przede wszystkim świadczyć o tym, że Chrystus spełnił

nadzieje, którymi ludzkość żyła od tysięcy lat. Chrześcijaństwo może być po prostu prawdziwym, to znaczy faktycznie zrealizowanym mitem (Lewis 1985; Tolkien 1998; Schönborn 1998). Podobnie można, jak sądzę, przyjmować ustalenia Leacha dotyczące liturgii, ale nie zgadzać się z jego

W ich szaleństwie zawsze jest metoda

oceną. Uważam, że bardzo przenikliwie dostrzegł on, iż w religii fundamentalne znaczenie mają metafory, które są także metonimiami. Stwierdzenie, że metafora stała się metonimią, jest jednak tylko innym sposobem wyrażenia prawdy wiary, że Słowo stało się ciałem. Religia po prostu uznaje to za fakt, a nie za rezultat fatalnego nieporozumienia, od którego może nas uwolnić oświecony badacz.

To, co jedni uznają za druzgocącą diagnozę, inni mogą uznawać za uchwycenie istoty religii. Katolicyzm po prostu uznaje, że pewne obrzędowe symbolizacje mają nie tylko charakter metaforyczny, lecz także metonimiczny. Pod tym względem rzeczywistość nie różni się od rozmaitych religii pierwotnych. Wybitna brytyjska antropolożka Mary Douglas w głośnej książce *Symbole naturalne* pisała, że „doktryna Eucharystii jest tak magicznie sakramentalna jak każda religia plemienna” (Douglas 2004: 84). Komentując encyklikę *Mysterium Fidei* Pawła VI, zauważyła: „Tutaj doktryna jest równie bezkompromisowa, jak doktryna każdego zachodnioafrykańskiego fetyszysty, zgodnie z którą bóstwo jest obecne w określonym przedmiocie, miejscu i czasie oraz pod kontrolą specjalnej formuły. [...] Sprawienie, by bóstwo zamieszkało określony przedmiot – czy to kapliczkę, czy maskę, czy fetysz, czy kawałek chleba – jest rytualizmem w czystej

formie. [...] Symbolizowanie [metaforyczne – P.R.] nie wyczerpuje znaczenia Eucharystii. Jej pełne znaczenie zawiera magiczną i sakramentalną skuteczność” (tamże: 88). W ustach Douglas, praktykującej katoliczki, nie było to jednak bynajmniej oskarżenie, lecz po prostu skonstatowanie tego, w co wierzą katolicy.

Sądzę więc, że analiza Leacha, wskazująca na przekształcenie metafor w metonimie, jest zasadniczo słuszna, należy ją jednak uznać za wyjaśnienie natury obrzędu, a nie jego błędu. Nie jest to też koniec analizy, ale raczej jej początek. Jak jest bowiem możliwe, by zwykły chleb mógł być nie tylko metaforą, lecz także metonimią Jezusa?

Claude Lévi-Strauss w sławnym obszernym przypisie do *Myśli nieoswojonej* zauważył, że kiedy „metafory powoływane są jako metonimie i odwrotnie”, to dzieje się tak „dzięki catkowitzkiej reorganizacji tego, co rzeczywiste i tego, co nierzeczywiste” (Lévi-Strauss 1969: 227). Lévi-Strauss spostrzegł to, analizując osobliwe przekształcenia, jakich dokonywał Mr. Wemmick, bohater powieści *Wielkie nadzieje* Charlesa Dickensa, aby jego dom wyglądał jak warowny zamek. Uwaga jest jednak być może głębsza, niż sądził sam jej autor. Faktycznie bowiem uznanie metafory za metonimię wymaga reorganizacji naszej ontologii. Spróbuję teraz pokazać, że na gruncie teologii katolickiej służy do tego teoria transsubstancjacji.

Ontologia ikony

Kościół bardzo długo i z wielkim trudem rozwijał własną ontologię symbolu. Pierwsza wielka dyskusja o symbolach miała miejsce na Wschodzie podczas sporów o ikony, druga – na Zachodzie podczas sporów o Eucharystię. Wielkie święta Tryumfu

Ortodoksji w prawostawiu i Bożego Ciała w katolicyzmie upamiętniają zakończenie obu tych sporów. Te wielkie debaty doprowadziły do sformułowania szczególnej ontologii symboli ikonicznych i eucharystycznych. Spróbuję pokazać, że analiza statusu tych symboli prowadzi do wniosku, iż te pierwsze są metaforami, a te drugie – metonimiami.

Jak wskazuje Aleksander Gerken, punktem wyjścia chrześcijańskich dyskusji o naturze symboli było szczególne starożytne, platońskie rozumienie symbolu. „Jest to symbol nie tylko w tym sensie, że dostrzegamy jakieś podobieństwo i ustalamy jakiś stosunek, ale symbol w tym sensie, iż rzeczywistość wyższego rzędu wyraża samą siebie w rzeczywistości niższego stopnia, jest w niej obecna i przez nią działa, choć w sposób osłabiony i ułomny” (Gerken 1977: 71). Tak rozumiany symbol nie był więc przeciwstawiany rzeczywistości, lecz traktowany jako jej częściowe uobecnienie. W ten właśnie sposób Ojcowie Kościoła mieli rozumieć zarówno święte obrazy, jak i święte postaci. Gerken twierdził, że „ojcowie stosowali pojęcie teologii rzeczywistości obrazów (*symbolon*, *eikon*, *homoïoma*, *typos*, *antitypos*) również do eucharystycznego chleba i eucharystycznego wina, a mianowicie jednoznacznie w sensie realistycznym. Jeżeli więc mówili, że chleb i wino są obrazem (*eikon*), symbolem (*symbolon*), podobieństwem (*homoïoma*) lub odbiciem (*typos*, *antitypos*) ciała i krwi Chrystusa, chcieli przez to wyrazić, iż rzeczywistość ciała i krwi Chrystusa jest nam dostępna w chlebie i winie” (tamże: 77).

Bardzo szybko to starożytne rozumienie symbolu okazało się niewystarczające. Platoński kontekst uległ po prostu zatarciu. Pojęcie symbolu zaczęło tracić realistyczne konotacje i coraz częściej było po prostu przeciwstawiane pojęciu rzeczywistości.

Utrzymywanie, że Eucharystia jest symbolem, groziło więc uznaniem jej za zwykłą przenośnię. Wobec tego trzeba było uznać albo że Eucharystia nie jest symbolem we właściwym znaczeniu, albo że tylko ona jest symbolem we właściwym znaczeniu. W obu wypadkach trzeba było też wprowadzić zasadnicze rozróżnienie między postaciami eucharystycznymi a świętymi obrazami.

Pierwszą drogą poszli na przykład Teodor z Mopsuestii i Cyryl Aleksandryjski, którzy – jak wskazuje Gerken (1977: 78) – ostrożnie podchodzili do określania Eucharystii terminami *symbolon* i *typos*. Teodor pisał: „Pan nie powiedział: To jest symbol mojego ciała, a to symbol mojej krwi, lecz: To jest moje ciało i moja krew” (PG 66: 714); wtórował mu Cyryl: „Dobitnie przecież po-

Pan nie powiedział: To jest symbol mojego ciała

wiedział: To jest ciało moje, i to jest krew moja, byś tego, co widzisz, nie uważał za figurę” (PG 72: 451). Eucharystia miała być więc czymś więcej niż tylko symbolem.

Drugą drogą poszli ikonoklaści, którzy uznali, że tylko Eucharystia może być prawdziwym symbolem Chrystusa. Ikony musiały być więc czymś mniej niż prawdziwymi symbolami.

Ikonoklaści uważali, że Eucharystia jest jedynym dopuszczalnym obrazem Chrystusa, ponieważ tylko w jej wypadku zachodzi tożsamość istoty. Doskonale ujął to cesarz Konstantyn V, jeden z przywódców ikonoklastów: „[obraz] powinien być współistotny [*homoousios*] z przedstawionym pierwotnym, by wszystko zostało zachowane, inaczej nie będzie obrazem” (cyt. za: Markowski 1999: 40). Oczywiście, zwykłe ikony nie są obrazami w tym szczególnym sensie. Tylko konsekrowany chleb jest tożsamy

z ciałem Chrystusa, tylko Eucharystia jest więc prawdziwym symbolem.

Obrońcy ikon przyjmowali luźniejsze rozumienie symbolu. Obrazy nie są oczywiście współtoteżne z tym, co przedstawiają; ikona jest pomalowaną deską, a nie Chrystusem. „Ikona – pisał patriarcha Nicefor – odbija w sobie podobieństwo zewnętrzne tego, co przedstawia, ale różni się od niego ze względu na różność istoty” (cyt. za Bułgakow 2002: 79). Nie oznacza to jednak, że obraz nie ma nic wspólnego z pierwowzorem. Tym, co wspólne, nie jest jednak – jak w wypadku Eucharystii – substancja, lecz forma. Podstawą relacji symbolizowania nie jest więc współtoteżność, lecz współkształtność. Doskonale ujął to św. Atanazy, analizując przykład wizerunku cesarza, który odgrywał ważną rolę w życiu politycznym Bizancjum: „W wizerunku jest ten sam kształt i forma, a w cesarzu jest ten sam kształt co w wizerunku. [...] Ten, kto patrzy na obraz, widzi w nim cesarza [...]. Kto więc wielbi obraz, wielbi w nim także cesarza. Gdyż obraz jest jego kształtem i formą” (PG 28: 709; Markowski 1999: 66).

Ortodoksyjna teoria symbolu opiera się więc na rozróżnieniu współtoteżności i współkształtności. W tym pierwszym chodzi o posiadanie tej samej wewnętrznej substancji, w tym drugim – o podzielenie tej samej zewnętrznej formy. Współtoteżne z Chrystusem są przemienione chleb i wino, współkształtne są z Nim Jego ikony. Sergiusz Bułgakow podsumowywał prawostawną naukę o ikonach i Eucharystii w następujący sposób: „W Eucharystii Chrystus obecny jest realnie (łac. *praesentia realis*), ale bez swojego obrazu, w sposób tajemniczy. [...] Przeciwnie, w ikonie mamy widzialny obraz Chrystusa, ale bez realnej obecności, bez bytu istotowego” (Bułgakow 2002: 77). Chrystus – powiada dalej Buł-

gakow – obecny jest w Eucharystii *realiter*, a w ikonach *idealiter* (tamże: 93)².

Zarówno więc Eucharystię, jak i ikony można nazywać symbolami, ale zachodzi między nimi zasadnicza różnica pod względem sposobu uobecniania Chrystusa. Ostatecznie lepiej więc nie nazywać Eucharystii symbolem, gdyż może to prowadzić do nieporozumień. Wszak postacie eucharystyczne nie są tylko symbolami, lecz samą rzeczywistością.

Ontologia Eucharystii

Na Zachodzie nie mieliśmy właściwie sporu o ikony, mieliśmy za to spór o Eucharystię, który nie pojawił się na Wschodzie. Co ciekawe, rezultaty obu tych dyskusji były bardzo podobne. Na Wschodzie odróżniono tożsamość istoty od tożsamości form, a na Zachodzie – tożsamość substancji od tożsamości przypadłości.

Jak wskazuje Aleksander Gerken, już pierwsza zachodnia dyskusja o Eucharystii w IX wieku między Paschazjuszem a Ratramnusem, dwoma mnichami z opactwa Corbie, pokazuje, że na Zachodzie nie rozumiano starożytnej koncepcji realnych symboli. Symbole traktowano jako przeciwieństwo rzeczywistości. Wobec tego utrzymanie tradycyjnego określenia konsekrowanego chleba i wina jako symbolu wymagało znaczącej modyfikacji rozumienia symbolu. „Jeśli [eucharystyczne ciało Chrystusa] jest obrazem – pisał opat Paschazjusz – trzeba zapytać, jak może być rzeczywistością” (PL 120: 1278 A; Gerken 1977: 112). Starożytna koncepcja podziału rzeczywistości na wyższą i niższą została zastąpiona średniowieczną koncepcją podziału rzeczy na stronę wewnętrzną i zewnętrzną. Odpowiedź Paschazjusza brzmiała: „Jeżeli głębiej wnikniemy [w eucharystyczną tajemnicę], słusznie

określimy ją jednocześnie jako rzeczywistość i obraz: obrazem lub odbiciem rzeczywistości jest to, co postrzegane na zewnątrz, rzeczywistością zaś to, co można zrozumieć i w co wierzy się w odniesieniu do wewnętrznej istoty owej tajemnicy. Nie każdy bowiem obraz jest cieniem czy fałszem” (PL 120: 1278; Gerken 1977: 113). Eucharystia nie jest więc tylko zewnętrznym, widzialnym podobieństwem, lecz jest też czymś innym, mianowicie wewnętrznym, niewidzialnym uobecnieniem.

Na dokładniejsze wyrażenie natury Eucharystii trzeba było poczekać do kolejnej debaty między Lanfrankiem z Bec a Berengariuszem z Tours w XI wieku. Lanfrank zaproponował rozwiązanie, odwołujące się do pojęć substancji i przypadłości, które później rozwinęło się w klasyczną teorię transsubstancjacji. „Wierzmy – pisał – że ziemskie substancje zostają przemienione w istotę [czyli substancję – P.R.] ciała Pańskiego (PL 150: 430; Gerken 1977: 127). Przemiana substancji chleba w trakcie konsekracji miała odpowiadać za realizm Eucharystii, a zachowanie przypadłości – za jej symbolizm. W ten sposób „napięcie i przejście «znak – oznaczane» lub «już – jeszcze nie», które ojcowie określali przez stopniowanie «obraz – pierwowzór», w średniowieczu wyrażane było więc ostatecznie przez rozróżnienie «*substantia – species*» lub «*substantia – accidens*»” (Gerken 1977: 128). Zwarte *implicite* w tych rozróżnieniach pojęcie transsubstancjacji wkrótce weszło w skład nauki wiary.

Szczególną naturę symbolu Eucharystii widać wyraźnie w orzeczeniach Soboru Trydenckiego. Z jednej strony powiada się, że „najświętsza Eucharystia wspólnie z innymi sakramentami jest znakiem (*symbolum*) rzeczy świętej i widzialną formą niewidzialnej łaski” (Sobór Trydencki 2007: 449), z drugiej zaś zwraca uwagę, że „po

dokonaniu konsekracji chleba i wina, obecny jest prawdziwie, rzeczywiście i substancjalnie (*vere, realiter ac substantialiter*) Pan nasz Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i człowiek, pod postaciami (*sub specie*) tychże widzialnych rzeczy” (tamże: 445–447). Eucharystia jest więc szczególnym znakiem, w którym zachowane zostają przypadłości chleba, a substancjalnie obecny jest sam Chrystus.

Wydaje się, że rezultaty dyskusji na Wschodzie i Zachodzie były zbieżne, choć tam dyskutowano o ikonach, a u nas o Eucharystii. Ikony są symbolami dzięki posiadaniu tej samej formy co pierwowzór, Eucharystia jest symbolem dzięki posiadaniu tej samej substancji. Przyjmując za podstawową terminologię Zachodu, można proponować następującą klasyfikację świętych symboli:

	wspólna substancja	brak wspólnej substancji
wspólne przypadłości	Chrystus	ikona
brak wspólnych przypadłości	Eucharystia	x

Chrystus posiada dokładnie tę samą substancję i te same przypadłości, które posiada, jest więc swoim doskonałym symbolem. Ikony dzielają z Nim pewne cechy zewnętrzne, formę, ale nie mają wspólnej substancji. Odwrotnie w wypadku Eucharystii: jest ona współtoteżna z Chrystusem, lecz nie dzieli z nim przypadłości³. Przedmioty

luźniej związane z Chrystusem, czy to na mocy jakiegoś skojarzenia (na przykład niekonsekwentny chleb), czy zewnętrznej przyległości (na przykład relikwia świętego krzyża), nie mają z Nim ani wspólnych przypadłości, ani wspólnej substancji.

Teraz, jak sądzę, dokładnie widać, jak katolicka teologia rozwinęła pierwotne religijne przekonanie o dosłownym charakterze symboli obrzędowych. Przedstawiona klasyfikacja jest bowiem szczególnym przypadkiem omawianej wyżej ogólnej klasyfikacji symboli. Posiadanie tej samej formy, kształtu czy przypadłości to szczególnie ścisły rodzaj podobieństwa, posiadanie zaś tej samej substancji to szczególnie ścisły rodzaj przyległości. Ikony są więc metaforami, Eucharystia jest zaś metonimią. Rozróżnienie dwóch rodzajów symboli uzyskało w teologii głębokie uzasadnienie metafizyczne. Teoria transsubstancjacji jest w istocie metafizyką kondensacji symbolicznej. Próba zrozumienia natury transformacji metafor w metonimie doprowadziła – jak słusznie przewidywał Lévi-Strauss – do „reorganizacji tego, co rzeczywiste i tego, co nierzeczywiste”.

Podwójna natura Eucharystii

Eucharystia ma więc podwójną naturę. Konsekwentna hostia pozostaje metaforą, ponieważ zachowuje postaci chleba, jest jednak także metonimią, ponieważ w trakcie obrzędu dochodzi do jej przeistoczenia.

Z jednej strony konsekwentna hostia zachowuje podobieństwo do chleba i łączy się w związku z nim skomplikowany system znaczeń. Znaczenia te metaforyczne mogą być przenoszone na Chrystusa. Chleb – o czym była mowa wyżej – jest na przykład źródłem życia, łączy uczestników posiłku, znika podczas udzielania się innym. Takie naturalne znaczenia nie wyczerpują oczywiście

symboliki liturgicznej. O wiele ważniejsze są nawiązania historyczne do wydarzeń ze Starego Testamentu, przypowieści Chrystusa i oczywiście do Ostatniej Wieczery. „Jeśli chcemy zrozumieć, dlaczego to w postaci posiłku, podczas którego rozdaje się chleb i wino, Chrystus ustanowił sakrament swojej ofiary – pisał Jean Danielou – trzeba nam odnieść się do starotestamentowych aluzji

Teoria transsubstancjacji jest metafizyką kondensacji symbolicznej

[...] bardziej niż do symboliki, jaką moglibyśmy sami opracować. [...] Otóż to poszukiwanie prowadzi nas do tego, abyśmy zobaczyli w chlebie i winie aluzję do ofiary Melchizedeka, do manny na pustyni, do posiłku świętynego” (Danielou 2011: 111). Ostatecznie trzeba się pewnie cofnąć aż do rajskiego drzewa i jego owocu, które są w jakimś sensie typami krzyża i Eucharystii.

Liturgia chrześcijańska jako całość niesie ze sobą jeszcze więcej metaforycznych odniesień. Znaną są na przykład tradycyjne szczegółowe interpretacje poszczególnych działań liturgicznych jako odnoszących się do wydarzeń z historii zbawienia. Na przykład przywdzianie szat przez kaptana ma być metaforą wcielenia, czytanie Ewangelii – nauczania, śpiew *Sanctus* – wjazdu do Jerozolimy, konsekracja – ostatniej wieczerzy, przełamanie hostii – śmierci, komunika – złożenia do grobu, a błogostawieństwo – wniebowstąpienia (Marcin z Kochem 2001: 62). Tak samo jest w tradycji prawosławnej, gdzie zresztą przektuwa się ofiarowywany chleb maleńką włócznią (Mikotaj Kabasilas 2009: 24–25).

Z drugiej jednak strony Eucharystia jest czymś więcej niż tylko metaforycznym odtworzeniem życia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Chrześcijanie wierzą, że

dzięki konsekracji hostia staje się symbolem w pewnym mocniejszym rozumieniu. Substancja chleba przemienia się w substancję Ciała Chrystusa. Oznacza to, że na ołtarzu obecny jest sam Chrystus. Przemieniona hostia jest substancjalnie tożsama z Ciałem Chrystusa. Z semiotycznego punktu widzenia jest więc Jego metonimią.

Pan obecny jest więc w sakramencie raczej w ten sposób, w jaki święci obecni są w swoich relikwiach, a nie w taki, w jaki są oni obecni w swoich obrazach. „Istnieje – pisał Butgakow (2002: 90) – pewna analogia (choć w określonych granicach) między relacją ikony świętego do jego relikwii i relacją ikony Zbawiciela do świętych Darów [...]. Święte Dary zawierają sakramentalnie ciało i krew Chrystusa bez obrazu, który właściwy jest ikonie”. Najświętszy Sakrament jest przy tym najdoskonalszą relikwią, ponieważ w każdej konsekwentnej hostii obecny jest cały Chrystus, natomiast zwykłe relikwie są tylko częściami ciał świętych (relikwie pierwszego stopnia) albo jeszcze słabiej – przedmiotami, które miały zewnętrzną styczność ze świętymi (relikwie drugiego stopnia). Najświętszy Sakrament różni się też od zwykłych relikwii tym, że może być obecny w wielu miejscach w tym samym czasie, co niemożliwe jest dla kości czy szat. Eucharystia jest więc – jeśli można tak powiedzieć – relikwią stopnia zerowego.

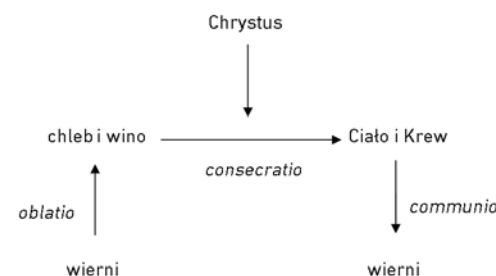
Warto jeszcze zwrócić uwagę na ciekawe zjawiska metaforyzacji świętych postaci, odpowiadające symetrycznie zjawiskom metonimizacji świętych ikon. W rezultacie tych procesów metafora zostaje wzmocniona metonimią, a metonimia unaoczniona przez metaforę. Znanym jest wiele opowieści mających dowiedzieć, że niektóre wizerunki Chrystusa mają w istocie charakter metonimiczny. Catun Turyński jest nie tylko podobny do Chrystusa, lecz także dosłownie przylegał do Niego. Podobnie

cudowne płaczące wizerunki Matki Boskiej wydają się uobecniać, a nie tylko przedstawiać Maryję. W ten sposób to, co tylko podobne, nabiera waloru czegoś, co jest rzeczywiście obecne. W wypadku Najświętszego Sakramentu można zaobserwować odwrotne procesy. Cuda eucharystyczne polegają zwykle na tym, że konsekwentna hostia staje się podobna do tego, co uobecnia. W ten sposób metonimia staje się metaforą. Taki właśnie sens ma na przykład krwawienie konsekwentnej hostii przy nakłuwaniu, zamiana jej w Dzieciątka czy w widzialne umęczone Ciało Chrystusa.

Ofiarowanie i komunika

Transsubstancjacja jest – jak próbowałem pokazać – przemianą luźnej metafory w ścisłą metonimię. Chleb, który początkowo tylko kojarzy się z Jezusem, po konsekracji substancjalnie się z Nim łączy. Nie jest to jednak jedyna znacząca metonimia, która zachodzi podczas Eucharystii. Chciałbym się teraz przyjrzeć dwóm innym. Pozwoli to – jak sądzę – na dostrzeżenie pewnej słabości tradycyjnej nauki o transsubstancjacji.

Liturgię eucharystyczną można podzielić z grubsza na trzy zasadnicze części: ofiarowanie darów, konsekrację i komunika. Wierni i kaptan ofiarowują chleb i wino, ulegają one następnie przemianom w Ciało i Krew Chrystusa, a w końcu zostają przyjęte przez kaptana i wiernych.



Sądzę, że wszystkie te trzy procesy – ofiarowanie, konsekracja i komunika – mają charakter metonimiczny. Dotąd była mowa o konsekracji, w której chleb będący metaforą Chrystusa staje się Jego metonimią. Teraz chciałbym się przyjrzeć procesom, dzięki którym transsubstancjacja niesie skutki dla wiernych. W tym ofiarowaniu wierni utożsamiają się metonimicznie z chlebem i winem, a w komunii – z Ciałem i Krwią Chrystusa.

Wśród antropologów panuje powszechna zgoda, że ofiara ma zawsze charakter metonimiczny. „Ofiara – pisał Lévi-Strauss (1969: 336–337) – sytuuje się w sferze ciągłości. [...] Celem ofiary jest ustanowienie stosunku – nie będącego stosunkiem podobieństwa – za pomocą szeregu kolejnych identyfikacji”. „Ofiarowany przedmiot – pisał Leach (1989: 85) – jest znakiem metonimicznym dawcy ofiary”. Warunkiem skuteczności ofiary jest ustanowienie związku przyległości między ofiarującym a ofiarowanym. Przyległość może polegać po prostu na tym, że ofiaruje się coś należącego do ofiarującego. Doskonalszym medium metonimicznym są pieniądze, o czym warto pamiętać, wrzucając drobne na tacę. Nawiązanie styczności jest przy tym o wiele ważniejsze niż sama wysokość ofiary. Dlatego opisywani przez Evansa-Pritcharda (2007: 265) Nuerzy, gdy nie mieli krowy na ofiarę, bez problemu zastępowali ją ogórkiem. W rozmaitych rytuałach związek metonimiczny może być także nawiązywany na przykład przez dotknięcie ofiarowywanych zwierząt, pokropienie ich krwią i tak dalej (zob. np. Kpł 3: 2, 8, 13; Evans-Pritchard 2007: 270). „Oczywistą konsekwencją tego, w pewnym metafizycznym sensie, jest to, że ofiara staje się substytutem samego dawcy” (Leach 1989: 90). W ten właśnie sposób, przez szereg identyfikacji, powstaje metonimiczny pomost między wiernym a Bogiem.

Związek z Bogiem nie polega jednak tylko na tym, że nasza metonimia zostaje ofiaro-

wana Bogu. Udział wiernych w ofierze nie polega tylko na jej złożeniu, lecz także na jej spożyciu po konsekracji. Jaka jest funkcja komunii? Wydaje się, że jest to coś więcej niż tylko potwierdzenie zewnętrznego związku metonimicznego między wiernymi a ofiarą, do tego wystarcza bowiem samo jej złożenie. „Liturgia chrześcijańska – pisał Joseph Ratzinger (2002: 57–58) – nie jest kultem opartym na substytucie, lecz jest zbliżaniem się do nas Zastępcy, wejściem w zastępstwo – wejściem w samą rzeczywistość”. Innymi słowy, prócz pierwszego ruchu włączania się w ofiarę, mamy także drugi ruch włączania się ofiary w nas.

Komunia jest bardzo zagadkowym zjawiskiem, chyba jeszcze bardziej niż przeistoczenie. Wydaje się, że tradycyjna doktryna transsubstancjacji nie oddaje w pełni religijnego sensu spożywania ofiary. Przyjmuje się bowiem, że Ciało i Krew Chrystusa są obecne dopóki istnieją postaci chleba i wina. „Z chwilą, gdy postaci ulegają zmianom pod wpływem czynników fizycznych lub chemicznych, od razu ustaje obecność sakramentalna” (Journet 1959: 204). Dlatego na przykład upuszczone na ziemi konsekrowane hostie rozpuszcza się w wodzie. Tak samo jest jednak w wypadku spożycia Komunii. W zniszczonych postaciach zaczyna istnieć ta sama substancja, która by istniała, gdyby nie doszło do konsekracji. Wynika z tego, że człowiek co prawda spożywa Ciało i Krew Chrystusa, ale karmi się zwykłym chlebem i winem, ponieważ w tym samym momencie, w którym rozpoczyna się przyswajanie pokarmu, ustępuje sakramentalna obecność. Na gruncie teorii transsubstancjacji po prostu przyjmuje się tę konsekwencję. „Spotkanie ze Zbawcą jest przemijające, krótkotrwałe, ponieważ Jego obecność ciałem w nas trwa tylko przez chwilę, w ciągu której postaci sakramentalne pozostają jeszcze niezmiennymi” (tamże: 225–226). Co więcej, tradycyjnie

uważa się, że skutki duchowe sakramentu daje samo przetknięcie postaci. Widać to na przykład w następującym rozstrzygnięciu: „W wypadku, gdy chory po Komunii św. przetknął ją, natychmiast zwrócił w torsjach postaci – łaskę sakramentalną otrzymał, gdyż postaci eucharystyczne rzeczywiście spożywał” (Huet 1956: 10). W tej koncepcji przyswojenie sakramentu okazuje się więc zupełnie nieistotne, liczy się tylko szczególnie rodzaj fizycznego kontaktu z nim. Substancja konsekrowanej hostii i konsekrowanego wina nie buduje dostownie ciała przyjmującego Komunie. Przyjęcie Najświętszego Sakramentu wydaje się więc pełnić wyłącznie taką funkcję, jak pokropienie krwią lub dotknięcie ofiary – ustanawia tylko zewnętrzny związek metonimiczny.

Radykalniejsza teoria komunii musiałaby uznać, że przyjęcie sakramentu nie tylko nawiązuje więź zewnętrznej styczności, lecz także częściowej tożsamości między człowiekiem a Chrystusem. Rzeczywiście przeistoczenie chleba i wina musiałoby mieć swój dalszy ciąg w rzeczywistym przeistoczeniu człowieka. Jak się zdaje, wymagałoby to skupienia się na sposobie, w jaki Komunia święta może budować rzeczywiste ciało człowieka i być może modyfikacji sposobu rozumienia substancji. Człowiek jest przecież tym, co je. Spożywane przez ludzi pokarmy konstytuują ich ciała i umożliwiają działanie. Jak mogłaby wyglądać taka teoria? Pojawia się tu mnóstwo pytań i wątpliwości. Jedno jest pewne: cokolwiek jest komunika, jest ona związkiem przyległości, a nie podobieństwa.

Afazy liturgiczne

Eucharystia jest więc złożoną strukturą symboliczną. Jak wskazywał Jakobson, „w każdym procesie symbolicznym” widoczne jest „współzawodnictwo między traktowaniem metonimicznym a metaforycznym” (1989a:

173–174). Wydaje się, że takie współzawodnictwo można także obserwować w wypadku liturgii. Można bowiem kłaść nacisk bardziej na jej aspekt metaforyczny lub metonimiczny. W skrajnych wypadkach można wręcz mówić – korzystając z sugestii Jakobsona – o afazjach liturgicznych. Jedną jej postacią polega na

Nuerzy, gdy nie mieli krowy, zastępowali ją ogórkiem

negowaniu wymiaru metonimicznego, a druga – metaforycznego. Niektórzy nie potrafia dostrzec w Eucharystii metonimicznego sensu uobecnienia, inni nie zwracają uwagi na jej rozległe odniesienia metaforyczne.

Wydaje się, że wiele sporów liturgicznych można interpretować właśnie jako kontrowersje między bardziej metaforycznym i bardziej metonimicznym rozumieniem obrzędów. Widać to zwłaszcza w dyskusjach wokół posoborowych reform liturgicznych. Wiele z nich miało na celu metaforyzację mszy świętej, a dokładniej – upodobnienie jej do uczt. Najwyraźniej widać to chyba w przedstawieniu otarza, zmianie modlitw na ofiarowanie darów czy upowszechnieniu praktyki udzielania komunii świętej na rękę.

Nacisk na metaforyczną stronę obrzędu nie jest oczywiście bezzasadny. Doskonale pokazał to Mark Searle w swoim tekście *Liturgia a metafora* (Searle 2012). W podobnym duchu pisał Aleksander Gerken: „Znaczeniowość działania ma większe znaczenie, niż wydawało się to w teologii potrydenckiej. [...] Należy strzec się nadnaturalizmu, zbytniego akcentowania *opus operatum*, które dokonuje się jako obiektywny obrzęd. Jezus zakłada rzeczywistą ucztę, prawdziwe zgromadzenie swoich uczniów. Tę ucztę mianowicie chce przemienić przez jej ustanowienie, przez swoją obecność i swoje słowo” (Gerken 1977: 242–243).

Nadmierna metaforyzacja może jednak prowadzić do zagubienia wymiaru

metonimicznego. Pamiątka wypiera wówczas uobecnienie. Dlatego nie mniej bezzasadny jest nacisk na metonimiczny aspekt liturgii. Robert Sokolowski zauważał: „Msza święta [...] sakramentalnie, a nie mimetycznie urzeczywistnia śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. [...] Nie jest grą, dramatycznym urzeczywistnieniem Ostatniej Wieczerzy. [...] Aktualna forma liturgii skłania nas do myślenia o Eucharystii jako o przedstawieniu Ostatniej Wieczerzy, małym dramacie reprezentującym to wydarzenie. Kapłan stoi naprzeciw ludzi, którzy otaczają ołtarz tak jak apostołowie otaczali stół przed Chrystusem w górnej sali” (Sokolowski 1995: 105, 106).

Warto zwrócić uwagę, że napięcie między bardziej metaforycznym a bardziej metonimicznym podejściem do liturgii nie daje się sprowadzić do różnicy między starszą i nowszą formą rytu rzymskiego. Także bowiem tradycyjna liturgia narażona jest na metaforyzację, choć zwykle interpretuje się ją jako przedstawiającą Kalwarię, a nie Ostatnią Wieczerzę. Dostrzegał to przenikliwie Sokolowski: „W starym ryciu też istnieją niewłaściwości; począwszy od czwartego wieku poprzez średniowiecze istniała tendencja traktowania Mszy św. jako dramatu, w którym różne części Mszy św. przedstawiały różne wydarzenia z życia Chrystusa; istniały również alegoryczne interpretacje różnych gestów i części” (tamże: 107).

Napięcie to nie daje się też w prosty sposób utożsamiać ze sporem między nowatorami i konserwatystami liturgicznymi. Postulat metaforyzacji liturgii może być bowiem na przykład cennym argumentem na rzecz wyłącznego kapłaństwa urzędowego mężczyzny; wszak są oni bardziej podobni do Chrystusa, i to zarówno na Ostatniej Wieczerzy, jak i na Kalwarii.

Analiza semiotyczna Najświętszego Sakramentu pokazuje, że niezbędne są oba aspekty symbolu – metaforyczny i meto-

nimiczny. Eucharystia jest bowiem zarówno metaforą i metonimią, przypomnieniem i uobecnieniem Chrystusa. Jest tak dlatego, że jest chlebem i winem przemienionymi w Ciało i Krew Chrystusa. Msza jest więc nie tylko wspaniałą ikoną Jego życia, lecz także Jego doskonałą relikwią. Tylko dlatego może być tym, co oznacza. Obie strony współczesnych dyskusji o liturgii mają rację.

Paznokcie, włosy i zęby

Semiotyczne spojrzenie na liturgie pokazuje jej głębokie związki z pierwotnymi obrzędami. Próbowałem pokazać, że oficjalna katolicka nauka o Eucharystii jest w istocie uzasadnieniem przejścia od metafor do metonimii, charakterystycznego dla wielu pierwotnych religii. Nauka o transsubstancjacji jest więc metafizycznym uzasadnieniem fetysyzmu.

Nie brzmi to jak dobra rekomendacja dla katolickiej liturgii. Nasze czasy nie sprzyjają logice rytuału. Także wielu teologów skłonnych byłoby, jak sądzę, do złagodzenia tego twierdzenia. Mary Douglas pisała: „Moje porównanie z religiami pierwotnymi wzbudziłoby pewnie ich niechęć. [...] Tajemnica Eucharystii jest zbyt olśniewająco magiczna dla ich zubożonej percepcji symbolicznej. Jak Pigmaje (powtarzam ten argument, ponieważ często są dumni z osiągnięcia wyżyn rozwoju intelektualnego) nie umieją pojąć bóstwa umiejscowionego w jednej rzeczy czy w miejscu” (Douglas 2004: 90). Według Douglas, stosunek do rytuału nie wiąże się ze stopniem rozwoju cywilizacyjnego, lecz z pewnymi cechami życia zbiorowego, takich jak stopień kontroli społecznej i gęstość obowiązków klasyfikacji. Niechęć do rytuału nie jest więc wyłączną cechą naszych społeczeństw. W szczególności, jak wskazywała Douglas (2004: 90), dawni afrykańscy Pigmaje byli nie mniej zdystansowani do rytuałów

jak współcześni londyńczycy. Ze swej strony dodałbym syberyjskich Koriaków, ironicznie podchodzących do praktyk swoich szamanów (Mioletinski 2009: 50–53). Te przykłady pokazują względność naszej obecnej pogardy dla magii, fetysyzmu i transsubstancjacji.

Spróbuję teraz pokazać, że Eucharystia wiąże się semiotycznie nie tylko z pierwotnymi praktykami religijnymi, lecz także – co może wydawać się nie mniej zaskakujące –

Nauka o transsubstancjacji jest metafizycznym uzasadnieniem fetysyzmu

ze współczesnymi praktykami artystycznymi. Logika rytualna, która kiedyś przenikała religię, dziś w przedziwny sposób ujawnia się bowiem w najbardziej spektakularnych zjawiskach sztuki współczesnej.

Jean Clair, francuski historyk sztuki, w głośnym eseju *De immundo* podsumował niepokojący rozwój sztuki końca dwudziestego wieku. Pisał: „Wystawianie na pokaz i bezczeszczenie ludzkiego ciała, poniżanie jego funkcji i wyglądu, *morphings* i deformacje, okaleczenia i samookaleczenia, fascynacja krwią i wydzielinami z ekskrementami włącznie, koprofilia i koprofagia [...] – sztuka oddaje się dziwacznym obrzędowi, a plugastwo i ohyda piszą nieoczekiwany rozdział w historii zmysłów” (Clair 2007: 8). Czy te wszystkie szaleństwa mogą mieć coś wspólnego z pełną umiaru liturgią katolicką?

Clair wskazywał dwie charakterystyczne cechy sztuki współczesnej. Pierwszą z nich jest całkowity brak nadziei. Życie ludzkie jest tylko tym, czym jest – krótką i bezsensowną egzystencją biologiczną, nie mającą żadnej kontynuacji. Innymi słowy, w sztuce współczesnej, inaczej niż w sztuce poprzednich wieków, nie chodzi jej o nadzieję zmartwychwstania. „Chodzi, przeciwnie, o nieodwracalną skończoność życia, o przejściowość,

efemeryczność, teraz i nigdy więcej” (tamże: 59). Oczywiście pod tym względem msza nie ma nic wspólnego z odprawianymi przez artystów „dziwacznymi obrzędami”. Misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa niesie właśnie nadzieję, której nie ma we współczesnej sztuce.

Druga szczególna cecha sztuki współczesnej dotyczy nie tyle treści, co sposobu jej przekazywania. Otóż – jak stwierdza ze zgrozą Clair – „na naszych oczach” dokonuje się „radykalna przemiana symboliki w rzeczywistość”, to znaczy odejście od symboliczności do bezpośredniego realizmu, „od malarstwa, czyli przedstawienia osoby w porządku metafory, do relikwii, czyli obecności fragmentu ciała tej osoby w porządku metonimii” (tamże: 62). Jak bowiem zauważa Clair, „rytuały akcjonistów, manipulacje *body artu*, rozmaite fotograficzne ujęcia na żywym materiale tak się mają do sztuki tradycyjnej [...] jak relikwie do świętych obrazów” (tamże: 59). Dawniej dzieła sztuki były obrazami i rzezbami, dziś coraz częściej są to krew, paznokcie, włosy i zęby.

Sądzę, że właśnie ten metonimiczny charakter współczesnych dzieł sztuki łączy je w zaskakujący sposób z katolicką liturgią. Msza jest o wiele bliższa krwawym performance niż tradycyjnym przedstawieniom teatralnym. Liturgia eucharystyczna nie jest tylko odegraniem sceny ostatniej wieczerzy, lecz przede wszystkim uobecnieniem ofiary krzyżowej. Chleb i wino są nie tylko metaforami Chrystusa, lecz przede wszystkim metonimiami Jego Ciała i Krwi. Są więc raczej jak paznokcie i zęby, a nie jak rzeźby i obrazy.

Clair zwrócił jeszcze uwagę na uderzający związek między przemianami w religii a przemianami w sztuce. Jego zdaniem odejście od religijnego kultu relikwii zbiegło się w czasie z pojawianiem się ich w sztuce. „To, co z praktyki religijnej zostało usunięte, napłynęło do praktyki artystycznej. [...] Kult

relikwii – i związaną z nim wizualną, zmysłową satysfakcją, niemal dotykającą przyjemność wiernego, że wchodzi w bezpośredni kontakt z żywym ciałem uważanym za święte – przejmuje dzisiejsza sztuka [...] jak gdyby po to, by zaspokoić jakiś brak. Wraca się w sztuce do relikwii i do obiektywnej obecności ciała i jego płynów, gdy tymczasem religia się odcieleśniła” (Clair 2007: 63–64). Podobny proces obserwowano też u Mary Douglas. „To właśnie motywy religijne, odrzucane przez radykałów sprzed połowy wieku, są teraz rozchwytywane przez sztukę, dramat, literaturę i sztuki plastyczne” (Douglas 2004: 207). Jeśli przedstawiona tu interpretacja Eucharystii jako doskonałej relikwii jest słuszna, zmiany w sztuce należałoby wiązać nie tyle z porzuceniem kultu relikwii, co raczej z ignorowaniem metonimicznego charakteru liturgii. Kult relikwii nigdy bowiem nie był – tak jak Eucharystia – centralną częścią obrzędowości chrześcijańskiej.

Okazuje się więc, że dziś liturgia staje się jak dawna sztuka, a współczesna sztuka staje się jak dawna liturgia. Posoborowy projekt metaforyzacji liturgii zbiegł się w czasie z kryzysem reprezentacji metaforycznej. Wygląda więc na to, że Kościół dostosował się do formy kultury w momencie, gdy kultura ta zaczęła właśnie szukać nowej formy. W ten sposób, zamiast skorzystać na kryzysie, sam mu uległ i go pogłębił.

Stat verbum

W niniejszym tekście chciałem pokazać, że Najświętszy Sakrament jest nie tylko wspomnieniem Chrystusa, lecz przede wszystkim Jego uobeczeniem. Tezę tę można wyrażać na różne sposoby. Zwykle powiada się, używając języka metafizyki, że w wypadku Eucharystii dochodzi do przeistoczenia, to znaczy zamiany substancji konsekrowanego chleba i wina w substancję Ciała

i Krwi Chrystusa. Próbowałem pokazać, że z semiotycznego punktu widzenia oznacza to, iż Eucharystia jest metonimią, a nie tylko metaforą Chrystusa. Takie ujęcie natury Najświętszego Sakramentu pozwala na jego systematyczne porównanie z ikonami. Zarówno konsekrowana hostia, jak i ikona są symbolami, różnią się jednak swoim stosunkiem do tego, co symbolizują. Uznanie Eucharystii za metonimię pozwala także na zestawienie jej z egzotycznymi pierwotnymi obrzędami religijnymi oraz z nie mniej egzotycznymi praktykami współczesnych artystów. W obu wypadkach wskazać można nieoczekiwane podobieństwa.

Problem Eucharystii łączy więc w szczególności sposób metafizyki i semiotyki. Ostatecznie chodzi bowiem o to, czy podczas konsekracji zmienia się świat, czy tylko znaczenia. Czy prawdziwość słów Chrystusa „To jest ciało moje” i „To jest krew moja” wymaga zmiany rzeczywistości, czyli faktycznej przemiany chleba i wina, czy też zmiany sensów, czyli przenośnego ujęcia słów „ciało” i „krew”? Innymi słowy, chodzi o to, co stoi w miejscu, a co się zmienia: czy *stat verbum dum volvitur orbis* czy raczej *stat orbis dum volvitur verbum*?

Jak sądzę, problem ten prowadzi do ogólniejszego pytania o stosunek Boga do świata. Prawda jest zgodnością słów i rzeczy. W wypadku ludzi najczęściej chodzi o dostosowanie słów do rzeczy, w wypadku Boga zaś najczęściej o dostosowywanie rzeczy do słów. Religia jest więc podstawą świata, a nie tylko podstawą rozumienia świata, jest metafizyką, a nie tylko metaforą. Na początku bowiem było Słowo. Jeśli Bóg stworzył świat Słowem, czy nie może Słowem zmieniać chleba i wina?

Najświętszy Sakrament jest więc nie tylko jak melodia przypominająca zeszłe lato, lecz także jak brzęczące muchy, uobecniająca je w ciemnym i chłodnym pokoju. Mó-

wiąc w kategoriach tropologicznych, jest metonimią Chrystusa, figurą opartą na przyległości, choć nie przestaje być metaforą, figurą opartą na podobieństwie. Eucharystia jest więc – parafrazując Prousta – „spojona

z Nim istotniejszym węzłem”, „zawiera całą Jego substancję”, „budzi nie tylko Jego obraz w naszej pamięci, ale zaświadcza Jego powrót, Jego rzeczywistość, otaczającą nas, bezpośrednio dostępną obecność”⁴.

Przypisy:

1. Terminów „symbol” i „znak” używam zamiennie, poza kontekstem konkretnych teorii, w których są one często przeciwstawiane. Niektórzy autorzy (Leach 1989) rezerwują ten pierwszy termin właśnie dla metafor, a drugi – dla metonimii. Nie przesądzam, czy podział na symbole metaforyczne i metonimiczne jest wyczerpujący, z pewnością nie jest rozłączny.
 2. Warto zauważyć, że ściśle rzecz biorąc, zarówno w wypadku Eucharystii, jak i ikony można mówić o realnej obecności. Jeśli bowiem uznaje się istnienie rzeczywiście wspólnych własności, to w obu wypadkach mamy do czynienia z częściową identycznością. W Eucharystii jest to identyczność natury, w ikonie – identyczność kształtu.
 3. Ściśle rzecz biorąc, chodzi o najniższe gatunki przypadłości i substancji. Chrystus i drewniana ikona mają bowiem wiele wspólnych ogólnych istot, na przykład bycie substancją materialną, a Chrystus i przemieniona hostia mają wiele wspólnych ogólnych przypadłości – na przykład bycie białym.
 4. Dziękuję Tomaszowi Dekertowi, Dawidowi Gospodarkowi, Adamowi Leszkiewiczowi, o. Mateuszowi Przanowskiemu OP, Marcinowi Suskiewiczowi i Michałowi Wilkowi za cenne uwagi do wcześniejszej wersji tego tekstu. Nikt z nich oczywiście nie ponosi żadnej odpowiedzialności za głoszone tu tezy.
-

Co dalej?

Ten tekst zapowiada najważniejsze tematy niniejszej teki. Najpierw zajmujemy się antropologią, socjologią i psychologią mszy świętej, potem jej metafizyką i estetyką.

Nowa msza: rytuał czy antyrytuał? Reforma liturgiczna w świetle teorii Roya A. Rappaporta

Tomasz Dekert

„**C**hociaż istnieją ogromne różnice między obrzędami pogańskimi i chrześcijańskimi, między «prymitywnymi» a zaawansowanymi kulturami i rytuałami – dotyczą one sztuki, muzyki i innych elementów sprawowania kultu – wciąż można mówić o pewnych cechach wspólnych. Oczywiście katolicka liturgia przewyższa wszystkie inne obrzędy, ale zakłada się, że na określonym poziomie można ją rozumieć

Wiele poważnych błędów reformy liturgicznej wyphywało z niezrozumienia natury obrzędu

jako właśnie taki rytuał, a wiele poważnych błędów reformy liturgicznej wyphywało właśnie z niezrozumienia natury obrzędu nawet na czysto ludzkiej płaszczyźnie” (Hitchcock 2008: 128, przyp. 9). Te słowa Jamesa Hitchcocka, którego tekst stanowił inspirację dla niniejszych rozważań, wyrażają rzecz dla każdego antropologa i religioznawcy w pewnym sensie oczywistą. Historia nie zna kultury pozbawionej wymiaru religij-

nego, ani religii pozbawionej wymiaru rytualnego – pod tym podstawowym względem chrześcijaństwo nie stanowi żadnego wyjątku. Dlatego też nie ma żadnego powodu, aby odrzucać możliwość analizy porównawczej rytuału katolickiego i rytuałów innych tradycji religijnych, ani wyłączać ten pierwszy z obszaru zainteresowania antropologicznych teorii rytuału (jest to zresztą podejście rozwijane od jakiegoś czasu na Zachodzie – zob. np. Mitchell 1999). Mało tego, chociaż może to brzmieć kontrowersyjnie, to ekstrapolując logicznie wypowiedź Hitchcocka, można powiedzieć, że przyjęcie w postrzeganiu kultu katolickiego wyłącznie „wewnętrznej” perspektywy teologii i liturgiki niesie pewne ryzyko. Zwłaszcza, jeśli chodzi o manipulowanie formami rytualnymi.

Trauma wielkiej zmiany

Jak zauważa jeden ze znanych katolickich publicystów, znajdujemy się w ważnym punkcie liturgicznej historii Kościoła (Draguła 2012b). Motu proprio *Summorum Pontificum*

Benedykta XVI okazało się czymś dużo więcej niż tylko uczynieniem zadość pragnieniom osób przywiązanych do przedsoborowych tradycji liturgicznych. Abstrahując od wielu innych jego konsekwencji, trzeba stwierdzić, że stworzyło też odpowiednie warunki dla uświadomienia sobie, iż kształt współczesnego katolicyzmu został naznaczony i zdeterminowany wydarzeniem zmiany w obrębie rytuału. I nie chodzi mi tu o proste stwierdzenie oczywistego faktu, że reforma posoborowa dokonała bardzo daleko idących zmian w liturgii, a więc siłą rzeczy katolicyzm po tych zmianach jest – w sensie opisowym – inny niż przed nimi. Konsekwencje tej historycznej sytuacji są o wiele bardziej złożone. Reformatorska zmiana zadziałała tu na podobieństwo wydarzenia traumatycznego i reakcji na nie. Terminów tych nie używam w sensie wartościującym, lecz metaforyczno-strukturalnym. Wydarzenie traumatyczne dotyka podmiot i wywołuje w nim szereg konsekwencji, przekonstruując i determinując jego usposobienia, motywacje, stosunek do świata i samego siebie oraz generując konieczność uzasadnienia i zrjonalizowania całego tego nowego układu, włącznie z samym jego źródłem. Trauma pozostaje czynnikiem aktywnym przez długi czas po samym wydarzeniu, które ją wywołało, kształtując zachowania i warunkując reakcje. Ta psychopatologiczna metafora nie ma się oczywiście odnosić do reakcji psychicznych poszczególnych wiernych, lecz obrazuje obiektywną reakcję Kościoła jako pewnego całościowego organizmu na radykalną zmianę jednego z jego konstytutywnych systemowych komponentów.

Pamiętając o wszelkich zastrzeżeniach, jakie można by sformułować pod adresem tego rodzaju porównania (każda metafora ma swoje ograniczenia), jego adekwatność staje się widoczna w świetle wydarzeń ostatnich kilku lat. Papieskie rozporządzenia, a raczej sposób, w jaki zareagowała na nie duża

część Kościoła, pokazały, że po kilkudziesięciu latach posoborowa zmiana w ramach rytuału jest w Kościele ciągle – odwołując się do powyższej metafory – czynnikiem psychicznie aktywnym. Stwierdzając bowiem, że liturgia przedsoborowa nie została zniesiona samym faktem wprowadzenia liturgii zreformowanej, w rzeczywistości wydobyły one na wierzch i na nowo postawiły problem samej zmiany oraz zdezawowały większość jej teologicznych i eklezjologicznych racjonalizacji. To pierwsze ujawniło głębokie i fundamentalne nieciągłości (sprzeczności, antagonizmy) obecne na wielu poziomach – bynajmniej nie tylko w odniesieniu do liturgii – w pozornie jednolitym obrazie posoborowego Kościoła. To drugie natomiast udaremniło możliwość przystąpienia (mechanizm obronny „zaprzeczenia”) tego faktu, choćby za pośrednictwem zaszeregowania środowisk krytycznych wobec reformy i w ogóle wobec kształtu współczesnego katolicyzmu za pomocą kategorii patologii, co było przez dłuższy czas standardowym sposobem postępowania¹.

Z tą kwestią wiąże się uaktywnienie i radykalizacja pewnych środowisk, zarówno – jeśli można tak powiedzieć – z lewa, jak i z prawa. Ujawniły się w nich istniejące już wcześniej tendencje dewiacyjne i separatystyczne, uzasadniane – jakkolwiek paradoksalnie to zabrzmie – tak czy inaczej, a w wielu momentach po prostu sprzecznie rozumianą ortodoksją. Innymi słowy, wracając do naszej metafory, unieważnienie mechanizmów obronnych odstąpiło w Kościele podskórnie dotąd procesy, zapoczątkowane przez fakt rytualnej zmiany.

Dlaczego teoria rytuału?

Jeśli te moje intuicje są słuszne, to zasadne staje się pytanie, dlaczego zmiany w rytualnych *ordines* liturgii katolickiej, wraz

z ich kontekstem, miały i mają aż takie konsekwencje. Oczywiście można próbować udzielić odpowiedzi prawno-kanonicznych, eklezjologicznych czy teologicznych, ale wówczas należałoby się najpierw opowiedzieć po którejś z wielu stron sporów wokół dziedzictwa

Dlaczego zmiany w rytualnych ordines miały i mają aż takie konsekwencje

Vaticanum II, nie tylko zresztą liturgicznego. Wzięte *en bloc* te odpowiedzi stanowiłyby Wieżę Babel – zbiór wykluczających się często na poziomie fundamentalnych założeń wypowiedzi, co zresztą jest jednym z przejawów wspomnianych nieciągłości, efektem traumatycznego wpływu reformy liturgicznej na Kościół. Dlatego szukając odpowiedzi na to pytanie, proponuję spojrzeć na reformę liturgiczną przez pryzmat całkowicie zewnętrznej w stosunku do katolickiego uniwersum znaczeniowego teorii rytuału Roya Abrahama Rappaporta². Powinno to pozwolić na sformułowanie przynajmniej wstępnej hipotezy co do powodów, dla których reforma liturgiczna miała tak wielkie konsekwencje dla Kościoła. Traktuję tu liturgię jako pewne zjawisko antropologiczne, nie zaś rzeczywistość zależną od takiej czy innej interpretacji teologicznej. Nie oznacza to jednak, że mam zamiar przeciwstawić sobie te dwa wymiary, jednak wobec faktu wzajemnego antagonizmu emicznych hermeneutyk katolickich wydaje się zasadne sięgnięcie poziom niżej, to znaczy tam, gdzie liturgia jest rozpatrywana właśnie jako rytuał i gdzie w związku z tym powinny się spotykać różne sposoby jej rozumienia.

Roy Rappaport rozwijał swoją koncepcję rytuału już w tekstach z lat siedemdziesiątych (zob. np. Rappaport 1979), jej pełny wykład znajduje się jednak w jego *opus magnum Rytuał i religia w rozwoju ludzkości* (Rappaport

2007). Pod pewnymi względami jego teorię można umieścić w szeregu antropologicznych teorii rytuału powstałych w ramach tradycji anglosaskiej, które próbowały uogólnić dane zbierane podczas konkretnych badań terenowych i osadzić obok koncepcji takich autorów jak Victor Turner czy Mary Douglas. (Na marginesie, oboje byli katolikami i oboje zabierali z pozycji antropologicznych krytyczny głos w kwestii reformy liturgicznej – zob. Douglas 2004; Turner 1972). Rappaport zdobył sławę przede wszystkim dzięki pracom stanowiącym owoc badań prowadzonych wśród nowogwinejskich Maringów, w których początkowo rozwijał przede wszystkim podejście ekologiczne, wyjaśniając fakty i osobliwości kulturowe przez pryzmat ich związku ze środowiskiem (Rappaport 1984). Chociaż nigdy nie porzucił całkowicie paradygmatu ekologicznego i adaptacyjnego w badaniu religii, to jednak w późniejszych dziełach zdecydowanie przeniósł akcent na problematykę semiotyczną oraz rolę języka i komunikacji. Ostatecznie jego teoria religii i rytuału stanowi „antropologiczne połączenie teorii ekologii i językoznawstwa w spójną koncepcję zdecydowanie wpisującą się w kognitywistyczno-strukturalne tendencje współczesnych badań nad religią” (Szyjewski 2007: XI). W tym sensie koncepcja amerykańskiego antropologa wykracza dalece poza swój źródłowy, empiryczny kontekst, co daje jej dużą moc analityczną i wyjaśniającą. Rzuca ona moim zdaniem światło na problem reformy liturgicznej, a przynajmniej dostarcza funkcjonalnych ram dla jego lepszego zrozumienia.

Rytuał wobec Wieży Babel

Zanim przejdę do omówienia podstaw koncepcji rytuału Rappaporta, muszę wstępnie objaśnić jej semiotyczne podłoże, zwłaszcza ze względu na nieporozumienia,

jakie może wywołać pojęcie symbolu, które używane jest tu w szczególnym znaczeniu. Rappaport w swojej koncepcji zaadaptował typologię Charlesa S. Peirce'a, który wyróżniał trzy klasy znaków: symbole, indeksy, czyli wskaźniki, i ikony. Symbol to dla Peirce'a znak, w wypadku którego *signifiant* i *signifié* są ze sobą połączone na mocy konwencji, „prawa, będącego zwykle skojarzeniem ogólnych idei, które sprawiają, że ów Symbol jest interpretowany jako odnoszący się do tego Przedmiotu” (zob. Buchler 1955: 102, za: Rappaport 2007: 20, przyp. 1); pod-

JHWH jest Bogiem, a Marduk nie

stawowym przykładem takiego znaku jest słowo. Pozostałe klasy znaków to wskaźniki (inaczej: indeksy lub znaki indeksalne) i ikony. Z tych dwóch interesuje nas głównie pierwsza, kluczowa w teorii Rappaporta. Peirce sformułował kilka ujęć wskaźnika, z których najprostszymi mówi, że jest to „znak, który odnosi się do Przedmiotu, denotując go na mocy realnego oddziaływania nań przez ten przedmiot” (Peirce 1997: 138). Klasycznym przykładem wskaźnika jest dym, o którym nie można powiedzieć, że jego „znaczeniem” jest ogień (wówczas byłby symbolem), ani też, że ukazuje ogień na podstawie jakiejś relacji podobieństwa do niego (wówczas stanowiłby przykład znaku ikonicznego), ale po prostu wskazuje na ogień jako na swoją przyczynę. Analogiczne przykłady można podać w odniesieniu do komunikatów na poziomie społecznym: ukłon nie symbolizuje szacunku, lecz na niego wskazuje, nie tylko zresztą na niego, ale również na strukturę społeczną, w której są ci, którzy się kłaniają, oraz ci, którym się kłania, bądź też ci, którzy się kłaniają sobie nawzajem itd. (szczegółowe omówienie indeksów i ich odmian – zob. Rappaport 2007: 94 –110). Zasadniczą kwestią, jeśli chodzi o miejsce tych rozróżnień w koncepcji Rap-

paporta, jest odmiennosc relacji między znaczącym a znaczoną w obu klasach znaków.

Rozważając skutki, jakie przyniosło ludzkości powstanie języka, czyli umiejętności komunikowania się za pośrednictwem symboli łączących się według reguł gramatyki, Rappaport zwraca uwagę, że obok adaptacyjnie doniosłej i dobroczynnej roli, miało ono również dwie szeroko rozumiane negatywne konsekwencje: możliwość kłamstwa oraz alternatywę. Ta pierwsza wynika przede wszystkim z konwencjonalnego charakteru relacji symbolu do tego, co denotuje. Więzy ta jest relatywna i niekonieczna, istnieje zatem szeroki zakres możliwości manipulowania nią. „Gdy z tym, co znak oznacza, wiąże go jedynie moc konwencji [...], to może on wystąpić nawet wówczas, gdy brak mu *sygnifikacji* czy też *referenta*. I odwrotnie – może dojść do wydarzeń, które nie są sygnalizowane” (Rappaport 2007: 31). Natomiast alternatywa ma swoje korzenie w tym, że gramatyka zezwala na konstruowanie różnych i/lub sprzecznych twierdzeń – z punktu widzenia samych zasad gramatycznych równie poprawne będą zdania „JHWH jest Bogiem, a Marduk nie” i „Socjalizm jest lepszy niż kapitalizm”, jak i ich przeciwieństwa (Rappaport 2007: 43). Wiadomo jednak, że alternatywa, która się tu pojawia, nie ma bynajmniej charakteru nominalnego. Jak pisze nasz autor, „gramatyka [...] umożliwia [...] postrzeganie alternatywnych światów, czyli *alternatywnego ładu* rządzonego *bądź to*, według praw Marduka, *bądź też* według przykazań JHWH, lub też światów urządzonych według zasad socjalizmu lub kapitalizmu” (tamże: 43).

Możliwość kłamstwa i alternatywa stanowią stałe punkty języka, a przez to również immanentne słabości systemów ludzkich, w których poza wspólną z resztą świata naturalnego informacją genetyczną kluczową rolę odgrywa informacja kulturowa, kodowana symbolicznie. Świat ludzki jest przede

wszystkim światem znaczeń. Zagrożenie, jakie niesie kłamstwo, a więc nieład w sferze znaczeń, leży w potencjalnym załamaniu się komunikacji wewnątrzspołecznej ze względu na upadek wiarygodności i zaufania; niepewność co do prawdziwości komunikatów generuje mniej przewidywalne reakcje i wprowadza w życie społeczne bezład (Rappaport 2007: 41). Oczywiście, amerykański antropolog nie rozpatruje „prawdziwości” danych twierdzeń w kategoriach absolutnych, lecz w odniesieniu do konkretnych światów znaczeń społeczno-kulturowych.

Z kolei alternatywa stoi u podstaw wyobrażeń o tym, co możliwe, „i jako taka może stanowić pierwszy krok ku naruszeniu istniejącego ładu społecznego i pojęciowego” (Rappaport 2007: 44). Na poziomie głębszym alternatywa stawia przed człowiekiem pytanie nie tylko o to, co rzeczywiście jest, ale również, a nawet chyba przede wszystkim, co powinno być. I w przeważającej mierze nie dotyczy to zjawisk i procesów fizycznych, ale tego, co zależy od bytów i wartości symbolicznych. A wiedza na temat ich realności, a więc i obowiązywalności, nie jest możliwa do odkrycia empirycznie: „Faktyczność czy rzeczywistość jakiegokolwiek możliwego symbolicznie elementu świata staje się znana głównie w następstwie jego stworzenia, ustanowienia i podtrzymywania przez tych, którzy uznają go za byt rzeczywisty” (tamże: 46). Ludzkie światy w obliczu kłamstwa i alternatywy są w ciągłym niebezpieczeństwie dezintegracji. Zdaniem Rappaporta religia, a w jej ramach nade wszystko rytuał, z którego *de facto* ona sama wyrasta, łagodzi problemy wynikłe z umożliwiających fałsz aspektów języka oraz częściowo niwelują destrukcyjne działanie alternatywy – „łagodzą” i „częściowo niwelują”, gdyż nie ma możliwości całkowitego ich usunięcia, musiałoby to się bowiem równać usunięciu języka (Rappaport 2007: 55, przyp. 2). Jak ujmuje to jeden

z jego komentatorów, rolę rytuałów religijnych jest „rozwiązywanie konfliktów immanentnie zawartych w kulturze rozumianej jako swoisty samosterowny system cybernetyczny” (Bohuszewicz 2009: 91).

Rappaport definiuje rytuał jako „wykonanie mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi, zakodowa-

Rytuał stanowi odprawienie czy wykonanie pewnej gotowej formy

wanych bynajmniej nie przez wykonujących” (Rappaport 2007: 52). Każdy z elementów tej pozornie prostej definicji posiada daleko idące implikacje, a ich współwystępowanie jest warunkiem *sine qua non* tego, abyśmy mogli mówić o rytuale. Kluczowy dla tego ujęcia jest fakt, że rytuału nie postrzega się tu przez pryzmat jego „sensu” czy „treści”, ale raczej w jego zewnętrzności, jako szczególną relację między dostrzegalnymi elementami, krótko mówiąc – przez pryzmat performatywnie aktywowanej formy. Nie oznacza to w żadnym razie, że Rappaport nie bierze pod uwagę semantycznej warstwy rytuału³, jednak wiadomo, że pod tym względem ludzkie rytuały religijne są niestylizowane i fundamentalnie zróżnicowane, jego zaś interesuje to, co jest im wszystkim wspólne, a więc to, że rytuał stanowi odprawienie czy wykonanie pewnej gotowej formy.

Niezwykle istotne jest to, że rytuał nie jest jednym z „alternatywnych mediów symbolicznych”, wyrażających w sposób udramatyzowany czy performatywny to samo, co zostało zawarte w samych tekstach rytualnych, świętych księgach czy traktatach teologicznych. Rappaport polemizuje tu z Edmundem Leachem, którego zdaniem „mit pojmowany jako twierdzenie wyrażone słowami” głosi „tę samą rzecz, co rytuał pojmowany jako twierdzenie wyrażone czynem” (Leach 1954: 13,

za: Rappaport 2007: 70). Niezwykłość i niezbywalność rytuału polega na tym, że dodaje on do obecnej w nim zakodowanej symbolicznie treści coś, czego ona sama, właśnie jako symboliczna, nie jest w stanie wytworzyć. Ujmując to najkrócej, jak się da, jest to, asymptotyczna co prawda, ale jednak daleko idąca jednoznaczność (por. Bohuszewicz 2009: 93)⁴.

Komunikaty autoreferencyjne i kanoniczne

Takie działanie rytuału wynika ze szczególnego współwystępowania w nim dwóch rodzajów komunikatów, które Rappaport nazywa autoreferencyjnymi i kanonicznymi. Co istotne, ich rozdzielenie jest zabiegiem wyłącznie analitycznym, obcym praktyce ry-

Rytuał pozwala na przezwycięzenie kłamstwa, zagrażającego każdej kulturze

tualnej. W istocie, jak utrzymuje nasz autor, *clou* znaczenia rytuału leży w zrozumieniu ich wzajemnej relacji.

Komunikaty autoreferencyjne występują we wszystkich rytuałach, zarówno ludzkich, jak i zwierzęcych. Za ich pośrednictwem uczestnicy rytuału przekazują samym sobie i innym informacje na temat „własnego bieżącego stanu fizycznego, psychicznego i społecznego” (Rappaport 2007: 90). Podstawowym medium, za pośrednictwem którego te komunikaty są nadawane, jest znak określany w typologii Peirce’a jako wskaźnik. W odróżnieniu od symbolu, w wypadku wskaźnika więź między *signifiant* a *signifié* jest ścisła i wynika z pewnej żywej, najczęściej fizycznej relacji między nimi. Dlatego też główną sferą nadawczą, jeśli można użyć takiego określenia, jest w tym wypadku szeroko rozumiana sfera fizyczna, poczynając od kwestii obecności/nieobecności (to też

jest konkretny komunikat), przez lokalizację w przestrzeni, aż do nieświadomie nadawanych i podprogowo odbieranych drobnych sygnałów mięśniowych, sygnalizujących stany emocjonalne.

Niezbywalna i oczywista obecność w rytuale indeksalnych komunikatów autoreferencyjnych stanowi o dwóch jego wymiarach. Po pierwsze, nawet w wypadku najbardziej hieratycznych i drobiazgowo określonych obrzędów w akcie ich wykonywania zawsze pozostaje pewien margines zmienności, związany z doraźnym, bieżącym, ograniczającym się do *hic et nunc*, charakterem strumienia informacji autoreferencyjnych nadawanych przez aktantów. Wymiar ten jest konstytutywnym składnikiem tego, co Rappaport określa jako „uczestnictwo”. Po drugie, wskaźniki są zasadniczo niepodatne na kłamstwo, gdyż niewynikająca z konwencji więź między znaczącym a znaczoną jest konkretna, trudna do rozerwania i jednoznaczna. Rappaport zauważa, że chociaż znak indeksalny może mieć wiele odniesień, na przykład niewyraźne mamrotanie może wskazywać zarówno wylew krwi do mózgu, jak i upojenie alkoholowe, to jednak „rytuał opiera się w znacznym stopniu na wskaźnikach, które są praktycznie odporne na fałszerstwo i nie ulegają błędnej interpretacji” (2007: 95). Dlatego właśnie dzięki obecności komunikatów autoreferencyjnych rytuał pozwala na przezwycięzenie, a przynajmniej złagodzenie niebezpieczeństwa kłamstwa, zagrażającego każdej kulturze ze względu na dominujący charakter kodowania symbolicznego. Oczywiście komunikaty te nie robią tego same w sobie i same z siebie, lecz dopiero w skojarzeniu z „komunikatami przesyłanymi przez niezmienny kanon liturgii” (tamże: 98).

Określenia „kanon liturgii” czy „komunikat kanoniczny”, tak jak rozumie je Rappaport, mogą być mylące dla uszu kogoś przyzwyczajonego

do ich sensu w ramach dyskursu teologicznego. Kanoniczność jest tu oczywiście kategorią relatywną i ma sens w obrębie danego systemu kulturowo-religijnego, tam jednak rzeczywiście odnosi się do „mniej lub bardziej niezmiennych” składników rytuału. W warstwie przekazywanych treści „informacja kanoniczna [...] dotyczy trwałych aspektów natury społeczeństwa i wszechświata [z punktu widzenia danego systemu – T. D.], i jest zakodowana w pozornie niezmiennych aspektach porządków liturgicznych” (tamże: 98). Mówiąc najogólniej, „kanon” to wszystko,

Wykonując porządek liturgiczny, uczestnicy akceptują wszystko, co zakodowane w kanonie

co wchodzi w skład danego rytuału jako to, co jego aktant lub aktanci zastają jako zakodowane nie przez siebie i w co, odprawiając rytuał, wchodzi lub co realizują: gesty, pozy, ruch, słowa, artefakty, sposoby postępowania się nimi itd. Nadanie komunikatu kanonicznego jest tożsame ze zgodnym z regułami wykonaniem rytuału.

Informacja kanoniczna stanowi pod wieloma względami przeciwieństwo autoreferencyjnej. Ta ostatnia jest czasowa, doraźna, wyraża aktualny stan i/lub status uczestników rytuału. Z kolei ta pierwsza nie jest w żaden sposób ograniczona do teraźniejszości, mało tego, Rappaport (tamże: 93) jest wręcz skłonny twierdzić, że można ją postrzegać jako stojącą całkowicie poza czasoprzestrzennym kontinuum. Wiąże się to ściśle z klasami znaków, które oba te strumienie informacyjne wykorzystują. O ile informacja autoreferencyjna jest przekazywana głównie, jeśli nie w całości, za pośrednictwem wskaźników, o tyle komunikacja kanoniczna, choć może w ograniczony sposób postępować się zarówno wskaźnikami, jak i ikonami, to jednak, jako że jej „*significata* są zazwyczaj

natury duchowej, pojęciowej lub abstrakcyjnej”, stanowi przede wszystkim domenę kodowania symbolicznego (tamże: 93). Niejako na marginesie warto zauważyć, że w ramach kultur piśmiennych może dojść i dochodzi do swojego rodzaju hipersymbolizacji, kiedy sama informacja kanoniczna zostaje ujęta w słowo pisane, a wówczas również te aspekty rytuału, które same w sobie są wskaźnikami, na przykład pozycje ciała, zostają w pewien sposób „usymbolicznione”. Najlepszym tego przykładem jest mszał z jego podziałem na nigryki i rubryki. Ze swojej natury zatem, chociaż może to brzmieć paradoksalnie, przekaz kanoniczny sam w sobie podlega wszelkim słabościom języka, takim jak możliwość kłamstwa i wynikająca z uwarunkowanej gramatyką alternatywy podatność na – jak nazywa to sam Rappaport – klątwę Wieży Babel.

Nieosiągalne do zastąpienia znaczenie, jakie dla każdego systemu religijno-kulturowego ma rytuał, polega na unikalnym połączeniu autoreferencyjnego i kanonicznego strumienia informacji. Dzięki niemu poszczególne osoby i/lub grupy, już przez sam fakt wzięcia udziału w rytuale, nie mówiąc już o aktywnym włączeniu się w niego, z jednej strony „wychodzą niejako ze swojej prywatnej jaźni i wchodzi w publiczny porządek kanoniczny, aby uchwycić kategorię, którą następnie nakładają na swe procesy prywatne” (tamże: 157), przez co, „odnajdują znaczenia, które odnoszą do samych siebie” (tamże: 158), natomiast z drugiej, przesyłając nadawany przez siebie komunikat kanoniczny nadawaną indeksalnie autoreferencyjnością, znoszą jego symboliczną wieloznaczność i ograniczają potencjalną podatność na kłamstwo. W istocie w działaniu rytualnym dochodzi do stopienia się bądź zjednoczenia aktantów oraz nadawanych przez nich komunikatów kanonicznych i autoreferencyjnych: „Dostosowując

się do porządków, które swym wykonaniem powołują do życia i które w ich wykonaniu się ożywiają, wykonawcy stają się tymczasowo nieodróżnialni od tych porządków, stają się ich częściami. [...] Odrzucenie zatem przez wykonawców porządków liturgicznych realizowanych przez uczestnictwo w nich [...] byłoby zaprzeczeniem samych siebie, wobec czego jest niemożliwe. Dlatego też wykonując porządek liturgiczny, uczestnicy akceptują, a także wskazują sobie samym i innym, że akceptują wszystko, co zakodowane w kanonie tego porządku” (tamże).

Mszał zmienny i relatywny

Nie sposób na kilku stronach streścić całą koncepcję Roya Rappaporta, przedstawiłem tu zaledwie jej podstawowe wątki. W moim odczuciu jednak wystarczą one, aby naświetlić postawiony wyżej problem wpływu reformy liturgicznej na „organizm” Kościoła w perspektywie antropologicznej, to znaczy ze względu na znaczenie liturgii jako rytuału dla katolickiego systemu religijno-kulturowego. Nie mogę tu też przedstawić szczegółowo reformy posoborowej, wraz z jej teorią, historią i wszystkimi uzasadnieniami oraz bezpośrednimi następstwami (na ten temat zob. np. Bugnini 1990; Milcarek 2009). Proponowane podejście tego jednak nie wymaga, gdyż dla jego celów wystarczy wskazać główne strukturalne zmiany w rzeczywistej praktyce rytualnej, być może uzupełnione o problem relacji tych zmian do oficjalnych interpretacji. Innymi słowy, ponieważ Rappaporta interesuje nade wszystko powierzchnia rytuału, stosując jego podejście do problemu zmian w liturgii katolickiej również wystarczy przyjrzeć się ich powierzchni, rzeczom oczywistym i widocznym na pierwszy rzut oka. Mało tego, to właśnie im przede wszystkim trzeba się przyjrzeć, pozostawiając na boku cały

olbrzymi zasób rozmaitych teoretycznych uzasadnień i interpretacji.

Zasadnicza i fundamentalna zmiana dotyczyła mszału, a więc tekstów, które stanowiły podstawę komunikatu kanonicznego, zarówno w warstwie eucharystycznej, jak też wytycznych dla działań rytualnych. Jak wiadomo, reforma dotyczyła nie tylko samego mszału, ale wszystkich ksiąg liturgicznych, skupiam się jednak na mszale jako głównej spośród nich, a także ze względu na ogólny i teoretyczny charakter niniejszego opracowania. Niezależnie od wszelkich interpretacji, wedle których – jak ujął to Paweł VI – „nic się nie zmieniło w istocie naszej Mszy tradycyjnej” (cyt. za: Milcarek 2009: 232; por. Krakowiak 2009: 174), z proponowanego tu powierzchniowego punktu widzenia zmiana była ewidentna i radykalna i nie sprowadzała się przede wszystkim do towarzyszącej ogłoszeniu nowego mszału teologicznej i publicystycznej retoryce nowości czy nowatorstwa (zob. np. Ratzinger 2005: 132–133). Jej zasadnicze logiczne implikacje są widoczne już na poziomie samego faktu powstania nowego układu bądź systemu kodowania informacji kanonicznej. Na nich się tu głównie skupię, choć nie wyczerpują one bynajmniej zagadnienia. Dodam jeszcze, że na razie rozważam wyłącznie zmiany oficjalne, to znaczy interesuje mnie tylko to, co wynika z przekształcenia podstawy komunikatu kanonicznego tak, jakby był on wiernie aktualizowany.

Implikacje samego faktu powstania nowego Mszału odsyłają do dwóch konstytutywnych elementów definicji rytuału Rappaporta: „mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi” oraz „zakodowania nie przez wykonujących”. Jedną z fundamentalnych i niezbywalnych cech komunikatu kanonicznego jest jego niezmiennność. Rappaport podkreślał przy tym, że nie chodzi o niezmiennność w sensie absolutnym – już sama konieczna obecność

informacji autoreferencyjnej sprawia, że dana aktualizacja każdego, nawet najbardziej formalnego porządku liturgicznego, różni się od wszystkich innych jego wykonań. Niezmiennność „kanonu” nie jest i nie musi być faktyczna, dużo większe znaczenie ma semiotyka niezmienności (Rappaport 2007: 453). O tę ostatnią zaś dużo trudniej w obrębie społeczności piśmiennych niż niepiśmiennych, w których miejsce spisanej pamięci historycznej zajmuje atemporalny horyzont mityczny, wchłaniający realne zmiany i nadający im status istniejących „od zawsze” (tamże: 452–453; zob. w kwestii światopoglądu i funkcjonowania społeczności niepiśmiennych Szyjewski 2001: 47–54, 72–90). W sytuacji, kiedy mamy do czynienia ze spisana, wysoce skodyfikowaną i faktycznie w ciągu co najmniej kilkuset lat bardzo nieznacznie zmienianą podstawą komunikatu kanonicznego, jak to jest w wypadku Mszału Piusa V, wprowadzenie nowej, znacznie różniącej się podstawy tego komunikatu, która w dodatku już w okresie swojej obowiązywalności dalej znacząco ewoluuje (zob. Milcarek 2009: 253–257), praktycznie unieważnia i uniemożliwia utrzymanie w aktantach rytuału przekonania co do jego niezmienności. Krótko mówiąc, teoretycznie niezmienny kanon okazuje się zmienny.

Drugim wymiarem czy aspektem tego samego zjawiska jest problem uchwytności momentu zakodowania informacji kanonicznej. Co prawda Msza sprawowana wiernie według nowego mszału pozostaje w przeważającej mierze „zakodowana nie przez wykonujących”, ale jednocześnie, ze względu na to, że sam proces kodowania na nowo jest znany i możliwy do historycznego uchwycenia, nieledwie wczorajszy, sam kanon nabiera historycznej przypadkowości. Chociaż jest oczywiste, że każdy element liturgii ma swoją „ludzką” historię, to jednak z punktu widzenia działania rytuału, tak jak pojmuje

je Rappaport, istnieje kolosalna różnica między kodowaniem historycznie nieuchwytnym (a przynajmniej nieoczywistym) a uchwytym. To drugie niesie ze sobą niemożliwy do usunięcia element relatywności, który wprowadza w komunikat kanoniczny wewnętrzną sprzeczność – jako kanoniczny jest przecież ze swej natury nierelatywny.

W oficjalnym dyskursie kościelnym nowa podstawa komunikatu kanonicznego jest dalej przedstawiana jako „niezmienna”, zarówno pod względem sensu czy treści, jak i na poziomie nakazu aktualizowania go w sposób wierny owej podstawie. Jed-

Teoretycznie niezmienny kanon okazuje się zmienny

nak wobec oczywistego, bo widocznego na pierwszy rzut oka, charakteru zmiany, niezmienności kanonu, wcześniej „naturalna” i niepotrzebująca w związku z tym żadnych uzasadnień czy poświadczeń, teraz zaczyna wymagać dodatkowych instytucjonalnych gwarancji poza samą sobą: autorytetu Magisterium, wypowiedzi papieża i teologów, aktów prawnych, instrukcji wciąż na nowo przypominających wspomniany wyżej nakaz wierności itd. Generuje to niezwykle istotne zjawisko zmiany proporcji w obrębie semiozy niezmienności. W układzie przed promulgacją Mszału Pawła VI na niezmiennosc informacji kanonicznej indeksalnie wskazywała faktyczna niezmiennosc form rytualnych. Po jego wprowadzeniu, kiedy taka jednoznaczna relacja wskaźnikowa przestała być możliwa, a przynajmniej została bardzo silnie utrudniona, „niezmiennosc” przechodzi w sferę werbalnego kodowania symbolicznego. Inaczej mówiąc, jest kwestią tego, co się mówi, a nie tego, co się robi, i zawiera się bardziej w zewnętrznych w stosunku do liturgii objaśnieniach i interpretacjach niż w niej samej. Wzmacniają to niektóre bardziej szczegó-

lowe cechy zreformowanego mszału, który w dość szerokim zakresie dopuszcza alternatywny dobór niektórych modlitw (włącznie z centralną dla katolickiego rytuału Modlitwą Eucharystyczną) oraz pewien zakres własnej inwencji odprawiających.

W tym kontekście można się odnieść, co prawda tylko ogólnie, do konkretnych zmian wprowadzonych przez Mszał Pawła VI i zauważyć, że cechuje je ukierunkowanie na intensyfikację komunikacji symbolicznej kosztem wskaźnikowej. Sugeruje to zresztą jeden z głównych celów reformy, czyli uczynienie liturgii bardziej zrozumiałą, realizowany przede wszystkim przez wprowadzenie na dużą skalę języków narodowych i rezygnację z odmawiania Modlitwy Eucharystycznej *secreto*. Trudno się oprzeć wrażeniu, że zrozumiałość i „świadome uczestnictwo” jako jej korelat po stronie wiernych były tu rozumiane w kategoriach możliwości udzielenia odpowiedzi na pytanie: „Co było na Mszy?”, to znacząco ujęcia jej sensu w jakiś werbalny dyskurs.

Między „nawą” a „prezbiterium”

W samym mszale, poza silnie przekształconą warstwą eucharystyczną, zwraca uwagę daleko idąca redukcja obligatoryjnych dla odprawiających gestów i pozycji ciała i swojego rodzaju „uśredniona”, w porównaniu ze starą formą, dystrybucja przepisanych literą mszału komunikatów kanonicznych. W rytuale aktualizowanym według *usus antiquior* przestrzeń „prezbiterium” stanowi swojego rodzaju centrum nadawcze oficjalnej komunikacji kanonicznej, gdyż szczegółowo i precyzyjnie opisany, bogaty w indeksalne znaki (gesty, pozycje ciała, ruch) rytuał, którego wszystkie elementy są praktycznie obligatoryjne, sprawia, że oba strumienie informacji stapiają się, tak że – paradoksalnie rzecz ujmując – aktanci autoreferencyjnie

komunikują przekaz kanoniczny. Tym samym centralny dla katolicyzmu kanoniczny obraz *sacrum*, świata i człowieka zostaje zakomunikowany i potwierdzony jako „absolutnie prawdziwy” w sposób daleki od wieloznaczności⁵. Oczywiście nie oznacza to, że nie może z różnych powodów (na przykład choroby, złego stanu psychicznego czy utra-

Znaczenie przesuwa się z poziomu „tego, co jest”, na poziom „tego, co się mówi (że jest)”

ty wiary) dochodzić do zaburzeń na poziomie połączenia obu przekazów. Jednak bardzo formalny charakter i obligatoryjność tego rytuału sprawiają, że pomijając rezygnację z jego odprawienia, złamanie reguł lub bardzo daleko posuniętą niedbałość wykonania, samo wejście w niego daje efekt niewiele różniący się na poziomie strumienia informacyjnego od takiego, w którym odprawiający aktualizuje go z pełnym przekonaniem i wewnętrznym zaangażowaniem.

Wiernych biorących udział w liturgii obligatoryjność zachowań rytualnych dotyczy w inny sposób niż kaptana i asystę, można je postrzegać bardziej w kategoriach zwyczaju niż prawa. Brak rubryk regulujących zachowania rytualne wiernych spowodował, że powstało wiele sposobów uczestniczenia za pośrednictwem idiomatycznych zbiorów niepisanych reguł kanonicznego zachowania, w skład których wchodziły powszechnie wykonywane i zwyczajowo obligatoryjne gesty czy pozycje ciała (jak pozycja klęcząca w czasie Modlitwy Eucharystycznej), niekiedy krótkie wypowiedzi i pewien zasób określanych zwyczajem aktywności z zakresu prywatnej pobożności. Ogólnie obowiązującą zwyczajowo normą są zatem w przeważającej mierze gesty i pozycje ciała, a więc znaki indeksalne, które nakładając się na, również głównie indeksalny, strumień autoreferencyjny

niejako kierunkują go w stronę dynamicznego – reaktywnego, kanonicznie skorelowanego z akcją liturgiczną – wskazywania na centralny komunikat nadawany w „prezbiterium”.

Niejednorodny pod względem ilościowym i jakościowym rozkład komunikatów kanonicznych stwarza układ, w którym kanoniczne centrum funkcjonuje jako „absolutny”, „obiektywny” i „transcendentny” punkt odniesienia, ku któremu nakierowane są otwarte na informację autoreferencyjną akty uczestnictwa (te ostatnie trzeba w takim wypadku rozumieć jako partycypację w czymś zewnętrznym, a nie w kategoriach wspólnego przedsięwzięcia). Co interesujące, chociaż nie będzie błędem odczytywanie przestrzennego układu liturgii w *usus antiquior* w kategoriach ustanawiania i potwierdzania pośredniczącej roli funkcjonariuszy kultu (model „strzały”, gdzie grotem jest celebrans, a wszyscy postępują za nim), to zarysowana wyżej struktura rytualnej komunikacji ma wyraźny charakter wertykalno-koncentryczny.

Nowy mszał znacząco przekształcił tę strukturę. Jeśli chodzi o „prezbiterium”, to bardzo daleko idąca redukcja gestów i pozycji ciała oraz osłabienie ich obligatoryjności wydatnie zmniejsza, jeśli nie usuwa, możliwość autoreferencyjnego komunikowania kanonu. Siłą rzeczy kanon nie ma wystarczającej formalnej siły, by przekształcić strumień informacji autoreferencyjnej, dodatkowo zresztą silnie poszerzony niezapisaną pierwotnie w zreformowanych księgach liturgicznych, ale praktycznie dominującą zmianą orientacji liturgicznej na *versus populum*. W ramach rytuału nieporównanie wzrasta za to znaczenie informacji kodowanej werbalnie: dialogu, głośnej eucharystii, nie wspominając o rozszerzeniu lekcji biblijnych i centralnym miejscu homilii. Znaczenie komunikatu nadawanego z „prezbiterium” przesuwa się w związku z tym niejako naturalnie z poziomu „tego, co

jest”, na poziom „tego, co się mówi (że jest)”, głównym medium i znakiem jest słowo (symbol). Notabene, czytając niektóre opracowania przedstawiające teologię zreformowanej liturgii (np. Nadolski 2009), trudno się oprzeć wrażeniu, że przynajmniej część konkretnych zmian w ramach rytuału była wtórna w stosunku do pewnych idei teologicznych, werbalnych światów, które dzięki nowym elementom liturgii miały być semiotycznie redystrybuowane. Innymi słowy, znaczenie czy sens poprzedzało znak, który, odpowiednio dobrany, miał je następnie wyrażać. Nie da się nie zauważyć, że w takim układzie relacja pomiędzy znaczącym i znaczoną ma charakter wybitnie arbitralny i trudno ją nawet określić jako konwencjonalną.

Patrząc od strony „nawy”, model uczestnictwa wiernych uległ pewnej unifikującej „kanonizacji”, gdyż pojawiły się przepisy regulujące ich zachowania. Same rytualne pozycje ciała i gesty przeszły stosunkowo niewielkie modyfikacje (w kierunku redukcji i/lub uzasadnianej teologicznie resemantyzacji), natomiast najbardziej zauważalną zmianą jest rozpoczęcie intensywniejszej i bardziej rozbudowanej wymiany komunikatów werbalnych pomiędzy „prezbiterium” a „nawą”. To ona ma być wyznacznikiem nowego, „świadomego” i „rzeczywistego” (*actus*) uczestnictwa wiernych, które wydaje się zatem warunkowane w dużej mierze przez kompetencję językową.

Reasumując, gdy porównuje się formy rytualne oparte na Mszałe Piusa V i Pawła VI, zwracają uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, w toku transformacji rytuał staje się coraz bardziej domeną komunikacji symbolicznej. Po drugie, wspomniane i opisane wyżej „uśrednienie” procesu nadawania informacji kanonicznej powoduje niejako zmianę topografii. Wertykalno-koncentryczny układ z „transcendentnym” kanonicznym centrum przechodzi w układ horyzontalny i w dużej

mierze zdecentralizowany. Brzmi to paradoksalnie, jeśli wziąć pod uwagę, że założeniem choćby samej zmiany orientacji liturgicznej było uczynienie stołu ołtarzowego i tego, co się na nim dokonuje, centralnym punktem zgromadzenia liturgicznego. Jednak z punktu widzenia koncepcji Rappaporta centralne położenie artefaktów liturgicznych ma znaczenie drugorzędne w stosunku do warstwy

„Liturgiczny happening” wypada poza definicję rytuału

semiotycznej rytuału, czyli przede wszystkim wzajemnej relacji komunikatów autoreferencyjnych i kanonicznych. Jeśli moja rekonstrukcja tych relacji w ramach dawnych form rytualnych jest poprawna, to w zorientowanej na komunikację symboliczną liturgii według Mszału Pawła VI centrum jest dużo stabilniej uchwytnie i relatywne, bardziej zależne od uwarunkowanej językowo „świadomości” („świadomej wiary”). Ze względu na wewnętrzną strukturę określającą dominację symboli nad wskaźnikami liturgia ta ma bowiem charakter – jak można to ująć – raczej sygnifikacyjny niż substancyjny.

Liturgia czy „antyrytuał”?

Ogólnie przemiany w obrębie semiotyki liturgii idą w stronę osłabienia weryfikacyjnej mocy rytuału wobec kodowanego symbolicznie uniwersum znaczeń religijnych. Można powiedzieć, że uniwersum to staje się w ten sposób w dużo większym stopniu niż poprzednio „terytorium bez mapy” – przestrzenią, w której w mniej skrępowany sposób daje o sobie znać immanentna językowi labilność, wieloznaczność, możliwość semantycznej, składniowej i gramatycznej inwersji. Oczywiście osłabienie nie jest bynajmniej tożsame ze zniesieniem, niemniej oznacza możliwość przeprowadzenia oraz – co dużo ważniejsze

– utrzymania dużo dalej niż do tej pory posuniętej reinterpretacji „terytorium”, włącznie z taką, która podważa jego fundamentalne aspekty. Wydaje się, że jednym z pierwszych rezultatów tego osłabienia był jednak proces, w wyniku którego doszło do jeszcze znaczącego zmniejszenia oddziaływania rytuału, a miejscami wręcz do jego całkowitego zniesienia.

Do tej pory starałem się uchwycić implikacje wyphywające ze zmian na poziomie rytuału aktualizowanego zgodnie z komunikatem kanonicznym zawartym w oficjalnych księgach liturgicznych. Nie sposób jednak nie zauważyć, że historycznie integralnym wymiarem implantacji zreformowanej liturgii był szereg zjawisk lokujących się na kontinuum: od realizacji dopuszczanej przez nowy mszał inwencji, aż po zupełne odejście od ksiąg i przepisów na rzecz kreatywności celebrans(ów) i/lub zgromadzenia. (Choć z prawnego punktu widzenia między legalną inwencją a nielegalną kreatywnością istnieje zasadnicza różnica, to jednak z perspektywy rytuału, tak jak rozumie go Rappaport, zjawiska te należą do tego samego kontinuum). Dotyczy to w różnej formie i nasileniu całego świata katolickiego.

Na gruncie koncepcji Rappaporta zjawiska te stanowią zróżnicowaną (korelatywnie w stosunku do miejsca na osi kontinuum), jeśli chodzi o stopień nasilenia, relatywizację informacji kanonicznej, a momentami wręcz sprowadzenie jej do komunikatu autoreferencyjnego. Trudno przy tym nie zauważyć, że im bliżej bieguna kreatywności, tym mniej możemy mówić o rytuale; w istocie „liturgiczny happening” wypada poza definicję rytuału, nie będąc ani „wykonywaniem mniej lub bardziej niezmiennych sekwencji formalnych czynów i wypowiedzi”, ani komunikatem „niezakodowanym przez wykonujących”. Tego rodzaju „liturgia” odgrywa rolę niejako „antyrytuału”, to znaczy

przeciwną w stosunku do funkcji, jaką, na podstawie rozważań dotyczących natury języka, przydawał rytuałowi Rappaport. Innymi słowy, zamiast impregnować katolickie uniwersum symboliczne na zagrożenia, jakie niosą kłamstwo i alternatywa, potwierdza i umacnia jego otwartość na nie. *Performance*, w którym główny komunikat stanowią treści psychiki uczestników oraz ich subiektywna interpretacja uniwersum znaczeń, włącznie z radykalnie inwersyjną, sukcesywnie pogłębia jego atrofie jako struktury uniwersalnej, „obiektywnej”, tworząc jednocześnie jego doraźne substytuty („protezy”), uwarunkowane równie doraźnymi stanami i potrzebami zgromadzenia.

Wydaje się, że Rappaport zgodziłby się, iż jego koncepcję można by aforystycznie ująć, parafrazując słynne *adagium* Ludwiga Wittgensteina: „Granice mojego rytuału wskazują granice mojego świata”. W tym świetle należy moim zdaniem spojrzeć na reformę liturgiczną i jej wpływ determinujący kształt posoborowego katolicyzmu. Najogólniej rzecz ujmując, konsekwencją jej wprowadzenia i korelatem stopnia jej odrzucenia, recepcji, zaś w niektórych wypadkach daleko idącej radykalizacji niektórych jej elementów, na przykład inwencyjności, jest powstanie co najmniej kilku „katolickich światów”, żeby nie

powiedzieć po prostu: kilku „katolicyzmów”. Nie jest to w żadnym razie pluralizm lokalnych tradycji, podział sięga dużo głębiej, do samych fundamentalnych założeń. Główną linię demarkacyjną między nimi stanowi bowiem – nie zawsze świadomie wyrażana i jasno werbalizowana – koncepcja prawdziwości katolickiego uniwersum znaczeniowego oraz tego, w jaki sposób jest ono prawdziwe i jakową prawdziwość rozumieć: w kategoriach zmienności czy niezmienności, obiektywnej rzeczywistości czy subiektywnych przekonań, intelektu i woli czy emocji i przeczuc, jako wynikającą z tradycji czy tworzoną na podstawie własnej wiedzy i/lub doświadczeń, jako otwartą wyłącznie na hermeneutykę egzystencjalną czy też na gruntowną reinterpretację własnych treści w kierunku uzgodnienia z szeroko rozumianą współczesnością i tak dalej. Z problemem prawdziwości wiąże się również pytanie o znaczenie i przekładalność owego uniwersum na życiową *praxis*, etykę, ludzkie wybory i zaangażowanie społeczne. Rozwiązania tych kwestii oraz ich teologie funkcjonujące w ramach różnych „światów katolickich” są często w stosunku do siebie niekongruentne, a miejscami wręcz ze sobą sprzeczne. Samo nasuwa się nieprzypadkowe w kontekście teorii Roya Rappaporta skojarzenie z Wieżą Babel.

Przypisy:

1. *Emblematyczne jest pod tym względem sformułowanie, skądinąd indultowego, listu watykańskiej Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów do konferencji episkopatów Quattuor abhinc annos z 1984 roku, gdzie mówi się, że po zebraniu odpowiedzi biskupów na przesłane im wyniki konsultacji w kwestii wdrażania reformy liturgicznej „okazało się, że problem kapłanów i wiernych przywiązanych do tzw. rytu «trydenckiego» został prawie całkowicie rozwiązany”. Następny akapit stwierdza jednak, że „problem ciągle trwa”, stąd papieskie działania w kierunku uregulowania tej sytuacji.*

2. *Znaczące wydaje się to, że chociaż Rappaport stosunkowo często przywołuje Mszę rzymską jako egzemplifikację pewnych aspektów rytuału, to po pierwsze ewidentnie nawiązuje do jej starszej formy, a po drugie wydaje się nie zdawać sobie sprawy ze zmian, jakie w liturgii katolickiej zaszły w okresie posoborowym, ani z narosłych wokół nich kontrowersji.*

3. *Rozważania Fritsa Staala nad rytuałem wedyjskim sugerują istnienie w świecie ludzkim rytuałów pozbawionych wymiaru semantycznego (zob. Fidler 2010: 133–137).*

4. *Jest to oczywiście próba znalezienia wspólnego mianownika w erudycyjnych analizach i żmudnie wyprowadzanych wnioskach. Rappaport (2007: 56) niezwykle szeroko widzi to, co wyływa z natury rytuału, ujętej w powyższej definicji, co ja sprowadziłem do pojedynczej funkcji; jego komentarz do tych kwestii liczy ponad pięćset stron.*

5. *Stopień zlania się komunikatu autoreferencyjnego i kanonicznego w rytuale odprawianym na poziomie „prezbiterium”, który w świetle rozważań Rappaporta stanowi niemożliwe do zastąpienia przez żadne inne medium potwierdzenie prawdziwości katolickiego świata znaczeń, koreluje ściśle z teologicznym rozumieniem zasady ex opere operato i rzeczywistej obecności Chrystusa w Postaciach Eucharystycznych. Sam Rappaport przywołuje zasadę ex opere operato jako przykład aktu mowy posiadającego siłę illokucyjną (Rappaport 2007: 169, przyp. 6; por. Pasek 2012: 12).*

Co dalej?

Więcej o antropologii rytuału i Mszy świętej pisze obok Jakub Moroz, nawiązując do Mary Douglas. Więcej o współczesnej praktyce liturgicznej pisze Michał Koza



Polityka mszy

Jan Maciejewski

Najwyższy czas zerwać z wizją Kościoła jako strażnika cywilizacyjnego *status quo*. Trudno chyba o większe zniekształcenie istoty jego postannictwa w świecie. Mistyczne Ciało Chrystusa ze swej natury jest nie konserwatywne, lecz rewolucyjne. Przynosi nie spokój i ład, lecz ogień, skandal i przemianę. Kościół nie może być inny ze względu na Ofiarę Krzyża, uobecnianą podczas każdej mszy świętej. Natura tego skandalu domaga się jednak urzeczywistnienia w świecie; tu ujawnia się nasze powołanie, spożywających Jego Ciało i pijących Jego Krew. Na tym polega polityczny wymiar Eucharystii.

Polityczność nie jest ani walką o władzę, ani nawet zarządzaniem zbiorowością. Polityczność, jaką mam na myśli, to wynikające ze wspólnotowej natury człowieka powołanie do zmieniania świata. Taka definicja wydaje się bardziej funkcjonalna i opiera się większości zniekształceń, jakim podlega pojęcie polityki we współczesnej zeszłej politologii. Dla chrześcijanina wezwanie do polityki powinna uosabiać figura Jakuba – gotowego stanąć w obronie swej godności, użyć siły, zaryzykować śmierć. Kościół nie potrzebuje pięknoduchów, tylko Jakubów. Chyba najlepiej istotę

społecznego powołania chrześcijańskiego scharakteryzował Emmanuel Mounier: „Osoba osiąga pełnię dojrzałości dopiero wtedy, kiedy dokona wyboru rzeczy droższych nad życie. Monstrualną nieznaną tych elementarnych prawd przechowano pod ostrością filozofii miłości albo pokoju, w klimacie nowoczesnego komfortu i stodziutkiej troski o duszę. Nie do pomyslenia jest społeczeństwo, ład czy prawo nie narodzone ze star-

Członkowie Kościoła są właściwym podmiotem historii

cia sił [...] nie opierające swojego istnienia na sile” (Mounier 1964: 61–62). Rzecz jasna, takie postawienie sprawy wymaga przywrócenia obywatelstwa w katolickiej nauce społecznej Carlowi Schmittowi, postulującemu wyostrenie katolicyzmu. Niniejszy tekst jest próbą takiego właśnie upolitycznienia katolicyzmu, opartą na schmittowskiej intuicji eschatologicznego wymiaru osoby, który decyduje o jej nieprywatnym charakterze. Odpolitycznienie, zamknięcie w klatce prywatności kończy się bowiem odczłowieczeniem (Cichocki 2012: 28–29). Stawką w tej grze jest zarówno zbawienie człowieka, jak i świata.

Kościół jako parowóz dziejów

Jadwiga Staniszkis na marginesie swoich rozważań o władzy określiła niedawno warunki konieczne do zaistnienia w społeczności poczucia uczestnictwa w historii. Jest to, po pierwsze, wewnętrzne doświadczenie radykalnej przemiany, połączone z odbudowywaniem wspólnoty, opartym na konstatacji, że inni członkowie wspólnoty też przechodzą analogiczną przemianę. Po drugie, musi dojść do nagłej przebudowy obrazu świata na zasadzie *bricolage*'u (Staniszki 2012: 147). Pojęcie to zakłada rozumienie rzeczywistości społecznej przez pryzmat apriorycznie przyjętych form, zde-terminowanych przez inne od otaczającej rzeczywistości mechanizmy (Staniszki 2010: 82). Zdaniem Staniszkis, warunki te zostały spełnione podczas strajku w stoczni gdańskiej w 1980 roku, co umożliwiło powstanie Solidarności.

Spróbuję udowodnić, że w sposób najpełniejszy z możliwych, wręcz modelowy, warunki te spełnia Eucharystia. Konsekwencje tego faktu są ogromne. Okazuje się bowiem, że członkowie Kościoła są właściwym podmiotem historii, powołanym i zdolnym jednocześnie do zmieniania świata; podmiotem permanentnej przemiany rzeczywistości. Fakt, że słowa te brzmią obco i zarazem groźnie, wynika z zarzucenia przez chrześcijan swojej misji w ostatnich kilku wiekach. Zaniechanie to przybierało formę bądź obrażenia się na świat, bądź zbytniego rozgoszczenia się w nim. Autentyczny duch katolicyzmu ma tak samo mało wspólnego z figurą gderliwego mieszczanina, bolejącego nad upadkiem obyczajów i zejściem świata na psy, co z figurą otwartego chrześcijanina, dostrzegającego w najboleśniejszych i najbardziej upokarzających grzechach współczesności jedynie „okrucy prawdy” i „znaki czasu”.

Kościół jest dla świata tylko wtedy, gdy jest przeciw niemu. To znaczy wtedy, gdy go przemienia.

Poza Kościołem nie ma wspólnoty

Bogactwo katolickiego rozumienia wspólnoty ukazuje nam Benedykt XVI. Szukając w obrębie katolicyzmu właściwego miejsca dla oddania pełni sensu słowu *communio*, znajduje je przede wszystkim w obrębie Eucharystii. Nie waha się on przyznać aktowi przystępowania do Komunii świętej sensu społecznego, „i to w całej jego radykalności” (Ratzinger 2011: 121). Ów społeczny sens polega na wstąpieniu we wspólnotę krwi z Jezusem Chrystusem, włączeniu nas w „dynamikę przelanej krwi”. Dzięki temu nasze życie powinno się stać byciem dla innych, którego najwyższym wyrazem była Ofiara Krzyża. Już w tym miejscu widać, jak fascynująca jest dynamika Eucharystii – spożywamy Ciało Chrystusa, ale okazuje się, że to On sam nas wchłania i przemienia na swój obraz. W tym właśnie momencie kształtuje się właściwa wspólnota; być członkiem wspólnoty to być wraz z innymi członkiem ciała Chrystusa. „Jednoczenie się z Chrystusem jest więc w swojej istocie jednoczeniem się z drugim człowiekiem. Nie znajdujemy się już obok siebie, każdy pojedynczo dla siebie samego, ale każdy Inny, który przyjmuje Komunię świętą, jest, by tak rzec, «kością z moich kości i ciałem z mego ciała»” (tamże: 122).

W Eucharystii tkwi korzeń wspólnoty, która może kwitnąć jedynie, gdy jest pielęgnowana w codzienności. Eucharystia jest, jak pisze Ratzinger, „kontinuum przemian, w które zostaliśmy włączeni” (tamże: 132). Przywołajmy za papieżem sekwencję tych przemian, by jeszcze raz podkreślić doniosłość naszego powołania jako członków Kościoła w świecie. Pierwsza przemiana

dokonuje się na Kalwarii – Chrystus przyjmuje śmierć na krzyżu, przemieniając tym samym akt przemocy w akt ofiary. To fundament drugiej przemieniany – ciała śmiertelnego w ciało zmartwychwstałe. Po trzeciej, w darach chleba i wina uobecnia się Ofiara Pana – On sam. Podmiotem dwóch ostatnich etapów jesteśmy już my sami. Na etapie czwartym ci, którzy przyjmują Jego ciało, zostają włączeni w „organizm ofiary” – stają się jednym ciałem. Konieczną konsekwencją jest etap piąty, ostatni: przemienienie nie możemy zatrzymywać skarbu Eucharystii dla siebie, ale musimy doprowadzić do przemiany całego stworzenia. Jak pisze Ratzinger, „Eucharystia jest Bożą siłą dla przemieniania świata” (tamże: 133).

Katolicyzm nie przystaje na czysto duchową kontemplację Boga; nie czeka na świętość – chce jej tu i teraz. Piotr Graczyk (za Heglem) widzi przyczynę tego stanu rzeczy właśnie w nauce o Eucharystii, w twierdzeniu katolicyzmu, że duch jest hostią (Graczyk 2010: 34). W ten sposób w katolicyzmie narodził się głód obecności, który wypychał i wypycha katolików na zewnątrz: na zewnątrz swej prywatności, by zdobyć świat. To katolicki *eros* – ruch miłości do świata jako przestrzeni, której przywrócić można Chrystusa. Dla Graczyka urzeczywistnieniem tego pragnienia są jednak przede wszystkim wyprawy krzyżowe, „jakby katolicy za pomocą mieczy i machin oblężniczych wskrziesić chcieli Chrystusa” (2010: 35). Intuicje Graczyka zdaje się potwierdzać Benedykt XVI, zauważając, że „wielcy święci społecznicy zawsze byli jednocześnie wielkimi czcicielami Eucharystii” (Ratzinger 2011: 123). Podbój militarny i dzieło miłosierdzia to dwie drogi wypytywające z tego samego pragnienia – pragnienia żywej, realnej świętości, jak realnie obecny jest Chrystus w Eucharystii.

Dzięki tym uwagom widać wyraźnie, że Eucharystia spełnia wymogi konstytuowania podmiotu historii postawione przez Staniszkis. Trudno o głębsze poczucie wewnętrznej przemiany niż to, które przynosi z wiarą przeżyte przyjmowanie Komunii świętej (czego dowodzi dodatkowo przed-

To katolicki eros – ruch miłości do świata

stawiony schemat zarysowany przez papieża). Co więcej, nie tylko mamy pewność, że inni członkowie wspólnoty doświadczają tej samej przemiany, ale wszyscy stajemy się jakby jednością w obrębie dokonującego się procesu.

Ponadto dokonuje się również przemiana nie tylko naszego sposobu istnienia, ale także naszego obrazu świata. Przyjmując całkowicie zewnętrzną wobec nas schematyczność ekonomii zbawienia, zaczynamy postrzegać świat jako przestrzeń zbawienia, czy inaczej – uświęcenia. Tym samym wspólnota Kościoła staje się pełnoprawnym podmiotem historii.

Państwo, czyli maszyna

Twórczy i dynamizujący rzeczywistość społeczną charakter Eucharystii można wyraźniej ujrzyć na tle reaktywnej i ze swej natury obawiającej się zmian natury nowoczesnej polityczności. Spróbujmy to zaobserwować na przykładzie myśli jednego z jej ojców założycieli – Thomasa Hobbesa. Możemy wyróżnić, rzecz jasna w dużym uproszczeniu, dwie podstawy, na których angielski myśliciel oparł swą koncepcję. Po pierwsze, zadaniem państwa jest zapewnienie spokoju, to znaczy uchronienie obywateli przed największym złem, czyli nagłą śmiercią. Po drugie, ten cel musi zostać osiągnięty jedynie dzięki ludzkiej sile

i umiejętnościom, bez pomocy z zewnątrz (zob. Schmitt 2008: 41, 44).

Te, na pierwszy rzut oka mało kontrowersyjne, twierdzenia w rzeczywistości wyróciły do góry nogami polityczną wyobraźnię Europy. Transcendencja nie jest już siłą, która sankcjonując jedne zachowania, a potępiając drugie, może zapewnić ludziom doczesny pokój; od tej pory religia staje się dla polityki kłopotem – źródłem waśni i nieporozumień, niszczących z trudem budowany przez ludzi porządek. Hobbes w imię pokoju odwrócił politykę przeciw Bogu.

Wywalczona w ten sposób przez człowieka samodzielność miała jednak swoją cenę, którą był nowy schemat konstrukcji państwa. Pokazuje to wyraźnie Carl Schmitt w swej analizie hobbesowskiego suwerena – reprezentanta. Wewnętrzna logika owego schematu, zdeterminowana przez wymienione dwie podstawowe zasady, prowadzi nie do osoby, lecz maszyny (Schmitt 2008: 45). Jedyną racją istnienia państwa stało się bowiem zapewnianie ciągłej ochrony, a to może gwarantować jedynie sprawnie działający mechanizm panowania. Niezawodność i precyzja funkcjonowania tej maszyny są jedynymi wyznacznikami tego, czy spełnia ona swoją rolę. Przedefiniowane więc musiały zostać również pojęcia prawdy, wartości i sprawiedliwości. „Jego [państwa – J. M.] wartość, prawda i sprawiedliwość tkwi w jego technicznej doskonałości. [...] Maszyna państwowa funkcjonuje albo nie. W pierwszym przypadku gwarantuje mi bezpieczeństwo mojego fizycznego bytu; w zamian za to wymaga bezwarunkowego posłuszeństwa prawom swego funkcjonowania” (Schmitt 2008: 58–59).

Państwo nowoczesne, a więc państwo, którego doświadczenie wciąż jest nam najbliższe, to „państwo techniczne”, oparte w swym fundamencie na lęku przed innym człowiekiem; lęku, który zrodził się z powo-

du odrzucenia Boga i wieczności jako celu polityczności, czyli wspólnotowego aspektu istnienia człowieka. Takie państwo to również organizm niezdolny, ze względu na swą samowystarczalność, do zmian i udoskonalenia form życia zbiorowego. Państwo jest bowiem zbyt załęcznione o swą wydolność i funkcjonalność. Nie posiada żadnego zewnętrznego wzorca, na podstawie którego mogłoby się zmienić, bez obawy o całkowity upadek. To właśnie dlatego w nowoczesności zaczynają powstawać drobiazgowo opisane utopie czy inne projekty ustrojowe – brak widocznego wzorca wymusza niepo-

Postawa apolityczna jest dezercją duchową

kój o szczegóły funkcjonowania państwowej maszynerii. To tu także może tkwić źródło zjawiska, które możemy obserwować od rewolucji francuskiej aż do dziś – gwałtownego przeobrażania się w momencie dojścia do władzy najbardziej nawet radykalnych rewolucjonistów w strażników państwowego ładu i porządku.

Eucharystyczny model polityczności

Spróbujmy porównać te dwa modele wspólnotowości – „nowoczesny” i „eucharystyczny”. O ile pierwsza „wspólnota” ma charakter techniczny, zmechanizowany i „odczłowieczony”, o tyle druga bardziej niż mechanizm przypomina roślinę. Osadzona jest w konkretnej glebie, bez której nie mogłaby zaistnieć. Mimo jednak tej źródłowej zależności cała jej egzystencja jest jednak przestrzenią wolności, której warunkiem jest (tylko i aż) pozostanie w glebie Eucharystii. Chrystus jest więc źródłem takiej wspólnoty i musi pozostać jej szczytem (celem), jeśli wspólnota ta chce żyć i się rozwijać. To gwarantuje jej

potencjalnie nieskończoną wielość form i sposobów trwania. Co więcej – wielość ta wynika z doskonalenia się człowieka. Życie Kościoła jest procesem doskonalenia się w drodze do wieczności i wymiar wspólnotowy człowieka nie może pozostać głuchy na tę dynamikę. Każda msza święta musi się stawać konfrontacją z pięknem rzeczywistości, której za każdym razem na nowo stajemy się częścią. Ta konfrontacja jest potencjalnym źródłem twórczego napięcia w życiu wspólnoty i każdego jej członka z osobna. Napięciem, które „rozładowujące” w świecie musi rodzić jego opór, wszak „we złem leży”. Przypomina tu o sobie

„jakubowa” natura katolicyzmu. „Dlatego właśnie postawa apolityczna, która ucieka od tej życiowej strefy działania w dół, ku czystej technice, czy też w górę, ku czystej medytacji lub formacji wewnętrznej, jest w ogromnej większości wypadków dezercją duchową” (Mounier 1964: 94).

Msza odprawiana według starego rytuału kończyła się wypowiedzeniem przez kapłana słów *Ite, missa est* (dosłownie: „Idźcie, msza jest”), co z jednej strony oznacza, że spełniona została Ofiara Chrystusa, z drugiej natomiast, że jednocześnie rozpoczyna się nowa ofiara. Ofiara, która dokonuje się na ołtarzu świata.

Co dalej?

A teraz zobaczcie, jak mszę widzą liberałowie i lewacy. Píše o tym Jakub Moroz w tekście obok.



Rytuał i nowa lewica. Historia pewnego nieporozumienia

Jakub Moroz

W październiku 2011 Artur Żmijewski wystawił w Teatrze Rozmaitości *Mszę* (zob. ilustracja na s. 111). Spektakl był stosunkowo dokładnym odтворzeniem na scenie katolickiego obrzędu Eucharystii. Artysta zaznaczał, że przedstawienie w jakimś sensie stanowi odpowiedź na wydarzenia związane z katastrofą smoleńską, kiedy to katolickie rytuały i specyficznie polska pobożność żałobna zdominowały sferę publiczną. W dyskusjach przedstawicieli lewicy na ten temat pojawiły się głosy, że oto ponownie polskie państwo skapitulowało przed wszechwładnym klerem, a Kościół katolicki raz jeszcze gestem hegemonu narzucił wszystkim obywatelom, również innowiercom i ateistom, swą wizję żałoby. Agata Bielik-Robson *Dziady* na Krakowskim Przedmieściu witała pełną zawodu i złości konstatacją o powrocie tradycyjnie polskiego, romantycznego „tanatomesjanizmu”. Powszechnie przypomniano sobie wówczas o wielorakich i silnych związkach łączących w polskiej kulturze teatr, politykę i religię, choć przed dekadą z niemłą pewnością siebie przekonywano o „końcu paradygmatu romantycznego”. Widmo Konrada powróciło nieoczekiwanie, ale wcale nie ukradkiem, jak

można by tego oczekiwać po niechcianym wygnańcu, a raczej w tryumfalnym pochodzie, choć jednocześnie – i takie paradoksy się zdarzają! – był to pochód żałobny.

Artur Żmijewski, który pod Pałacem Prezydenckim z kamerą przypatrywał się tej nagłej erupcji mickiewiczowskiej lawy, postanowił wszystkie wspomniane wątki – teatr i rytuał, religię i politykę, tożsamość i nowoczesność – połączyć raz jeszcze, tym razem w zamkniętym laboratorium prawdziwej sceny, by... No właśnie: po co? Nie mogło przecież chodzić o łatwą drwinę, co silnie akcentował od początku sam artysta. Może po to, by obrzęd – dzięki jego odegraniu w teatrze – wyegzorcyzmować? By przekonać się o jego sile lub zweryfikować jego słabość?

Nieodparty urok rytuału

Sam twórca tak mówił o swoim celu: „Msza codzienna wystawiana jest w tysiącach kościołów, wystawmy ją na scenie i sprawdźmy, czy to nie szmira”. Mogło więc chodzić rzeczywiście o swoistą weryfikację. Przez zmianę kontekstu, z wyraźnym uwypukleniem granicy, dzielącej scenę i widownię, obrzęd Mszy świętej staje się

w dosłownym sensie widowiskiem – obiektem estetycznym, który ogląda się, by następnie również go ocenić. Nie w tym jednak rzecz, by poddać Mszę wyłącznie estetycznemu trybunatowi, zmiana perspektywy z uczestnictwa na obserwację stymulować miała bowiem ostatecznie polityczną i krytyczną refleksję. Jak mówił Żmijewski w wywiadzie udzielonym Jakubowi Majmurdowi: „Twoje ciało przeszło trening, który nauczył

Przeanalizujmy rytuał „Krytyki Politycznej” i sprawdźmy, czy to nie szmira!

je w odpowiednim momencie klękać, składać ręce. A teatr daje ci możliwość biernego oporu – możesz tego nie robić, nie czeka cię za to sankcja wspólnoty. W czasie podniesienia wiemy, że powinniśmy klęczeć, ale siedzimy na miejscu, łamiąc pewne tabu. [...] Ulegamy w ten sposób bezwiednie trybom maszyny teatralnej, która tam, gdzie rytuał wzywa nas, by reagować, wzywa nas do czegoś przeciwnego – biernej obserwacji. Widz się emancypuje – nie robiąc nic, robi bardzo wiele, po prostu patrząc. Teatr publiczny, sfinansowany z pieniędzy miasta, umożliwia ci taką świecką emancypację. [...] Tu nie tylko podważamy za pomocą teatru rytuał kościelny, ale za pomocą rytuału mszy zmuszamy widza do analitycznego przeżycia doświadczenia teatru – tworzymy widza bezwiednie krytycznego”. Niezaangażowana obserwacja Mszy wytwarzać więc miała w widzu brechtowski efekt obcości: analityczny dystans, pozwalający uwolnić się od związku z Kościołem – związku dyskretnie wszechobecnego w Polsce, transmitowanego już choćby tylko poprzez katolickie wychowanie.

Czy w optyce Żmijewskiego oznacza to jednak definitywne rozstanie się z rytuałem jako pewnym – opresyjnym ze swej natury

– medium przekazu? Przeciwnie, refleksja nad katastrofą smoleńską oraz praca nad *Mszą* ożywiły, jak można sądzić, w twórcy tęsknotę za obrzędem wraz z jego wspólnotowym wymiarem. W cytowanym wywiadzie artysta na pytanie, czy „świecka lewica może tu znaleźć cokolwiek dla siebie, czegoś się z tego rytuału nauczyć?”, odpowiada: „Wydaje mi się, że świecka lewica ostatnio wynajduje własny rytuał – wszystkie te radykalnie demokratyczne debaty na placach i ulicach, od Puerta del Sol po Wall Street, są takim świeckim, radykalnie demokratycznym świętem” I dalej: „Polityka potrzebuje rytuału? Na to wygląda. Rytuał dostarcza pretekstu do tego, żeby wyjść z prywatnych ról, spotkać się i działać razem”.

Lewicowy „romans” z rytuałem, jaki mogliśmy i możemy wciąż obserwować w Polsce, pełen jest reakcji skrajnych: radykalnego odrzucenia i silnej fascynacji, nagłych zbliżeń i gwałtownych odtrąceń. Już to samo skłania, by pochylić się nad omawianą kwestią z dużą uważnością. Powodów zainteresowania można jednak znaleźć znacznie więcej. Myślę, że to, co czyni to zagadnienie tak ciekawym, dobrze wychwycił sam Żmijewski, sugerując, poprzez gest zajęcia się *Mszą* świętą w kontekście katastrofy smoleńskiej, że w stosunku do rytuału krzyżują się ze sobą najważniejsze i najbardziej drażliwe wątki dzisiejszej debaty publicznej.

Ciekawi mnie to zderzenie lewicy z rytuałem, ów wyraźny dystans i zarazem tęsknota do działania obrzędowego. W niniejszym tekście chciałbym zastanowić się nad pewnymi wątkami tego zagadnienia, odwracając przy tym nieco ironicznie zamiar Artura Żmijewskiego. Z Mszy naczelnego artysty „Krytyki Politycznej” oraz lewicowych debat wokół rytuałów pogrzebowych z okresu katastrofy smoleńskiej chciałbym uczynić „papierek lakmusowy”, pozwalający przeegzaminować wrażliwość społeczną samej

lewicy. Może się bowiem okazać, że pewna bezradność w relacji do rytuału naprowadzi nas na trop znacznie poważniejszej bezradności lewicy wobec świata społecznego. Przeanalizujmy zatem rytuał „Krytyki Politycznej” i sprawdźmy, czy to nie szmira!

Rewolucja antyrytualizmu

Wydaje mi się, że już z przedstawionego wyżej napięcia między afirmacją i odrzuceniem obrzędu jesteśmy w stanie niemało wywnioskować. Z gestu gwałtownego zanegowania żałoby w takim jej kształcie, jaki obserwowaliśmy w okresie katastrofy, a także z nieufnego stosunku do Eucharystii oraz pochwały „radykalnie demokratycznych debat” na Puerta del Sol czy Wall Street wyłania się, jak sądzę, obraz silnie zakorzonego w myśleniu lewicy antyrytualizmu. Powyższa uwaga może wywołać zdziwienie albo wręcz niechęć: mówić o antyrytualizmie w przypadku artysty, który otwarcie wyraża pochwałę praktyk rytualnych i brać krytykę wybranych obrzędów za całkowite przekreślenie wartości tej formy działania, to chyba wniosek dalece nieuprawniony. Poniżej postaram się jednak sformułować argumenty wspierające tezę, że pozorne, werbalne poparcie rytuału skrywa w tym wypadku głębokie względem niego uprzedzenia.

Zacznijmy od wyjaśnienia samego zjawiska antyrytualizmu, pytając o jego genezę oraz sens. Pojęcie to do antropologii kulturowej wprowadziła angielska badaczka Mary Douglas. W opublikowanej w 1970 roku książce *Symbole naturalne* Douglas skonstruowała powszechny współcześnie dystans do obrzędów. Pisała: „Słowo *rytuał* stało się brzydkim słowem, oznaczającym pusty konformizm. Jesteśmy świadkami rewolty przeciwko formalizmowi, a nawet przeciwko samej formie” (Douglas 2004: 41). Rok 1968 przyniósł ze sobą wielką erupcję

buntu, wymierzonego we wpisany w kulturę Zachodu układ ról i praktyk społecznych. Domagano się zniesienia zimnych form na rzecz spontanicznego i uczuciowego zaangażowania oraz rozpuszczenia ról w oceanie autentyczności i wewnętrznej szczerości. Jednakże bez form i ról społecznych nie ma rytuału, który polega właśnie na „zimnym” powtarzaniu, zakodowanych uprzednio gestów i słów. Dlatego, zdaniem Douglas, walka z formami jest zarazem walką z samym obrzędem.

Jak przypomina angielska autorka, to nie kontrkulturowa rewolucja rozpoczęła proces odrzucania obrzędu. Jest ona raczej spadkobierczynią dwóch poprzednich

Ceną płaconą za tę zdolność jest brak zakorzenienia w strukturze społecznej

fal antyrytualizmu, to znaczy reformacji oraz oświecenia. Pierwszy z tych ruchów głosił silny sprzeciw wobec „papistowskiego” – magicznego i nadmiernie bogatego – przywiązania do ceremoniału. Kluczowy w tym kontekście stał się spór o sakramenty, których rola została przez reformatorów w mniejszym lub większym stopniu zaniegowana lub osłabiona. Reformacja, zrywając z zewnętrzną formą, położyła akcent na uwewnętrznione i indywidualne praktyki dewocyjne, oparte na lekturze Pisma Świętego oraz na działalności charytatywnej.

Oświecenie z kolei oceniło rytuał jako zabobonny relikwiarz dziecinstwa ludzkości, jako pustą, pozbawioną rozumnej treści, wydmuszkę. Często wyrażane w wieku światła uznanie dla więzi kontraktualnych, zawieranych i odwoływanych mocą indywidualnego, świadomego i dobrowolnego porozumienia, radykalnie osłabiło się, często dziedzicznych, więzi wspólnotowych, stanowiących naturalne zaplecze rytualizmu.

Dodatkowego impulsu dla tendencji antyrytualistycznych dostarczył wzrastający w nowożytności prestiż, jakim zaczęto cieszyć się życie uczuciowe i rodzinne (Taylor 2001). W porównaniu z ciepłem domowego ogniska lub powabami miłości romantycznej, obrzęd wydał się bezduszny i zimny, pod względem emocjonalnym zwyczajnie martwy.

Wszystkie przedstawione tu aspekty krytyki rytuału pojawiły się również w ruchu kontrkulturowym drugiej połowy dwudziestego wieku oraz w jego rozlicznych kontynuacjach. Wystarczy wspomnieć hasła hipisów, nawołujących do nieskrępowanej „autentyczności” lub książki „antysystemowych” myślicieli, skoncentrowanych na budowie radykalnej etyki zbliżenia do Innego ponad opresyjnymi strukturami tradycyjnej kultury.

Jak zostaliście wychowani?

Według Douglasa współczesna transmisja postaw antyrytualistycznych dokonuje się w niemałym stopniu za sprawą dominującego stylu wychowania. Za Basilem Bernsteinem, brytyjskim socjolingwistą, który opisał ideologie kryjące się w języku edukacji, można ten antyrytualistyczny styl nazwać „wychowaniem zorientowanym na osobowość” i przeciwstawić go „wychowaniu pozycjonalnemu”, które – odwrotnie – oswaja i zbliża dzieci do obrzędów.

Wychowanie zorientowane na osobowość to takie, w którym „podkreśla się raczej autonomię i jedyną w swoim rodzaju wartość jednostki” (Douglas 2004: 67). Kiedy zainteresowane dziecko zadaje pytanie, matka stara się udzielić mu jak najszerzej odpowiedzi, by w ten sposób wykorzystać ciekawość dziecka do zwiększenia jego panowania nad językiem, rozwinięcia oceny konsekwencji swoich działań czy naświetlenia związków przyczynowo-skutkowych

w danej sytuacji. „Przede wszystkim zachowanie jest kontrolowane przez uwrażliwienie na uczucia osobiste innych i poprzez analizowanie swoich własnych uczuć. Dlaczego nie mogę tego zrobić? Ponieważ ojciec się zmartwi, ponieważ boli mnie głowa. Czy podobałoby ci się, gdybyś był muchą? Albo psem?” (Douglas 2004: 67). Kontrolę dziecka osiąga się poprzez manipulowanie jego uczuciami oraz myślami w sytuacji pojmowanej każdorazowo jako wyjątkowa, domagająca się oryginalnego rozwiązania. Wpaja to dziecku swoisty egaliaryzm i indywidualizm. Taki człowiek prawdopodobnie rozwinie w sobie wszystkie niezbędne cechy do odniesienia sukcesu w szkole oraz pracy w wyspecjalizowanych sektorach współczesnego społeczeństwa Zachodu – dlatego Bernstein łączy je z klasą średnią, zwłaszcza z zawodami inteligenckimi, które wymagają elastyczności. Człowiek poddany wychowaniu zorientowanemu na osobowość świetnie poradzi sobie zwłaszcza tam, gdzie trzeba rozważać wiele wariantów danej sytuacji, ponieważ wychowanie wyposażyło go w skłonność do elastyczności i inwencji, a ponadto stymulowało w nim rozwój werbalnych umiejętności komunikacyjnych. Ceną płaconą jednak za te zdolności jest brak zakorzenienia w jakiegokolwiek strukturze społecznej, ta bowiem nie została w procesie wychowawczym w żaden sposób zinternalizowana. Wynika z tego nieustanna potrzeba samousprawiedliwienia i rozważania indywidualnego sensu swojego życia, co – w połączeniu z przeżywaniem ciągłych dylematów etycznych – prowadzić może do nieustannego wzburzenia wewnętrznego i chwiejności, a ponadto unieważnia na symboliczną i pozawerbalną formę komunikacji.

Zgoła odwrotnie rzecz się ma z wychowaniem pozycjonalnym. Jak wykazały prowadzone w Londynie w latach sześćdziesiątych

badania Bernsteina, było ono właściwe dla rodzin arystokratycznych oraz robotniczych. Nieodłączną jego część stanowi odniesienie dziecka do reguł i ról struktury społecznej. Jak się to odbywa? Na przywołane już pytanie: „dlaczego nie mogę tego zrobić?”, rodzic udziela odpowiedzi integrującej dziecko ze środowiskiem danej grupy: „bo jesteś chłopcem” (odniesienie do społecznie aprobowanej roli płci), „bo mama tak mówi” (odniesienie do miejsca w hierarchii rodzinnej), „bo dzieci słuchają rodziców” (odniesienie do sztywnego statusu wieku). „W miarę jak dziecko dorasta, jego doświadczenie wpływa w sieć kategorii ról, uczy się dobra i zła w kategoriach danej

Piątkowy post stanowił silny czynnik stabilizujący psychikę

struktury; ono samo jest postrzegane tylko w relacji do tej struktury. Ciekawość dziecka w rodzinach robotniczych albo arystokratycznych zostaje wprzężona do wykonania zadania, jakim jest podtrzymywanie jego środowiska społecznego” (Douglas 2004: 65). Jak nietrudno zauważyć, komunikaty, kierowane do dziecka w wychowaniu pozycjonalnym są bezosobowe, pozbawione możliwości wszczęcia negocjacji i zobowiązują raczej do poprawnego wypełnienia określonej roli niż do indywidualnej ekspresji. Ich niespełnianie może pociągać za sobą karę, rozumianą jako akt instytucjonalnej sprawiedliwości. Skutkiem takiego stylu budowania relacji jest transmisja wspólnej kultury, upodabniającej do siebie wszystkich jej uczestników, ale zarazem wyraźnie różniącej ich statusowe pozycje. Wychowanie pozycjonalne uwrażliwia na rytuał, podkreślając wagę wspólnoty oraz przygotowując do odgrywania społecznych ról. Tu nie liczy się przede wszystkim osobiste – uczuciowe i intelektualne – zaangażowanie,

ale właściwe (bo oceniane przez wspólnotę jako właściwe) postępowanie. W ten sposób stwarza się dogodny grunt kulturowy dla trwania niezmiennych form, jakimi są rytuały i chroni je przed ingerencjami jednostek, obwarowując niekontrolowane zmiany grupowymi sankcjami.

Jak zauważa Douglas, wychowanie pozycjonalne, osądzane jako autorytatywne, opresyjne i bezduszne, straciło dziś urok dla większości społeczeństwa. Jego miejsce zajęło wychowanie zorientowane na osobowość, obecne w niemal wszystkich doktrynach pedagogicznych po Johnie Deweyu i uważane za wyraz humanizmu i demokracji. Ponieważ uczy ono elastyczności emocjonalnej i intelektualnej, łatwo sprawia wrażenie rezultatu postępu pedagogicznego, przejawiającego się w uczeniu dziecka zdecydowanie większej otwartości na wszystkie aspekty relacji międzyludzkich.

Tymczasem wychowanie zorientowane na osobowość, dokładnie tak samo, jak to pozycjonalne, przygotowuje do życia w specyficznych i konkretnych warunkach społecznych, a jego bezwzględne panowanie utrudnia, jeśli nie uniemożliwia dziecku zrozumienie obszaru doświadczeń oraz znaczeń, wyrosłych na gruncie innego układu relacji. Ogólnie rzecz biorąc, wychowanie „demokratyczne” „działa w sytuacjach, w których mówiący nie akceptują albo nie znają podstawowych założeń, jakie podzielają ci, do których się zwracają” (Douglas 2004: 68), na przykład w wypadku częstych migracji, związanych z wymogami zawodowej mobilności. W ten sposób dziecko zostaje przygotowane i oswojone z koniecznością częstego tłumaczenia podstawowych racji, stojących za określonymi zachowaniami, a więc do wzmożonej autrefleksyjności i analizy uczuć. Inaczej jest z wychowaniem pozycjonalnym. Właściwe jest ono małym,

raczej zamkniętym grupom, których siła wzajemnego oswojenia i wspólnoty wartości umożliwiła zbudowanie trwałego systemu znaków, zrozumiałych i nie wymagających ustawicznego wyjaśniania.

Podsumowując powyższe porównanie postaw, można spróbować przedstawić idealne typy rytualizmu oraz antyrytualizmu za pomocą par biegunowych opozycji. Przeciwwstawienie mogłoby wyglądać następująco:

Rytualizm – antyrytualizm, wspólnota – indywidualizm, typowe role społeczne – wyjątkowe „ego”, hierarchiczność – egalitaryzm, więzi dziedziczne – więzi kontraktualne, przywiązanie do formy – spontaniczność, niezmiennosc – negocjowalność, zewnętrzne gesty – wewnętrzne odruchy serca, etyka postuszeństwa – etyka autentyczności, emocje wyciszone, podporządkowane strukturze – emocje jako ważna motywacja działań, ukryte symbole – zwerbalizowane, racjonalne komunikaty, materialne znaki – duchowa ekspresja, wrażliwość symboliczna – wrażliwość etyczna, zaufanie normom – krytycyzm i refleksyjność, sytuacje typowe, oswojone – sytuacje nowe, zmienne, poruszanie się po znanym świecie – eksploracja granic.

Piątkowy post i Smoleńsk

Douglas, świadoma zalet i wad, tak jednego, jak i drugiego stylu wychowania, zauważa, że ze względu na dominację wychowania indywidualizującego powinniśmy się skupić na jego, rzadko niestety dostrzeganych, wadach. A te wiążą się między innymi z alienacją społeczną i brakiem wrażliwości na język rytuału. Alienacja owa dotyka nie tylko dzieci wychowane w systemie zorientowanym na osobowość, ale także ich „ofiarę”, którym odbiera się stabilizujące środowisko komunikacji rytualnej.

Douglas pokazała, jak działa w praktyce „dyskryminacja” osób wychowanych w systemie pozycjonalnym na przykładzie biednych *gastarbeiterów* irlandzkich, pracujących w latach sześćdziesiątych w Londynie. Otóż ci „Bog Irish” – jak pogardliwie nazywano ich w stolicy imperium – ubodzy i osamotnieni pracownicy fizyczni, w kraju, do którego przybyli za chlebem, usilnie kulturowali pewien, nieistotny, jak mogło by się wydawać, rytuał religijny. Było nim – popularne dziś także w Polsce – powstrzymanie się od jedzenia pokarmów mięsnych w piątki. Ów piątkowy post, jak zauważa Douglas, „nie jest pustym symbolem, oznacza wierność dla skromnego domu w Irlandii i przynależność do wspianej rzymskiej tradycji. Owa wierność jest czymś, z czego można być dumnym pośród upokorzeń, na jakie naraża los niewykwalifikowanego robotnika” (Douglas 2004: 79). Piątkowy post stanowił więc silny czynnik stabilizujący psychikę i przywracający godność emigrantom poprzez przypomnienie o przynależności do wspólnoty¹. Jednakże w roku 1967 Episkopat Anglii wystosował do wiernych list, w którym wzywał do porzucenia cotygodniowej praktyki niejedzenia mięsa i zamienienia jej na chwilę osobistej modlitwy lub działania charytatywne. List, utrzymany w antyrytualistycznym tonie, zniechęcał do piątkowego postu poprzez wskazanie na jego rzekomą pustkę i dziwaczność. Hierarchia katolicka Wysp Brytyjskich, jak zauważa Douglas, przejęła zatem refleksyjne, pełne dystansu spojrzenie na własną tradycję religijną i w oparciu o tę perspektywę wysnuła wniosek o nieużyteczności cotygodniowego zwyczaju. Tym samym pozbawiła jednak swoich najuboższych – zarówno w sensie materialnym, jak i kulturowym – członków swojej wspólnoty istotnego wsparcia. Odbył się to – paradoksalnie – w imię ideałów szczodrości i większej wrażliwości etycznej.

Zdaniem angielskiej badaczki powyższy przykład to modelowa wręcz konsekwencja działań współczesnych antyrytualistów.

Zachowanie angielskich biskupów bardzo przypomina postawę polskiej nowej lewicy po katastrofie smoleńskiej. Zarówno ówczesni katolicy hierarchowie, jak i dzisiejsi redaktorzy „Krytyki Politycznej” wykazali się zadziwiającym brakiem wyczulenia na wspólnotowe symbole i ich moc integracyjną. Świadczą o tym dobitnie reakcje na kryzys społeczny, wywołany katastrofą smoleńską, zamieszczone w przewodniku *Żałoba* (Sierakowski, Szczęśniak 2010). Artykuły zebrane w tym tomie oscylowały bez wyjątku między pogardą, lękiem, w najlepszym razie sporą dozą rezerwy i oskarżeniami Kościoła o narzucanie żałobnego monopolu. Tak, jakby redaktorzy „Krytyki Politycznej” i znani intelektualiści, będący autorami tych tekstów, zupełnie nie mogli zrozumieć spontanicznej natury społecznej reakcji na katastrofę, jakby mechanizm stabilizacyjnej funkcji symboli i rytuałów całkowicie umykał ich uwadze. Przecież w okresie intensywnej żałoby wielu bardzo różnych pod względem statusu społeczno-materialnego ludzi z własnej inicjatywy uczestniczyło w uroczystościach kościelnych i państwowych, instynktownie lgnąc do tradycyjnych rytuałów wspólnoty. Działo się tak nie bez przyczyny. To symbole i obrzędy chronią bowiem ginące w momentach kryzysu poczucie ciągłości, zarówno w wymiarze podmiotowym, jak i tym, odnoszącym się do wyobrażonego porządku świata.

Im bardziej zresztą człowiek znajduje się na marginesie społecznego uniwersum, tym intensywniej poszukuje rytuałów. A najstabsi, najbardziej wydziedziczeni i samotni potrzebują ich najpilniej właśnie dlatego, że ich symboliczny kosmos znajduje się często na granicy rozpadu. Nie

dziwi zatem, że wśród małej grupy najwerniejszych obrońców krzyża nie brakowało ludzi niezamożnych, pochodzących z prowincji, o nikłym wpływie na otaczającą rzeczywistość. Jednakże nasza nowa lewica, tak skora zazwyczaj do dystrybucji talonów na status zmarginalizowania, nie znalazła tym razem w sobie odwagi ani chęci, by moherów z Krakowskiego Przedmieścia nazwać modnym słówkiem: „wykluczeni”. Tłumek zgromadzony pod krzyżem, w przeciwieństwie do wielkomięskich gejów i zatrudnionych na humanistycznych wydziałach feministek, nie zastąpił sobie

Mohery, ci polscy „Bog Irish”, zostali skazani na szyderstwo

na miano „wykluczonych” właśnie dlatego, że stał pod krzyżem, a nie pod tęczaową flagą. Mohery, ci polscy „Bog Irish” zostali skazani na szyderstwo oraz pogardę przez tych, którzy z taką łatwością mianują się rzecznikami wszystkich uciśnionych. Oto jak wyraźny dystans w stosunku do tradycyjnej kultury religijnej i narodowej, reprezentowany przez przedstawicieli nowej lewicy, owocuje w prostej linii bezradnością i niechęcią wobec wielu spośród najbardziej upośledzonych członków społeczeństwa. Ci bowiem oparcia dla swych egzystencjalnych trudności szukają nierzadko w religii oraz przywiązaniu do tradycyjnych, wspólnotowych reguł, nie zaś w utopijnej obietnicy radykalnej zmiany kulturowej. Tak jak w Anglii przed półwieczem, tak też i dzisiaj w Polsce, człowiek doświadczający niepewności losu i przyspieszenia historii nie potrzebuje zwielokrotnienia niepewności, jaką przyniosłaby ze sobą kolejna, tym razem radykalniejsza, a być może rewolucyjna transformacja, ale raczej wytchnienia od ciągłej fali przemian. Jak pisze Odo Marquard, w późnonowoczesnej

epoce przyspieszenia, tym bardziej jeszcze potrzebujemy „wycucia uzusów [...] jako *moeurs*, jako obyczaje, jako zwyczajowe zachowania i tradycje [uzusy – J.M.] stają się właśnie nowoczesnie niezbywalne; im bardziej bowiem [...] wszystko stale się zmienia, tym bardziej potrzeba życiowej rutyny, która jest sterowana przez uzus jako to, co robimy tak właśnie, bo zawsze tak to robiono: im trudniejsza jest sytuacja życiowa, tym wyższe jest zapotrzebowanie na rutynę. [...] Utarte praktyki bowiem – dla kompensaty przyspieszenia – stają się coraz ważniejsze, przypuszczam zaś, że i coraz silniejsze: bez nich – w epoce zatamania ciągłości – nie moglibyśmy zaspokoić naszej potrzeby ciągłości oraz – w wieku obcości świata – naszej potrzeby zakorzenienia; nie wytrzymałybyśmy przemian rzeczywistości” (Marquard 1994a: 97).

Co jest opium dla ludu?

Nowa lewica tymczasem – co widać w zacytowanej na początku wypowiedzi Żmijewskiego o wystąpieniach ruchu oburzonych – gotowa jest zaakceptować tylko te rytuały, które demonstrują swój radykalnie demokratyczny charakter oraz te, które wspomagają mocną transformację społeczną na lewicową modłę. Jednakże, jak wyraźnie wynika z rozważań Douglasa, emancypacyjny charakter nowoczesnych przemian jest tym właśnie, co w dużym stopniu przyczyniło się do podważenia sensu rytuałów i co wchodzi w wyraźną sprzeczność z logiką więzi wspólnotowych, na których oparte są obrzędy. Współczesne postulaty „wyzwolenia”, wynikające z tak zwanej polityki tożsamości, zmierzają najczęściej do podkreślenia i poszerzenia kontraktualnego oraz indywidualistycznego wymiaru relacji międzyludzkich, a to oznacza ni mniej, ni więcej,

tylko stopniowe odrywanie się od rytuału. I rzeczywiście, demonstracje uliczne na Wall Street czy Puerta del Sol, skoro nie zostały wsparte żadną sankcją niezmienności, nie dysponują też gwarancją, że nie ulegną nagle gwałtownym modyfikacjom albo że nie zostaną zniesione. A jeśli tak, to kwestionować można w ogóle ich rzekomo rytualny charakter czy tym bardziej rytualną funkcję.

Wygląda na to, że hasła nowej lewicy sytuują się raczej na przeciwległym do logiki działań rytualnych biegunie życia społecznego. Zamiast wspólnoty i stabilizacji, postulaty te – wyrażane na przykład w *Mszy* Żmijewskiego – proponują indywidualne wyzwolenie od zbiorowych więzi i czujny dystans, zrodzony z ducha krytycznej refleksyjności. Jednak w kontekście rozważań o obrońcach krzyża należałoby powiedzieć, że na luksus tożsamościowych eksperymentów mogą sobie pozwolić tylko ci, którzy mają dość kapitału kulturowego (a nierządki i materialnego), by nim swobodnie igrać. Ci zaś, którym grozi psychiczna ruina będą – dokładnie tak, jak „Bog Irish” oraz polskie „mohery” – trzymać się raczej znanych, przywracających godność i stabilność, tradycyjnych wspólnot symbolicznych. Jest więc dokładnie odwrotnie niż w wyśpiewanym niegdyś przez Kazika Staszewskiego songu Bertolda Brechta:

Nakarmcie najpierw tych, co trawią własną zóć,
A na moralność później przyjdzie czas.
By nędzarz myśleć mógł o Ojcu z Nieba,
Dajcie nam dzisiaj powszedniego chleba.

Trzeba raczej rzec, że im bardziej brakuje chleba, tym intensywniej szuka się pociechy u Ojca z Nieba, a prawdziwym „opium dla ludu” stają się w kontekście rozważań nad rytuałem nie pobożne pacierze, lecz mgliste obietnice nowego rajy na ziemi.

Obóz jako najwyższe stadium emancypacji

Pójdźmy jednak dalej tropem lewicowej polityki emancypacyjnej. Jej zwolennicy mogliby pewnie za swoje obrać słowa Michela Foucaulta: „Moja rola polega na pokazaniu ludziom, że są wolni w dużo większym stopniu niż myślą, że uznają za prawdę i oczywistość pewne tematy sfabrykowane w określonym momencie historii oraz że tę rzekomą oczywistość można skrytykować i zniweczyć” (cyt. za: Finkelkraut 1999: 46). Widać już, że taki zamiar, którego za jedną z form szczegółowego urzeczywistnienia można uznać *Mszę* Żmijewskiego, związany jest z buntem przeciw obrzędowi. Jeśli jednak częścią strategii wyzwolenia ma być wyswobodzenie się spod władzy rytuałów, to jego celem pozostaje radykalne przeformułowanie tożsamości ludzkiej tak, aby stała się ona indywidualnym, świadomym projektem, bardziej przedmiotem wyboru niż losowych, przypisanych warunków. W tym świetle wszystkie „odziedziczone”, tradycyjne czynniki, kształtujące ludzką podmiotowość powinny najpierw zostać przewyżczone, by potem już ludzie swobodnie mogli dobierać sobie poszczególne składniki własnego „ja”.

Czy jest to jednak możliwe? Raz jeszcze przywołajmy opinię Odonu Marquarda: „Nie ma takiego człowieka – życie trwa na to zbyt krótko – który potrafiłby wszystko, co go życiowo dotyczy, na nowo od podstaw uregulować; jest to wciąż nazbyt wiele dla istoty, której zdolność rozwiązywania swoich problemów jest ograniczona przez to, że zawsze nazbyt szybko umiera. Toteż rodowód jest dla ludzi nie tylko ciężarem, ale – i to znacznie bardziej – ochroną. Nie można ludziom narzucać dowolnego *quantum* zmian: przyszłość potrzebuje przeszłości. W każdej przeszłości wytworzonej przez

zmianę trzeba zachować – daleko szersze niż *quantum* zmian – minimum przeszłości, w przeciwnym razie zmiany nie powiodą się, zniszczeni zaś zostaną ci, z powodu których chciano zmieniać: ludzie.” (Marquard 1994b: 130–131).

Niszczenie ludzi w imię radykalnych przemian społecznych to przecież jedno z najstraszliwszych doświadczeń dwudziestowiecznej historii. I nie chodzi tu wyłącznie o fizyczną eksterminację. Jak przypomina Alain Finkelkraut w swoim przenikliwym eseju *Zagubione człowieczeństwo*, los więźniów obozów koncentracyjnych był tak straszny nie tylko ze względu na ich fizyczne cierpienia, ale również dlatego, że wiązał się z pozbawieniem ofiar ich tożsamości. Osadzony w Auschwitz czy na Kołymie stawał się jednostką odartą z partykularnych cech i więzi, tworzących jego wcześniejsze „ja”, z identyfikacji narodowej, kulturowej czy religijnej. W ten sposób w obozie koncentracyjnym historia dopisała straszliwy epilog do pewnego emancypacyjnego marzenia. Oświęcimski „muzulmanin” to bowiem człowiek bez człowieczeństwa – człowiek pozbawiony ludzkiej substancji, ale zarazem ktoś, w kim przerażająco spełnił się sen o uniwersalnym, pozbawionym przypadkowych różnic i partykularnych cech, człowieczeństwie.

Przekonanie o koncepcji natury ludzkiej jako opresywnym narzędziu władzy oraz wiara w nieograniczoną niemal płynność i elastyczność człowieka, a więc i w jego zdolność do głębokich przekształceń samego siebie, niezachwianie towarzyszyta ruchom totalitarnym dwudziestego stulecia zarówno w stosunku do ofiar, jak i samych funkcjonariuszy reżimów „nowego człowieka”. Jak wskazuje Finkelkraut, „Tryumf woli nad wszelkimi ograniczeniami” to hasło przyświecające tyleż sowieckiej, co hitlerowskiej ideologii (Finkelkraut 1999: 59). Stary świat, stare tożsamości, symbole, wierzenia

i inne przeżytki musiały zniknąć, by mogła narodzić się nowa ziemia, wzniesiona wysiłkiem samej potężnej woli, wyzbyta dawnych konieczności i ograniczeń. Głosi się tu swowolny uniwersalizm ponad partykularyzmem dawnych granic². Nie ma natury, jest tylko historia – prawda ta jednych wyniesie w górę, a innych strąci na samo dno, tym boleśniej, że nie istnieją żadne trwałe zapory, które wzniesić by można przeciw czynom historii.

Ile tożsamości potrzebuje człowiek?

Dziś nieufność wobec konceptu „natury” i przekonanie o bezwzględnie kształtującej mocy historii wraca w postaci lewicowych teorii, określanych niekiedy zbiorczym hasłem kulturowego konstruktywizmu. W jego sąsiedztwie niefrasobliwie kwitną hasła o absolutnym wyborze jako podstawie tożsamości, a także niechęć do dziedzicznych, partykularnych, esencjalnych i nienegocjowalnych różnic. Często tradycyjnym formom podmiotowości, starym rytuałom i idei dziedziczenia przypisuje się też autorytarny charakter lub wprost łączy je z totalitaryzmem, widzianym jako „tożsamościowe więzienie”, skazujące na dożywotni pobyt w jednej, określonej i zamkniętej formie „ja”. „Dla człowieka-obywatela planety wszelka przemoc wynika z przynależności narodowej, czystki etniczne są prostą i logiczną konsekwencją brudu, jakim oblepia każdego rzeczywistość partykularna, nastawiona na swoją odrębność. [...] Inaczej mówiąc, złoto na świecie zawdzięczamy ojczyznom i zawałtaniom rodowym. Złoto to konieczność automatycznego przejmowania dziedzictwa przodków, to dyktatura rodowego nazwiska nad własnym imieniem” (Finkelkraut 1999: 116–117). Tyle z potwornej lekcji dwudziestego wieku udało się wyciągnąć tym, którzy

jednoczą się pod współczesnymi sztandarami emancypacji.

Ich oskarżeniom za Finkelkrautem chciałbym przeciwstawić świadectwo Jeana Amery’ego – wykorzenionego austriackiego Żyda, który przeżył Auschwitz i po latach doświadczeń radykalnego zrywania ciągłości zadawał pytanie: „Ile ojczyzny potrzebuje człowiek?” (Amery 2007: 103–143). Instynktownie odpowiadał, że wiele, że dotkliwy stan wykorzenienia, jakiego doznawał na wygnaniu, stan całkowitej nieprzynależności do świata, pozbawiał go znamion człowieczeństwa i że pocieszenie się naiwnym kosmopolityzmem nie zagoi ran tęsknoty, bo byłaby to forma kuracji przy użyciu trucizny. „Mam za sobą dwadzieścia siedem lat emigracji – pisał – i moimi intelektualnymi rodakami są Proust, Sartre, Beckett. Tyle, że wciąż jeszcze jestem przekonany, że trzeba mieć rodaków przy wiejskich drogach i miejskich ulicach, żeby móc się cieszyć z tych intelektualnych, i że internacjonalizm kulturalny tak naprawdę rozkwitać może tylko na glebie bezpieczeństwa narodów” (tamże: 113).

Czy rzecznicy wyzwolenia zdobędą się na oskarżenie Amery’ego o faszystowskie zapędy? Czy wezmą jego nostalgię za utajone wyznanie wiary w ideologię *Blut und Boden*? Czy kazaliby mu z brechtowskim efektem obcości kontemlować pozostawione za sobą zgliszczka dawnego domu aż do skutecznego uwolnienia się od toksycznego przywiązania i tęsknoty?

Nawet jeśli terapia przebiegałaby pomyślnie, to i tak sędzę, że biedny Amery mimo wszystko zachowałby wiele z postawy owego emigranta z anegdoty o spotkaniu dwóch niemieckich wygnańców po wielu latach pobytu w Nowym Jorku: „Jesteś szczęśliwy? – pyta jeden. – Jestem szczęśliwy – odpowiada drugi – *aber glücklich bin ich nicht...*” (Finkelkraut 1999: 110).

Przypisy:

1. *Podobne doświadczenie, tyle że w kontekście judaizmu, opisuje Jean Amery: „Istnieje coś takiego jak przenośna ojczyzna albo przynajmniej namiastka ojczyzny. Może to być religia, na przykład religia żydowska. «W przyszłym roku w Jerozolimie», przyrzekali sobie od wieków Żydzi w okresie wielkanocnym, ale wcale nie chodziło im o to, aby naprawdę znaleźć się w Ziemi Świętej, wystarczyło bowiem w zupełności, że razem wypowiada się tę formułkę i człowiek czuje się złączony z innymi w magicznej ojczystej ziemi wspólnego Boga Jahwe” (Amery 2007: 110).*
2. *Wbrew pozorom i popularnym dziś opiniom również nazizm głosił przewyżnienie starej idei narodu na rzecz idei rasy. Jak pisze Finkelkraut (1999: 56): „W ujęciu narodowym polityka uczestniczyła w historii ludzkości. W ujęciu rasowym – tworzy historię”. Hitlerizm odstawia tu swój subwersywny charakter: wymaga rewolucji, aby uwolnić się od dawnych pojęć oraz struktur i od nowa tworzyć historię.*

Co dalej?

Zdjęcia ze spektaklu Żmijewskiego możecie podziwiać na s. 111. Jakub Moroz recenzuje też w tym numerze ciekawą książkę o obrzędowych źródłach malarstwa. Do zobaczenia w Kompresjach.



Msza jako idea. Reformy liturgiczne i teoria rozwoju doktryny

Sebastian Gątecki

Czy w ogóle możemy mówić o mszy jako o idei? Giovanni Reale, omawiając teorię Platona, wymienił sześć cech idei: inteligibilność (idee są przedmiotem poznania intelektualnego i tylko przez intelekt mogą być ujęte), niecielesność (ponadmystowość), bytowość *par excellence*, niezmienność i samoistność (trwała obiektywność) oraz jedność (ponad-wielorakość) (Reale 2001: 91–104). Tak przez wieki rozumiane były idee będące fundamentem rzeczywistości: niematerialne i niezmiennie wzory, które na różne sposoby przejawiają się (ucieleśniają?) w doświadczalnym, zmysłowym i materialnym świecie.

Idea idei

Dopiero w dwudziestym wieku pojawiło się konkurencyjne rozumienie idei: Arthur Lovejoy zaczął mówić i pisać o „historii idei”. Oczywiście, chodziło tu w pierwszym rzędzie o nową dyscyplinę historyczno-filozoficzną, trudno jednak nie zauważyć rewolucyjnej zmiany: idee miały mieć swoją historię, czyli podlegać zmianom. Lovejoy postrzegał idee jako „stałe czynniki dynamiki, idee wywołujące skutki w historii myśli”,

„idee elementarne”, z których składają się doktryny-systemy filozoficzne, polityczne, teologiczne i inne, zawsze będące „heterogenicznym agregatem – i to złożonym w taki sposób, jakiego nie podejrzewa sam filozof” (Lovejoy 2009: 11, 9). Idee, zdaniem Lovejoya, mają swoją historię, tak samo jak ludzkość i jej wytwory. Są inteligibilne, ale nie są niezmiennie ani niecielesne – nie pochodzą spoza świata doczesnego, lecz w pewien sposób wyrażają jego aspekty. Idee są wytworami ludzi, choć roszczą sobie pretensje do przekraczania doczesności – tak jak prawda o rzeczy jest czymś bardziej pierwotnym od tej rzeczy.

Nie mam co prawda na to dowodów (jeszcze), ale jestem przekonany, że na koncepcję historii idei Lovejoya ogromny wpływ miała powstała blisko sto lat wcześniej teoria rozwoju doktryny, opracowana przez brytyjskiego filozofa, kardynała, dwa lata temu ogłoszonego błogosławionym Kościoła katolickiego, Johna Henry'ego Newmana. Jego koncepcja *development of doctrine* wyraźnie antycypuje ustalenia Lovejoya, a w wielu miejscach jest znacznie bardziej rozwinięta i precyzyjna. Newman pojęcie „doktryny” zasadniczo stosował zamiennie ze słowem

„idea”, rozumiejąc ją jako postrzeganie lub przedstawienie jakiejś rzeczywistości, „współmierne z całkowitą sumą jego możliwych aspektów” (Newman 1998: 52). Idea nie jest czymś „jednym”, jak tego chciał Platon, ani tym bardziej „samoistnym”: istnieje w mnogości aspektów i różności ujęć. Niemniej jest czymś rzeczywistym i zasadniczo inteligibilnym oraz niecielesnym. Idea bowiem przedstawia rzeczywistość niematerialną i niewyraźną w prostych pojęciach czy definicjach. Widać to wyraźnie, gdy porówna się dwa ujęcia czy wyrażenia tej samej idei: chociaż „jedno przedstawienie idei realnej jest bardziej słuszne i dokładne niż inne” – pisał Newman – „to jednak nie ma aspektu dość głębokiego na to, aby wyczerpał on treść realnej idei, ani też nie ma takiego pojęcia czy sądu, który postużyłby do jej zdefiniowania” (tamże: 52–53).

Do tego rozumienia idei będę się odwoływał twierząc, że msza jest ideą. Rozumiem przez to, że jest – poza wszystkim innym – także rzeczywistością inteligibilną i ponadmystową, czymś bardziej pierwotnym niż jej aktualne, minione lub przyszłe ujęcia, wyrażenia, przedstawienia. Jej „jedności” nie można rozumieć jako „monadyczności” czy jednorodności, zaś jej samoistność nie jest tożsama z substancjalnością. Idea jest przedstawieniem konkretnej rzeczywistości na sposób ludzki, a to oznacza, że również na sposób historyczny. A zatem istotną cechą idei, zdaniem Newmana (i Lovejoya) – a wbrew Platonowi – jest jej zmienność.

Tej zmienności musimy się dokładnie przyjrzeć. Newman stwierdza bowiem, że idei grożą dwa podstawowe niebezpieczeństwa: martwota oraz wypaczenie. Martwota polega na zasklepieniu się idei w jakiejś historycznej formie, gdy świat, język, okoliczności, mentalność biegnie dalej. „Idea – powiada Newman – zmienia się wraz z nimi, aby pozostać tą samą. W świecie wyższym

jest inaczej, ale żyć tu, na ziemi, to znaczy zmieniać się, a być doskonałym to znaczy zmieniać się często” (tamże: 57). Jest to ryzykowna teza, przynajmniej, lecz w żaden sposób nie oznacza relatywizmu, jest bowiem równoważona wskazaniem na drugie zagrożenie, nieustannie stojące przed każdą ideą: wypaczenie jej pierwotnego charakteru, przez które idea dostosowując się do zmieniających się warunków traci swoją tożsamość, przerażając się w coś tylko zewnętrznie podobnego do idei, z której wyrosła (tamże: 55).

Co się nie rozwija, to się wypacza

W dziele *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej* Newman przedstawia teorię rozwoju idei. Punktem wyjścia i fundamentalnym założeniem tej teorii jest uznanie historyczności doktryny chrześcijańskiej (ale również innych idei). W sposób radykalny Newman różni się zatem od Platona, który idee rozumiał jako rzeczywistości niezmiennie. Brytyjski myśliciel umiejscawia idee raczej w obszarze epistemologii, a nie ontologii (jak Platon), zatem wieczność i niezmienność idei jako tworów człowieka byłaby sprzeczna z chrześcijańskim postrzeganiem człowieka jako bytu skończonego i niedoskonatego.

W każdym razie, dostrzegamy zmienność idei, choćby przyglądając się dogmatom chrześcijańskim. Jak uzasadnić tę zmienność? Newman podaje cztery możliwe interpretacje zmienności fundamentalnych dla chrześcijaństwa idei (tamże: 31–49). Pierwsza interpretacji wywodzi się z pogańskiego *panta rhei*: nie istnieje nic stałego w chrześcijaństwie, nieustannie się ono zmienia, całkowicie dostosowując się do aktualnych warunków. Jako drugą teorię usiłującą rozwikłać ów węzeł, Newman podaje zasadę pochodzącą od

Wincentego z Lerynu („kanon Wincentego”): właściwe jest to, *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*: co było zawsze, wszędzie i przez wszystkich wyznawane. Inną zasadą wskazującą na ciągłość doktryny pomimo obserwowalnych historycznych

Ideje grożą dwa niebezpieczeństwa: martwość oraz wypaczenie

zmian jest przyjęcie, że wszelkie zmiany są jedynie pozorne, zaś prawdziwa nauka jest niezmienna, lecz z różnych powodów bywała ukrywana i nienauczana publicznie (*disciplina arcani*).

Newman radykalnie odrzuca teorię pierwszą i trzecią jako sprzeczne z wyraźnie obserwowalną zmiennością doktryny. Zmienność jest faktem, a wszelkie teorie dowodzące jej pozorności są samooszukiwaniem się. Teoria pierwsza dodatkowo jest nie do pogodzenia z objawionym charakterem chrześcijaństwa, które ze swej natury jest nośnikiem obiektywnej i niezmiennej prawdy. „Kanon Wincentego”, który nie zaprzecza historycznym zmianom zachodzącym w tonie chrześcijaństwa, ale też go nie relatywizuje, miał rozwiązać konflikt między założeniem stałości i niezmienności prawdy chrześcijańskiej a zmianami jej formy. Przyjęcie, że prawdziwe jest tylko to, co było przyjmowane zawsze, wszędzie i przez wszystkich chrześcijan, ma być kryterium pozwalającym odróżnić rzeczywistą prawdę od subiektywnych opinii poszczególnych osób. Ową teorię, przypisywaną Wincentemu z Lerynu, Newman bardzo ceni, uznaje jednak, że jest nie dość precyzyjna i dlatego nieprzydatna.

Newman proponuje inny pogląd. „Rozwój i ekspansja chrześcijańskiej wiary i rytuału oraz odmiany, które towarzyszyły temu procesowi u poszczególnych pisarzy i w poszczególnych Kościołach, są koniecz-

nym zjawiskiem w zakresie każdej filozofii i teologii, jaka bierze w posiadanie intelekt i serce, a władanie swe rozciąga daleko i szeroko”. Zmienność doktryn i idei nie jest zatem czymś przypadkowym, lecz całkowicie naturalnym i koniecznym, ponieważ już z samej „natury umysłu ludzkiego wynika, że dla pełnego zrozumienia i udoskonalenia wielkich idei konieczny jest czas. Wreszcie, że najwyższe i najwspanialsze prawdy, chociaż raz na zawsze przekazane światu przez natchnionych nauczycieli, nie mogą jednak być od razu pojęte przez odbiorców” lecz „wymagają dłuższego czasu i głębszej myśli dla ich pełnego wyjaśnienia”. To właśnie Newman nazywa teorią rozwoju doktryny (tamże: 48–49).

A zatem, zmienność nie jest czymś ani przypadkowym ani pozornym; nie jest jednak również prawdą, że „jedyną stałością jest zmienność”. Newman uznaje fakt zmienności idei za dowód ich żywotności i ważności. Bowiem te idee, które wyjaśniają „najwyższe i najwspanialsze prawdy” potrzebują czasu, by zostały zrozumiane, a później adekwatnie wyrażone. Rozwój idei wynika z ułomności ludzkiego rozumu, z konieczności posługiwania się językiem, wewnętrznych powiązań między różnymi ideami i tak dalej. Fakt rozwoju idei dowodzi, że ona nie tylko istnieje, ale również posiada jakąś oryginalną i płodną zasadę, która pobudza ludzkie umysły i krystalizuje się w niej (tamże: 182). Zatrzymanie rozwoju oznacza, że dana prawda nie będzie mogła znaleźć lepszego wyrażenia, lecz stanie się czymś zamrożonym, znajdzie się w muzealnej gablocie – nie będzie mogła konfrontować się z nowymi prądami umysłowymi, zmianami języka, pojęć, mentalności. To zaś Newman paradoksalnie uznaje za „jedną z przyczyn wypaczenia religii” (tamże: 174). Pluralizm opinii stanowi dla idei mniejsze ryzyko, niż jej zamrożenie.

Idea mszy

Czy taka teoria idei i jej rozwoju jest adekwatna do opisu mszy świętej? Co prawda Newman (1998: 134–135) ilustruje swą teorię konkretną kwestią liturgiczną – komuniją świętą pod jedną postacią – niemniej nie można sztucznie zacierać granicy między ortodoksją a ortopraksją.

Zacznijmy wobec tego od zdefiniowania mszy, od uchwycenia jej istoty. Najczęściej powiada się, że msza jest „ofiarami biesiadną” albo „uczta ofiarną”. Pojęcia te wyrażają dwojaki charakter mszy: ofiary złożonej przez Chrystusa Ojcu oraz uczytu mesjańskiej. Obecnie często spotyka się też soborowe określenie, że liturgia jest źródłem i szczytem działalności Kościoła (SC: 10). Joseph Ratzinger przywołuje określenie pochodzące od św. Pawła: *logike latreia*, czyli rozumna służba Bogu (Rz 12:1; Ratzinger 2002: 46–47), w innym miejscu podając swoją własną definicję mszy jako „konkretnego, przekraczającego czasy i przestrzenie, wspólnotowego ukształtowania podarowanego przez wiarę podstawowego typu adoracji” (tamże: 144). Już sama ta mnogość definicji może usprawiedliwiać włączenie mszy świętej do kategorii idei: zarówno Newman, jak i Lovejoy uznają wielość ujęć za cechę charakterystyczną dla wielkich idei.

Jak nauczają papieże i sobory, „liturgia święta bowiem składa się z pierwiastków ludzkich i Bożych” (MD: 50; SC: 21). Dwojaki charakter mszy, będącej zarówno czymś wiecznym oraz historycznym, przypomina cechy przypisywane przez Newmana ideom, które przedstawiają jakąś rzeczywistość. Rzeczywistość jest czymś obiektywnym, a jej przedstawienie z konieczności zawiera w sobie pierwiastek subiektywny. Przedstawiając konkretną rzeczywistość („idea” w rozumieniu Newmana i Lovejoya) w pe-

wien sposób dotykamy boskiej Rzeczywistości („idea” Platowska).

Następnie, Newman mówi o dwóch niebezpieczeństwach grożących każdej idei: martwocie oraz zniszczeniu tożsamości. Te same niebezpieczeństwa, zdaniem Ratzingera, grożą mszy świętej. Pisał on, że o ile liturgia potrydencka „była pod wieloma względami podobna do fresku, który wprawdzie zachował się w nienaruszonym stanie, lecz niemal w całości był przykryty nałożonym nań później tynkiem”, o tyle po II Soborze Watykańskim ów fresk „niemal natychmiast zaczął [...] podlegać zgubnym skutkom warunków klimatycznych, rozmaitych rekonstrukcji i prób odrestaurowania” (Ratzinger 2002: 10). Te same niebezpieczeństwa, które stoją przed wielkimi ideami – martwość antykwaryzmu oraz chaotyczna ewolucja – grożą także mszy świętej.

I wreszcie, czymś fundamentalnym zarówno dla idei, jak i dla mszy jest historyczność oraz permanentne napięcie między tym, co stałe, i tym, co zmienne; między uniwersalnością a partykularnością. Od pierwszych wieków po Chrystusie kult chrześcijański stawał przed problemami uaktualniania i zachowywania. Pierwsze pytania rodziły się w związku ze świątyniami, „domami Kościoła”, którymi stawały się odpowiednio adaptowane synagogi (judaizm) i bazyliki (pogaństwo). Kościół stopniowo rozwijał liturgię świątynną i synagogalną o elementy konieczne dla chrześcijańskiej mszy, by „również w obszarze architektonicznym rozpoznać kontynuację i nowatorstwo” (tamże: 69). Pierwszy znany opis mszy świętej (w *Konstytucjach Apostolskich* z czwartego wieku) w swej strukturze nieomal nie różni się od mszy, w których uczestniczymy na początku wieku dwudziestego pierwszego (Milcarek 2009: 30–32), a jednocześnie w wielu

szczegółach bardzo od niej odbiega. Kontynuacja i nowatorstwo – tak przez wiele wieków rozumiano naturę mszy.

Zamrażanie i odmrażanie

Zmieniło się to diametralnie w XVI wieku – być może ta zmiana faktycznie nastąpiła już wcześniej, wtedy jednak została wyrażona formalnie. Po Soborze Trydenckim papież Pius V w konstytucji *Quo primum* (1570) kodyfikując *Mszal Rzymski* bardzo wyraźnie zatrzymał rozwój idei mszy świętej, co przyznają także gorący zwolennicy tej formy liturgii (Milcarek 2009: 85). Papież, zdając sobie sprawę z bogactwa zachodniej tradycji liturgicznej, mając świadomość szesnastu wieków nieprzerwanego rozwoju idei mszy

Liturgia święta składa się z pierwiastków ludzkich i Bożych

świętej, zatrzymał i skodyfikował liturgię rzymską na ówczesnym etapie. Wyjątek został uczyniony jedynie dla tych form, które miały udokumentowaną ponaddwustuletnią historię. Święty papież ogłosił „koniec historii (mszy)”. „Po wsze czasy, nakazujemy i polecamy, pod groźbą kary Naszego gniewu, aby nic nie było dodane do Naszego nowo wydanego Mszalu, nic tam pominięte, ani cokolwiek zmienione”. Msza miała już nigdy nie podlegać rozwojowi, lecz pozostać w formie, w jakiej ją zastał i skodyfikował Pius V.

Przez niemal cztery wieki tak rzeczywiście było. Dwaj późniejsi papieże wprowadzili tylko niewielkie zmiany, polegające głównie na dodaniu kilku formularzy mszalnych. Nikt nie ośmielił się wprowadzić choćby najdrobniejszej zmiany do samej idei (struktury, *ordo*, układu) mszy (Milcarek 2009: 108). Dopiero w XX wieku ruch liturgiczny doprowadził do pewnych zmian, z których

największe dotyczyły obrzędów *Triduum Sacrum*. W 1947 roku Pius XII przypomniał fundamentalną dla idei mszy świętej zasadę rozwoju: „Jest zapewne rzeczą mądrą i godną pochwały powracać myślą i sercem do źródeł liturgii świętej. Badanie bowiem przeszłości nie mało przyczynia się do głębszego i dokładniejszego poznania znaczenia świąt i treści używanych formuł i świętych ceremonii. Natomiast nie jest rzeczą ani mądrą, ani godną pochwały wszystko i w każdy sposób cofać do starożytności” (MD: 62) Uczynił to jednak w kontekście obrony zmian wprowadzonych w średniowieczu przed postulatami przywrócenia pierwotnej postaci mszy, płynącymi ze środowiska ruchu liturgicznego.

Minęło jednak piętnaście lat i kolejny papież ze zwołanym przez siebie soborem postanowił „odmrozić” mszę, na nowo dopuszczając do rozwoju tej idei. Przypomniana została konieczność zachowania równowagi między „zdrową tradycją” a „uprawnionym postępem”, oraz zasada, by „formy nowe wyrastały niejako organicznie z form już istniejących” (SC: 23). W ten sposób – odwołując się do teorii Newmana – sobór chciał uchronić mszę od dwóch zagrożeń zawsze towarzyszących ideom: braku rozwoju i utraty tożsamości. Co ciekawe, na samym początku posoborowego Mszalu przywołane zostały słowa: „stosownie do pierwotnej tradycji”, które rozpoczynały „zamrażającą” mszę encyklikę Piusa V, ale również uzasadniały jej „odmrożenie” cztery wieki później (tamże: 50). W ten oto sposób msza przelomu tysiącleci miała świadczyć „o nieprzerwanej i ciągłej jego [Kościoła] tradycji, mimo wprowadzenia pewnych rzeczy nowych” (Wprowadzenie 1986: 1), chronić „przekazany przez nowsze Sobory depozyt wiary” i zarazem „stanowić duży krok naprzód w liturgicznej tradycji” (tamże: 10).

Zapewne najnowsza historia mszy nie potoczyła się tak, jakby sobie tego życzyli ojcowie Soboru. O ile bowiem odsunięto groźbę martwoty idei mszy, o tyle niebezpiecznie wychyleno się w stronę zerwania ciągłości, tradycji i tożsamości mszy: „Stało się, że niektórzy przystąpili do stosowania prywatnych pomysłów do pospiesznego i nierozważnego układania nowego porządku, do inwencji, wprowadzania dodatków, albo do uproszczenia obrzędów, co nie rzadko przeciwne było właściwym zasadom Liturgii” (TAA).

Nic dziwnego, że dwudziestowieczna reforma liturgiczna spotkała się ze znaczną krytyką, postulującą powołanie nowego „ruchu liturgicznego” albo wręcz wycofanie się ze zmian i zablokowanie możliwości rozwoju mszy. Dwaj wybitni teologowie i liturgiści, Joseph Ratzinger oraz Louis Bouyer, postulowali jednak – przyznajmy: w duchu teorii Newmana – przywrócenie równowagi między zmiennym i niezmiennym, tradycją i nowością, rozwojem i zachowywaniem. Uznali, że będzie to możliwe jedynie przez wierne realizowanie zamysłu przedstawionego w *Sacro-sanctum concilium*: przeniesienie akcentu ze zmian form zewnętrznych na postulowane przez Sobór wewnętrzne, świadome i płodne zaangażowanie (Ratzinger 2002: 6; Bouyer 2009: 6–9). Rozwój mszy musi nadal się odbywać, jednak ma to być organiczny wzrost zachowujący istotę i tożsamość liturgii, a nie samowolne i dowolne „fabrykowanie”. Ratzinger (2002: 148) stosował trafną analogię: rozwój mszy musi dokonywać się podobnie jak wzrost rośliny, organizmu żywego, a nie jak produkcja jakiegoś urządzenia technicznego.

Jak zobaczymy, przyszły papież wyrażał innymi słowami to, co w połowie dziewiętnastego wieku pisał Newman.

Brytyjski kardynał bez wahania podpisał by się pod tymi słowami: „Przeszłości nie należy tak po prostu naśladować. Każda epoka musi na nowo odnaleźć i wyrazić to, co istotne. Ważne jest zatem, aby ową istotę odkrywać w zmieniających się zjawiskach” (Ratzinger 2002: 75). Istotą rozwoju idei – także idei mszy – jest bowiem aktualne wyrażenie tego, co istotne zawsze; odkrywanie niezmiennej istoty w zmieniających się poprzez wieki okolicznościach. Tym jest prawdziwy rozwój mszy oraz na tym polegał zarówno dwudziestowieczny, jak i obecny „ruch liturgiczny”. Jeśli zgodzimy się, że msza jest ideą (w rozumieniu Newmana i Lovejoya) i podlega rozwojowi, to pozostaje pytanie, jak wobec tego odróżnić „prawdziwą mszę” będącą owocem „prawdziwego rozwoju” od mszy, która jest efektem rozwoju fałszywego?

Rozwój i wypaczenie

Newman bardzo wyraźnie odróżniał właściwy, wierny rozwój (*genuine development*) od wypaczenia, pseudorozwoju (*corruption*), jednocześnie zauważając, że są one ze sobą powiązane: wypaczenia ujawniają, czym jest prawidłowy rozwój (Newman 1998: 71). Rozwój można i należy oceniać. Dana idea może bowiem zaprzeczać prawdzie, z której wyrasta i której ma służyć; jej rozwój może być „niewierny wobec swojego pierwowzoru, tak jak choroby pojawiające się z natury są jednak niszczeniem czy raczej negacją zdrowia”, zaś „przyczyny, które pobudzają rozwój idei mogą także mącić je i zniekształcać” (tamże: 168). Choroba wydaje się dobrą analogią: przecież ona również jest swoistą zmianą organizmu, przybieraniem nowych form, a jednocześnie jest zawsze degeneracją, a nie prawidłowym

rozwojem. Dlatego tak ważne jest dokładne odróżnianie efektów prawidłowego rozwoju od wypaczeń. Na pierwszy rzut oka mogą one być do siebie bardzo podobne, tym bardziej, że nie da się dokładnie przewidzieć wszelkich możliwych linii rozwojowych danej idei. A jednak, twierdzi Newman, można podać kilka cech czy kryteriów odróżniających prawidłowy rozwój idei od jej wypaczania.

(1) *Zachowanie typu*. Opisując tę cechę, Newman ucieka się do analogii wzrostu organizmów, „który polega na tym, że części i proporcje rozwiniętego kształtu, jakkolwiek zmienione, odpowiadają tym, jakie przystugiwały jego zaczątkom” (tamże: 169). Nie chodzi tu o to, że rezultat rozwoju ma zawsze być „powiększonym” początkiem. Idzie raczej o porównanie „typu” idei, to znaczy najbardziej ogólnego jej obrazu; porównanie tego, jak dana idea jest postrzegana dzisiaj z tym, „jak świat niegdyś patrzył” na nią „w samych początkach” (tamże: 199).

(2) *Ciągłość zasad*. Żeby właściwie zrozumieć to kryterium, trzeba pojąć, czym owe „zasady” były dla Newmana. Wydaje się, że można ją porównać do konkretnej prawdy, fundamentalnej dla danej idei – idea stanowi rozwinięcie i usystematyzowanie zasady-prawdy. „Doktryny mają się do zasad jak definicje do aksjomatów i postulatów matematycznych” (tamże: 177). Idee stanowią rozwinięcie zasad, fundamentalnych prawd. Dlatego w procesie wiernego rozwoju idee, nawet jeśli zewnętrznie różnią się od siebie w różnych etapach rozwoju, podporządkowane są tej samej niezmienniej zasadzie-prawdzie, która stoi w ich centrum i je funduje.

(3) *Zdolność asymilacji*. Trzecie kryterium wskazuje na żywotność idei. Newman ponownie posługuje się tutaj analogią przyrodniczą: „Wszystko wzrasta dzięki

pobieraniu do własnej substancji materiałów z zewnątrz. A to wchłanianie czy asymilacja dopełnia się, kiedy przyswojone materiały poczynają należeć do danej istoty czy wchodzić w jej skład, stanowiąc z nią jedność” (tamże: 181). O prawdziwym rozwoju możemy mówić wtedy, gdy idea asymiluje obce poglądy i idee, sama nie będąc przez nie wchłonięta ani zmodyfikowana (tamże: 325–326).

(4) *Następstwo logiczne*. Newman jest konsekwentny: skoro idee są intelektualnymi rozwinięciami pewnych prawd, to muszą również być zgodne z prawdami intelektu. Rozwój idei można oceniać nie tylko pod kątem poprawności logicznego wynikania form późniejszych z wcześniejszych, lecz również sam fakt dążenia idei do wyrażenia się w sposób racjonalny i logiczny (tamże: 185). A zatem następstwo logiczne idei polega na tym, że przyjmując pierwszą formę danej idei, „drugiej nie można odrzucić i nie można jej nazwać wypaczeniem bez jednoczesnego odrzucenia czegoś i z tej poprzedniej” (tamże: 348).

(5) *Uprzedzanie przyszłego rozwoju*. Prawidłowy rozwój można odróżnić od wypaczenia pytając o zdolność zapowiadania i antycypowania przyszłych form idei. „Jeżeli doktryna w jakimkolwiek wczesnym okresie swojej historii wykazywała zapowiedzi poglądów i zwyczajów, do których później doszła, a które się z niej wywodzą – stanowi to piąty sprawdzian wierności rozwoju, etycznego lub organizacyjnego” (tamże: 363). Oznacza to, że idea powinna zachowywać ciągłość nie tylko z tym, co wcześniejsze – o czym będzie zaraz mowa – ale także z tym, co nastąpi później. Nie musi to być oczywiście bezpośrednio i dokładnie odpowiadanie kierunkowi, w jakim dana idea będzie się rozwijała; ważne jest jednak, aby już dziś pojawiały się zapowiedzi dalszego rozwoju (tamże: 189–190).

(6) *Stosunek zachowawczy wobec przebytego rozwoju*. Idea musi zachowywać swoje poprzednie postaci, najważniejsze elementy wcześniejszych faz (tamże: 379). Właściwie rozwijającą się ideę mo-

Święty papież ogłosił „koniec historii (mszy)”

żemy opisać jako „to, co wcześniej plus coś więcej”. Powinna ona być „tym poprzednim i ponadto czymś jeszcze: jest to pewien naddatek, który wyjaśnia, a nie zaciemnia, który podkreśla, a nie poprawia cały zespół myśli, z jakiego się wywodzi”. Wypaczenie natomiast „to rozwój w takiej fazie, w której przestaje on już wyjaśniać to, co zostało nabyte w ciągu jego dziejów, i zaczyna to zaciemniać” (tamże: 193). Zdrowo rozwijająca się idea coraz lepiej wyjaśnia prawdę, której służy.

(7) *Niewyczerpana energia*. Newman podkreśla wreszcie, że rozwój idei od jej wypaczania odróżnia „notoryczna energia” (*chronic vigour*): „gdy idee żyją w umysłach ludzi, wówczas ciągle dochodzą do coraz petniejszego rozwoju” (tamże: 196). Oznacza to, że o ile prawdziwy rozwój cechuje trwałość, o tyle wypaczenie jest zazwyczaj dość gwałtowną katastrofą, prowadzącą do śmierci idei. Jeśli natomiast wypaczenie trwa przez dłuższy czas, łatwo je dostrzec i rozpoznać, gdyż cechuje je brak energii, stopniowe rozkładanie się, jak organizmu w agonii (tamże: 395). Tutaj doskonale widać – pisał Newman – słuszność zasady: *Si gravis, brevis; si longus, levis*.

W ten sposób można odróżnić rozwój właściwy, zdrowy od wypaczenia, rozwoju fałszywego. „Oto zatem siedem cech, wybranych spośród innych, które można przypisać temu, co nazywamy wiernością rozwoju idei. Moment, o którego stwierdzenie tu chodzi, to jedność i tożsamość

idei w ciągu wszystkich stadiów jej rozwoju, od początku do końca. A wyliczone cechy to właśnie znaki, które pozwalają słusznie uważać ją za jedną i tę samą przez cały czas” (tamże: 198).

Uznając, że msza święta jest jedną z idei i podlega rozwojowi, trzeba zarazem przyjąć, że może ulec degeneracji, wypaczeniu. Świętym sprawdzianem, na ile powyższe siedem cech jest trafnym kryterium pozwalającym odróżnić prawdziwy rozwój od fałszywego, jest dwudziesto-wieczna reforma liturgiczna przeprowadzona po II Soborze Watykańskim przez Pawła VI. Ponieważ msza jako całość jest ideą niezwykle złożoną, postanowiłem uciec się do dopuszczonej przez Newmana metody: rozważę trzy szczególne aspekty mszy „tak jakby były oddzielnymi ideami” (tamże: 52–53). Wybrane przeze mnie aspekty nie są przypadkowe, zdaniem wielu stanowią bowiem *clou* posoborowej reformy. Być może perspektywa historii idei pozwoli najlepiej ocenić, na ile tak zwana nowa msza jest efektem naturalnego rozwoju liczącej blisko dwa tysiące lat idei mszy, a na ile rację mają osoby uważające ją za wypaczenie tej idei.

Ottarz, język, kanon

Po soborze zreformowano wiele elementów mszy. Z całą pewnością do najważniejszych należy umiejscowienie ottarza, wprowadzenie języków narodowych w miejsce powszechnie używanej w rycie rzymskim łaciny oraz zastąpienie monopolu Kanonu rzymskiego wielością modlitw eucharystycznych. Nie ma tu niestety miejsca na przedstawienie dokładnej analizy tych elementów mszy w świetle siedmiu kryteriów teorii rozwoju doktryny Newmana. Niemniej, pozwolę sobie postawić wstępne hipotezy (zob. tabela).

	OŁTARZ <i>VERSUS POPULUM</i>	JĘZYKI NARODOWE	WIELOŚĆ MODLITW EUCHARYSTYCZNYCH
zachowanie typu	+	+	+
ciągłość zasad	+/-	+	+
zdolność asymilacji	+	+	+/-
następstwo logiczne	-	+	+/-
uprzedzanie rozwoju	+	+	+/-
stosunek zachowawczy	-	+	+
niewyczerpana energia	+/-	+	-

Wydaje się, że jedynie dopuszczenie języków narodowych do liturgii, rozszerzone następnie aż do celebrowania mszy niemal wyłącznie w językach narodowych, spełnia wszystkie siedem kryteriów zdrowego rozwoju, opisanego przez Newmana. Natomiast ocena dwóch kolejnych zmian – odwrócenia kierunku odprawiania mszy i wprowadzenia dodatkowych modlitw eucharystycznych – nie jest już tak jednoznaczna.

W wypadku umiejscowienia ołtarza wątpliwości pojawiają się już przy kryterium ciągłości zasad, fundamentalnym dla odróżnienia rozwoju od wypaczenia. Wydaje się również, że obecna forma nie wykazuje następstwa logicznego ani stosunku zachowawczego wobec wcześniejszego rozwoju.

W wypadku wprowadzenia wielości modlitw eucharystycznych mamy do czynienia nie tyle z zakwestionowaniem ciągłości, ile raczej z nagromadzeniem poważnych wątpliwości. Nie można bowiem jednoznacznie potwierdzić występowania zdolności asymilacji: wprowadzone dodatkowe modlitwy eucharystyczne są bowiem wariacjami na temat modlitw wschodniochrześcijańskich, protestanckich czy żydowskich, co można interpretować jako zdolność *Novus Ordo Missae* do asymilowania idei obcych. Wielu liturgi-

stów podnosi jednak zarzut „spostestantyzowania” liturgii, a zatem wchłonięcia idei mszy katolickiej przez ideę liturgii protestanckiej (Milcarek 2009: 40–41). Niektóre z nowych modlitw, niedostatecznie wskazując aspekt ofiarniczy Eucharystii, mogą powodować raczej zaciemnienie niż wyjaśnić istotę idei mszy, a fakt stopniowego wycofywania nowych modlitw eucharystycznych (trzecia edycja typiczna *Missale Romanum*) może świadczyć o niespełnianiu kolejnych kryteriów: uprzedzania przyszłego rozwoju oraz niewyczerpanej energii.

Wskazane trzy aspekty idei mszy mają tylko charakter przykładowy, choć można je uznać za najbardziej kontrowersyjne elementy reformy posoborowej. Obok nich istnieją też inne (koncelebra, obrzędy ofiarowania, poszerzenie kanonu czytań), które równie dobrze można badać z perspektywy teorii rozwoju idei Newmana.

Wydaje się, że nie da się jednoznacznie ocenić przemian poszczególnych aspektów idei mszy jako zdrowego rozwoju czy wypaczenia. Niemniej, podstawowe pytania (stawiane chyba po raz pierwszy dzięki niniejszemu szkicowi) pozostają w mocy: czy mszę można rzeczywiście uważać za ideę, czy może jest to znacząca jej redukcja, a nawet bluźnierstwo? Czy kryteria przedstawione przez Newmana są ade-

kwatne do oceny kondycji i (nie)tożsamości liturgii? Jak mają się poszczególne aspekty idei mszy (wymienione powyżej i inne) do mszy jako idei złożonej?

Między ciągłością a zerwaniem

Na to ostatnie pytanie nieco światła rzuca fragment *O rozwoju doktryny*, gdzie Newman stwierdza, że żaden pojedynczy aspekt Objawienia nie może zaciemniać ani wykluczać innego (Newman 1998: 53). Tak też i msza, choć jest złożona z licznych aspektów, musi być ich harmonijną i symfoniczną całością. Tylko wówczas będzie można mówić o mszy jako spójnej idei, która oprócz wymiarów liturgicznego, teologicznego czy duszpasterskiego ma również bardzo istotny charakter rozumnego, ludzkiego przedstawienia pewnej rzeczywistości i prawdy w zmieniających się okolicznościach. Newmanowski rozwój nie ma w sobie bowiem nic z Darwinowskiej ewolucji: nie polega na tworzeniu nowych bytów, lecz na „rozwijaniu” się dojrzewającego i dorastającego w czasie organizmu, który ze stanu „zwinietego” (*in principio*) zmierza ku pełni, niczego nie tracąc ze swego pierwowzoru, a jedynie coraz lepiej i dokładniej go wyrażając (Gatecki 2008: 18).

Na zakończenie chciałbym przypomnieć dobrze znaną w kręgach liturgistów wypowiedź papieża Benedykta XVI, w której zaproponował nowy sposób postrzegania Soboru. Odróżnił on „hermeneutykę reformy i ciągłości” od „hermeneutyki zerwania”. Jestem przekonany, że tę myśl papież zaczerpnął od Johna Henry’ego Newmana, którego jest wybitnym znawcą. Hermeneutyka ciągłości to „dążenie do wyrażenia w nowy sposób określonej prawdy”, co „wymaga podjęcia na nowo

refleksji nad nią oraz życia według niej; jest też jasne, że nowe słowo może się ukształtować tylko wówczas, gdy bierze początek ze świadomego rozumienia wyrażanej prawdy”. Hermeneutyka zerwania dąży zaś do wychodzenia poza to, co dane, co minione, do nieustannego parcia ku nowości, ku stwarzaniu *ex nihilo*. Istotę właściwego rozwoju Benedykt opisuje tak: „W tym procesie odnowy zachowującej ciągłość mieliśmy się nauczyć widzieć w sposób bardziej konkretny niż dawniej, że decyzje Kościoła dotyczące kwestii doraźnych [...] musiały siłą rzeczy również mieć charakter doraźny, właśnie dlatego, że odnosiły się do określonej rzeczywistości, która sama w sobie jest zmienna. Trzeba było nauczyć się dostrzegać, że w tego rodzaju decyzjach tylko zasady są elementem trwałym, stanowiąc podłoże decyzji i ich głębokie uzasadnienie. Nie są natomiast równie trwałe konkretne formy, które są uzależnione od sytuacji historycznej, a zatem mogą ulegać zmianom. Tak więc decyzje dotyczące istoty spraw mogą pozostawać w mocy, podczas gdy zmieniają się formy ich zastosowania w nowych kontekstach” (Benedykt XVI 2005).

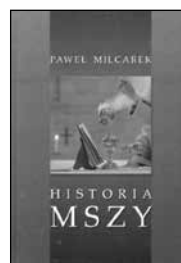
Czy nie jest to doskonałe wyrażenie teorii Newmana, która ma zastosowanie do wszelkiej rzeczywistości tworzonej (lub tylko współtworzonej) przez człowieka – nie wyłączając mszy świętej? Czy także „źródła i szczytu” działalności Kościoła nie dotyczą słowa: „jakkolwiek byłoby ryzyko skażenia ze względu na współzycie z otaczającym światem, ryzyko takie musi być podjęte, jeżeli jakaś wielka idea ma być należycie zrozumiana, a tym bardziej, jeśli ma zostać w pełni ujawniona. Wydobywa się ona na jaw dzięki próbom i walkom, tak też osiąga doskonałość i przewagę nad innymi” (Newman 1998: 56)? Czy – mimo wszelkich zastrzeżeń,

jakie można wysunąć wobec posoborowej reformy – wielkiego projektu *Novus Ordo Missae* nie należy uznać za dowód żywotności idei mszy? Idei, która liczy sobie blisko dwadzieścia wieków, a mimo to wciąż

dąży do coraz lepszego wyrażania prawdy, której służy: że „Bóg tak umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3: 16).

Co dalej?

Przy okazji polecamy wielokrotnie przywoływaną tu znakomitą książkę Pawła Milcarka:



Paweł Milcarek, *Historia mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Kraków: Wydawnictwo AA 2009, stron 440, oprawa twarda, cena 39 zł.

Efekt ofiary. Hermeneutyka mszy świętej w perspektywie ponowoczesności

Michał Koza

„Prawie cały świat zrobił ze Mszy ofiarę” – skarżył się w XVI wieku Marcin Luter. Dzisiaj wielu krytyków posoborowej formy Eucharystii bytoby skłonnych twierdzić coś zupełnie przeciwnego: zreformowany ryt (*nomen omen?*) przedstawia mszę jako ucztę, w której wymiar ofiarny odgrywa najwyżej drugorzędną rolę. Co więcej, kroniki nadużyć liturgicznych są pełne przypadków, kiedy celebrowanie przybiera biesiadny kształt – uwaga kieruje się głównie na zebraną wspólnotę, muzyka i wystrój ciążą ku estetyce rozrywkowej,

Msza jest ofiarą uwielbienia, dziękczynienia, prześlągania i zadośćuczynienia

a kapłan nabiera cech wodzireja. Czy rzeczywiście zmiana obrzędów sprawiła, że Eucharystia w *Novus Ordo* stała się ucztą?

Na początek proponuję pozostawić na boku kwestię istoty, co do której rozstrzygnięcia teologiczne są jasne (Sobór Trydenccki 2007: 637–641), również w nowym rycie. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego* (2006: 10) rozpoczyna się mocnym podkreśleniem prymatu ofiarnego wymiaru Eucha-

rystii: „w nowym mszale prawo modlitwy Kościoła odpowiada statemu prawu wiary, które nam przypomina, że wyjąwszy sposób ofiarowania, jednym i tym samym jest ofiara krzyża i jej sakramentalne odnowienie we Mszy [...] oraz że Msza jest jednocześnie ofiarą uwielbienia, dziękczynienia, prześlągania i zadośćuczynienia”. By stwierdzić, że dana liturgia jest ofiarą w sensie metafizycznym, wystarczy, że celebrowanie spełnia kilka warunków potrzebnych dla ważności mszy, które mają dość skromny zasięg i właściwie nie uwzględniają uczestników, lecz tylko kapłana i jego intencję¹.

W swoim artykule chciałbym spojrzeć na zagadnienie nie od strony istoty, ale hermeneutyki doświadczenia liturgicznego. Współcześnie problem polega bowiem na tym, że Eucharystia, pozostająca *sama w sobie* ofiarą, może być rozumiana i interpretowana w bardzo różny sposób, na przykład właśnie w kategoriach uczyty – świeckiej albo mniej lub bardziej wypełnionej religijną tematyką. Rzadko podejmuje się otwarty spór z samym dogmatem, który grozi „wypadnięciem z gry”. Najczęściej tak kształtuje się liturgia, by odpowiadała doraźnym celom, wspartym popularnymi i niezwykle skutecznymi

memami, takimi jak „Duch Soboru”, „wspólnotowa celebracja” czy „uczta paschalna”, a zarazem nie prowokowała zarzutów o jej nieważność bądź niegodziwość.

Zwrot hermeneutyczny

O wiele większym problemem niż bezpośrednie podważanie samego znaku ofiary są więc rozmaite próby jego kontekstualizacji, w wyniku których zostaje on w doświadczeniu celebracji osłabiony, zapomniany i wypchnięty na margines (jak w wypadku „mszy rockowej”, która na pierwszy plan wysuwa przeżycie estetyczne) bądź przy-

Był Sobór Ojców, ten prawdziwy. Ale był też Sobór mediów

muje nowe, mijające się z teologicznym sensem Eucharystii znaczenia (jak w wypadku komentarzy, które akcentują ofiarę opartą na altruizmie członków wspólnoty). Zabiegi te nie są zresztą trudne, ponieważ większość wypowiedzi mówiących wprost o ofierze pojawia się w *Novus Ordo* w liturgii eucharystycznej, często mniej przyciągającej uwagę niż liturgia słowa. W odbiorze liturgii zwykle zwraca się uwagę przede wszystkim na elementy nowe i zmienne, co sprzyja wypadnięciu z horyzontu doświadczenia przeciętnych katolików sensów, które wskazywał Sobór Trydencki. Strategia osłabiania metafizycznej instancji ofiary we mszy świętej zamiast jej bezpośredniego negocjowania wpisuje się w szerszy kontekst ponowoczesności, dlatego tendencję tą można nazwać „postliturgiczną”².

Niewątpliwie kontrowersje związane z ofiarniczym aspektem mszy świętej przenoszą się na płaszczyznę znaczenia, reprezentacji i interpretacji. Można powiedzieć, że w problematyce liturgicznej mamy do czynienia ze swego rodzaju zwrotem

hermeneutycznym, w rezultacie którego w centrum uwagi znajdują się nie kwestie esencjalne i metafizyczne, ale związane z szeroko ujmowaną tematyką rozumienia. Tutaj również katolicyzm spotyka się z kulturą ponowoczesną, w której problemach, chcąc nie chcąc, uczestniczy. Jednym z najbardziej spektakularnych przejawów tego przesunięcia zainteresowań było przemówienie Benedykta XVI do Kurii Rzymskiej z 22 grudnia 2005 roku, w którym papież odniósł się do dwóch interpretacji Soboru, określonych przez niego jako hermeneutyki „ciągłości” i „zerwania”. Nacisk na problematykę interpretacji widać także w jego przemówieniu z ostatniego przed ustąpieniem z urzędu spotkania z kaptanami diecezji rzymskiej 14 lutego 2013 roku: „Był Sobór Ojców, ten prawdziwy. Ale był też Sobór mediów. Świat zaś postrzegał Sobór właśnie za pośrednictwem prasy. I to właśnie ten Sobór mediów docierał do ludzi. [...] Mediów nie interesowała liturgia jako akt wiary, ale jako coś, co można zrozumieć, co jest dziełem wspólnoty, co jest zeświecczone. [...] I te interpretacje, banalizujące zamysł Soboru, miały negatywny wpływ na realizację reformy liturgicznej”.

Na tym przykładzie widać, jak istotne dla samorozumienia Kościoła są dzisiaj zagadnienia interpretacji. Z różnych powodów zwrot hermeneutyczny ujawnia się dzisiaj najwyraźniej w zainteresowaniu różnymi wykładniami Soboru, możliwą reformą reformy, postrzeganej jako wypaczona błędnym rozumieniem postanowień Soboru, a wreszcie samą liturgią. W kluczu takiego zwrotu można na przykład rozumieć sformułowany przez środowisko kwartalnika „Christianitas” postulat czytania *Vaticanum II* wewnątrz Tradycji (Milcarek 2012). Przesunięcie problematyki odzwierciedla nawet krytyka nadużyć liturgicznych, która bardzo często postuluje się nie bezpośrednią

argumentacją teologiczną, ale raczej perwersją symboliczną i innymi strategiami retorycznymi. Przykładem może być popularna w Polsce internetowa „Kronika Novus Ordo”, w której główną rolę odgrywają zdjęcia i nagrania wideo ośmieszające liturgiczne wykroczenia.

Tak jak Sobór można czytać w kategoriach zerwania i ciągłości, tak liturgię można czytać na gruncie hermeneutyki uczyty i ofiary.

Liturgia i polityka (kulturalna)

W kontekście zwrotu hermeneutycznego znane od dawna w teologii zagadnienie, czy msza święta jest ofiarą, wymaga jednak przeformułowania: *Z czyjej perspektywy msza święta jest ofiarą? Jaka powinna być retoryka ofiary w ramach danego rytu? Z tymi kwestiami wiąże się praktyczne zagadnienie, w jaki sposób poszerzać wspólnotę interpretacyjną wokół katolickiego rozumienia Eucharystii. Jest to niewątpliwie jeden z istotniejszych celów współczesnej polityki kulturalnej³, która mogłaby służyć odnowie liturgii. Dziś bowiem samo pojęcie ofiary staje się coraz mniej zrozumiałe, a przynajmniej coraz bardziej oddalone od sensu, o którym pisał Benedykt XVI: „W chlebie i winie, pod których postaciami Chrystus nam się daje w paschalnej uczcie [...], całe Boże życie dociera do nas i udziela się w formie sakramentu. [...] W Chrystusie umartym i zmartwychwstałym oraz w wylaniu Ducha Świętego [...] stajemy się uczestnikami Bożej zażyłości. Jezus Chrystus, który «przez Ducha wiecznego złożył Bogu samego siebie jako nieskalaną ofiarę» (Hbr 9: 14) w darze eucharystycznym udziela nam tego samego Bożego życia” (SCA: 8).*

Należy liczyć się z uwarunkowanym zewnątrznie zjawiskiem swobodnego krążenia znaków w różnych obiegach kulturowych, które coraz bardziej oddalają się od kontek-

stu teologicznego. Nawiasem mówiąc, występuje także groteskowe zjawisko odrywania się teologicznych sposobów mówienia o liturgii, które zaczynają funkcjonować jako autoreferencjalne języki (co niestety często zdarza się wśród liturgistów i w tandetnej literaturze poświęconej sakramentom). Symbole liturgiczne, czy tego chcemy, czy nie, w rzeczywistości ponowoczesnej nie są w żaden sposób uprzywilejowane i bez problemu wpisuje się je w dowolny kontekst, poczynając od tak wysublimowanych form jak zupełnie niereligijna sztuka teatralna czy performance aż do memów interneto-

Say the black, do the red!

wych⁴. Trudno oczekiwać, że uczestnik mszy świętej będzie wyłączonej z funkcjonowania w tych wszystkich obiegach. Nie można liczyć na jej samooczywistość (choć może do tego skłaniać „uproszczenie” obrzędów i fetyszizowana konwersja łaciny na języki narodowe) w sytuacji, gdy słowa takie jak „miłość”, „pokój”, „Bóg” i „grzech” występują w tak wielu znaczeniach, bynajmniej nie odpowiadających liturgii⁵. Podobnie dzieje się z pojęciem ofiary, które staje się coraz mniej zrozumiałe i powszechnie kojarzy się chyba najbardziej z mszalną składką. Znaczący jest wreszcie fakt, że nawet nazwa „Najświętsza Ofiara” jest o wiele mniej rozpowszechniona niż inne określenia Eucharystii.

Biorąc to wszystko pod uwagę, łatwo dostrzec, że msza święta, a szerzej – liturgia, nawet ta ściślej od posoborowego rytu skodyfikowana i lepiej zaopatrzona w rubryki, może łatwo zdryfować ku mało ofiarniczej interpretacji. Nawet literalne podążanie za rubrykami i nigrykami, zgodnie z popularnym sloganem *Say the black, do the red*, choć jest istotnym elementem walki o utrzymanie prymatu wymiaru ofiarnego, samo w sobie nie rozwiązuje kwestii rozumienia

liturgii. Nietrudno, nawet w zgodzie z przepisami, zaaranżować i oświetlić mszalny Wieczernik w taki sposób, by zaangażowani uczestnicy skupili się wyłącznie na tym, że Jezus zaprasza swoich uczniów do braterskiego świętowania, by cieszyć się wspólnym przebywaniem. Zresztą perswazja nie musi być wcale silna, ponieważ, jak zauważa Jan Paweł II (MND: 15), ta perspektywa jest wręcz najbardziej oczywista: „Nie ulega wątpliwości, że najbardziej oczywistym wymiarem Eucharystii jest *uczta*. Eucharystia narodziła się w wieczór Wielkiego Czwartku w kontekście wieczerzy paschalnej. Dlatego w jej strukturę wpisany jest *sens uczyty* [...] Ten aspekt dobrze wyraża relację komunii, którą Bóg pragnie nawiązać z nami i którą my sami winniśmy rozwijać w naszych wzajemnych stosunkach. Nie można jednak zapominać, że *uczta eucharystyczna* ma też i przede wszystkim *wymiar ofiarniczy*”.

Inna ucztą, inna ofiara

Przy całym szacunku dla ofiarnego sedna mszy nie należy zatem zbyt mocno deprecjonować wymiaru uczyty. Tak czy inaczej już w słowach i gestach Jezusa, które mają stanowić serce mszy świętej, można dostrzec napięcie między oczywistym dyskursem uczyty a narażonym na perwersyjne odczytanie i zapomnienie dyskursem ofiary⁶. Rozciąga się ono na całą liturgię, a przede wszystkim na jej część eucharystyczną. Ten delikatny układ z jednej strony skutecznie uniemożliwia całościową interpretację znaków liturgicznych, co bardzo dobrze widać na przykładzie ambiwalencji ołtarza/stołu. Z drugiej – jest źródłem ich semantycznego potencjału liturgii, który nie ogranicza się do prostej polisemii, warstwowego i harmonijnego układu sensów, ale zbliża się raczej do wieloznaczności typu dyseminacyjnego⁷. Doświadczenie liturgii z założenia ma ozna-

czać przemianę (SCA: 11) – doświadczenie liturgicznego sensu ofiary, który wchodzi w konflikt z oczywistym wymiarem uczyty, narusza zastane pojęcia ofiary i uczyty, które wnoszą ze sobą uczestnik. Na przykład w taki sposób, jaki opisuje Jerzy Szymik: „Msza św. rozumiana teologicznie jako ofiara (Chrystusa i Kościoła) leczy, chrzci niejako (to znacząco uwalnia od domieszek i nalotów myślenia pogańskiego), uzdrawia choroby mitości i życia: egoizm, odmowę ofiary, odrzucenie poświęcenia, wysiłku, przekreślenie trudu (co łatwo można dostrzec w karykaturalnych postaciach ordynarnego konsumizmu – wokół nas i w nas)” (Szymik 2006: 44).

Napięcie między ucztą a ofiarą (choć istnieją tendencje, by któryś z tych wymiarów niwelować) jest zatem czymś koniecznym, by msza święta mogła oddziaływać na uczestników nie tylko w wymiarze metafizycznym (co wyraża nauka kościelna o duchowych skutkach Eucharystii), ale również hermeneutycznym. Stąd wynika nieco paradoksalny, ale w przebiegu reformy posoborowej nieustannie dający o sobie znać wniosek, że pogłębianie uczestnictwa w liturgii wymaga nie tyle jej „uczynienia” (tak, jakby dała się wyczerpać i przedstawić w jakiejś ostatecznej interpretacji czy komentarzu), co stworzenia odpowiednich „warunków lektury”, przede wszystkim w samych uczestnikach.

Że nie jest to łatwe, widać dobrze na przykładzie ofertorium, wobec którego w nowym rycie używa się raczej nazwy „przygotowania darów”. Biorąc pod uwagę wskazane powyżej problemy, to podwójne nazewnictwo zdecydowanie powinno być zachowane. Ofertorium jest jednym z momentów najwrażliwszych na redukcję do aspektu „bieszadnego” i niestety często bywa ofiarą posoborowej nadkreatywności. Jednocześnie widać na tym przykładzie, jak wiele skomplikowanych sensów musi przyswoić sobie uczestnik

liturgii. Z pewnością dla współczesnego człowieka są one o wiele mniej uchwytnie niż zdaje się to sugerować Max Thurian: „*Offertorium* jest ważnym momentem celebracji eucharystycznej: ukazuje jasno to, że Kościół zachował ofiarę z pierwocin ziemi i że ofiara ta stanowi łącznik między porządkiem stworzenia a porządkiem odkupienia, jaki zostanie odstonięty w pamiętce ofiarniczej. [...] *Offertorium* Kościoła, w którym przynosi on na ołtarz materialne i duchowe dobra wiernych, jest w pewnym sensie gestem ofiarowania, kryjącym w sobie pewien moment

Pan Jezus się przecież nie obrazi

kryzysowy. Gdy Kościół wszystko już zebrał, by przedłożyć to Bogu, wówczas zdaje sobie sprawę ze swego ubóstwa; pozostaje mu już tylko złożyć tę nędzę w ręce Chrystusa” (Thurian 1987: 36–37).

Chyba tylko nieliczni z wiernych byliby w stanie rozwinąć podobną myśl i dostrzec opisane przez Thuriana relacje. Najistotniejsze jest jednak to, że kluczowa dla zrozumienia obrzędu okazuje się nie tyle encyklopedyczna znajomość poszczególnych symboli wchodzących w skład przygotowania darów, ale uwewnętrznienie sensu „ubóstwa”, „nędzy człowieka” czy „stworzenia jako porządku odsyłającego do Stwórcy”. Dopiero w tym kontekście zrozumiałe staje się doświadczenie, które opisuje Benedykt XVI (SCA: 47): „Ten prosty i pokorny gest ma w rzeczywistości wielkie znaczenie: w chlebie i winie, jakie zanosimy na ołtarz, Chrystus Odkupiciel przyjmuje całe stworzenie, by je przemienić i ofiarować Ojcu. W tej perspektywie zanosimy na ołtarz również całe cierpienie i ból świata, wierząc, że wszystko jest cenne w oczach Bożych. By ten gest był prawdziwie przeżywany nie potrzebuje podkreślenia przez niepotrzebne dodatki. Pozwala on docenić pierwotne uczestnic-

two, jakiego oczekuje Bóg od człowieka, aby doprowadzić do spełnienia w nim swego dzieła oraz nadania pełnego znaczenia dla pracy ludzkiej, która poprzez celebrację eucharystyczną jest zjednoczona z ofiarą odkupieńczą Chrystusa”.

Szerokie oddziaływanie

Problemu nadużyć nie rozwiązuje silniejszy dyskurs teoretyczny czy sama forma rytu – w ich przewyciężeniu może pomóc dopiero wytworzenie alternatywnego doświadczenia i wielu, bardzo oddalonych od współczesnej kultury, kompetencji. Stąd popularność i istotna rola specjalistycznych ośrodków liturgicznych, które oferują własny, mocno izolowany obieg sensu, a przy tym mogą skuteczniej, w zinstytucjonalizowanej formie oddziaływać na kulturę. Takie miejsca i środowiska są potrzebne tym bardziej, że system znaczeń w liturgii nie jest wcale zamknięty (na pewno zaś nie wyczerpują go podręczniki liturgiki czy *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*) ani po prostu przekazywany jako statyczna struktura symboliczna (ponieważ stanowi część szerszych i dynamicznych obiegów kulturowych). System ten raczej stopniowo odciska się na tych, którzy są przezeń kształtowani i sami odciskają na nim swój charakter. Jak zauważa Christoph Schönborn, „kto pozwala się prowadzić liturgii, tego Kościół niejako bierze za rękę i wprowadza w tajemnicę wiary. Wymaga to z jednej strony wielkiego zaufania do obrzędu, do tradycyjnej postaci liturgii, z drugiej jednak – również znacznej uległości i zgody na to, by liturgia nas formowała, kształtowała i wyciskała na nas swe znamię” (Schönborn 2006: 69).

Nie można przy tym liczyć, że wystarczy abstrakcyjne przestrzegać jakichś przepisów, ale należy wyciągnąć pełne konsekwencje z faktu, że sens celebracji jest

efektem, który każdorazowo wymaga aktywnego wytworzenia oraz długotrwałego oddziaływania⁸. Nie da się wywołać tego efektu skupiając na pojedynczych „ekscesach” – na przykład widowiskowym kazaniu, głębokim komentarzu czy nawet modlitwie eucharystycznej pojmowanej jako werbalny dyskurs. W procesie tworzenia sensu liturgii uczestniczy jej każdy element, od zachowania się kapłana i sposobu wypowiedzania tekstów aż po wygląd świec ołtarzowych i strój uczestników, nie mówiąc już o pozaliturgicznej formacji i różnych obiegach kulturowych, w jakich uczestniczą wierni. Ta sama liturgia może przebiegać dla każdego w zupełnie inny sposób, nawet jako ofiara (Schönborn 2006: 68–81).

Z pewnością byłoby lepiej, gdyby dało się najpierw wpoić ludziom idealny obraz liturgii, a później odprawiać ją według własnej manieri. Niestety, tym, co „rzeczywiste” i „doświadczane” (w sensie hermeneutycznym, nie teologicznym), nie jest wcale idealny schemat, a jego reprezentacje nie są tylko mało ważnymi uzupełnieniami, które spełniają swoje, gdy umożliwiają nawiązanie łączności z istotą celebracji. Wyrazem tego błędnego przekonania jest znany mem: „Pan Jezus się przecież nie obrazi” (Zachara 2011). Nie ma „nieznaczących”, „pustych” i „przezroczywych” znaków, a celebrując wśród tandetnych sprzętów liturgicznych, kiepskiej muzyki i pustostowia, trudno oczekiwać, by ktoś zachował „w sercu”⁹ przekonanie, że uczestniczy w Najświętszej Ofierze.

„Efekt ofiary” w nowej mszy

Po rozpoznaniu ogólnych warunków doświadczenia ofiarnego wymiaru mszy wypada dodać jeszcze kilka bardziej szczegółowych wniosków odnoszących się do możliwości uzyskania „efektu ofiary” w ra-

mach *Novus Ordo*. W świetle wcześniejszych wniosków istotny jest nie tyle katalog słów, gestów i przepisów, w których wymiar ofiarny jest jawnie wyrażony, ale stworzenie dla nich odpowiedniego kontekstu, rozciągającego się daleko poza celebrację. Nie należy przy tym zapominać, że chociaż mowa jest o „efekcie”, to nie da się go dowolnie zaprojektować i nim manipulować, jak niestety sądzono przygotowując posoborową reformę liturgiczną.

Najbliższym kontekstem rytu i hermeneutyki liturgicznej jest tradycja Kościoła, będąca dyskursywnym środowiskiem zapewniającym stabilny i długotrwały obieg

Najświętszy Sakrament został zawieszony na żyłce (zob. s. 217)

znaków, w którym nabierają one odpowiedniej mocy perswazyjnej i wyposażane są w spójną genealogię oraz normy użycia. Wszechstronnie rozumiane uczestnictwo w tradycji, którego nie zastąpi żadna wyjątkowo teoretyczna edukacja, jest najbardziej oczywistym miejscem nabierania „kompetencji liturgicznej”, w tym również zdolności do hermeneutyki ofiary. Skuteczność wspomnianej wcześniej polityki kulturalnej w wypadku nowego rytu będzie zatem zależała przede wszystkim nie od jakichkolwiek strategii adaptacji nowych dyskursów, ale raczej od jego ukontekstowania w najbliższym środowisku – tradycji. To pierwszy wniosek, nasuwający się po wcześniejszych rozpoznaniach.

Drugi, uwzględniający intensywność opisanej wcześniej postliturgicznej strategii „zapominania”, jest dość prosty – liturgia wymaga dzisiaj dostrzeżenia i przywrócenia tych elementów, które nawiązują lub mogą nawiązywać do ofiary, oraz rzeczywistego perswazyjnego zaangażowania w przesunięcie ich ku centrum doświadczenia

celebracji. To właśnie było celem polityki liturgicznej Benedykta XVI, do której należały takie elementy jak akcentowanie skierowania aktu liturgicznego ku Bogu¹⁰ (przeciwstawiające się ciążeniu celebracji ku wspólności), nacisk na ciągłość tradycji liturgicznej (chodzi nie tylko o użycie chorału gregoriańskiego i łaciny w obrzędach, ale również samą estetykę papieskich celebracji), a przede wszystkim – przywrócenie do powszechnego obiegu nadzwyczajnej formy rytu, która posiada zdecydowanie bogatszą sferę symboliczną (Ratzinger 2002; Milcarek 2010; Zalewska 2009; Meeking 2012).

Wiąże się z tym kolejny wniosek, by raczej wzbogacać instrumentarium symboliczne *Novus Ordo*, niż dążyć do jego minimalizowania, a niekiedy konceptualizacji (zgodnie z jedną z tendencji w sztuce nowoczesnej), która w kontekście liturgii okazuje się właściwie pozbawieniem symbolu jakiegokolwiek siły perswazji. Minimalizacja symboliczna prowadzi czasem do rezygnacji z właściwych znaków czci wobec Boga, jak w wypadku jednego z krakowskich grobów Pańskich w 2012 roku, gdy Najświętszy Sakrament zamiast wystawiony w monstrancji został zawieszony na żyłce (zob. ilustracja na s. 217). Z pewnością, jak już zostało to zauważone, nie można liczyć na samoobjaśnianie się rytu, dlatego tym ważniejsze jest zachowanie jak najbogatszego kontekstu. Nowa msza w kwestii pogłębienia hermeneutyki ofiary może bardzo wiele skorzystać z kulturowej synergii ze starszym rytym. To jeden z kierunków jej możliwego rozwoju, ale z pewnością również obecnie *Novus Ordo* posiada wiele aspektów, które pozostają niewyzyskane, na przykład antyfony mszalne, na które codziennie patrzy każdy ksiądz odprawiający Eucharystię, a które nieporównywalnie lepiej budują ukierunkowany na Chrystusa ofiarny kontekst niż teksty popularnych pieśni. Zwłaszcza, że

niejednokrotnie podporządkowane są one autoreferencjalnemu „budowaniu wspólnoty” – kolejnemu z popularnych memów.

Pomocny może się także okazać często krytykowany komentarz mszalny, w którym zresztą można wykorzystać wspomniane antyfony. Komentarz jest elementem ryzykownym nie tylko ze względu na pokusę wypetnienia go gadaniną, ale również dlatego, że ma charakter metatekstowy i z założenia wykracza poza obrzęd, w związku z tym może utrudnić uczestnikom zaangażowanie w akt liturgiczny. Dlatego szczególnie dziwi wplatanie komentarzy w modlitwę eucharystyczną, centralne miejsce ofiarnej celebracji. Konieczne jest minimum słów i nadanie komentarzowi formy podobnej do innych zachęt pojawiających się podczas liturgii.

Jedną z takich zachęt są słowa o ofierze, które pojawiają się przed *Confiteor* („Uznajmy przed Bogiem, że jesteśmy grzeszni, abyśmy mogli z czystym sercem złożyć Najświętszą Ofiarę”). Związek aktu pokuty z ofiarą rzadko bywa dzisiaj podkreślany, dlatego tym bardziej warto o nich przypomnieć, choć często towarzyszy mu poczucie rutyny. Zwłaszcza od celebrysa zależy, czy ten i inne teksty będą miały szansę oddziaływać (nie w sensie teologicznym, ale komunikacyjnym).

Nie chodzi tutaj o jakąś nadmiarową kreatywność, ale raczej o umiejętnie zrealizowanie tego, co skrótowo określa się jako poczucie *sacrum*, a co wyraża się między innymi w kulturowych konwencjach powagi, szacunku i wzniosłości, którą, jako wartość estetyczną, bardzo trudno dzisiaj dawkować tak, by nie popaść w groteskowość. Niezrozumiały jest brak wrażliwości na te konwencje kapłanów i ceremoniarzy, którzy rezygnują z wykorzystania estetycznych szat, sprzętów, kadzidła, naturalnych świec i starannie wykonywanych gestów, etykietując to wszystko jako „liturgiczną

pompe”. Znaki te można uznać za nadmiarowe, tylko przyjmując bardzo abstrakcyjną koncepcję człowieka i jego sensotwórczej aktywności.

Kapłani powinni pamiętać o tych wszystkich podstawowych uwarunkowaniach uczestnictwa we mszy świętej przede wszystkim przy modlitwie eucharystycznej, która z pewnością nie będzie przeżywana jako centrum celebracji, gdy prezentuje się raczej jako szczyt znudzenia i rutyny celebransa – w końcu najmniej tutaj pola do inwencji. Długo można mówić o powodach, dla których najczęściej wybiera się drugą (najkrótszą) modlitwę eucharystyczną, a najrzadziej – Kanon Rzymski. Tak czy inaczej, to właśnie Kanon najlepiej przypomina o ofierze – nie tylko ze względu na to, że najczęściej wspomina o niej wprost, ale również z powodu wysublimowanej, a przy tym nawet dla ucha współczesnego człowieka doskonale wyważonej retoryki, to znaczy takiej, jakiej można oczekiwać od religijnego obrzędu, a przy tym pozbawionej pretensjonalnej pompatyczności. Warto zauważyć, że odmawianie Kanonu weszło na stałe do programu polityki liturgicznej Benedykta XVI. Kanon jest też jednym z najbardziej oczywistych sposobów uczynienia liturgii bardziej uroczystą. Z pewnością jego tekst, z całą swoją długą genealogią, może być także punktem wyjścia do wielu sensownych katechez i komentarzy. Nietrudno zauważyć, że postliturgia unika Kanonu Rzymskiego jak ognia (czy raczej – jak diabeł wody święconej).

Najświętsza Ofiara i ponowoczesność

W świetle przedstawionych wniosków zagadnienie ofiarnego wymiaru mszy świętej nabiera dziś nowych aspektów, które

zdecydowanie wykraczają poza tradycyjne metafizyczne pytania formułowane przez teologię sakramentalną. Najświętsza Ofiara

Postliturgia unika Kanonu Rzymskiego jak diabeł wody święconej

ra traci właściwy sobie charakter nie przez krytykę teologiczną, spory i zarzuty formułowane wprost, ale raczej przez odsunięcie jej z pola doświadczenia i zapomnienie. Jej miejsce zajmuje dyskurs postliturgiczny, zmierzający do zacierania śladów przeżywającej kryzys „metafizyki obecności”, która jak dotąd nieodłącznie towarzyszyła Eucharystii.

Hermeneutyka z jednej strony pozwala dostrzec sztuczność założeń i mankamenty wielu rozwiązań reformy liturgicznej, a z drugiej – daje szansę na rozwinięcie polityki kulturalnej, która stwarzałaby odpowiednie warunki do przeżywania katolickiej mszy¹¹. Nie chodzi tu o jakiś radykalny przewrót, ponieważ jej podstawowe i najbliższe liturgii wyznaczniki polityki kulturalnej z powodzeniem można opisywać w (tradycyjnych) kategoriach pobożności, ukierunkowania na Boga i służebności wobec tradycji – tak zresztą z grubsza definiował swoją politykę Benedykt XVI.

Konflikt różnych hermeneutyk – nie tylko, gdy chodzi o Sobór i liturgię, ale także wiele innych żywotnych dla Kościoła kwestii – jest nie tyle incydentem, co raczej nieodłączną kondycją ponowoczesności, dlatego należy bacznie przyglądać się współczesnym uwarunkowaniom rozumienia. Taka sytuacja pozwala jednak na dostrzeżenie pozytywnych stron indywidualnego doświadczenia liturgii, nie tylko jego ograniczeń, ale i możliwości. Liturgia jest czymś danym z zewnątrz i w tej tradycyjnej perspektywie powinna być

ujmowana przede wszystkim, nie jest jednak dana raz na zawsze, ponieważ przyjmuje się ją w warunkach hermeneutycznej otwartości ludzkiego istnienia. Jest to wprawdzie spore wyzwanie, z którym chrześcijaństwo w swojej historii radzi-

ło sobie lepiej lub gorzej, ale dzięki temu Najświętsza Ofiara może być wciąż na nowe sposoby przyswajana przez ludzką egzystencję w jej rozmaitych indywidualnych kontekstach, a przez to rzeczywiście mieć dla niej znaczenie.

Przypisy:

1. Zdarza się jednak krytyka rytu posoborowego również z tej perspektywy (Gaudron 2001).
2. Używając przedrostka „post-”, mam na myśli nie tylko opinię Jeana-Francoisa Lyotarda, że postmodernizm nie oznacza negacji, tylko inny stosunek do moderny, ale przede wszystkim myśl Gianniego Vattimo, który podążając za Martinem Heideggerem, analizuje myśl europejską właśnie za pomocą metafory słabnięcia metafizyki.
3. Za Richardem Rortym rozumiem ten termin jako spotężoną grę (mającą charakter nie tylko dyskursywny, ale szerzej – symboliczny) w podważanie obowiązujących praktyk poprzez „wyjaśnienie, jaką praktyką można by je zastąpić i jak to zastąpienie będzie powiązane z istniejącymi praktykami” (Rorty 2009: 47).
4. Nie jest to oczywiście nowe zjawisko i dotyczy również „starej mszy” – wystarczy wspomnieć mszę jako formę muzyczną, Liturgies intimes Verlaine’a czy jeden z najbardziej spektakularnych i interesujących przykładów przetworzenia, czyli Ulissesa Jamesa Joyce’a. Należy jednak pamiętać, że obecnie obieg znaczeń jest nieporównywalnie swobodniejszy niż w czasach, gdy istniał realny podział na kulturę wysoką i niską.
5. Łacina nie stanowi jednak cudownego lekarstwa na ponowoczesną płynność sensów, wbrew pojawiającej się czasem argumentacji, że jako język martwy „przechowuje” ona źródłowe znaczenia terminów liturgicznych. Ostatecznie, jak przypomina Jacques Derrida (2001), każde rozumienie zakłada konieczność przekładu.
6. Nie należy jednak zapominać, że „nieodczytanie” (jako derridiańskie misreading, por. Nycz 2000: 49–55) jest nie tyle negatywnym punktem odniesienia, co nieodłączną kondycją, w jakiej odbywa się rozumienie.
7. „Polisemia wytwarza zawsze swe zwielokrotnienia i odmiany wewnątrz danego horyzontu, co najmniej, pewnego integralnego odczytania, które nie zawiera żadnej absolutnej szczytliny, żadnych bezsensownych odchyłeń – horyzontu ostatecznej paruzji znaczenia w końcu odcyfrowanego, objawionego, uczynionego obecnym w bogatym zbiorze jego determinacji. [...] Pojęcie polisemii znajduje się więc wewnątrz granic tłumaczenia, wewnątrz wyjaśnienia czy wyliczania obecnych znaczeń. [...] To, co nasienne [...] rozsiewa się bez ciągłego pozostawiania sobą i bez powracania do siebie. Jego prawdziwe zaangażowanie w podziale, jego uwikłanie we własnej multiplikacji, która jest zawsze dokonywana ze stratą i do grobowej deski – jest tym, co konstytuuje je jako takie w jego żywotnym rozprzestrzenianiu” (Derrida 1981: 350–351).
8. Przyjęty tutaj pragmatyczny punkt widzenia nie powinien prowadzić do wniosku, że celebrowanie jest miejscem nieograniczonej i swobodnej twórczości. Jednym z najistotniejszych warunków „fortunności” – myślę, że warto zaadaptować tutaj pojęcie wprowadzone przez Johna L. Austina (1993) – znaków liturgicznych we wspólnocie Kościoła jest bowiem umotywowanie ich „wyższym

pochodzeniem”, między innymi Tradycją i przepisami. Efekt dowolności i zmienności, jaki często prowokują kreatorzy liturgii, odnosi zdecydowanie przeciwny skutek.

9. To uroczę sformułowanie zawdzięczam pewnemu kapłanowi, który na uwagę o braku muzyki w liturgii Bożego Narodzenia odpowiedział właśnie, że „radość powinna być w sercu”, a muzyka jest do niej jedynie dodatkiem. Byłem podwójnie zaskoczony – argumentacją w duchu platońskim oraz nieoczekiwaną możliwością obserwacji działania opisanej przez Derridę logiki suplementu.

10. Chodzi tu nie tylko o retorykę werbalną, ale również symboliczną, na przykład odprawianie Mszy świętej w kierunku krzyża ustawionego w centralnym miejscu ołtarza, co z punktu widzenia pragmatyki komunikacji pomaga w przełamaniu zamknięcia w układzie celebrans – zgromadzenie (któremu sprzyja sprawowanie całości liturgii versus populum).

11. Teologiczny kontekst katolickiej polityki kulturalnej interesująco omawia Piotr Kaznowski (2009) i polemizujący z nim Tomasz Dekert (2010).

Co dalej?

Autor przezornie ukrył odwołania do Jacquesa Derridy w przypisach, licząc, że tropicielom postmodernizmu nie starczy cierpliwości, by je przestudiować.



Msza święta jako restytucja piersi. Refleksje psychoanalityczne

Jakub Przybyła

Pisanie na temat zjawisk kultury i praktyki społecznej z perspektywy psychologicznej czy psychoanalitycznej jest uwikłane w różne trudności. Tekst ten poświęcony jest próbie psychoanalitycznej interpretacji obrzędu mszy świętej w Kościele katolickim. Zanim jednak będzie można się przyjrzeć szczegółowo psychologicznym aspektom tego zjawiska, potrzebny jest pewien wstęp, którego funkcją będzie przedstawienie miejsca analizy psychologicznej w nurcie refleksji humanistycznej.

Psychoanaliza o religii i kulturze

Psychologia jest dziedziną wiedzy pełną różnych paradygmatów i sprzecznych ze sobą teorii. W tym tekście zaprezentowane zostanie rozumienie wyphywające z nurtu głównie psychoanalizy freudowskiej i kleinowskiej. Chodzi tu o psychoanalizę *sensu stricto*, którą należy odróżnić od psychologii analitycznej Carla Gustava Junga, czy też innych modeli teoretycznych dyskutujących z koncepcją Zygmunta Freuda przez jej negację.

Freud, choć zajmował się głównie próbą zrozumienia świata wewnętrznego czło-

wieka, pozostawił po sobie dość spory zbiór tekstów dotyczących kultury, zjawisk społecznych i religii. Można nawet powiedzieć, że był – obok Williama Jamesa – pionierem badań, które dziś wiąże się z psychologią religii. I tutaj rysuje się pierwszy problem teoretyczny. Część współczesnych przedstawicieli świata psychoterapeutycznego uznałaby przenoszenie danych klinicznych na zjawiska kulturowe za nadużycie. Zakładam tu jednak, idąc za samym Freudem i wielu jego następcami, punkt widzenia, który wiąże fenomeny kultury z procesem eksternalizacji treści psychicznych. Ogólna wiedza o człowieku, jaką dysponuje psychoanaliza, nie jest bowiem ograniczona tylko do psychopatologii. Można powiedzieć, że teorię psychoanalityczną wiążą związki tautologiczne z nerwicą histeryczną. Podobna relacja zachodzi jednak również między nią a zjawiskami kultury. Powiada się, że Freud odkrył w dorosłym dziecku, natomiast Melanie Klein – w dziecku i dorosłym – niemowlę. Niebagatelna ilość danych teoretycznych pochodzi bowiem w psychoanalizie również z badań nad dziećmi w różnym wieku. Dlatego można powiedzieć, że wiedza psychoanalityczna

nie jest jedynie wiedzą psychopatologiczną, lecz koncepcją antropologiczną.

Innym problemem teoretycznym jest status symbolu w psychoanalizie i sposób jego rozumienia. Kłopot ten poróżnił niegdyś Freuda z Jungiem. Obaj zgadzali się, że różne zjawiska religijne, fakty społeczne czy dane etnograficzne można rozumieć jako symboliczne przejawy nieświadomego życia psychicznego. Jung sądził jednak, że można sporządzić słownik symboli, to znaczy, że wiele symboli ma uniwersalne, ponadjednostkowe znaczenie. Dlatego Jung stworzył pojęcie nieświadomości zbiorowej, będącej rezerwuarem takich znaczeń. Freud uważał natomiast, że symbole mogą być rozumiane przede wszystkim w kontekście indywidualnej historii życia pacjenta. Traktował też zjawiska kultury jako ekspresję indywidualnej psychiki. Mitologia osobista miała więc mieć odzwierciedlenie w mitologii całej społeczności. Regularność obrazów symbolicznych i ich rozumienia należy – zdaniem Freuda – tłumaczyć pewnymi powszechnymi procesami i mechanizmami psychicznymi. Różnica stanowisk Junga i Freuda jest więc w pewnym sensie subtelna. Bardziej dostrzegalna jest ona w rozumieniu znaczeń treści symbolicznych. Jung sprowadzał wszystkie treści do znaczeń alchemicznych i gnostyckich, jego wizja człowieka jest więc pierwotnie religijna. Dla Freuda religijność była jedynie jednym z przejawów pracy aparatu psychicznego. W tym sensie Freud dokonał redukcji psychologicznej, a sama psychoanaliza jest skrajnym psychologizmem.

Przyjmując zatem podejście psychoanalityczne, dokonuje się świadomej redukcji tematu. Zabieg ten jest w pełni celowy. Chodzi bowiem o analizę psychologiczną, a nie religioznawczą czy semiotyczną (semiotyka w analizie jest rozumiana psychologicznie, a nie kulturowo). Można sobie wyobrazić, że

nad psychoanalizą, która sprowadza różne zjawiska do nieświadomego procesu i jego mechanizmów, nadbudować można inne rozumienia: biologiczne, kulturowe. Semiotyka opierająca się na badaniu symboli językowych i analizie wtórnych systemów modelujących, czyli różnych tekstów kultury (Żytko 2009), dotyczy bardziej skompliko-

W tym sensie Bóg jest efektem projekcji

wanych jednostek znaczenia. Psychoanaliza zaś odwołuje się do doświadczeń, które są prewerbalne i nie są wbudowane w język, co najwyżej otrzymują językową reprezentację. Jest tak nawet wówczas, jeśli uzna się, że nieświadome ma strukturę podobną do języka, jak chciał Jacques Lacan. Słynne twierdzenie Lacana nie oznacza bowiem, że nieświadome ma charakter języka naturalnego, a raczej, że jest łańcuchem znaczących, które rządzą się swoistymi prawami strukturalnymi (część psychoanalityków kleinowskich wydaje się przypisywać Lacanowi twierdzenie o językowym charakterze nieświadomego, zamiast rozumieć jego podejście strukturalnie, zob. Quinodoz 2012: 119). Dlatego też w tekście tym różne zjawiska związane z obrzędem mszy świętej poddane zostaną psychologizacji. Uzasadnieniem takiego zabiegu jest też ontologiczne założenie psychoanalizy o pierwotnym istnieniu zjawisk psychicznych i wtórnym rzutowaniu ich w przestrzeń kultury. Religia, podobnie jak też inne zjawiska życia duchowego, jest zatem z tej perspektywy efektem alienacji religijnej tak, jak rozumiał to Ludwig Feuerbach. Psychoanaliza, pozostając w tej logice odwróconego heglizmu, postuluje się głównie pojęciem projekcji do opisanego zjawiska alienacji. Chodzi więc o to, że ludzka psychika bezrefleksyjnie wyrzuca, projektuje różne elementy na rzeczywistość

zewnętrzną i rozpoznaje w nich obce sobie byty. W tym sensie Bóg jest efektem projekcji i nie jest ontologicznie samodzielny. Jest to raczej obraz Boga, który kreują ludzie indywidualnie i próbują go kulturowo unieruchomić i przekazywać jako obraz powszechny.

Wzorcową analizę zjawisk projekcji dylematów psychorozwojowych człowieka w tekst kultury dokonał Bruno Bettelheim. W swojej książce *Cudowne i pożyteczne* (2010) pokazał, jak treści tradycyjnych baśni odnoszą się do rozwoju dziecka w różnych jego etapach. W książce *Rany symboliczne* (1989) pokazał natomiast, jak można rozumieć rytuały inicjacyjne w kategoriach przezwycięzania konfliktów edypalnych. Podobny sposób myślenia przedstawił w książce *Magic and Schizophrenia* węgierski psychoanalityk Géza Róheim (1955). Twierdził on, że w magii i obrzędach tradycyjnych przejawia się myślenie mające swoje źródła w dziecięcych doświadczeniach faz: oralnej, uretralnej, analnej i edypalnej. Magia jest przenoszeniem dziecięcej fantazji o własnej omnipotencji w życie dorosłe, aby sprostać jego wymaganiom i trudnościom. Róheim pisał: „Wzrastamy w magii i poprzez magię, i nigdy nie przekraczamy iluzji magii. Naszą pierwszą odpowiedzią na frustrację rzeczywistością jest bowiem magia. Bez wiary w nas samych oraz w nasze zdolności lub właśnie magię nie możemy sprostać wymaganiom otoczenia i superego. Dziecko nie zna swoich ograniczeń. Uczy się ono z czasem rozpoznawać rodziców jako tych, którzy determinują jego los, ale magicznie zaprzecza tej zależności” (1955: 46). Dalej powołał się również na klasyczną pracę *Obrzędy przejścia* Arnolda van Gennepa (2006), pokazując, że rytuały w życiu człowieka służą do radzenia sobie z frustracją środowiska zewnętrznego i wewnętrznego.

Z tej perspektywy można powiedzieć, że wszelkie zjawiska religijne, magiczne,

obrzędowe są przejawem osobistych sposobów dostosowania się do rzeczywistości, które na podstawie mechanizmów regresji psychicznej, fiksacji i przymusu powtarzania odnoszą się do psychorozwojowych dylematów dziecka – dziecka i niemowlęcia, które jest w każdym dorosłym. Kulturowe usankcjonowanie tych projekcji ma pomóc człowiekowi w psychologicznym radzeniu sobie z dylematami aktualnymi, które wciąż odnoszą się – w różnoraki sposób – do problematyki wszesnodziecięcej. Podobnie funkcje religii rozumie psychoterapeuta egzystencjalny Irvin Yalom (2009). Twierdzi on, że wszelka religijność jest formą mechanizmu obronnego chroniącego przed doświadczeniem lęku przed śmiercią, poczucia braku sensu czy braku wolności egzystencjalnej.

Psychoanaliza i semiotyka

Przyjęta tu perspektywa łączy się z dwiema sprawami. Pierwsza z nich to obronna funkcja wiary, obrzędów i zwyczajów. Mają one pomóc człowiekowi w radzeniu sobie zarówno z czynnikami środowiska, jak też z konfliktami wewnętrznymi: popędowymi i moralnymi (które to, wedle psychoanalizy, mają źródło w strukturze Nad-Ja lub też w jej prymitywnych prekursorach). Drugą sprawą jest natomiast rzutowanie na zewnątrz – w teksty kultury – struktury czy procesów psychicznych. Zachodzi tu charakterystyczne materialistyczne odwrócenie idealistycznego myślenia. To nie człowiek i w człowieku obrazuje i uobecnia się Bóg, ale Bóg i obrzędy są obrazem wewnątrzpsychicznej rzeczywistości człowieka.

Władimir Toporow (1977) w swoim znanyms tekście na temat mitu o jaju kosmicznym sugeruje, że kosmiczne jajo semiotycznie odpowiada kosmicznej górze, a oba te symbole motywowi światowego drzewa

(*arbor mundi*) albo osi świata (*axis mundi*). Skądinąd oś świata wiązana jest z krzyżem, na którym umarł Chrystus, a Golgota to miejsce w charakterze góry kosmicznej. Niektórzy badacze zauważyli, że na osi świata, na której umieszczone są trzy światy (górnym, środkowym i dolnym, co odpowiada rajowi, ziemi i piekłu) nanieść można strukturę społecznego porządku, którą odkrył i opisał Georges Dumézil. Na osi mieszczą się zatem funkcje: prawno-sądownicza, wojownicza i płodnościowo-wytwórcza. Te funkcje odpowiadają według Dumézila różnym bóstwom z mitologii indoeuropejskich. Z psychoanalitycznego punktu widzenia można powiedzieć, że funkcje te, jak i motyw osi świata, odpowiadają trójpodziałowi aparatu psychicznego, który został opisany przez Freuda. Chodzi tu o kierującą się zasadą przyjemności instancję To, kierującą się zasadą rzeczywistości instancję Ja i kierującą się zasadą powinności instancję Nad-Ja. Przykład ten ma pokazywać, w jaki sposób można dokonać redukcji psychologicznej i pogodzić ją z innymi poziomami analizy zjawisk kultury. Pokazuje on również, że chrześcijański symbol odnosi się do struktury psychicznej. W tym sensie nawiązuje to również do analizy postaci Chrystusa, którą przedstawił Jung (2009), twierdząc, że odpowiada ona archetypowi Jaźni, czyli całości psychicznej.

Analiza Junga

Po przedstawieniu sposobu myślenia reprezentowanego w tym tekście można nareszcie przejść do analizy szczegółowej. Punktem jej wyjścia będzie dyskusja ze stanowiskiem Junga, który jest autorem najśłynniejszej analizy psychologicznej mszy (Jung 2009: 209–308). Píše on na początku swojego eseju: „msza jest ciągle jeszcze żywym *mysterium*, którego początki sięgają

zależności chrześcijaństwa. Zbyteczne byłoby podkreślać, że szczególną żywotność msza zawdzięcza, między innymi, swej niewątpliwej skuteczności psychologicznej – oto

Dla Junga psychika jest rodzajem pieca alchemicznego

i przyczyna, dla której stanowi ona obiekt zainteresowania psychologii. Wydaje się oczywiste, dlaczego psychologia poprzestaje tu na opisie fenomenologicznym – rzeczywistości wiary znajdują się poza dziedziną poznania psychologicznego” (tamże: 209).

To, z czym nie można się zgodzić, to poznawcza bariera, którą ustanawia Jung. Twierdzi on, że msza wymyka się głębszej analizie psychologicznej. Jednocześnie, mimo odwołań do swojej koncepcji nieświadomego, analizował symbolikę mszy, odwołując się głównie do tradycji alchemicznej. Znaczenia symboli w jego analizie nie odnoszą się do procesów nieświadomego. Dla Junga psychika jest rodzajem pieca alchemicznego, zatem paradygmatem dla jego interpretacji jest właśnie alchemia, a nie analiza funkcji psychologicznej. Jeżeli Jung opisuje symbolikę projekcji elementów psychicznych, to elementy te jawią się jak postaci dyskursu gnostyckiego, takie jak Anthropos czy Pleroma. Z tego powodu można powiedzieć, że Jung nie dokonał w gruncie rzeczy analizy psychologicznej. Nie zmienia tego również fakt, że sformułował wniosek, iż msza jest rytuałem indywiduacji. Sam proces indywiduacji bowiem w bardzo niejasny sposób opisuje rzeczywistość psychiczną jako zintegrowanie tego, co nieświadome, z tym, co świadome. Zgodzić się natomiast można z Jungiem co do tego, że msza, jak i samo chrześcijaństwo, utrafią w szczególny sposób w psychiczne potrzeby człowieka. Innym wnioskiem Junga, z którym wypada się zgodzić, jest to, że najważniejszym

– psychologicznie – elementem mszy jest obrzęd konsekracji, w którym przypomniana zostaje poprzez kapłana ofiara Chrystusa. Zanim jednak przeanalizowany zostanie akt ofiary i odkupienia, warto przyjrzeć się kilku innym elementom obrzędu.

Bogactwo obrzędu

Niewątpliwie msza święta jest skomplikowanym obrzędem. Wielość elementów i sensów możliwych do przeanalizowania sprawia, że można tu ograniczyć się tylko do ich wymienienia. Szwajcarski psychoanalityk Jürg Willi (2000) pisze, że msza daje możliwość spotkania i komunikacji z Chrystusem jako pośrednikiem w kontakcie z Bogiem (to paradoks figury Chrystusa jako reprezentanta ludzkości i Boga zarazem), jako figurą identyfikacji (na przykład moralnej), z wybawcą i uzdrowicielem, a przede wszystkim ofiarą, którą składa wspólnota religijna. Również Jung (2009: 14) podkreślał, że wiele obrzędów – w tym i sakramenty – istnieje głównie po to, aby umożliwić komunikację z Bogiem. Wydaje się, że msza może zapewniać poczucie oparcia w figurze wszechmocnego (ojcowskiego) autorytetu. Może również umożliwiać eksternalizację różnych lęków i dylematów wewnętrznych w relację zależnościową i podległościową wobec różnych aspektów rodzicielskich figur (Bóg – Ojciec, Matka Boża, święci odpowiedzialni za różne sfery w życiu). Chodzi tu też o identyfikację z zasadami i normami, których religia jest źródłem i strażnikiem. Oczywiście sposób przeżywania tych norm jest już zindywidualizowany, zależny od osobistej historii tworzenia się instancji Ja i Nad-Ja.

Innym źródłem psychologicznej symboliki mogłyby być różne formalne aspekty mszy. Pierwszym z nich jest jej inicjacyjny charakter. Można powiedzieć, że msza,

a szczególnie spowiedź i sakrament komunii zapewniają człowiekowi poczucie odnowy moralnej. Jest więc msza rytmem przejścia w rozumieniu van Gennepa, który ułatwia borykanie się z poczuciem winy i lękami związanymi z wykroczeniami przeciwko zasadom wewnątrzpsychicznym, na przykład zakazom edypalnym. Osobną symbolikę ma zapewne sama świątynia, którą można rozumieć jako kontener dla niechcianych elementów psychicznych, które Wilfried Bion nazwał elementami β (w teorii Melanie Klein to tak zwane złe obiekty), który zamienia je w dobre, budujące obiekty psychiczne. Można również rozpatrywać symbolikę rekwizytów czy wystroju kościoła, jego niezwykłość i ceremonialność. Podobnie jest ze znaczeniem szat liturgicznych historycznie odnoszących się do archaicznej tradycji późnego antyku oraz tradycji bizantyjskiej. Niezwykłość tych elementów, ich podniosły charakter zapewnia odpowiedni dystans umożliwiający przeżywanie obrzędu religijnego jako substancjalnie odrębnego od samego siebie. To zapewnia utrzymanie projekcji własnych treści psychicznych bez konieczności ich rozbrajania. Oczywiście, aby dokonać w tej kwestii dogłębnej analizy, należałoby pogłębić analizę formalną, semiotyczną ubioru i rekwizytów, być może na sposób, jakiego użył Roland Barthes (2005) dla mody popularnej.

Ofiara eucharystyczna

Centralną i najważniejszą częścią mszy jest jednak ofiara eucharystyczna. Tak rozumie też znaczenie mszy Kościół – jako odnawiający się akt samoofiary Chrystusa, który poświęca się za ludzi i ustanawia obrzęd umożliwiający ciągłe powtarzanie tego aktu. Jest tu kilka elementów, na które warto zwrócić uwagę: ofiara Boga z samego siebie w celu odkupienia grzechów

społeczności religijnej, konsekracja, czyli przemiana ofiary chleba i wina w samego Boga, oraz inkorporowanie Boga przez

Świątynię można rozumieć jako kontener dla niechcianych elementów psychicznych

kapłana (reprezentanta społeczności) i samych wiernych. Cały ten proces przypomina również, że ofiara Chrystusa okupiona była cierpieniem i poniżeniem, które jednak zakończyło się ustanowieniem osi porozumienia między Bogiem a ludźmi. Symbolem tego jest między innymi krzyż – oś świata, reprezentujący strukturalną pełnię psychiczną i zmartwychwstanie Chrystusa, które daje nadzieję na odwracalność skutków ludzkiej agresywności. W specyficznym języku psychologii indywidualnej Jung (2009: 257) opisał to następująco: „Obrzędy mszalne mają dwójaki charakter: ludzki i boski. Z ludzkiego punktu widzenia na ołtarzu składane są Bogu dary, symbolizujące zarazem samoofiariowanie się kapłana i wiernych. Działanie rytualne uświęca zarówno dary, jak i darczyńców, postrzegane zaś jako takie przypomina i przedstawia Ostatnią Wieczerzę, którą Pan obchodzi razem z uczniami, Jego Wcielenie, Mękę, Śmierć i Zmartwychwstanie. Atoli, patrząc na rzecz z «boskiego punktu widzenia» uznamy, że owo antropomorficzne działanie jest tylko jakby łupiną, otoczką, w której ukryciu odbywa się coś, co nie jest działaniem ludzkim, lecz boskim. Przez jedną chwilę uwidacznia się wieczne terażniejsze w bezczasowym trwaniu życia Chrystusa, by – poddawszy się regułom następstwa w czasie – przebiegać w skondensowanej formie świętej akcji: *sub specie* ofiarowanych substancji Chrystus przyjmuje na siebie Człowieczeństwo, cierpi, zostaje zabity, złożony do grobu, aż wreszcie kruszy piekielne moce i w chwale zmartwychwsta-

je. W chwili wypowiedzania słów konsekracji samo bóstwo przystępuje do działania *hic et nunc*, obwieszczając tym samym, że wszystko, co stanowi o istocie mszy, jest aktem jego Łaski, czyli że kapłanowi przypada jedynie funkcja służebna, podobnie jak gminie wiernych i składanym w ofierze substancjom [...] Obecność Boga samego skupia wszystkie części aktu ofiarnego w mitycznej jedności, tak że to sam Bóg jest tym, który w substancjach, kapłanie i wiernych składa się w ofierze i w postaci Syna Człowieczego ofiarowuje się Ojcu jako zadośćuczynienie za grzechy”. Wspomniane zwycięstwo nad „piekielnymi mocami” i „zadośćuczynienie za grzechy”, jak zostanie pokazane później, są kluczowymi psychologicznymi momentami całego obrzędu.

Chociaż Jung traktował mszę jako wyjątkowy obrzęd, warto przypomnieć, że element samoofiary boga nie jest oryginalny dla religii chrześcijańskiej. W swoim eseju z 1899 roku na temat ofiary Henri Hubert i Marcel Mauss pisali, że boska samoofiara jest szczytowym osiągnięciem ewolucji pojęcia ofiary w społecznościach agrarnych (Hubert, Mauss 2005: 99). Przyczyli historyczne analogie, które przedstawiają ofiarę boga z samego siebie jako przewijający się wątek w życiu religijnym społeczności ludzkich. Piszą następująco: „Wciąż ponawiane ataki chaosu i zła bezustannie domagają się nowych ofiar przynoszących dzieło stworzenia i odkupienia. W ten sposób przekształcona i, można powiedzieć, wysublimowana ofiara zachowała się w teologii chrześcijańskiej. Jej skuteczność została po prostu przeniesiona ze świata fizycznego na świat moralny. Ofiara odkupienia z boga powtarza się w codziennej mszy. Nie zamierzamy przeprowadzać badań, w jaki sposób doszło do ustanowienia chrześcijańskiego rytuału ofiarniczego ani jak wiąże się on z dawniejszymi rytami. Sądzymy jednak, że w trakcie

naszej pracy udało nam się kilkakrotnie zestawzić ceremonię ofiary chrześcijańskiej z obrzędami przez nas badanymi. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć zadziwiająco podobieństwa i wskazać na możliwość narodzin koncepcji ofiary odkupienia i ko-

Nasi kapłani dążą do takich samych celów, co nasi najdalsi przodkowie

munijnej z boga jedynego i transcendentnego w wyniku rozwoju rytów ofiary rolniczej. Z tego punktu widzenia ofiara chrześcijańska jest jednym z najbardziej pouczających przykładów, które spotykamy w historii. Nasi kapłani dążą tymi samymi działaniami rytualnymi do niemal takich samych celów, co nasi najdalsi przodkowie. Mechanizm konsekracji w mszy katolickiej jest w ogólnych zarysach identyczny z tym, który spotykamy w ofiarach hinduskich. Ukazuje z niezmierną jasnością przemienny rytm ekspiacji i komunii. Wyobraźnia chrześcijańska została wzniesiona na podstawie starożytnych planów” (tamże: 114–115).

Okazuje się, że motyw samoofiary boga jest powszechny w różnych mitologiach w postaci rozczłonkowania boga-człowieka, tak zwanego Makroantroposa, w celu stworzenia świata. Mircea Eliade (2007: 30) pisał: „Marduk tworzy świat z ciała pokonanego przez siebie potwora morskiego Tiamat. Gdzie indziej spotykamy podobne wątki: w mitologii germańskiej pierwotna materia to olbrzym Ymir, P'anku i Purusza w mitologiach Chin i Indii. Purusza znaczy «człowiek», co wyraźnie wskazuje na to, że «ofiara z ludzi» odgrywała rolę kosmogoniczną w niektórych tradycjach hinduskich. Taka ofiara była wzorem: w poświęcaną ofiarę z ludzi wcielony był pierwotny, boski Makroantropos. Poświęcano zawsze boga, który był personifikowany przez człowieka”. Obrzęd

powtarzany w cyklu rocznym miał odnawiać świat – powtarzał akt kosmogonii. W akcie tym powtarzała się walka sił kreacji z siłami chaosu, które reprezentowane były przez poszczególne bóstwa górnego i dolnego świata. Odrodzenie się świata jest analogiczne do odradzającej się przyrody w doświadczeniu rolnika. To doświadczenie powtarza się w akcie zmartwychwstania Chrystusa, który stanowi o zwycięstwie nad siłami chaosu – siłami zła. Można spodziewać się, że wszystkie te mityczne motywy mają podobny substrat psychologiczny. Powtarzanie się ich w kulturach i religiach w perspektywie synchronicznej i diachronicznej dowodzi, że odpowiadają one ważnej antropologicznej czy też psychologicznej zasadzie. Aby zrozumieć tę zasadę przywołana tu zostanie psychoanalityczna teoria Melanie Klein.

Freud i Klein o smutku i poczuciu winy

Jednym z najważniejszych tekstów Freuda jest jego praca na temat melancholii i żałoby (Freud 2007). Freud posługuje się w niej pojęciem obiektu. Jeżeli obiekt zostaje realnie utracony, na przykład traci się go w wypadku śmierci bliskiej osoby, ale emocjonalnie człowiek nie może się od niego oderwać, powstaje dojmujące poczucie pustki i smutku. Z powodu opuszczenia może też powstawać złość, która nie ma już realnego adresata, zatem kieruje się ona do wewnątrz, w stronę reprezentacji obiektu, czyli obiektu wewnętrznego. Paradoks polega na tym, że tym samym człowiek kieruje złość na samego siebie, bowiem *imago* obiektu jest w nim samym. Lęk, że przez własną złość niszczy się obiekt przywiązania, wzbudza poczucie winy, a czasem wręcz poczucie grzeszności. Dlatego osoby depresyjne czują się moralnie złe.

Melanie Klein, opierając się między innymi na tych spostrzeżeniach Freuda, uczyniła z depresyjności naczelną zasadę antropologiczną.

W jej rozumieniu zarys psychiki ludzkiej formuje się głównie w pierwszym roku życia. W pierwszym akcie dramatu niemowlę zmagają się z frustracją płynącą ze świata zewnętrznego i własną agresywnością. Ponieważ nie różnicuje jeszcze obiektów od samego siebie, a nawet nie postrzega obiektów w sposób zintegrowany i pełny, jego świat wypełniony jest połowicznymi obiektami: albo dobrymi, albo złymi. Prototypem obiektu jest matczyna pierś, która jest pierwszym źródłem gratyfikacji i frustracji w życiu człowieka. Jeżeli pierś jest i karmi, jest dobrą pierś. Jeżeli jej nie ma, okazuje się złą, niszczycielską pierś. Rozwój polega na zbieraniu dobrych doświadczeń i przyswajaniu ich sobie – inkorporowaniu ich (właściwie na fizycznym poziomie: przez pochłanianie mleka i odczuwanie ciała matki). Złe doświadczenia i własna agresja dziecka są ewakuowane poprzez mechanizm projekcji na zewnątrz – głównie na pierś matki, która wówczas jawi się dziecku jako prześladowca. W pewnym momencie rozwoju niemowlę zaczyna rozumieć, że pierś matki jest czymś od niego oddzielnym. Zaczyna też dostrzegać, że zła i dobra pierś to ta sama pierś. To kluczowa sytuacja w rozwoju małego dziecka, która decyduje właściwie o tym, że człowiek jest człowiekiem. Jest to tak zwana pozycja depresyjna (Klein 2007: 259–285, 338–364). Jej przezwyciężanie, ciągle powtarzające się w życiu w odpowiedzi na różne frustracje, decyduje o jakości życia emocjonalnego człowieka. Dzięki przezwyciężeniu tej pozycji w okresie niemowlęcym pojawia się twórczość i język. Jak twierdził Lacan (1996: 146–149), znikanie i pojawianie się obiektu, na przykład matki, przekształca się w binarny kod symboliczny, który jest podstawą języka: znaczący/znaczone. U podstaw symbolu leży zatem śmierć – dziecko musi doświadczyć śmierci obiektu swojego pragnienia (znikająca pierś/matka), by móc przekuć to

w symbol. Niemowlę mogąc odróżnić matkę od siebie, doświadcza też realnej utraty matki; to wówczas, kiedy ona znika, odchodzi, przestaje karmić. Dziecko dostrzega również, że agresja i zło, które przypisywało wcześniej na zasadzie projekcji temu, co zewnętrzne, jest w nim. Zaczyna doświadczać własnej agresywności. Wówczas pojawia się prze-

Matczyna pierś jest pierwszym źródłem gratyfikacji i frustracji w życiu człowieka

rażająca fantazja, że pierś została utracona w efekcie agresywnych ataków niemowlęcia na nią. Pojawia się lęk, że pierś/matka już nigdy nie wróci, jak i poczucie winy, w związku z przypisaniem jej sobie przez niemowlę z powodu straty matki. Tolerowanie tych ciągłych stanów frustracji i nauczenie się przez dziecko, że matka jednak powraca, mimo fantazji o jej zniszczeniu, umożliwia dziecku rozwój. Ważnym czynnikiem jest tu wzrost tendencji mitosnych do obiektu pragnienia, które zaczynają dominować nad agresywnymi i nienawistnymi uczuciami dziecka. Niemowlę chce odzyskać obiekt pragnienia, zadośćuczynić swoim winom, naprawić to, co zostało zepsute. Proces ten Klein nazwała reparacją (Roth 2008). W trakcie rozwoju Ja, które uczy się tolerować brak i własną agresywność, nie tylko mierzy się z lękami przed własną destrukcją i opuszczeniem, ale również z naciskami prymitywnego Nad-Ja, które jest wyjątkowo surowe, przez co przyczynia się do powstania poczucia winy i wyrzutów sumienia (Segal 2005: 93).

Msza i relacja z obiektem

Wracając do obrzędu mszy świętej, należy zauważyć, że śmierć i odrodzenie Chrystusa ma wymiar pojawiającego się i znikającego dobrego obiektu. Również owa walka

dobra ze złem – sił kreacji z siłami destrukcji – to walka o odzyskanie dobrego obiektu. Można założyć, że zarówno w Eucharystii, jak i w rytuałach odnowy świata i odnowy życia, w ceremonialnym ponawianiu ofiary Megantroposa, chodzi o usunięcie poczucia winy płynącego z fantazji o destrukcyjnej sile agresji człowieka. Człowiek w obliczu frustracji pochodzącej zarówno z jego świata wewnętrznego, jak i zewnętrznego, aktywizuje w sobie dylematy pozycji depresyjnej. Pragnie restytucji oralnej utraconej piersi, czego symbolicznym przejawem jest ofiara z chleba i wina podczas mszy oraz jej

Znaczna liczba melancholiczek i anorektyczek w średniowieczu napływała do kościołów

spożycie. W akcie konsekracji dokonuje się odzyskanie utraconego obiektu na poziomie fizycznym. Konkretność ta polega na przeciwstawieniu się ofiary w ciało i krew Boga, które wierni mogą spożyć. W ten sposób mogą inkorporować dobry, utracony wcześniej obiekt. Msza święta jest więc rytuałem, obrzędem, który pozwala radzić sobie z zasadniczą, wpisaną w kondycję człowieka, depresyjnością. Pozwala radzić sobie z lękami związanym z nieświadomą fantazją o zniszczeniu świata przez własną agresywność. Przez ofiarę z płodów ziemi, która zmienia się w ofiarę z Boga samego, dokonuje się akt wybaczenia grzechów, odkupienia i zdjęcia poczucia winy. Dobry obiekt jest natomiast odzyskany w postaci hostii.

W podobny sposób, jako wyraz pozycji depresyjnej, rozumie mszę francuska psychoanalityczka Julia Kristeva (2012: 124). Pisząc o cierpieniu Chrystusa, zauważa: „Jednakże to pobudzenie do cierpienia ulega złagodzeniu w oralnej satysfakcji: *eucharystia* jednoczy wierzącego z Synem-Ojcem skazanym na śmierć; a co więcej jeszcze

przyłącza do ciała tego Człowieka boleści, którym «ja» się staję, potykając Innego, atrybuty dobrej karmiącej matki. Znaczna liczba melancholiczek i anorektyczek w średniowieczu napływała do kościołów, by spożywać jedyny pokarm: lamellę krwawiącego i maltretowanego ciała Boga-Człowieka. Co umożliwiło im życie przez długie lata w takim szale, pomimo głodu i dzięki jednemu tłumaczeniu egzaltacji oralną satysfakcją w symbolicznym zespoleniu” (tamże: 81–82).

Skuteczność mszy

Jung (2009: 446) podkreślał, że chrześcijaństwo w szczególny sposób odpowiedziało na zapotrzebowanie duchowe człowieka, co przyczyniło się do jego popularności. Dla Junga istotny był alchemiczny proces przemiany człowieka wewnętrznego. Jego rezultatem miało być uzyskanie pełni psychicznej. Jej opis wiąże jednak tautologicznie z symboliką religijną. Również opis zjawisk nieświadomego jest u niego raczej fenomenologiczny: jego symbole to symbole historii sztuki i religii. Niezwykłość obrzędu mszy wydaje się polegać na czymś innym. Msza umożliwia doświadczenie w powracającym sposobie utraty i odzyskania obiektu pragnienia. W mszy katolickiej nie dokonuje się to na sposób symboliczny, ale realny. Chleb staje się ciałem, a wino krwią. W tym sensie obrzęd odwołuje się do realizacji dziecięcej fantazji i zaspokaja ją. Pomaga wyprojektować, ewakuować zło (złe obiekty) i otrzymać odkupienie i odpuszczenie win.

To, co jest niezwykle w teologii chrześcijańskiej, to fakt, że Bóg jest samym dobrem. Odpowiada więc obiektowi częściowemu w doświadczeniu niemowlęcia. Jest, podobnie jak dobra pierś, sumą dobra. W tym sensie nie ma w obrazie chrześcijańskiego Boga ambiwalencji charakterystycznej dla pozytywnie przezwyciężonej pozycji depresyjnej.

Bóg zatem nie jest trochę dobry, trochę zły. Jak podkreślał Jung (2009: 363-476), taki ambiwalentny obraz Boga przedstawia Stary Testament. Podobnie mitologie starożytności i średniowiecza pokazują raczej bogów bardziej realnych, bardziej ludzkich, mniej idealnych. Nawet ich nieśmiertelność podtrzymywana była przez czynniki zewnętrzne, najczęściej przez magiczny napój. To pokazuje, że *imago* Boga w religii chrześcijańskiej odnosi się do bardziej pierwotnych potrzeb człowieka.

Taki pierwotny charakter ma również brak symbolizacji w akcie konsekracji. Nie ma tu symbolicznej struktury znak/znaczenie, ale jest twarda realność. W czasie mszy dokonuje się realna transsubstancjacja. Pozostaje to w porządku rejestru realnego, a nie symbolicznego, mówiąc kategoriami Lacana. Utożsamienie wina z krwią i chleba z ciałem odpowiada temu, co Hanna Segal nazwała zrównaniem symbolicznym (Segal 2003; Quinodoz 2012). Zarówno niemowlęta przed wejściem w pozycję depresyjną, jak i osoby psychotyczne mają trudność w symbolizacji. Myślą konkretnie. Brak im perspektywy „jak gdyby”. Wówczas wyobrażenia, pojęcia, traktują dosłownie. Brakuje tam umiejętności widzenia znaku i odnośnienia go do rzeczy. Psychotyk może więc

słowa traktować i przeżywać jak konkretne działania. Na przykład samo słowo „seks” może być gwałtem na nim. Decyzja Soboru Trydenckiego, aby przeistoczenie traktować dosłownie, a nie symbolicznie, wspiera procesy związane ze zrównaniem symbolicznym, a nie z symbolizacją. W tym też sensie zarówno sama przemiana, jak i fizyczne pochłonięcie ciała Boga, czyli inkorporowanie, zaspokaja człowieka na bardzo archaicznym i konkretnym poziomie. Tym można tłumaczyć siłę oddziaływania mszy świętej i pilnowanie przez Kościół dogmatów, na których się ona opiera.

Niewątpliwie poruszona została tu tylko nieznacząca część psychologicznej symboliki mszy świętej. Wydaje się jednak, że główne znaczenie obrzędu jest zrozumiałe i możliwe do wyjaśnienia w kategoriach psychoanalitycznych. Tłumaczy ono też niezwykłą atrakcyjność mszy dla wiernych. Dokonana tu analiza, w odróżnieniu od analizy Junga, choć czasem zbliża się do niektórych jego wniosków, sięga w wyjaśnieniach do procesu pierwotnego, czyli pracy i mechanizmów nieświadomego. W ten sposób czyni z tego, co niezrozumiałe, coś zrozumiałego. W ten również sposób realizuje podstawowy fantazmat Freuda: zrozumieć człowieka i pracę jego umysłu.

Co dalej?

Więcej o mszy w perspektywie antropologii kulturowej piszą Tomasz Dekert, Jakub Moroz i Paweł Rojek. Tyle że otwarcie przyjmują nieco mniej redukcjonistyczną postawę.

Niedziela w Polsce. Badania socjologiczne uczestnictwa we mszy świętej

ks. Tomasz Wielebski
Mateusz J. Tutak

Błogostawiony Jan Paweł II w liście apostolskim *Dies Domini* o kryzysie świętowania niedzieli zaznaczał, że w niektórych regionach „z powodu braku silnej motywacji religijnej bardzo niewielki procent wiernych uczestniczy w niedzielnej liturgii” (DD: 5). Wielu osobom wydaje się, że przywołana diagnoza nie dotyczy Polski. Patrząc na wyniki badań *dominantes* i *communicantes* prowadzone regularnie w Polsce od 1980 roku, można uznać, że liczba katolików uczestniczących regularnie w niedzielnej Eucharystii zestawiana z liczbą osób uczestniczących we mszy świętej w niektórych krajach Europy Zachodniej jest w miarę zadowalająca¹. Czy więc można wpaść w samozadowolenie i pocieszać się, że u nas *nie jest jeszcze tak źle*?

W naszych rozważaniach postaramy się przyjrzeć niedzielnej mszy świętej w Polsce przez pryzmat wybranych wyników badań socjologicznych. Umieścimy je w szerszym kontekście antropologicznego rozumienia czasu świętego, zwracając uwagę na jego znaczenie w kulturze judeo-chrześcijańskiej.

Antropologia czasu świętego

Antropologia kultury bada organizację i różnorodność kultury w społecznościach na różnym etapie rozwoju. W głównym nurcie badawczym tej dziedziny znajduje się próba zrozumienia tego, czym, w znaczeniu społecznym, jest *sacrum* i *profanum*. Rudolf Otto w pionierskiej pracy *Świętość* z 1917 roku wyjaśniał, że każda jednostka i każda społeczność, przeżywając *mysterium tremendum* czy *fascinans*, doświadcza rzeczywistości numinotycznej, całkowicie innej niż ludzka i jakakolwiek inna stworzona rzeczywistość (Otto 1993). Tymi zagadnieniami zajmowali się także inni badacze, tacy jak Emil Durkheim, Roy Rappaport czy wreszcie Mircea Eliade. Jak wskazywał ten ostatni, *sacrum* jest przeciwieństwem *profanum*, to, co święte jest całkowicie odmienne od rzeczywistości świeckiej (Eliade 2008: 7). Takie pozbawione wartościowania rozumienie *sacrum* wymaga zaakceptowania jako fundamentu antropologicznego i socjologicznego idei dualizmu świata ludzkiego, jego czasu i przestrzeni. Każdy człowiek, bez względu na wiedzę czy wiarę, jest w stanie wyznaczyć,

co jest świętym czasem czy świętą przestrzenią, podświadomie odróżniając je od czasu i przestrzeni zwykłej, codziennej, świeckiej. Spostrzeżenia naukowców, zwłaszcza antropologów i religioznawców, potwierdzają, że taką intuicję mają ludy w każdej szerokości geograficznej i w każdym czasie historycznym.

Jak zauważa Eliade, czas cotygodniowego świętowania, chociaż trwa tylko chwilę, jednocześnie stale się odnawia, ciągnąc się przez całe lata i wieki, tworząc jeden jedyny czas. Charakteryzuje się on tym, że ma swoją powtarzalność, czyli odtwarza go każda czynność o głębszym znaczeniu. Poza tym ma on swój początek: chwilę, w której dokonała się wspomniana wielka rzecz, może to być powstanie czy zmartwychwstanie².

Święty czas regulują rytuały, dzięki którym człowiek jest w stanie odróżnić czas zwykły od świętecznego. Przez swoją niezmienną w gestach i wypowiedziach są one najbardziej czytelnie powtarzającymi się wydarzeniami społecznymi. Zarazem wobec całej dynamiki życia społecznego, udział w rytuałach aktywuje to, co w swej istocie jest niezmiennie. W ten sposób powstają rytuały w kręgach religijnych układające się w porządek liturgiczny. To one tworzą specyficzną strukturę, w której czas jest przemieniony, składa się z czasu zwykłego, tego okresowego i interwałów między nim, czyli czasu poza czasem (Rapport 2007: 257–258).

Poszukując w znanych nam obrazach kultury znaczenia czasu świętego, warto się odwołać do tradycji żydowskiej. Klimat czasu świętego doskonale oddają szabasowe rytuały pobożnych Żydów. Dla nich przestrzeganie szabatu jest znakiem wierności wobec Przymierza. Rytuał przypomina między innymi, że to w sobotę Bóg odpoczął po pracy stwarzania świata, dlatego właśnie w kulturze żydowskiej ten dzień

jest dniem odpoczynku. W pierwszych wiekach po Chrystusie trudno było oczekiwać od chrześcijan, zwłaszcza tych żydowskiego pochodzenia, by całkowicie wyrzekli się idei szabatu jako ostatniego dnia stworzenia. Powstała więc koncepcja świętowania niedzieli jako *pierwszego dnia stworzenia*. W ten sposób chrześcijanie świętowali nie tylko początek boskiej pracy nad dziełem stworzenia, ale także pierwszy dzień drugiego stworzenia (tamże: 263).

Eliade, prowadząc rozważania o świętym czasie w chrześcijaństwie, bardzo mocno wiąże go z Eucharystią. Píše, że „czas sakralny, w którym dokonuje się tajemnica przeistoczenia chleba i wina w ciało i krew Zbawiciela, jest jakościowo różny od trwania świeckiego, od którego jest oderwany, stanowiąc jakby enklawę między chwilą obecną a przyszłością. Czas ten wiąże się ponadto z czasem liturgii, które go poprzedzają, i z czasem liturgii, które po nim następują, nawet można go uważać za kontynuację wszystkich liturgii, jakie odprawiano od chwili inauguracji tajemnicy przeistoczenia aż do chwili obecnej” (Eliade 2009: 404–405). W ten sposób badacz dochodzi do definicji, czym jest święty czas w chrześcijaństwie i jakie znaczenie nadaje mu przeżywana Eucharystia. Według koncepcji rumuńskiego antropologa, czas sakralny stanowi *continuum*, wszystko zaś, co odnosi się do wydarzeń świeckich, to pewne odcinki, które tylko pozornie przerywają tę świętą rzeczywistość (tamże).

Iluzja z nas chodzą do kościoła?

Jan Paweł II w przywoływanym już liście *Dies domini* podkreślał, że udział w Eucharystii jest „sercem niedzieli” (DD: 52). Czy rzeczywiście niedziela w Polsce jest skupiona wokół Eucharystii? Ile w tym świętym czasie jest *sacrum*, a ile *profanum*? Na ile

polscy katolicy wypełniają zalecenia zawarte w *Katechizmie Kościoła katolickiego* mówiące o tym, że w tym dniu są „zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej” oraz że „powinni powstrzymać się od wykonywania prac i zajęć, które utrudniają oddawanie czci należnej Bogu, przeżywaniu radości właściwej dniowi Pańskiemu, pełnieniu uczynków miłosierdzia i koniecznemu odpoczynkowi duchowemu i fizycznemu” (KKK: 2180; 2185)? Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie, pragniemy odwołać się zarówno do wyników badań religijności Polaków prowadzonych przez różne instytuty badawcze, jak i do własnych raportów³.

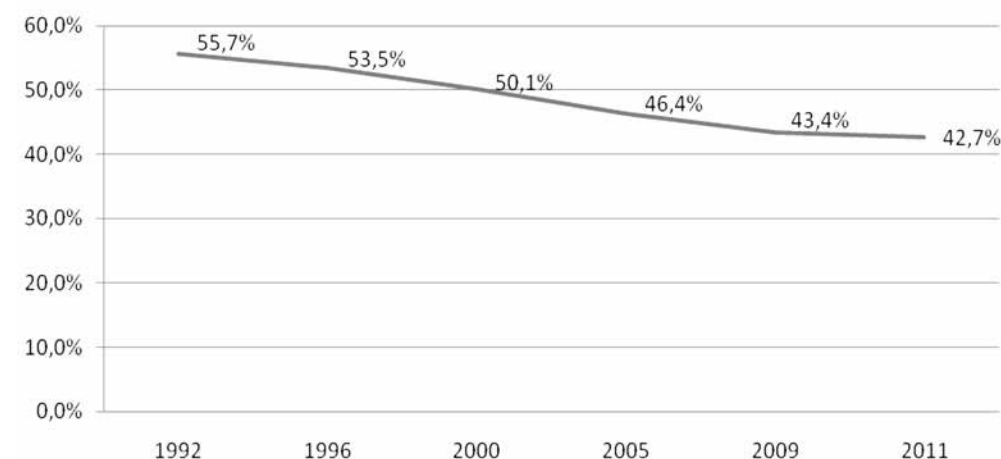
Badania religijności Polaków prowadzone przez CBOS w ciągu dwudziestu lat (1989–2008) wskazują na to, że trwałą cechą Polaków jest, oprócz powszechnie deklarowanej wiary w Boga (około 95 proc. uważa się za katolików), trwałe i stosunkowo silne przywiązanie do praktyk religijnych (msze święte, nabożeństwa, spotkania religijne). Ponad połowa badanych (odsetek ten waha się od 55 do 60 proc.) twierdzi, że bierze udział w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu, około jedna piąta dwa razy

w miesiącu, podobny odsetek kilka razy w roku, mniej więcej ośmiu na stu przyznaje się do niepraktykowania (Boguszewski 2008: 7–8).

Najnowsze wyniki badań religijności Polaków przeprowadzone przez CBOS w 2012 roku pokazują, że ponad połowa badanych (54 proc.) bierze udział co najmniej raz w tygodniu w takich praktykach jak msze, nabożeństwa lub spotkania religijne. Co piąty dorosły Polak (18 proc.) praktykuje średnio jeden lub dwa razy w miesiącu, a tylko nieco większy odsetek badanych czyni to kilka razy w roku. Z badań wynika, że co dwunasty Polak (8 proc.)

Ponad połowa badanych twierdzi, że bierze udział w praktykach religijnych przynajmniej raz w tygodniu

wcale nie praktykuje. Patrząc na wyniki badań w perspektywie poprzednich lat, zauważa się minimalny trend spadkowy grupy praktykujących na rzecz tych, którzy czynią to okazjonalnie lub w ogóle nie praktykują. Od 2005 roku, a więc od czasu śmierci bł. Jana Pawła II, odsetek osób przyznających, że minimum raz



Wykres 1. Odsetek osób dorosłych uczestniczących w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych co najmniej cztery razy w miesiącu w latach 1992–2011 (Czapiński, Tomasz 2011: 226).

w tygodniu uczestniczą w praktykach religijnych, zmniejszył się z 55 proc. do 52 proc. Dotyczy to szczególnie mieszkańców miast powyżej 500 tysięcy mieszkańców (CBOS 2012: 3–4, 7).

O w miarę wysokim poziomie praktyk religijnych Polaków mówią wyniki innych badań. Przykładowo, badania realizowane przez Instytut GfK Polonia w 2007 roku w ramach międzynarodowego projektu badawczego *Aufbruch* wykazały, że w całej badanej zbiorowości Polaków 1,6 proc. respondentów uczęszcza do kościoła codziennie, 53,2 proc. raz w tygodniu, 21,2 proc. przynajmniej raz w miesiącu, 13,9 proc. kilka razy w roku, 5,7 proc. rzadziej, 4,4 proc. nigdy (Mariański 2011: 49–50).

Nieco inną tendencję pokazują badania longitudinalne przeprowadzone przez Janusza Czapińskiego do raportów Rady Monitoringu Społecznego. Wynika z nich, że w ciągu dziewiętnastu lat nastąpił spadek o 13 proc. osób deklarujących udział w nabożeństwach i innych uroczystościach religijnych przynajmniej cztery razy w miesiącu (zob. Wykres 1).

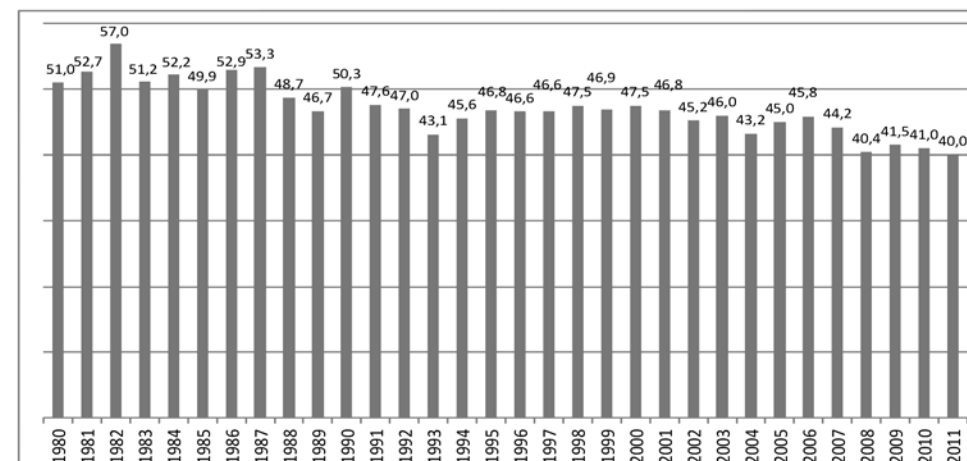
Z kolei na wysoki poziom uczestnictwa we mszy świętej niedzielnej wskazują trzy ogólnopolskie sondaże realizowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. W 1991 roku 37,8 proc. dorosłych Polaków deklaruowało systematyczny udział we mszy świętej niedzielnej, prawie w każdą niedzielę było na mszy świętej niedzielnej 27,5 proc. badanych, jeden lub dwa razy w miesiącu – 17,1 proc., w wielkie święta – 11,5 proc., rzadziej niż raz w roku – 4,8 proc. respondentów, nie udzieliło odpowiedzi 3,1 proc. badanych (Mariański 1991: 72–73). Z kolei ogólnopolski sondaż ISKK SAC przeprowadzony w 1998 roku wykazał, że we mszy świętej w każdą niedzielę lub sobotę wieczorem i święta uczestniczyło 42 proc. badanych, prawie w każdą niedzielę – 22,9 proc., jeden lub dwa razy w miesiącu – 11,4 proc., tylko w wielkie święta – 10,1 proc., tylko z okazji ślubu lub pogrzebu

itp. – 4,5 proc., w ogóle nie uczestniczyło we mszy św. 4,8 proc., nie udzieliło odpowiedzi 1,2 proc. (Mariański 2001: 86–87). Badania przeprowadzone przez ten sam ośrodek badawczy w 2002 roku wykazały, że w każdą niedzielę albo w sobotę uczęszczało na mszę świętą 44,6 proc. respondentów, prawie w każdą niedzielę – 20,6 proc., jeden lub dwa razy w miesiącu – 14,3 proc., tylko w wielkie święta – 11,1 proc., tylko z okazji ślubu lub pogrzebu itp. – 3,6 proc., w ogóle nie uczestniczyło we mszy św. – 5 proc., nie udzieliło odpowiedzi – 0,7 proc. (Zaręba 2004: 66–67). Zestawiając ze sobą wyniki uzyskanych badań, można stwierdzić, że wskaźnik osób uczęszczających do kościoła na mszę świętą w każdą lub prawie każdą niedzielę utrzymywał się na przestrzeni dziesięciu lat zasadniczo na tym samym poziomie (65,3, 68, 65,2 proc.). Interesujące jest to, jak będzie się prezentował ten wskaźnik w świetle właśnie ukończonych i analizowanych przez ISKK SAC ogólnopolskich badań religijności.

Spadek *dominantes*, wzrost *communicantes*

Pamiętając o tym, że istnieje różnica międzydeklarowanymi zachowaniami religijnymi a stanem faktycznym, należy skonfrontować dane uzyskiwane drogą badań ankietowych z bezpośrednimi badaniami *dominantes* i *communicantes*. Co prawda w tego typu badaniach nie można zachować pełnego nadzoru nad przebiegiem liczenia osób oraz wyegzekwować danych z niektórych parafii, ale materiał empiryczny uzyskany taką drogą ma wiele cennych właściwości. Są one niezależne od subiektywnych deklaracji respondentów i można powtarzać je cyklicznie (Gudaszewski 2006: 142–143).

Jak kształtował się wskaźnik *dominantes* w Polsce w ciągu ostatnich trzydziestu lat? Dane na ten temat zawiera Wykres 2.



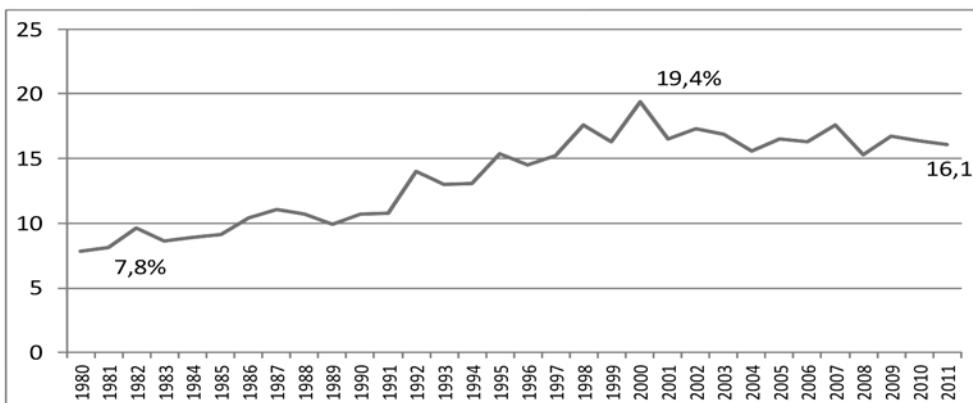
Wykres 2. Wskaźnik dominantes w Polsce w latach 1980–2011. Dane w procentach (ISKK SAC).

Na podstawie danych zbieranych od 1980 roku przez ISKK SAC możemy wyróżnić trzy okresy przemian w uczestnictwie we mszy świętej niedzielnej. Do 1990 roku liczba uczestniczących w niedzielnych mszach świętych wynosiła 50 proc. i więcej (w 1987 roku – 53,3 proc.). Po 1990 roku liczba osób uczestniczących w niedzielnej Eucharystii utrzymywała się na poziomie od 43,1 do 47,5 proc. Nowy okres rozpoczął się w 2008 roku, kiedy średnia *dominantes* spadła do 40,4 proc. Choć w 2009 roku wyniosła ona 41,5 proc., to są podstawy do mówienia o pewnym jej spadku w kolejnych latach (Gudaszewski 2009: 160–162; ISKK 2009). Potwierdzają to najnowsze wyniki badań ISKK SAC. Na uwagę zasługuje bardzo duża rozpiętość *dominantes* w poszczególnych diecezjach. Najwięcej osób uczęszczających na niedzielą Eucharystię zamieszkuje południe Polski. W 2011 roku największy wskaźnik *dominantes* zaobserwowano w diecezji tarnowskiej (68,2 proc.), rzeszowskiej (62,7 proc.), archidiecezji przemyskiej (60,2 proc.) i krakowskiej (52,2 proc.). Z kolei najniższy wskaźnik *dominantes* wystąpił w archidiecezji

łódzkiej (25,8 proc.) i szczecińsko-kamieńskiej (26,1 proc.), diecezji koszalińsko-kotobrzeskiej (26,6 proc.) i sosnowieckiej (27,1 proc.) (ISKK 2011). Tak zróżnicowany wskaźnik *dominantes* ma wiele uwarunkowań: historycznych, kulturowych, duszpasterskich. Powinny one być brane pod uwagę nie tylko przy wyjaśnianiu przyczyn istniejącego stanu rzeczy, ale także przy planowaniu działań duszpasterskich zmierzających do jego poprawienia.

A jak wygląda w Polsce wskaźnik *communicantes* w ciągu trzydziestu lat? Dane zawiera Wykres 3.

W odróżnieniu od wskaźnika *dominantes*, zauważa się w Polsce systematyczny wzrost wskaźnika *communicantes*. Przyjmując okresy wyróżnione przy omawianiu spadku *dominantes*, przedstawia się on następująco: 7,8–10,7 proc. (1980–1990), 10,8–17,6 proc. (1991–2007), 15,3–16,1 proc. (2008–2011) (ISKK 2011). Socjologowie próbują wyjaśniać wspomnianą tendencję wzrostową pracą duszpasterską akcentującą znaczenie przyjmowania Komunii świętej podczas mszy oraz zachęcających do korzystania



Wykres 3. Rozkład przyjmujących Komunię świętą podczas niedzielnej Eucharystii w Polsce w latach 1980–2011. Dane w procentach (ISKK SAC).

z sakramentu pokuty (Gudaszewski 2009: 164–165). Dokładna analiza danych pokazuje jednak, że w diecezjach, w których jest największy wskaźnik *dominicanter*, względny odsetek osób przystępujących do Komunii świętej jest na niskim poziomie (na przykład diecezja tarnowska – 23,5 proc.). Pojawia się śmiała teza mówiąca o tym, że silna religijność wiążąca się z rzadszym przyjmowaniem Komunii świętej może być jedną z oznak sekularyzacyjnych (Sadłoń 2010).

A jak wygląda uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej w świetle naszych badań przeprowadzonych w 2009 roku? Wynika z nich, że na mszę świętą w każdą niedzielę w ciągu ostatniego roku uczęszczało 76,3 proc. respondentów, prawie w każdą niedzielę – 14,4 proc., zazwyczaj raz-dwa razy w miesiącu – 3,4 proc., tylko w wielkie święta lub z okazji ślubu, pogrzebu itp. – 5 proc., nigdy w ciągu ostatniego roku nie uczestniczyło 0,8 proc. badanych. Sumując dwie pierwsze kategorie osób systematycznie biorących udział we mszy świętej w niedzielę, otrzymujemy wskaźnik 90,7 proc. katolików w miarę regularnie spełniających

tę praktykę, co w zestawieniu ze średnią krajową *dominicanter* z 2011 roku (40 proc.) wydaje się bardzo wysokim wskaźnikiem.

Najwięcej osób uczęszczających na niedzielną Eucharystię zamieszkuje południe Polski

Trzeba jednak stale pamiętać o tym, że w socjologicznych badaniach religijności z reguły występuje różnica między deklarowanymi zachowaniami religijnymi a stanem faktycznym⁴. Tak wysoki procent osób deklarujących regularne uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej w badaniach autorów artykułu wiąże się też z tym, że badania zostały przeprowadzone wśród osób najbardziej zaangażowanych w życie religijne.

Z sondaży opinii publicznej prowadzonych przez różne ośrodki badawcze oraz z naszych badań wynika, że nie można ostatecznie formułować tezy o wyraźnym spadku praktyk religijnych, do których należy także msza święta. W świetle posiadanych danych można powtórzyć za ks. prof. Januszem Mariańskim opinię, że mimo krótkotrwałych wahań w społeczeństwie polskim zauważa

się zasadniczą ciągłość praktyk religijnych o charakterze obowiązkowym. Zauważa się ich stabilizację lub co najwyżej pewne przesunięcie w stronę nieregularności. W świetle wyników sondaży publicznych można przyjąć, że około 55–60 proc. dorosłych Polaków praktykuje regularnie lub prawie regularnie (w każdą lub prawie w każdą niedzielę), około 15–22 proc. nieregularnie (raz lub dwa razy w miesiącu). Około 20 proc. populacji ludzi wierzących w Polsce stanowią tak zwani katolicy święteczni (praktykujący z okazji wielkich świąt lub uroczystości rodzinnych), natomiast 10 proc. nie praktykuje w niedzielę lub realizuje jedynie tak zwane praktyki jednorazowe, na przykład chrzest dziecka (Mariański 2011: 56).

Co z młodzieżą?

Niepokoić jednak mogą wyniki badań pokazujące praktyki religijne młodzieży. Chociaż badania CBOS-u wykazały, że w latach 1989–2009 nie zauważa się radykalnych zmian w deklaracjach osób w wieku 18–24 lat (ponad 90 proc. z nich uznaje się za osoby wierzące lub głęboko wierzące), to jednak obecnie do cotygodniowego lub częstszego udziału w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych przyznaje się mniej więcej połowa ankietowanych. Na początku lat dziewięćdziesiątych było ich ponad dwie trzecie (w 1992 roku nawet 72 proc.). Od tego czasu zmniejszyła się liczba osób uczęszczających do kościoła w każdą niedzielę (z 63 do 45 proc.). Wspomniana tendencja dotyczy zarówno miast powyżej 500 tysięcy mieszkańców (odsetek młodych mieszkańców tych miast, którzy w ogóle nie uczęszczają do kościoła, zaczął się pokrywać z liczbą tych, którzy praktykują co niedziela), jak i mieszkańców wsi (odsetek respondentów w wieku od 18 do 24 lat, którzy praktykują regularnie zmniejsz

zył się od 1992 do 2009 o 21 proc., a liczba osób okazjonalnie uczęszczających do kościoła wzrosła trzykrotnie – z 11 proc. do 31 proc.) (CBOS 2009: 7). Najnowsze bada-

Nie można ostatecznie formułować tezy o wyraźnym spadku praktyk religijnych

nia CBOS z 2012 roku pokazują, że od 2005 roku odsetek osób w wieku od 18 do 24 lat praktykujących co najmniej raz w tygodniu zmniejszył się o 7 punktów (z 51 proc. do 44 proc.) (CBOS 2012: 5).

O spadku liczby osób młodych uczęszczających na mszę świętą świadczą też badania opracowane przez Stawomira Zarębę. Wynika z nich, że choć większość polskiej młodzieży szkolnej i akademickiej po 1989 roku nadal identyfikuje się z wiarą religijną, określając się jako osoby głęboko wierzące i wierzące, to zauważa się stały spadek odsetka osób praktykujących (systematycznie i niesystematycznie). W 1988 roku 67,9 proc. respondentów uczestniczyło w każdą niedzielę i prawie w każdą niedzielę we mszy świętej, natomiast w 1998 roku było ich 53,7 proc. Choć w 2005 roku wskaźnik ten utrzymał się na tym samym poziomie, wynosząc 55,2 proc., to z badań wynika, że od lat dziewięćdziesiątych udział we mszy świętej niedzielnej przestaje być już postrzegany jako obowiązek katolika. Najbardziej regularnie chodzą na mszę świętą niedzielą osoby mieszkające na wsi, natomiast odsetek tych osób zmniejsza się wraz z wielkością miasta, w którym mieszkają (Zaręba 2008: 191–192; 215).

Z kolei z badań przeprowadzonych przez nas w 2012 roku wynika, że 41,1 proc. badanej młodzieży przynajmniej raz w tygodniu chodzi do kościoła, 10,2 proc. – raz w miesiącu, 29,7 proc. – niezbyt często, a 7,6 proc. – nigdy.

Ciekawie rozkładają się zachowania młodzieży wśród wyodrębnionych przez nas poszczególnych grup ze względu na odbiorców ewangelizacji. Punktem wyjścia do stworzenia kategorii odbiorców ewangelizacji był jej podział zaproponowany przez Jana Pawła II w encyklice *Redemptoris missio* (RM: 31, 34). Papież, biorąc pod uwagę adresatów, do których jest skierowana ewangelizacja, wyróżnił jej trzy typy: „misyjną”, „pastoralną” i „nową”. Ewangelizacja misyjna, zwana też „pierwszą ewangelizacją”, „misjami” lub „misją *ad gentes*”, polega na objawieniu Jezusa Chrystusa i Jego

Wszystkie trzy kategorie młodzieży stwierdziły, że chciałyby rzadziej uczestniczyć w praktykach kościelnych

Ewangelii tym, którzy ich nie znają. Ewangelizacja pastoralna zwraca się do tych, którzy mając od dawna związek z Ewangelią, są chrześcijanami – jej zadaniem jest pogłębienie, umocnienie, ożywienie i czynienie dojrzałszej ich wiary. Trzecim typem ewangelizacji jest nowa ewangelizacja, zwana też „reewangelizacją”, ewangelizacją „powtórna”, „drugą” czy „2000”. Jest ona skierowana do tych chrześcijan, którzy „utracili żywy sens wiary” – dla nich ewangeliczne orędzie przestało być już Dobrą Nowiną. Biorąc pod uwagę powyższy podział oraz subiektywną ważność religii określoną przez badaną młodzież, wyróżniliśmy pewne typy odbiorców ewangelizacji. Zaliczyliśmy do nich bezpośrednich adresatów nowej ewangelizacji, adresatów ewangelizacji pastoralnej, którzy w perspektywie duszpasterskiej mogą być aktywnymi ewangelizatorami, oraz potencjalnych odbiorców obu rodzajów ewangelizacji. Zauważa się, że przynajmniej raz w tygodniu jest w kościele ponad połowa adresatów ewangelizacji pastoralnej

(61,9 proc.). Spotkamy tam co piątego młodego odbiorcę obu ewangelizacji (20,5 proc.) i tylko co dziesiątego bezpośredniego odbiorcę nowej ewangelizacji (13,1 proc.). Nigdy, oczywiście według deklaracji, nie przychodzi do kościoła co czwarty adresat nowej ewangelizacji (26,9 proc.).

W dalszej części naszego badania młodzi ludzie byli pytani, jak często chodziliby do kościoła, gdyby to od nich zależało. Rozkład odpowiedzi na tę kwestię został zestawiony z pytaniem o faktyczną ich obecność w kościele. Okazało się, że wszystkie trzy wyodrębnione przez nas kategorie młodzieży stwierdziły, że chciałyby rzadziej uczestniczyć w praktykach kościelnych. W badaniu ankietowani składali także deklaracje, jak będą praktykować w wieku 25 lat. Niemal jedna piąta odbiorców nowej ewangelizacji twierdzi, że wtedy będzie chodzić do kościoła. Wyzwaniem duszpasterskim jest dotarcie do ponad dwóch trzecich osób z tej kategorii, które do końca nie wiedzą, jak się będą zachowywać w tej kwestii.

Warto bacznie przyglądać się obecnym zachowaniom młodzieży i pojawiającym się tendencjom w ich postawach, gdyż według założeń socjologii młodzieży obserwowane w tej grupie zachowania mogą być problemem tego, co będzie się działo w najbliższej przyszłości. Zachowania ludzi młodych są dobrym wskaźnikiem dla badań przemian norm i wartości. W USA, Europie Zachodniej i Polsce kształtują oni swoje wartości wokół konsumeryzmu, traktując w większości również w ten sposób religię (Szlendak 2008: 9–10). Zauważamy zjawisko *selekcjonerstwa religijnego*, które jest skutkiem nie tyle sekularyzacji, ale *supermarketyzacji religii*, czyli podporządkowaniem jej mechanizmom kultury konsumenckiej, w której wybiera się to, co nam odpowiada, a odrzuca to, co wiąże się z wyrzeczeniem (tamże: 104–105).

Integralna formacja

Przedstawiliśmy wybrane wyniki badań socjologicznych dotyczących udziału Polaków w niedzielnej mszy świętej w kontekście odkryć antropologii ukazującej potrzebę dnia świętego. Chociaż zasadniczo udział Polaków we mszy świętej utrzymuje się na dosyć stabilnym poziomie, nie wiemy, co przyniesie przyszłość. Niepokoić mogą pewne tendencje zauważalne wśród młodzieży. Mając jednak świadomość potrzeby *sacrum* i jej realizacji przez wszystkich ludzi oraz nie czekając biernie na to, co przynie-

się przyszłość, należy realizować wezwanie Jana Pawła II zawarte w adhortacji apostołskiej *Ecclesia in Europa* do podejmowania wielorakich inicjatyw duszpasterskich na płaszczyźnie wychowawczej, duchowej i społecznej, pomagających przeżywać niedzielę zgodnie z jej prawdziwym sensem (EE: 81). Wśród nich na pierwsze miejsce wybija się integralna formacja wiernych, która powinna im uświadamiać, że czas ofiarowany w tym dniu Bogu, bliźnim i sobie nie jest czasem straconym, ale zyskanym dla nadania głębokiego charakteru więzi ze Stwórcą i ludźmi.

Przypisy:

1. *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC prowadzi od 1980 roku w wybraną niedzielę roku we wszystkich polskich parafiach liczenie wiernych obecnych na mszy świętej, jak też przystępujących do Komunii świętej. Wskaźnik dominantes oblicza się dla każdej parafii jako odsetek wiernych uczęszczających na niedzielną mszę świętą w odniesieniu do ogólnej liczby zobowiązanych. Dla wszystkich parafii przyjęto to samo założenie, że zobowiązani do uczęszczania na niedzielną mszę świętą stanowią 82 proc. wiernych (18 proc. to dzieci do lat siedmiu, chorzy, starsi, matki opiekujące się małymi dziećmi itp.). Wskaźnik dominantes nie pokrywa się z odsetkiem praktykujących w ogóle, gdyż w zasadzie nie obejmuje on tych, którzy praktykują w wielkie święta lub tylko z okazji chrztu dziecka, ślubu kościelnego czy pogrzebu bliskiej osoby. Z kolei termin communicantes jest używany na określenie proporcji między liczbą osób przystępujących do Komunii świętej w przeciętnej niedzielę roku a liczbą osób obecnych w kościele w tę samą niedzielę. Wspomniane wskaźniki mają charakter obiektywny, gdyż są ustalane na podstawie liczenia wiernych obecnych w kościele podczas spełniania obydwu praktyk (Zdaniewicz, Adamczuk 2000: 451–458). Z liczenia wiernych przeprowadzonego w polskich parafiach jesienią 2011 roku wynika, że wskaźnik dominantes dla Polski wyniósł 40 proc., a communicantes – 16,1 proc. Przykładowo badania na temat religijności Francuzów prowadzone przez Francuski Instytut Opinii Publicznej na zlecenie katolickiego dziennika „La Croix” prowadzone w 2009 roku wykazały, że chociaż 64 proc. procent z nich uważa się za katolików, regularnie na mszę świętą w każdą niedzielę uczęszcza 4,5 proc. badanych (ISKK 2010).*

2. *Dla Eliadego czas sacrum, czas, który był świadkiem wydarzenia wspomnianego i odtwarzanego przez ryt, jest uobecniany, przedstawiany, ustanowiony na nowo, niezależnie od tego, jak dawno zaszło to wydarzenie. Dla ludów pierwotnych wszystkie czynności archetypowe miały swój początek objawiony w świętym czasie. Tym samym czas święty odwołuje się do początków, historii powstania, ale jest także punktem zbornym rzeczy ostatecznych, czyli chwili, gdy zakończy się cała historia, a świat rozpocznie nowe życie w czasie sakralnym – w wieczności. Przez tę klamrę religijną, która obejmuje całe życie, święty czas pozwala rzeczywistości religijnej włączyć*

się w trwanie świeckie. Ma on za zadanie znosić czas świecki, który mija, i odnawiać go, wprowadzając nowy czas. Przeżywanie święta, świętego czasu jest realizacją potrzeby odnalezienia na nowo obecności Boga, pragnienia świętości. „Podczas święta odnajdywany jest w całej jego pełni święty wymiar życia, podczas święta przeżywa się świętość ludzkiej egzystencji jako dzieła boskiego stworzenia. [...] Podczas święta wszakże odnajduje się ten sakralny wymiar egzystencji” (Eliade 2008: 93).

3. W 2009 roku przeprowadziliśmy badania na próbie celowej, którymi zostali objęci regularnie praktykujący katolicy z 90 dobranych losowo parafii z czterech (archi)diecezji: warszawskiej, warszawsko-praskiej, tarnowskiej, szczecińsko-kamieńskiej. Analizie poddano kwestionariusze wypełnione przez 797 osób. Z kolei w 2012 roku przeprowadziliśmy badania postaw polskiej młodzieży z archidiecezji warszawskiej i diecezji tomżyńskiej, w których wzięło udział 700 osób.

4. Z badań przeprowadzonych w 2002 roku przez ISKK SAC na ogólnopolskiej próbie Polaków wynika, że wskaźnik osób uczęszczających na mszę św. w niedziele albo w prawie każdą niedzielę wyniósł 65,2 proc., natomiast ogólnopolski wskaźnik dominantes za rok 2002 wyniósł 45,2 proc. Różnica między postawami deklarowanymi a rzeczywistymi wyniosła więc 20 proc (Zaręba 2004: 66-67; Zdaniewicz, Adamczuk 2009).

Co dalej?

A więc rację miał George Weigel (2005: 155), że niedzielny poranek w Krakowie różni się od poranka w Monachium, Londynie czy Paryżu. Czy jednak rzeczywiście nasze praktyki staną się – jak pisał – „możliwością ponownego nawrócenia Europy”?



Słowniczek liturgiczny

Dawid Gospodarek
Karol Wilczyński

Bogactwo

Niektórzy próbują tłumaczyć używanie plastikowych ornatów czy glinianych kielichów promocją ubóstwa. Czy nie jest jednak hipokryzją, gdy parafię bądź klasztor stać na samochody, remonty i telewizory, a nie na kult Boży? Św. Jan Maria Vianney, choć chodził w potatanej sutannie i psujących się butach, a ofiarowane przez parafian rzeczy sprzedawał dla biednych, zawsze troszczył się o to, by w jego kościele były jak najpiękniejsze i najodpowiedniejsze szaty i naczynia liturgiczne. Podobnie do kaptanów zwracał się św. Franciszek z Asyżu: „Kielichy, korporaty, ozdoby ołtarza i wszystko, co służy do Ofiary, niech będą kosztowne”. „Wszyscy szafarze świętych tajemnic [...] powinni rozmyślać nad smutnym stanem wielu kielichów, korporatów i obrusów, które służą do Ofiary ciała i krwi naszego Pana Jezusa Chrystusa. [...] A wszystkie te profanacje nie wywołują w nas litości, chociaż Pan poszedł w swej dobroci aż do wydania się w nasze ręce, abyśmy go trzymali i aby nasze wargi Go otrzymywały codziennie. Czy zapomnieliśmy, że któregoś dnia to my wpadniemy w Jego ręce?”.

Darmowe koncerty

Organizowanie koncertów w kościołach obwarowane jest często ignorowanymi przepisami. Wymagana jest na przykład zgoda biskupa, muzyka powinna być adekwatna do miejsca, a wstęp na nie – uwaga – wolny i bezpłatny. Organizatorzy powinni również zatroszczyć się o to, by wykonawcy i uczestnicy mieli odpowiedni strój. Zob. także Muzyka.

Dary

Żadnych darów poza chlebem i winem nie należy składać na ołtarzu. Zob. także Własna ręka.

Dzieci

Popularne specjalne Msze dla dzieci czy młodzieży, gdzie robi się wszystko, żeby liturgia była dla nich atrakcyjna, są – pomijając liturgiczne nadużycia – po prostu niepedagogiczne. To nie liturgia ma być zaniżana do poziomu dzieci i młodych, a przeciwnie – ci powinni dorastać do świadomego, czynnego i owocnego uczestniczenia

w niej. Nie można robić z ledwo czytających dzieci lektorów, gdyż nie spełniają wymogów, jakie lektorom stawia Kościół. Podobnie z tym zwyczajem jest umożliwienie dzieciom wypowiedzenia absurdalnych często intencji podczas modlitwy wiernych albo równie żenujących odpowiedzi podczas „kazania dialogowanego”. Zob. także Mistagogia.

Głowa

W czasie *Gloria* wszyscy pochylają się na słowa „Jezus Chrystus”, a w czasie *Credo* – na „I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”. Zob. także Ręce.

Kazanie

Homilię wygłaszać może wyłącznie kapłan celebrujący lub koncelebrujący Mszę bądź diakon, „w szczególnych przypadkach i ze słusznej przyczyny” biskup lub prezbiter nie koncelebrujący. Nigdy nie może jej wygłaszać osoba świecka ani ktoś, kto nie jest katolikiem. Zob. także Ogotzenia.

Kierunek

Chrześcijanie zawsze modlili się zwróceniem w tę samą stronę co kapłan. Praktyka taka ma bogatą symbolikę. Dawniej kościoły były orientowane, czyli skierowane na wschód, stamtąd bowiem wyczekiwano powracającego Chrystusa. Joseph Ratzinger w *Duchu liturgii* (2002) obalał mit, jakoby pierwsi chrześcijanie celebrowali Eucharystię siedząc wokół stołu, zwróceniem do siebie twarzami. Wspólny kierunek celebracji po rozłamach w chrześcijaństwie stanowił motyw łączyący rzymską liturgię nie tylko ze wszystkimi wschodnimi rytami, ale i z nabożeństwami tych dziedziców Reformacji, którzy nie zrealizowali

w swoich wspólnotach postulatu Marcina Lutera, by przestawić ołtarz i odwrócić kapłana (Milcarek 2009: 65). Zmianę w Kościele rzymskim

Czy zapomnieliśmy, że któregoś dnia to my wpadniemy w Jego ręce?

skokatolickim wprowadzono wraz z nowym Mszalem Pawła VI w 1969 roku. Powoływano się na II Sobór Watykański, jednak ten nie postulował wcale skomponowania nowego Mszału, ani przestawiania ołtarza i odwracania celebransów. Co ciekawe, w dalszym ciągu żadne przepisy nie wymagają od celebransów, by sprawowali Najświętszą Ofiarę *versus populum* i w niektórych miejscach celebruje się Mszę tradycyjnie. Zob. także Krzyż Ratzingera.

Kler

Ksiądz odprawia mszę *in persona Christi*, uobecnia on pośród nas Zmartwychwstałego, stąd powinien stać w centrum. Jednak „z powodu źle pojmowanego poczucia kreatywności i przystosowania nie brakuje nadużyć” (EE: 52). Zdarza się, że kapłan podkreśla przede wszystkim własną obecność, na przykład niewłaściwym strojem czy zachowaniem. Ksiądz, ani ktokolwiek inny, nie jest twórcą liturgii i nie ma prawa niczego dodawać lub odejmować. Powiada Sobór: „w odprawianiu liturgii każdy spełniający swą funkcję, czy to duchowny, czy świecki, powinien czynić tylko to i wszystko to, co należy do niego z natury rzeczy i na mocy przepisów liturgicznych” (SC: 28). Zob. także Wspólnota.

Kłęczenie

Komunię świętą zawsze można przyjmować w postawie kłęczącej, chyba że jest rozdawana pod dwiema postaciami. Zob. także Ręce, Głowa.

Krzyż Ratzingera

Joseph Ratzinger proponował, by – nawiązując do tradycji – w centrum ołtarza stawiać krucyfiks, pasyjką w stronę celebransa. Krzyż miałby w ten sposób stanowić symboliczny „duchowy” wschód, sprawiałby, że jedynym punktem odniesienia byłby Chrystus, a przede wszystkim przypominałby, że podczas Mszy świętej realnie uobecnia się zbawcze dzieło Pana Jezusa. Papież realizował ten postulat podczas swojego pontyfikatu, stawiając w centrum ołtarza krucyfiks. Zwyczaju tego nie zmienił papież Franciszek. Zob. także Kierunek.

Krzyżyk

Krzyżyki przed Ewangelią na czole, ustach i piersi wykonuje się, gdy kapłan lub diakon mówi: „Słowa Ewangelii według świętego N.”, a nie gdy my odpowiadamy: „Chwała Tobie Panie”. Zob. także Głowa.

Łacina

Wydaje się, że użycie wyłącznie języka narodowego podczas liturgii nie jest nadużyciem liturgicznym. Otwarcie na języki narodowe zapoczątkował już Pius XII. Powiadał on, że „w wielu obrzędach używanie języka potocznego może okazać się bardzo pożyteczne dla ludu”, choć dodawał, że „tylko Stolica Apostolska ma prawo zezwalać na jego użytek” (MD I: 5). Na mocy konstytucji soborowej biskupi otrzymali pozwolenie by samodzielnie wprowadzać języki narodowe w swoich diecezjach (SC: 36, 3). Motywacją do tego jest oczywiście pragnienie, aby „wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych, którego się domaga sama natura liturgii” (SC: 14). Zarazem jednak często pomija się pewne wskazania konstytucji soborowej w przygotowaniu wiernych. Dotyczy

to jednoczącego aspektu liturgii, jako sakramentu organizującego wspólnotę wiernych w jedno Ciało (SC: 26). Jak powiada Pius XII, „postulowanie się językiem łacińskim, którego używa wielka część Kościoła, jest widocznym i pięknym znakiem jedności, oraz skutecznym lekarstwem przeciw jakimkolwiek skażeniom autentycznej nauki” (MD I: 5). Błędne przykłady tłumaczeń, mogące nawet prowadzić do odmienienia się z katolicką doktryną, znaleźć możemy również w polskim Mszale. Na przykład w modlitwie *Panie Jezu Chryste*, wbrew łacińskiemu oryginałowi i wcześniejszym polskim przekładom, padają słowa: „i doprowadź do pełnej jedności”. Soborowa konstytucja bardzo wyraźnie zalecała, „aby wierni umieli wspólnie odmawiać lub śpiewać stałe teksty mszalne, dla nich przeznaczone, także w języku łacińskim” (SC: 54). To łacina jest bowiem oficjalnym językiem Kościoła rzymskokatolickiego oraz jego liturgii. Zob. także Dzieci.

Mistagogia

Msza święta nie jest narzędziem ani środkiem do osiągnięcia żadnych pomniejszych celów. Nie jest środkiem ewangelizacji, katechizacji ani informacji. Każda Msza jest dla wszystkich katolików, w każdym wieku, o różnej wiedzy. Nie można pozwolić na to, by liturgię Mszy świętej dostosowywać do zapraszanych na nią wiernych. Mszy nie można udzielniać, infantylizować, w nadziei, że wierni ją zrozumieją, albo, co gorsza – nie będą się na niej nudzili. Nie można wprowadzać wierszy nawet wybitnych poetów zamiast zatwierdzonych pieśni kościelnych, nie można czytać *Małego Księcia* zamiast Ewangelii, nie można zakładać kibicowskiego szalika zamiast stuty. Nie można też robić z Mszy widowiska, niezależnie od tego, czy miałyby ono mieć charakter akademii szkolnej, koncertu rockowego czy opery. Takie praktyki przystaniają to, co we Mszy jest najważniejsze. Jeśli wierni,

w tym dzieci, nie rozumieją, co się dzieje na Mszy, należy im to wyjaśnić, najlepiej biorąc przykład z Ojców Kościoła, którzy nie manipulowali przy liturgii, lecz głosili wspaniałe katechezy mistagogiczne, wprowadzające w głębię najważniejszych tajemnic chrześcijaństwa. Nie można manipulować liturgią, czynić ją bardziej „naszą”, „świątową”, „ziemską”, bo ona – jak uczy ostatni sobór – „daje nam niejako przedsmak uczestnictwa w liturgii niebiańskiej, odprawianej w mieście świętym Jeruzalem, do którego pielgrzymujemy” (SC: 8). Zob. także Dzieci.

Muzyka

Rzadko można spotkać kościół, w którym wprowadza się w życie postanowienia II Soboru Watykańskiego w kwestii muzyki sakralnej. „Śpiew gregoriański Kościół uznaje za własny śpiew liturgii rzymskiej. Dlatego w czynnościach liturgicznych powinien on zajmować pierwsze miejsce wśród innych równorzędnych rodzajów śpiewu. Nie wyklucza się ze służby Bożej innych rodzajów muzyki kościelnej, zwłaszcza polifonii, byleby odpowiadały duchowi czynności liturgicznej. [...] Należy troskliwie pielęgnować religijny śpiew ludowy, tak aby głosy wiernych mogły rozbrzmiewać podczas nabożeństw, a nawet w czasie czynności liturgicznych, stosownie do zasad i przepisów rubryk” (SC: 116, 118). Oczywiście nie oznacza to, że można się modlić tylko w tradycyjny sposób. Można dalej tworzyć nową muzykę liturgiczną, jednak spełniać ona musi podane przez Kościół warunki, tak, by twórczość artystów sprzyjała modlitwie i przeżywaniu misterii. W Polsce środowiska muzyczne związane z dominikanami tworzą muzykę do tradycyjnych tekstów, na przykład Paweł Bębenek (*Witaj Pokarmie*) czy Urszula Rogala (*Bądź wesola, Panno*). O zatwierdzenie wszystkich nowych pieśni trzeba prosić Episkopat. Należy tu też odróżniać liturgię Mszy

od innych modlitw, w których dowolność jest dużo większa. Zob. także Darmowe koncerty, Psalm, Rozrywka.

Ogłoszenia

Do liturgii Mszy świętej należy zarówno liturgia eucharystyczna (przygotowanie darów, modlitwa eucharystyczna, obrzędy Komunii Świętej), liturgia słowa (czytania, psalm, aklamacja, Ewangelia, homilia, credo, modlitwa powszechna), jak i obrzędy wstępne (pieśń bądź antyfony, wejście, pokłon i ucałowanie

Mogą nas niepokoić takie zjawiska, jak Msza „bluesowa”

oltarza, znak krzyża, pozdrowienie i wprowadzenie do liturgii dnia, akt pokuty, kolekta) oraz zakończenia (ogłoszenia, pozdrowienia kapłańskie, błogostawieństwo, rozestanie i zejście). Pominięcie któregoś z tych elementów, bądź wykorzystanie ich niezgodnie z przeznaczeniem, na przykład polityczna homilia czy rozwlekane ogłoszenia, jest nadużyciem. Zrozumienie ważności i nieodzowności każdej części mszy świętej służy temu, „aby wszystkich wiernych prowadzić do pełnego, świadomego i czynnego udziału w obrzędach liturgicznych” (SC: 14). Zob. także Kazanie.

Psalm

Psalm jest proklamacją Słowa Bożego. Nie można go śpiewać na głosy, musi wykonywać go jedna osoba, najlepiej z ambony. Najgorzej, jeśli wykonuje go organista na siedząco i z chóru.

Ręce

Modlitwę *Ojczy nasz* z rozłożonymi rękami mogą odmawiać wyłącznie kapłani. Zob. także Głowa.

Rozrywka

Zdecydowanie godne potępienia jest wykorzystywanie podczas liturgii Mszy świętej wszelkiej muzyki rozrywkowej. Tak na ten temat napisał ks. prof. Andrzej Filaber z Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski: „Mogą nas niepokoić takie zjawiska, jak Msza «bluesowa». Nie wiem, co to dokładnie znaczy, ale wskazania Kościoła jasno mówią, że w liturgii nigdy nie może być wykonywana jakakolwiek muzyka o charakterze rozrywkowym i nie ma od tego żadnej dyspensy. Mówimy bowiem o celebrowaniu liturgii, a Eucharystia nigdy nie może być traktowana instrumentalnie”. Zob. także Muzyka i Koncerty.

Szafarz

Zwyczajnymi szafarzami Komunii świętej są kapłani i diakoni. Nadzwyczajni szafarze to świeccy (zdarzają się też osoby konsekrowane), którzy w razie konieczności mogą rozdawać Komunię. Problem polega na tym, że w polskich warunkach taka konieczność zdarza się bardzo rzadko. Koniecznością dokumenty kościelne nazywają bowiem sytuację, kiedy nie ma w parafii odpowiedniej ilości zwyczajnych szafarzy, a liczba wiernych jest tak wielka, że Msza by się *znacznie* przedłużyła. Nawet jeśli uznamy, że występuje konieczność powołania nadzwyczajnych szafarzy Komunii świętej, należy pamiętać, że muszą to być osoby odpowiednio do tej postugi przygotowane. Inną kwestią jest po-

stługa poza Mszą, na przykład zanoszenie Ciała Pana Jezusa chorym, gdy różne obowiązki kapłanów mogą przyczyniać się do zaniedbania chorych.

Własna ręka

Konstytucja o Liturgii Świętej jasno przypomina, że kapłanom „nie wolno na własną rękę niczego dodawać, ujmować, lub zmieniać w liturgii” (SC: 22). Przejawem bezprawnej twórczości celebransów jest zmienianie tekstów mszalnych. Rytuał Mszy świętej przewiduje konkretne gesty i sposoby ich wykonywania, których kapłani powinni się trzymać. Przepisy jasno też określają, co celebrans powinien mieć na sobie, jakie to ma mieć kolory, a nawet z czego powinno być wykonane. Kapłan nie może odprawiać Mszy bez alby, nawet jeśli jest za zimno, za ciepło, lub gdy nosi białą sutannę czy habit.

Wspólnota

Choć właściwie sprawowana liturgia buduje także ziemską wspólnotę wiernych, to ograniczenie jej tylko do tworzenia komunii między ludźmi jest jednym z najpoważniejszych nadużyć. Msza jest przede wszystkim ofiarą. „Czasami spotyka się bardzo ograniczone rozumienie tajemnicy Eucharystii. Ogotociona z jej wymiaru ofiarniczego, jest przeżywana w sposób nie wykraczający poza sens i znaczenie zwykłego braterskiego spotkania” (EE: 10). Takie rozumienie liturgii było dla Jana Pawła II źródłem „ogromnego bólu” (tamże).

Co dalej?

Polecamy teksty źródłowe: encykliki *Mediator Dei* i *Ecclesia de Eucharistia*, konstytucję *Sacrosanctum concilium* oraz *Ogólny wstęp do Mszału Rzymskiego*.

Boże Ciało

Msza metafizyczna

112 **Adoracja i spekulacja**

Karol Kleczka, Stanisław Ruczaj, Marcin Suskiewicz

120 **O transsubstancjacji**

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe

127 **Sens katolickiej nauki o Eucharystii**

Michael Dummett

149 **Problem transsubstancjacji**

Błażej Skrzypulec

158 **Tajemnicza substancja**

Marcin Suskiewicz



Adoracja i spekulacja. Wstęp do lektury Anscombe i Dummetta

Karol Kleczka
Stanisław Ruczaj
Marcin Suskiewicz

Michael Dummett na początku swojego tekstu o transsubstancjacji wspomina oprócz Gottloba Fregego także Ludwiga Wittgensteina. Dummett spotkał sławnego Austriaka raz w życiu u Elizabeth Anscombe w Oksfordzie. Miał wówczas usłyszeć z jego ust tylko jedno pytanie, na które zresztą nie znał odpowiedzi: „Czy wie pan, gdzie stoi mleko?”.

Między Wittgensteinem i Arystotelesem

O ile Dummett, początkowo pozostający pod silnym wpływem Wittgensteina, już w latach sześćdziesiątych przestał określać się mianem jego ucznia, o tyle dla pośredniczącej w tamtym spotkaniu Anscombe – uczennicy, przyjaciółki, opiekunki spuścizny literackiej i tłumaczki Wittgensteina, a także jego (niebezpośredniej) następczyni na stanowisku Professor of Philosophy w Cambridge – filozofia autora *Dociekań filozoficznych* stanowiła do końca ważny punkt odniesienia. Sama Anscombe (1981c) twierdziła, że Wittgenstein wyleczył ją z fenomenalizmu. Jak się wydaje, taka tera-

pia jest konieczna, by móc uprawiać filozofię w rozumieniu starożytnym i średniowiecznym.

Nie znaczy to jednak, że Anscombe podchodziła do swojego nauczyciela bezkrytycznie, wszak – jak pisała Philippa Foot (2001), koleżanka Anscombe z oksfordzkiego Somerville College – „nic nie było bardziej przeciwne jej charakterowi i sposobowi myślenia

Czy wie pan, gdzie stoi mleko?

niż bycie pokornym uczniem”. Może dlatego za drugiego nauczyciela obrała sobie Arystotelesa, którego Wittgenstein – według jego własnej wypowiedzi z 1948 roku – nigdy nie czytał. Polskiemu czytelnikowi znany jest esej Anscombe o Stagiryście z napisanego wspólnie z mężem Peterem Geachem tomu *Trzej filozofowie* (Anscombe i Geach 1981). Wreszcie Anscombe czerpała także z metafizyki średniowiecznej, zwłaszcza św. Tomasza z Akwinu: małżeństwo Anscombe-Geach uważane jest za prekursorów tomizmu analitycznego (termin spopularyzowany przez Johna Haldane'a), nurtu łączącego myśl Akwinaty z metodami współczesnej filozofii języka i logiki.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe urodziła się w 1919 roku w rodzinie nauczycielskiej. Studiowała tak zwane *greats*, czyli historię antyczną, filologię klasyczną i filozofię w oksfordzkim St Hugh's College. W 1941 roku poślubiła o trzy lata starszego Petera Geacha, również, jak ona, konwertytę na katolicyzm i również studenta filozofii. Geach, którego matka pochodziła z Polski, zaczął w młodości utożsamiać się z naszym kra-

Miała siódmkę dzieci, wszystkie są dziś katolikami

jem: nauczył się polskiego, a w czasie drugiej wojny światowej próbował zaciągnąć się do polskiej armii. Po skończeniu studiów Anscombe była stypendystką w Oksfordzie, a następnie w Cambridge, gdzie poznała Ludwiga Wittgensteina. Gdy rozpoczęła pracę w oksfordzkim Somerville College, nadal dojeżdżała regularnie do Cambridge. W 1953 roku opublikowała angielskie tłumaczenie *Dociekań filozoficznych*, a w 1957 swoją najświeższą książkę *Intention*, która weszła do klasyki filozofii analitycznej. W latach 1970–1986 była profesorem w Cambridge. W czasie swojej kariery dużo podróżowała, w tym uczyła na wielu amerykańskich uczelniach jako *visiting professor*. Jej rozległe zainteresowania filozoficzne rozciągały się od zagadnień etycznych po metafizykę, filozofię umysłu i filozofię logiki. Miała siódmkę dzieci. Pięknym świadectwem jest fakt, że wszystkie są dziś praktykującymi katolikami. Zmarła w 2001 roku.

Podobnie jak Dummett, Anscombe nie poprzestawała na filozofii i angażowała się w sprawy społeczne. W 1956 roku publicznie protestowała przeciwko przyznaniu przez Uniwersytet w Oksfordzie honorowego tytułu akademickiego prezydentowi Harry'emu Trumanowi, który podjął decyzję o zrzuconiu bomb atomowych na Hiroszimę

i Nagasaki. Wielokrotnie zabierała też głos w obronie życia poczętego, była dwukrotnie aresztowana podczas protestów przed klinikami aborcyjnymi.

Transsubstancjacja dla dzieci

Filozofia Wittgensteina – z zawartą w niej zachętą do uwolnienia się od różnych umysłowych przyzwyczajęń – pomagała zrzucić jarzmo scjentyzmu i otworzyć się, przynajmniej nominalnie, na religię jako temat refleksji filozoficznej. Wydaje się, że pod tym względem, przy wszystkich różnicach, odegrała w świecie anglosaskim rolę podobną do fenomenologii Husserla w Europie kontynentalnej. Jednak główny nurt Wittgensteinowskiej filozofii religii, reprezentowany przez tak zwaną szkołę ze Swansea (Rush Rhees, Peter G. Winch, Dewi Z. Phillips) charakteryzował skrajny apofatyzm i raczej nieortodoksyjne podejście do doktryn religijnych (Gomułka 2011, 2012). Dlatego ciekawym przypadkiem – analogicznym do Edyty Stein i Dietricha von Hildebranda, fenomenologów-katolików – jest Anscombe, u której inspiracja Wittgensteinem szła w parze z pokornym przyłgnięciem do dogmatu religijnego. W eseju *Paganism, Superstition and Philosophy* (2007) krytykowała negowanie przez innych uczniów Wittgensteina pojęcia prawdy w religii, nazywając takie podejście „nowym pogaństwem”.

Esej *O transsubstancjacji* w zasadzie nie potrzebuje wprowadzenia. Dla Anscombe filozofia była po prostu myśleniem, myśleniem o *szczególnych zagadnieniach* („o najtrudniejszych i najważniejszych pytaniach”, jak to ujęta swego czasu w broszurze dla kandydatów na filozofię w Cambridge, cyt. za: Geach 2005: xiii), ale nie *szczególnym rodzajem* myślenia. Dlatego, by czytać jej prace, w zasadzie nie trzeba specjalnego przygotowania, na przykład historycznego

– co nie znaczy, że nie są one wymagające intelektualnie. Poziom tekstów dostosowywała jednak do odbiorców, a ten akurat esej ukazał się pierwotnie w 1974 jako broszura brytyjskiego *Catholic Truth Society* sprzedawana w kościołach. Pozwolę sobie jednak na kilka uwag.

O *transsubstancjacji* różni się od tych wykładów doktryny eucharystycznej, które próbują tłumaczyć, w jaki sposób dokonuje się przeistoczenie. Anscombe jest nieufna wobec tłumaczenia tajemnic wiary. Przeistoczenie musi pozostać tajemnicą zarówno dla prostych, jak i dla uczonych, uczeni mogą jedynie usunąć „głupstwa tworzone przez ludzki rozum, które tak często stanowią przeszkodę dla wiary”. Czy widać tu wpływ Wittgensteina i jego tezy, że filozofia nie ma tłumaczyć, lecz raczej „wskazać muszce wyjście ze szklanej muchotapki” (Wittgenstein 1972: 149)? W tradycji filozofii Wittgensteina umiejscawiał *O transsubstancjacji* o. Fergus Kerr (1999), pamiętajmy jednak, że sama Anscombe raczej odcinała się od tej tradycji, przynajmniej w wydaniu szkoły ze Swansea. W tym konkretnym wypadku wydaje się, że podejście Anscombe jest po prostu echem słów św. Tomaszem z Akwinu: „Racje podawane na poparcie wiary nie są dowodami ścisłymi, zdolnymi wywołać w rozumie ludzkim umysłowy ogląd (prawdy); nadal bowiem są nieoczywiste; usuwają wszakże przeszkody do wiary, wykazując, że nie jest niemożliwe to, co wiara naucza” (ST II-II: 2, 10 ad 2).

Esaj Anscombe nie ma więc tłumaczyć doktryny transsubstancjacji, nie znaczy to jednak, że nie ma pomagać w jej zrozumieniu. Temu służy umieszczenie przemienienia w kontekście praktyk ofiarniczych spotykanych w różnych religiach, a następnie w kontekście starotestamentalnej opowieści o ofiarowaniu baranków paschalnych przed wyjściem z Egiptu i wreszcie w kon-

tekście czynów i słów Chrystusa. Czy jednak można w ogóle zrozumieć *tajemnicę*? Kwestię tę Anscombe poruszała w kilku swoich tekstach (1981a–b), polemizując z tezą, że rozumienie zdania musi niejako zawierać w sobie moment rozpoznania tego zdania jako niesprzecznego i sensownego. Według Anscombe mogą istnieć zdania, których niesprzeczności nie potrafimy wykazać i których dokładny sens pozostaje dla nas zagadką, a które jednak – o ile ostatecznie

Nie jest niemożliwe to, co wiara naucza

rzeczywiście są niesprzeczne, a tym samym, zgodnie z twierdzeniem Wittgensteina (1970: 3.02), możliwe do pomyślenia – jesteśmy w stanie w pewnym sensie „zrozumieć”. Podobnie zresztą uważał Dummett, według którego tak naprawdę znaczna część naszych przekonań, nie tylko z dziedziny religii, pozostaje dla nas niejasna. „Nasz język i nasza myśl – czytamy w *Sensie katolickiej nauki o Eucharystii* – są na tyle złożone, że, by użyć wyrażenia Wittgensteina, nie *leżą dla nas jak na dłoni*: pojęliśmy je na tyle, aby wiedzieć, jak postugiwać się naszymi pojęciami w kontekstach, w których się znajdujemy, w konwersacjach, w które regularnie się angażujemy; ale, jak żołnierze podczas bitwy, nie potrafimy uchwycić tego, co dokładnie robimy, kiedy się nimi postugujemy” (Dummett 2013). Czy Anscombe zgodziłaby się, że rzeczywiście tak powszechnie wierzymy w to, co pozostaje dla nas niejasne? Nie wiadomo. Z pewnością jednak uważała, że tak jest w wypadku tajemnic wiary. One właśnie „nie leżą dla nas jak na dłoni”, pozostają zagadkami, a jednak możemy je w pewnym stopniu zrozumieć i nimi żyć.

Jak jednak udowodnić, że tajemnica przeistoczenia jest zagadką, a nie absurdem? Cóż, nie ma jakiegoś jednego uniwer-

salnego, rozstrzygającego dowodu: „Gdy nazywamy coś tajemnicą, oznacza to, że nie możemy w pełni usunąć trudności w jego zrozumieniu i wykazać raz na zawsze, że jest doskonale możliwe” (Anscombe 2013). A jednak możemy mieć zewnętrzne przesłanki (argumenty za prawdziwością katolicyzmu jako takiego), które każą nam wierzyć, że choć nie da się odeprzeć wszystkich zarzutów za jednym zamachem (kolektywnie), będzie możliwym, jak przyjdzie co do czego, odeprzeć każdy z nich (dystrybucyjnie) (por. Anscombe, 1981a: 122).

I wreszcie za nieabsurdalnością doktryny przeistoczenia przemawia również fakt, że można jej uczyć innych, nawet małe dzieci. „Najprościej powiedzieć, czym jest transsubstancjacja – tym prowokującym zdaniem rozpoczyna swój esej Elizabeth Anscombe (2013) – mówiąc: małe dzieci należy uczyć o niej tak wcześnie, jak tylko to możliwe”.

Adoracja bez butów

Sir Michael Anthony Eardley Dummett był jedną z czołowych postaci filozofii analitycznej XX wieku. Urodził się w 1925 roku w Londynie; jego ojciec George handlował jedwabiami, a matka, Iris z domu Eardley-Wilmont, była córką urzędnika kolonialnego. Po służbie wojskowej w latach 1944–1947 Michael podjął studia z ekonomii, polityki i filozofii w Christ Church College w Oxfordzie, które ukończył z wyróżnieniem w 1950 roku. Przez całe życie Dummett związany był z uniwersytetem w Oxfordzie, gdzie od 1979 roku aż do odejścia na emeryturę w 1992 roku zajmował stanowisko Wykeham Professor of Logic; wykładał też w innych ośrodkach, również poza granicami Anglii. W 1951 roku ożenił się z Ann Chesney, z którą doczekał się siedmiorga dzieci (dwoje z nich umarło w wieku niemowlęcym). W 1999 roku Dummett otrzymał tytuł szla-

checki za „zastugi dla filozofii i sprawiedliwości rasowej”. Zmarł 27 grudnia 2011 roku, cztery dni przed swoją sześćdziesiątą rocznicą ślubu. Jego żona odeszła wkrótce potem.

Choć we wczesnej młodości Dummett był ateistą, w wieku 18 lat, w trakcie służby wojskowej, przyjął katolicyzm – religię, którą gorliwie praktykował aż do śmierci. Jego droga do nawrócenia zasługuje na szczególne omówienie. Podczas pobytu w Winchester College Dummett określał się jako ateista, który przyjmuje czysto naukowe spojrzenie na świat. W młodości odrzucił anglikańskie bierzmowanie, co wywołało mały skandal rodzinny. Jednak, jak sam podkreślał, protest rodziców nie był szczególnie związany z ich przekonaniami religijnymi, ponieważ sami nie byli praktykującymi chrześcijanami – interesowało ich raczej to, w jaki sposób zostanie odebrana jego decyzja w środowisku (Dummett 2007). Z czasem młody Dummett zaczął akceptować religijność jako taką, zaczynając od pewnej formy panteizmu. Następnie skierował się ku religijności semickiej, a pod wpływem takich myślicieli jak Chesterton, Eric Gill czy Christopher Dawson, zbliżył się ku chrześcijaństwu. Co ciekawe, jeszcze nie wierząc, czysto racjonalnie uzasadniał prymat rzymskiego katolicyzmu, biorąc za podstawę tylko to, co głosi Ewangelia. Dummett uznawał, że właśnie w Kościele katolickim obecne jest właściwe przesłanie i dziedzictwo Chrystusa, zaś pozostałe denominacje chrześcijańskie wynikają z rozpadu jedności Kościoła (tamże: 4–5).

W lutym 1944 roku Michael Dummett przyjął chrzest. Decyzja syna ponownie wywołała protest rodziców, choć w tym wypadku dużo bardziej zasadniczy. Mimo chłodnego stosunku do praktyki religijnej, podzielali oni dosyć tradycyjne wśród Anglików uprzedzenie do katolików. Dodatkowo cała rodzina młodego Michaela, nie licząc trzech

dalekich kuzynów, nie miała nic wspólnego z katolicyzmem. Niemniej jednak Dummett mógł liczyć na formacyjne wsparcie dominikanina, ojca Ivo Thomasa, który był wtedy duszpasterzem akademickim.

Choć katolicyzm był dla niego czymś obcym, od samego początku Dummett miał mocne przeświadczenie o jego prawdziwości. Jedno ze wspomnień o nim głosi, że w Wielki Piątek Dummett zdejmował buty w czasie adoracji krzyża. Regularnie uczęszczał do kościoła dominikanów w Oxfordzie. Filozof Tim Crane sugeruje, że miejsce to odpowiadało mu z uwagi na panującego tam ducha – konserwatyizmu w kwestiach liturgii i liberalizmu w kwestiach politycznych.

Antyrealizm i poznawcza agonia

Dummett, pozostając głęboko wierzącym katolikiem, podkreślał, że stara się patrzeć na katolicyzm w perspektywie racjonalnego wyjaśnienia świata. Sam miewał wątpliwości, często związane z tradycyjnymi problemami filozoficznymi, takimi jak obecność zła w świecie. Jednak jak pisał: „Po każdym okresie zwątpienia, moja wiara w Boga ponownie się umacniała. Nie dlatego, że znajdowałem odpowiedzi na drążące wątpliwości; raczej nauczyłem się żyć w poznawczej agonii, która zachowuje pewność, że takie odpowiedzi są do znalezienia” (Dummett 2007: 6).

Ostatnie zdanie może być właściwie zrozumiałe w kontekście antyrealizmu, stanowiska filozoficznego, które rozwijał praktycznie przez całe życie. Antyrealizm nie jest ściśle rzecz biorąc samodzielną doktryną filozoficzną. Jest to raczej metoda analizy, którą Dummett wypracował krytykując dotychczasowe spory filozoficzne. Dummett zauważył, że większość współczesnych debat nie daje odpowiedzi na pytania dotyczące natury i istnienia rzeczywistości

zewnętrznej wobec człowieka. Niemniej jednak reprezentanci rozmaitych stanowisk filozoficznych, zwłaszcza realiści, twierdzą,

W Wielki Piątek Dummett zdejmował buty w czasie adoracji

że taka odpowiedź jest dostępna. Problem polega na tym, że dochodzą do skrajnie różnych wniosków na temat świata: dla niektórych właściwymi elementami rzeczywistości będą abstrakcyjne byty matematyczne, dla innych częściki elementarne, jeszcze inni powiedzą, że są nimi postrzegane wzrokowo „duże obiekty”, takie jak krzesła czy stoły. W narostym gąszczu pytań trudno o łatwe odpowiedzi, zaś cała dyskusja zaczyna przypominać przepychankę.

Jak uporządkować spory o realizm? Dummett zauważył, że dotyczą one czegoś, co określał mianem spornej klasy zdań. Takie klasy są zawsze lokalne. Są to twierdzenia, które realiści uznają za prawdziwe. Zadaniem antyrealisty jest analiza zdań należących do klasy spornej i próba wyjaśnienia ich znaczenia. Nie zagłębiając się w szczegóły, wystarczy powiedzieć, że według realistów znaczeniem zdań z klasy spornej są jakieś zewnętrzne byty. Na przykład prawdziwość matematyki w sporze o realizm matematyczny gwarantują jakieś byty matematyczne, a prawdziwość wypowiedzi języka potocznego – rzeczywiste stoły i krzesła. Antyrealista proponuje odmienne rozumienie sporu. Jego zdaniem należy najpierw wyjaśnić znaczenia języka, którym się posługujemy, a tego można dokonać tylko wtedy, gdy badania prowadzi się od wewnątrz, nie zakładając istnienia bytów odpowiednich rodzajów. Metafizyk powinien stać się semantikiem. Antyrealista odrzuca wiarę w to, że każde zdanie posiada ustaloną wartość prawdy lub fałszu, lecz funkcjonuje jak odkrywca, określający stopniowo

możliwe wartości logiczne. Taka sytuacja wymaga skromności, natrafiamy bowiem na problemy, co do których aktualnie nie posiadamy dobrze uzasadnionych odpowiedzi. Dokładnie tak jak z problemem uzgodnienia miłosierdzia Bożego z istnieniem zła w świecie.

Sens katolickiej nauki o Eucharystii (Dummett 2013) pokazuje, w jaki sposób filozofia może posłużyć rozjaśnieniu prawd wiary. Jak stwierdza Dummett, zadaniem teologii jest „krystalizacja” istniejącej praktyki religijnej w postaci sądów (doktryny), podczas gdy do filozofii należy „interpretacja” tej doktryny – analogicznie do sytuacji, w której filozof interpretuje naukowe wypowiedzi fizyków czy psychologów. Do filozofów należy „próba zrozumienia tego, co mówimy o świecie, to jest – uzyskanie jasnego obrazu naszego języka i myśli”. Nie chodzi więc o ocenę prawdziwości wypowiedzi teologicznych, ale raczej o pokazanie, jakie założenia i jaka wizja świata mogą się za nimi kryć, jeśli mają być one spójne i prawdziwe.

Co to jest? Ciało Chrystusa

Doktryna o transsubstancjacji ma na celu artykulację *logosu* stojącego za praktyką przechowywaniem Najświętszego Sakramentu i udzielania komunii samemu sobie. Wbrew temu, co może sugerować samo słowo „transsubstancjacja”, doktryna ta ma charakter ściśle teologiczny. Dummett uważa, że „wymaga ona nie więcej, niż aby prawdziwa i najprostsza odpowiedź na pytanie «Co to jest?», dotyczące któregoś z konsekrowanych darów, brzmiała: «Ciało Chrystusa» albo «Krew Chrystusa». Nie zobowiązuje nas zatem do przyjęcia żadnej konkretnej wizji filozoficznej” (Dummett 2013).

Filozofia pomaga jednak, gdy próbujemy odpowiedzieć na dwa szeregi pytań, pojawiające się, gdy zastanawiamy się nad

konsekwencjami tak sformułowanej doktryny: (1) Co jest przedmiotem czynności dotyczących konsekrowanych obiektów, to znaczy co jest przenoszone, spożywane, łamane i adorowane? Ciało i Krew Chrystusa, czy może chleb i wino, lub też to, co po nich pozostało? (2) Jak można zaprzeczać prawdziwości sądów, które wydają się ewidentnie prawdziwe z punktu nie tylko widzenia fizyki i chemii, ale i zdrowego rozsądku („tu oto jest chleb, a tu oto jest wino”) i zamiast nich uznawać sądy, które wydają się nie mieć żadnego uzasadnienia („tak naprawdę mamy tu do czynienia z Ciałem i Krwią Chrystusa”), nie przyjmując, że mamy do czynienia z iluzją? Każdą koncepcję filozoficzną, która służy do interpretacji doktryny o transsubstancjacji, należy ocenić według tego, jak odpowiada na te dwa pytania.

Dummett przeprowadza analizę czterech koncepcji – teorii kartezjańskiej, „wyróżnionej koncepcji substancji”, teorii św. Tomasza z Akwinu oraz teorii transsignifikacji i każdą z nich uznaje za niewystarczającą. Jego własne rozwiązanie odwołuje się do pojęcia „uznania, że coś jest tak właśnie” (*deeming something to be so*). Pojęcie to ma mocny wydźwięk kreatywny – chodzi o akt odpowiedniego autorytetu, który przez uznanie, że pewien stan rzeczy zachodzi, *stwarza* ów stan rzeczy. Taką sytuacją jest na przykład przysposobienie, kiedy sąd swoją decyzją konstytuuje nową relację między dorosłymi a dzieckiem. Boskie uznawanie różni się od ludzkiego tym, że w wypadku przysposobienia dziecka istnieje wciąż sens, w jakim nie jest ono „naprawdę” dzieckiem rodziców adopcyjnych, nie ma natomiast takiego sensu i nie może być w wypadku Bożego uznawania. Możemy wierzyć, że po konsekracji mamy do czynienia z Ciałem i Krwią Chrystusa, ponieważ wiemy, że „za takie uznaje je Bóg” – chleb

i wino stają się Chrystusem „w oczach Bożych”, nawet jeśli z naszej ograniczonej perspektywy wydaje się, że jest inaczej. Przedmiotem spożywania, łamania i adorowania jest więc Ciało i Krew Chrystusa. Ponieważ po konsekracji zachowane zostają jednak zmysłowe postaci chleba i wina, nasze zachowanie wobec konsekrowanych obiektów ma jednak dwójaki charakter – obchodzimy się z nimi „jako z Ciałem i Krwią Chrystusa w tych aspektach, w których formy zmysłowe nie są istotne, ale jako z chlebem i winem w tych aspektach, w których formy zmysłowe są istotne” (tamże).

Odwołanie się do pojęcia uznania, że jest tak właśnie, nadaje rozwiązaniu Dummetta rys woluntarystyczny. Jest też anty- czy może raczej: niemetafizyczne, ponieważ unika zaangażowania w metafizykę substancji i akcydensów. Dummett argumentuje, na przykładzie teorii św. Tomasza, że prowadzi ona do ontologicznego „rozdzielenia” rzeczywistości i zaburzenia właściwych relacji między prawdami wiary chrześcijańskiej. Można zapewne polemizować z tą krytyką, brytyjski myśliciel świetnie pokazuje jednak, że teologia nie musi wcale sięgać w przeszłość, aby uzyskać filozoficzne wsparcie dla doktryny. Trzeba docenić subtelność brytyjskiego filozofa, połączoną z dbałością o zachowanie ortodoksyjnej nauki katolickiej.

Zainteresowania Dummetta sięgały również zagadnień egzegezy Pisma Świętego. W artykule *Biblical Exegesis and Resurrection* (1977) przedstawił rozumowanie, w którym bronił dostownego odczytania historii paschalnych zawartych w Ewangeliach. Robert Spaemann (2009: 224–225) tak streszcza rozważania Dummetta: „Wszyscy autorzy Ewangelii mieli zamiar przekonać swoich czytelników o tym, że grób był pusty. Teologowie, którzy nie podzielają tego przekonania, muszą jego zdaniem podjąć

decyzję: albo mogą powiedzieć, że autorzy mylili się, albo że chcieli oszukać innych. Nie mogą natomiast powiedzieć, że autorzy skorzystali z gatunku literackiego, aby przekazać w ten sposób przesłanie innego rodzaju [co przemawiałoby za interpretacją historii o pustym grobie wyłącznie w symboliczny sposób – S.R.]. Czytelnicy musieliby bowiem znać tę formę literacką. Ówczesni czytelnicy najwyraźniej nie znali jednak

Kiedy odwrócił się, zobaczył, że Dummettowie płaczą

takiej formy; opowieści o zmartwychwstaniu nawiązują bezpośrednio do opowieści o śmierci Jezusa, mają taką samą formę i były rozumiane w taki sam sposób”. Tego rodzaju uwagi pozwalają zrozumieć pełne przekąsu stwierdzenia Dummetta w jego tekście o Eucharystii o „teologach uważających siebie za postępowych”. Warto jeszcze wspomnieć, że w książce *Thought and Reality* (2006) Dummett przedstawia oryginalny argument za istnieniem Boga, wykorzystujący zarysowany w *Sensie katolickiej nauki o Eucharystii* podział na to, jak rzeczy nam się prezentują i to, jak są one naprawdę w sobie.

Tarot, emigranci, papierosy

Kolega Dummetta po fachu, Justin E.H. Smith, napisał o nim, że „posiadał rzadką filozoficzną cnotę, którą można określić, na modłę renesansową, jako *curiositas subtilitate compensata*: ciekawość rekompensowaną przez dokładność. Pisał o tym, co go interesowało i zgłębiał temat aż do samego sedna, bez śladu tej powszechnej filozoficznej ambicji, aby potążyć wszystkie swoje rozmaite zainteresowania w jeden system”. Dummett zajmował się na przykład historią gry w tarota (Dummett, Mann 1980). Doszukiwał się jej początków w piętnastowiecznych

Włoszech i wykazał, że związane z nią okultystyczne konotacje pojawiły się znacznie później, dopiero pod koniec osiemnastego wieku. Sir Michael zajmował się również teorią głosowań – zaprojektował między innymi system głosowań dla wyborów na stanowisko dziekana w Oxfordzie.

Filozof zastąpił nie tylko ze swoich prac naukowych, ale również z rzadko spotykanej wśród filozofów akademickich aktywności społecznej, przejawiającej się w zwłaszcza w walce o prawa imigrantów. Razem z żoną pomagał zakładać Oxford Committee for Racial Integration, założył również Joint Council for the Welfare of Immigrants. Wrażliwość na dyskryminację rasową obudziła się w nim, gdy odbywał służbę wojskową na Malajach. „Dowiedziałem się o metodach, przy pomocy których brytyjscy władcy przedwojennych kolonii na Malajach wyrażali i podtrzymywali mit wyższości rasowej Białych”. Jak wspominał filozof Ernest Lepore, Dummett nieraz odwoływał zaplanowane spotkania po to, aby wziąć udział w jakiejś manifestacji czy udzielić pomocy komuś, kogo prawa były łamane. Wspominał też, że gdy kiedyś przebywał we Florencji z Ann i Michaelem, oglądali razem we włoskiej telewizji materiał o sierotach pozostawionych przez konflikt bałkański. Kiedy odwrócił się do nich,

żeby zapytać się, co o tym sądzą, zobaczył, że Dummettowie płaczą. Prawom imigrantów Dummett poświęcił książkę *On Immigration and Refugees* (2001). Uzasadniał w niej prawo ludzi do migracji i przedstawił argument za tym, że poza skrajnymi sytuacjami państwo ma obowiązek przyjmowania imigrantów.

Dummett był ogromnie zaangażowany w pracę dydaktyczną. Jeden z jego uczniów, Christopher Peacocke, wspominał, że spotkania tutorialne z Dummettem zamieniały się w wielogodzinne posiedzenia trwające do wieczora. Opowiadał, że kiedy miał 22 lata i przyszedł do Dummetta, żeby prosić go o nadzorowanie jego pracy nad filozofią Fregego, filozof, światowej sławy ekspert od Fregego, powiedział mu: „Znam literaturę i zakładam, że ty również ją znasz, więc po prostu przynoś mi co tydzień nowy materiał”. Z kolei Crispin Wright wspominał, że podczas wykładów Dummett nieustannie palił, używając do tego cygarniczki, którą trzymał między palcami, razem z kilkoma kolorowymi pisakami do pisania po tablicy i spryskiwaczem na wodę, służącym do jej zmywania. Studenci wyczekiwali w napięciu na moment, w którym zamiast zaciągnąć się papierosem, weźmie do ust któryś z pisaków albo zgasi papierosa wodą ze spryskiwacza.

Co dalej?

Prócz następujących teraz tekstów G.E.M. Anscombe, Michaela Dummetta, Błażeja Skrzypulca i Marcina Suskiewicza polecamy rozprawę dominikanina Fergusa Kerra (1999) o transsubstancjacji po Wittgensteinie.

O transsubstancjacji¹

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe

1 Najprościej powiedzieć, czym jest transsubstancjacja, mówiąc: małe dzieci należy uczyć o niej tak wcześnie, jak tylko to możliwe. Oczywiście, bez użycia słowa „transsubstancjacja”, bo to nie jest słowo małego dziecka. Niemniej jednak można tej prawdy uczyć, najlepiej na mszy świętej, podczas konsekracji, w tym jedynym momencie, w którym małe dziecko powinno skupić swoją uwagę na tym, co się dzieje. Mam na myśli dziecko, które zaczyna mówić, które rozumie język na tyle, by można mu opowiedzieć o rzeczach, które mają miejsce, i by samo mogło opowiedzieć i zrozumieć prostą historię. Takie dziecko można uczyć, szepcząc mu na przykład: „Spójrz! Spójrz, co robi ksiądz... Wypowiada słowa Jezusa, które zmieniają chleb w ciało Pana Jezusa. Teraz je podnosi. Spójrz! Teraz skłoń głowę i powiedz: «Pan mój i Bóg mój»”, a następnie: „Spójrz, teraz wziął kielich. Wypowiada słowa, które zmieniają wino w krew Pana Jezusa. Popatrz na kielich. Teraz skłoń głowę i powiedz: «Wierzmy, wielbimy Twą droгоценą krew, o Chryste Boże»” (okrzyk Etiopczyków podczas konsekracji kielicha)². Nie powinno to przeszkadzać innym.

Tajemnica transsubstancjacji

Jeśli ktoś, kto przyprowadza małe dziecko na mszę, zawsze tak postępuje (i nie wymaga od niego więcej), dziecko bardzo wiele się uczy. Po mszy lub w pewnym momencie w trakcie (na przykład, gdy dziecko zapyta) można mu powiedzieć, jakie słowa wypowiada ksiądz i że Jezus wypowiedział te same słowa na Ostatniej Wieczerzy; że

Małe dzieci należy uczyć o niej tak wcześnie, jak tylko to możliwe

złożył w ofierze Ojcu siebie, swoje ciało, które miało zostać ukrzyżowane, i swoją krew, która miała zostać wylana. W ten sposób pokazał, że Jego śmierć następnego dnia, gdy został ukrzyżowany, była ofiarą. Starszemu dziecku można opowiedzieć, jak od zamierzonych czasów kaptani składali ofiary Bogu (jak również innym, fałszywym bogom), przynosząc zwierzęta, najlepsze, jakie mieli, i składali je na ołtarzach; że w ten sposób czczono bogów, bo ofiara jest najważniejszym znakiem czci dla boga. Jezus był kaptanem, który złożył samego siebie w ofierze. Jego postępowanie na Ostatniej

Wieczerzy wskazywało, że taki miał być właśnie sens tego, co wydarzyło się następnego dnia na krzyżu. Można opowiedzieć dziecku, jak Jezus nakazał Apostołom, by robili to, co on zrobił podczas Ostatniej Wieczerzy, i że uczynił ich kaptanami; i że właśnie dlatego Jego słowa, użyte przez kaptana, mają tę samą moc, jaką miały, gdy On sam wypowiedział je podczas Ostatniej Wieczerzy.

Cześć, jaką uczymy się oddawać podczas konsekracji, zawiera w sobie wiarę w bóstwo i zmartwychwstanie naszego Pana. Jeśli naprawdę wierzymy w Jego bóstwo i w Jego zmartwychwstanie, to musimy czcić to, co staje się w tym momencie obecne na ołtarzu.

Tak więc przez tego typu objaśnienia małe dziecko uczy się bardzo wiele naszej wiary. I jest to najlepszy możliwy sposób nauki: włączony w działanie, nawiązujący do tego, co się dokonuje na oczach dziecka, jednoczący i wiążący ze sobą przekonania, a przez to dający jaśniejszy obraz i bardziej pobudzający, niż gdyby dopiero po mszy, na przykład na lekcji, uczono dziecko, że w to wszystko wierzymy.

Być może nawet nie przyszłoby nam na myśl, by w kontekście transsubstancjacji wspominać wprost o zmartwychwstaniu. Ale wiara w zmartwychwstanie jest tu milcząco obecna, bo myślenie, że Pan pojawia się jedynie chwilowo na naszych ołtarzach jest zupełnie obce katolickiej świadomości i naszemu sposobowi mówienia o Nim i mówienia do Niego. Zawsze traktujemy Go jako Zmartwychwstałego, jako żyjącego w niebie i mówimy, że chleb i wino zmieniły się właśnie w Niego. A ponieważ jest On żywy, a nie umarty, Jego ciało nie jest oddzielone od Jego krwi i każdy, kto przyjmuje którąkolwiek z tych dwóch postaci, przyjmuje Go całego. Tak więc, ucząc się o tym, dziecko dowiadyuje się także w nowy sposób, że On żyje.

Mówiłam o uczeniu małych dzieci nie tylko dlatego, że jest to samo w sobie ważne, ale też dlatego, że w ten sposób można najprościej przybliżyć, co oznacza „transsubstancjacja”. Słowo to zostało utworzone (najpierw w grece, a następnie, przez tłumaczenie, w łacinie), aby położyć nacisk właśnie na to, że dokonuje się całkowita przemiana tego, co jest, w coś innego. Przemiana jednej rzeczywistości fizycznej w inną, która już istnieje. Nie jest to więc zaistnienie nowej substancji ze składników, z których złożona była stara substancja, jak w wypadku chemicznej przemiany materii

„Czy On jest w tobie?” – zapytało, gdy matka wróciła. „Tak” – odpowiedziała

w retorcji, w wyniku której przechodzi ona z bycia jedną substancją w bycie inną substancją. Nie przypomina to również procesu trawienia, gdy to, co jemy, staje się nami. Bo to wszystko są przemiany materii, która może przybierać rozmaite formy. Natomiast gdy wypowiadamy słowo „transsubstancjacja”, mówimy dokładnie to, czego uczymy dziecko, tłumacząc mu, że słowa Chrystusa, dzięki boskiej mocy danej kaptanowi, który wypowiada je w Jego zastępstwie, zmieniły chleb w taki sposób, że już go nie ma (nie ma też składników, z których był złożony), jest za to ciało Chrystusa. Małe dziecko może tę prawdę pojąć, a milcząco zawiera się ona w akcie czci, którego uczą je rodzice. Znałam pewne dziecko, prawie trzyletnie, które dopiero jednak zaczynało mówić i uczone było tak, jak to opisałam. Pewnego razu znajdowało się na tyłach kościoła, gdy jego matka poszła przyjąć komunię świętą. „Czy On jest w tobie?” – zapytało, gdy matka wróciła. „Tak” – odpowiedziała i ku jej zdziwieniu dziecko padło przed nią na twarz. Mogę o tym poświadczyć, gdyż sama to widziałam.

Raz opowiedziałam tę historię jednemu z tych teologów, którzy niestety – jak się wydaje – próbują zmienić i rozwodnić naszą wiarę. Był zgorszony. Chciał powiedzieć coś i miał nadzieję, że Sobór Watykański też to powie, co by pokazało, że to dziecko było w błędzie. Domyśliłam się wówczas, że ten nieszczęśnik traci wiarę i rzeczywiście tak też się, niestety, okazało.

„Ale to jest niemożliwe, sprzeczne, nie można w to wierzyć! To musi być tylko taki sposób mówienia!”. Cóż, w rzeczy samej tak naprawdę nie możemy zrozumieć, jak to jest możliwe. Ale jeśli się twierdzi, że to niemożliwe, trzeba wskazać, gdzie dokładnie pojawia się sprzeczność, jeśli natomiast ktoś w to wierzy, będzie również wierzył, że można odpowiedzieć na każdą próbę obalenia tej wiary jako czegoś sprzecznego. Na przykład ktoś mówi: jak człowiek, który mierzy, powiedzmy, sześć stóp, może być w całości obecny w tak małej przestrzeni? Cóż, oczywiście nie tak, że jego wymiary pasują do przestrzeni ograniczonej wymiarami nadal istniejącej postaci chleba: nazwijmy to „wymiarowym” [*dimensional*] sposobem bycia obecnym w jakimś miejscu. „Ale to jest jedyny sposób, w jaki ciało może być obecne w jakimś miejscu!”. Skąd wiesz? My wierzymy, że w wypadku Tego, co jest tu obecne, zachodzi zjawisko, które nie podlega zasadzie wymiarowej obecności. Bo z pewnością oddzielenie i odróżnienie od siebie tych wszystkich miejsc, w których To coś jest naraz obecne, nie oznacza oddzielenia i odróżnienia Tego czegoś od samego siebie. Tak więc, patrząc z punktu widzenia przestrzeni, tysiąc takich różnych miejsc można porównać do tysiąca kawałków lustra, odbijających jedno całe ciało, które samo w sobie wykracza poza każdy z tych kawałków i nie zmienia miejsca na sposób wymiarowy. Jeśli jednak rozważamy To, czym stał się chleb, miejsce, na które patrzymy, stało się

(choć nie w sensie wymiarowym) miejscem, w którym To się znajduje: miejscem w niebie.

Byłoby jednak błędem myśleć, że transsubstancję można zrozumieć, rozwiązać i wyłożyć jako możliwość pozbawioną jakiegokolwiek tajemnicy. Innymi słowy, że można zrozumieć ją w taki sposób, jakiego wymagają być może ci, którzy podważają ją z racji oczywistych trudności. Błędem dawnego sposobu przedstawiania transsubstancji przy użyciu rozróżnienia na substancję danej rzeczy (uznawaną za niedostępną) i jej przypadłości było chyba to, że przedstawiano ją jako wyjaśnienie, jak gdyby czyniła ona wszystko zrozumiałym. Głębsza wiedza usuwa jednak to wrażenie. Bo też w filozofii scholastycznego arystoteleizmu, w której te rozróżnienia zostały sformułowane, transsubstancja jest równie trudna, równie „niemożliwa”, jak wydaje się dla zwykłego myślenia. I tak właśnie powinno być. Gdy nazywamy coś tajemnicą, oznacza to, że nie możemy w pełni usunąć trudności w jego zrozumieniu i wykazać raz na zawsze, że jest doskonale możliwe. Niemniej jednak nie uznajemy, że sprzeczności i absurdy mogą być prawdziwe, ani że coś, co można logicznie wyprowadzić z tego, co wiemy, może być nieprawdziwe. Tak więc uznajemy, że istnieją odpowiedzi na rzekome dowody absurdalności transsubstancji, niezależnie od tego, czy my sami jesteśmy na tyle bystrzy, by je znaleźć.

Tajemnica komunii

2. Dlaczego to robimy? Dlaczego odprawiamy Eucharystię? Bo nasz Pan nam nakazał. To jest wystarczający powód. Ale możemy zauważyć również, że w ten sposób jest On obecny wśród nas w swojej fizycznej rzeczywistości³ aż do skończenia świata, dopóki nie powróci, by być „wymiarowo” i widzialnie obecny na ziemi. Może-

my również zastanowić się nad tajemniczym faktem, że pragnął nas sobą posilić.

To właśnie jest, moim zdaniem, największa ze wszystkich tajemnic związanych z ofiarą Eucharystyczną, tajemnicą większą niż sama transsubstancja, choć stanowi ona istotną część treści transsubstancji. Aby spróbować trochę ją zrozumieć, zadajmy sobie najpierw pytanie: co takiego uczynił nasz Pan podczas Ostatniej Wieczerzy? Gdy poprosimy ortodoksyjnego Żyda, by odmówił błogostawieństwo przy stole, weźmie do rąk kawałek chleba,

Ów akt jest dziwny i tajemniczy

zmówi modlitwę, połamie chleb i da każdemu po kawałku. A więc nasz Pan odmawiał wówczas błogostawieństwo, i to przy szczególnej okazji. Świętował bowiem Paschę; tamta wieczerza była pierwszym, wyjątkowo uroczystym posiłkiem dnia, w którym Żydzi świętowali przejście anioła pańskiego nad Egiptem w momencie, gdy szykowali się do ucieczki z niewoli egipskiej. Wówczas musieli ofiarować jagnięta – w grupach takiej wielkości, by każda zdolała zjeść całe jagnię – i posmarować odrzwia swoich domów jego krwią; anioł pański przeszedł nad ich domami, zabijając pierworodne dzieci we wszystkich pozostałych domach. Żydzi spożyli swoją ofiarę, przy czym przykazano im, by zjedli wszystko i nic nie pozostawili; wówczas byli gotowi wyruszyć w podróż, opuścić Egipt. Ten posiłek przygotowujący do ucieczki z niewoli był odtąd upamiętniany podczas wieczerzy – Seder, jak zwą ją dzisiejsi Żydzi – którą właśnie sprawował nasz Pan wraz ze swymi uczniami. Ale do błogostawieństwa nasz Pan dodał słowa: „To jest ciało moje”, a po odprawieniu pozostałej części rytuału, wziął kielich z winem i powiedział: „To jest moja krew, która

za was będzie wylana”. Jak pisałam, miało pokazać, że Jego nadchodząca śmierć jest ofiarą, w której On sam jest kapłanem. (Bo Jego śmierć była dobrowolna; nikt nie mógł odebrać mu życia, gdyby On sam go nie oddał). Jego postępowanie wskazywało, że zastępuje On dla nas baranka paschalnego, który był pierwotnie zarówno ofiarą, jak i posiłkiem przygotowującym do ucieczki z niewoli, a ponadto służył za znak odróżniający uciekających Żydów od tych, którzy ich więzili.

Istnieją dwa rodzaje ofiary – całopalenie (holocaust), gdy ofiara zostaje zniszczona w akcie ofiarowywania, i drugi rodzaj, gdy spożywa się to, co zostało złożone w ofierze.

Chrystus uczynił samego siebie ofiarą drugiego rodzaju; pierwszym nakazem w Jego błogostawieństwie było: jedzcie. Potem okazało się, że w ten sposób złożył ofiarę, zastąpił baranka paschalnego, wszedł na jego miejsce. Katolicy wierzą, że nie możemy zjeść i wypić tego, co nam nakazał nasz Pan, jeśli nie mamy tego samego, co On, czyli chleba do spożycia i kielicha do wypicia, a więc że możemy spełnić Jego nakaz tylko wtedy, gdy naśladujemy Jego własną ofiarę. I właśnie dlatego utożsamiamy ofiarowanie się naszego Pana na Ostatniej Wieczerzy z ofiarą na krzyżu oraz z każdą mszą świętą.

Tak więc Jego Ciało i Krew są nam dane jako pokarm – jest to z pewnością wielka tajemnica. Jest to też oczywiście symbol: nie posilamy się fizycznie ciałem i krwią Chrystusa tak, jak Żydzi posilali się barankiem paschalnym.

My chrześcijanie jesteśmy tak przyzwyczajeni do komunii świętej, że nawet nie zauważamy, jak bardzo jest ona tajemnicza. Od dawna trwa spór między protestantami a katolikami o to, czy spożywając chleb konsekrowany w czasie Eucharystii,

spożywamy to, co jedynie symbolizuje ciało Zbawiciela, czy też to, co rzeczywiście nim jest; czy pijemy Jego krew jedynie symbolicznie, czy też rzeczywiście. Z powodu tego sporu można było odnieść wrażenie, że tylko katolickie przekonania są czymś ekstrawaganckim, tak jakby protestancka praktyka spożywania ciała i krwi Chrystusa *symbolicznie* była czymś zupełnie zdroworozsądkowym! W toku sporów o transsubstancjację umknęła naszej uwadze szokująca dziwaczność robienia czegoś takiego, choćby nawet symbolicznie. Spróbujmy sobie ją teraz uświadomić.

Dlaczego bowiem ktoś miałby chcieć spożywać czyjeś ciało i pić czyjąś krew? „Będę pił twoją krew” – to brzmi jak obietnica złożona wrogowi. W rzeczy samej, w języku Starego Testamentu spożywanie czyjegoś ciała i picie czyjejś krwi jest właśnie wyrazem śmiertelnej wrogości. U dzikich ludów natomiast spożywanie ciała walecznego nieprzyjaciela jest próbą przejęcia jego mocy. Ktoś zdziwiony chrześcijańską Eucharystią, sprawowaną czy to według katolickiej, czy to według protestanckiej koncepcji, mógłby się zastanawiać, czy to o to chodzi, ale bardzo by się pomylił. A może chrześcijanie są jak dzikie plemiona, które przy szczególnych okazjach spożywają zwierzęta, które w innych okolicznościach stanowią dla nich tabu? Nie, to też nie to.

Z pewnością jest jasne, że powodem, dla którego chrześcijanie sprawują tę ofiarę, jest postuszeństwo zaleceniu Zbawiciela. Powiedział On swoim uczniom, by czynili to na Jego pamiątkę (*scil.* pamiątkę przed Ojcem), i wyjaśnił, że to, co jedli i pili, było Jego ciałem i krwią. Uczniowie mogli utrzymywać, że nie rozumieją, o co chodzi, że nie wiedzą nic ponad to, że On im nakazał tak czynić i powiedział, że jest to środek do życia wiecznego. Chodzi

mi o to, że to nie był dla nich, że tak powiem, naturalny i zrozumiały gest. By to sobie uświadomić, wyobraźmy sobie, że istnieje ceremonia „całowania stóp zbawiciela” albo „przywiązywania się do niego”. To byłyby sensowne czynności, można by zrozumieć myśli, które one wyrażają. Ale *zjadanie go?*

Z pewnością to jedzenie i picie jest samo w sobie symboliczne. Rozumiem przez to, że – niezależnie, czy mamy do czynienia z literalnym, czy jedynie symbolicznym spożywaniem ciała naszego Pana i piciem Jego krwi – wskazują one symbolicznie na coś innego. Tak więc, jeśli jedynie symbolicznie (a nie rzeczywiście) spożywamy Jego ciało, nasz akt jest symbolem symbolu, jeśli zaś literalnie spożywamy Jego ciało, nasz akt jest bezpośrednim symbolem. Ów akt jest w obydwu wypadkach dziwny i tajemniczy, ponieważ symbol ten nie jest ani naturalny, ani łatwy do zrozumienia. Co i jak oznacza? – oto wielka tajemnica.

Granice metaforyczności

Współcześnie niektórzy teologowie próbują wyjaśnić transsubstancjację jako transsignifikację. „Substancją” pewnych rzeczy ma być znaczenie, jakie mają one w ludzkim życiu. Jest to z pewnością prawda w wypadku niektórych rzeczy, takich jak pieniądze, według nich ma to być jednak prawda także w wypadku chleba i wina – nie są to substancje chemiczne, lecz oznaczają one ludzki pokarm i napój. Cóż, jeśli chodzi o pierwszy punkt (że nie są pojedynczymi substancjami), jest to raczej prawda. Ale chleb i wino, które można użyć w Eucharystii, są definiowane przez rodzaje naturalne, z których zostały otrzymane: pszenicę i winorośl. Jeśli chodzi o resztę, to może być to prawda, rzecz jednak w tym, że zwykle nie dostrzega się tego, iż tym, co zmienia znaczenie

w trakcie Eucharystii, nie jest chleb i wino, ale ciało i krew Pana, które zostają transsignifikowane w pokarm i napój. I to jest właśnie tajemnica.

Gdy Jezus powiedział: „Jestem chlebem, który zstąpił z nieba”, Jego słowa metaforycznie wyrażały to samo. Treść tej metafory

Jest to tajemnica wiary, taka sama dla ludzi prostych, jak i dla uczonych

jest następująca: „Ja sam będę pokarmem dla życia, o którym mówię”. Stwierdzenie to jest tajemnicze, podobnie jak inne stwierdzenia Jezusa: „Ja *jestem* drogą”, „Ja *jestem* prawdą” czy też „Ja *jestem* życiem”, albo znowu „Ja *jestem* bramą”. Nie „Moja droga jest drogą”, albo „Wskazę wam prawdę”, ale: „Ja *jestem* drogą i prawdą”. Analogicznie, nie: „Mam dla was pokarm”, ale: „Ja *jestem* chlebem”. Nakaz spożywania Jego ciała wpisuje się w tę właśnie metaforykę – niezależnie od tego, czy opis tej czynności uznajemy za literalny czy symboliczny. Bo nawet jeśli słowa „Ja *jestem* chlebem (czyli pokarmem), który zstąpił z nieba” są brane literalnie, to treść, którą wyrażają, a która wedle *tego* podejścia jest literalna, symbolizuje coś *więcej*.

Najczytelniejszą z metafor, których używał Jezus, jest krzew winny. Możemy wyrazić niemetaforycznie to, co ona mówi. Życie, o którym mówił Jezus, jest Jego własnym życiem, tak samo jak życie gałęzi jest życiem winnego krzewu. Chodzi więc o to, że uczniowie nie są tylko uczniami (nie są tylko nauczani), lecz mają uczestniczyć w Bożym życiu, w samej Bożej naturze. Tu znowu nasza zdolność rozumienia się kończy. Rzuci to jednak trochę światła na to, dlaczego nie mówił On tylko, że wskazuje nam drogę, prawdę i życie oraz że może dać nam to, co jest potrzebne do takiego życia (tak jak nauczyciel może nakarmić

uczniów wiedzą), lecz, że On *jest* drogą, *jest* prawdą, *jest* życiem. Nikt jednak nie może pojąć, co to znaczy dla nas żyć życiem samego Boga. Dlatego właśnie powiedziałam, że to, co symbolizuje spożywanie tego ciała i picie tej krwi (niezależnie od tego, czy akty te rozumie się literalnie czy tylko symbolicznie), jest wielką tajemnicą. Nic dziwnego, że pierwszych chrześcijan oskarżano o uprawianie dzikich orgii podczas Eucharystii, a oni tylko mogli zaprzeczać, że nie ma na nich żadnych okropieństw.

„On daje nam swoje ciało – pisał św. Augustyn – by uczynić z nas swoje ciało”⁴. Sakrament Eucharystii zatem symbolizuje i sprawia jedność tych, którzy gromadzą się, aby celebrować Eucharystię i przystąpić do komunii. „Mistyczne ciało Chrystusa”, które nazywamy Kościołem, jest *ciałem* w sensie przenośnym, metaforycznym. Podobnie jedność całej ludzkości wyraża się w metaforze mówiącej, że narodziliśmy się jako „członki Adama”. Mówienie o jednym ciele, jak gdyby wszyscy ludzie tworzyli jednego wielkiego człowieka, jest oczywiście przenośnią, metaforą, jednak jedność życia, na którą ona wskazuje, nie jest metaforą, bo my wszyscy, ludzie wszystkich ras, jesteśmy z jednego rodu i z jednej krwi. Z kolei przez chrzest, jak jest powiedziane, zostaliśmy wszczepieni w ciało Nowego Adama, i tu znów natrafiamy na metaforę bycia członkami – czyli rękoma i innymi częściami ciała – jednego człowieka. I w tym wypadku jednak sama *jedność życia*, którą wyraża ta przenośnia, nie jest metaforą. O tym właśnie życiu Chrystus powiedział, że On sam jest na nie pokarmem. Jest pokarmem na Boże życie, które zostało nam obiecane i które już się w nas rozpoczyna; jest wiatykiem na naszą wieczną ucieczkę z Egiptu, czyli niewoli grzechu; jest ofiarą, przez którą zostaliśmy pojednani; jest wreszcie znakiem naszej jedności między sobą w Nim. Jest to tajemnica wiary,

taka sama dla ludzi prostych, jak i dla uczonych. Bo jedni i drudzy wierzą w to samo, i to, co pojmują ludzie prości, wcale nielepiej rozumieją uczeni; zadaniem tych drugich jest usuwanie głupstw tworzonych

przez ludzki rozum, które tak często stanowią przeszkodę dla wiary.

Przełożył z języka angielskiego
Marcin Suskiewicz

Przypisy:

1. G.E.M. Anscombe, *On Transubstantiation*, London: Catholic Truth Society 1974, przedruk w: *The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, t. 3, Ethics, Politics and Religion, Oxford: Blackwell 1981, s. 107–112. © M.C. Gormally. Przekład publikujemy za uprzejmą zgodą Pani M.C. Gormally. Wszystkie śródtytuły i niektóre przypisy pochodzą od redakcji.
2. Ściśle rzecz biorąc, w anaforach etiopskich podczas konsekracji wina lud wypowiada następujące słowa: „Wierzymy i wyznajemy, wielbimy Ciebie, nasz Panie i nasz Boże. Wierzymy, że to jest prawdziwa Twoja Krew” (Paprocki 1988: 99, 103, 108, 116, 262) (przyp. red.).
3. Teologowie nie zwykli mówić, że nasz Pan jest „fizycznie” obecny w Eucharystii. Jak sądzę, jest tak dlatego, że dla nich „fizycznie” znaczy tyle, co „naturalnie”, bo też słowo to pochodzi od greckiego słowa oznaczającego naturę, natomiast nasz Pan oczywiście nie jest obecny w Eucharystii na sposób naturalny! Ale dla współczesnego człowieka zaprzeczenie fizycznej obecności Chrystusa jest zaprzeczeniem nauce Kościoła katolickiego, zmienity się bowiem znaczenia słów. Papież Paweł VI mówi w encyklice *Mysterium Fidei* [MF: 46 – red.], że „cały i pełny Chrystus jest obecny w swej fizycznej rzeczywistości, także cieleśnie”.
4. Św. Augustyn, Kazanie 229 (przyp. red.).

Co dalej?

Ten artykuł G.E.M. Anscombe ukazał się już kiedyś w polskim przekładzie (Anscombe 2001). Marcin Suskiewicz odwiedził rodzinę Anscombe we wschodnim Londynie. Jej mąż Peter Geach ma 96 lat i czasem modli się po polsku. Dziękujemy i pozdrawiamy.

Sens katolickiej nauki o Eucharystii¹

Michael Dummett

1 Rozróżnienie, jakie wprowadzamy między teologią a filozofią, jest, jak sądzę, czymś specyficznym dla tradycji chrześcijańskiej. Teologia próbuje ująć w słowach, by posłużyć się terminem Gottloba Fregego, treść myślową religii: nasze w dużej mierze tylko implicytne pojmowanie Boga, świata, nas samych oraz Bożego działania w świecie i w naszym życiu, które kształtuje nasze praktykowanie religii i życie zgodnie z jej wskazaniami, na tyle, na ile faktycznie żyjemy w zgodzie nimi. W tym sensie teologia stanowi *krystalizację*, a nie *interpretację*. Teologia zajmuje się formułowaniem dogmatów, ale jej zadanie się tym nie wyczerpuje, nawet w tym Kościele, który, choć niezbyt często, formułuje dogmaty. Zbiór sądów, których akceptacji, jako warunku członkostwa, domaga się nawet najbardziej dogmatyczna organizacja religijna, nie może wyczerpywać tego, co wierzący mógłby uznać za wyrażające jego wiarę, według której żyje i która określa jego nastawienie do świata i tego, co mu się przydarza w życiu. Dlatego teologia musi oferować znacznie więcej niż to, co teolog mógłby uznać za niezbędne doktrynalne minimum.

Zadanie *interpretacji* należy do filozofii. Teolodzy i kaznodzieje, którzy chcieliby odebrać jej to zadanie, chętnie zwracają uwagę, że choć musimy uznawać prawdziwość twierdzeń chrześcijaństwa, to nie możemy

Jak żołnierze podczas bitwy nie potrafimy uchwycić tego, co dokładnie robimy

adekwatnie zrozumieć, co te twierdzenia mówią. Kiedy stawiałem pierwsze kroki w filozofii, z pogardą myślałem o tym poglądzie: jak możesz być przekonany o czymkolwiek, jeśli tego nie rozumiesz? Możesz jedynie – jak się wydaje – być przekonany, że pewne *zdanie* wyraża jakiś prawdziwy sąd, nie wiedząc przy tym, jaki to sąd; ale nie możesz uczynić z tego sądu treści twojego przekonania. Obecnie uważam jednak, że owi teolodzy i kaznodzieje popełniają błąd, sądząc, że ich obserwacja stosuje się wyłącznie do prawd religijnych. Wszystko, co wywołuje filozoficzną konsternację, stanowi podobny przypadek. W naszym codziennym myśleniu i mowie, podobnie jak w wysoce teoretycznych dyscyplinach nauki, przede wszystkim w fizyce, wiemy, a przynajmniej

jesteśmy dosyć pewni, co należy twierdzić, ale nie rozumiemy tego w adekwatny sposób. Nasz język i nasze myśli są tak złożone, że, by użyć wyrażenia Wittgensteina (1972: § 5), nie leżą przed nami jak na dłoni: zrozumieliśmy je na tyle, aby wiedzieć, jak postugiwać się naszymi pojęciami w kontekstach, w których się znajdujemy i w konwersacjach, w które regularnie się angażujemy, ale jak żołnierze podczas bitwy nie potrafimy uchwycić tego, co dokładnie robimy, kiedy się nimi postugujemy. Filozofowie chcą przede wszystkim zrozumieć świat (a tylko w drugim rzędzie, jeśli w ogóle, go zmienić). Ich jedynym środkiem dla tego celu jest próba zrozumienia tego, co mówimy o świecie, to jest – uzyskanie jasnego obrazu naszego języka i myśli, którego nam, zanurzonym w działaniu, nawet jeśli jest to tylko działalność słowna, często brakuje. Jeżeli filozofowie odnoszą zazwyczaj tylko częściowy sukces, to dlatego, że zadanie to jest niewiarygodnie trudne. Filozof musi próbować zinterpretować materiał dostarczany przez teologów w tym samym duchu, w jakim próbuje zinterpretować nasze codzienne wypowiedzi lub wypowiedzi fizyków czy psychologów. Nie do filozofa należy jednak ocena, które spośród twierdzeń teologii są prawdziwe, a które fałszywe, chyba, że osądzi, iż niektóre z nich nie mogą być prawdziwe, ponieważ są pojęciowo niespójne.

Lex orandi, lex credendi

Jest wiele źródeł, z których może czerpać teologia: oczywiście Pismo Święte i nauczanie Kościoła, minione i obecne, to, co wiemy o świecie, dzięki obserwacjom i badaniom naukowym, praktyka religijna. Praktyka i teoria wzajemnie oddziałują na siebie. Teologia próbuje między innymi wyartykułować rozumienie, stojące za praktyką liturgiczną i pobożnościową, ale także sama ta prak-

tyka może, chociaż rzadziej, znajdować się pod wpływem teologii. Dobrym przykładem są tutaj praktyki pobożnościowe wyrażające cześć wobec Chrystusa w konsekrowanych postaciach, zarówno podczas celebrowania Eucharystii, jak i poza nią. Zdaniem Gregory'ego Dix'a, najstarsze ślady czci wobec konsekrowanego Sakramentu pochodzą z początku czwartego wieku, a ślady modlitw do Chrystusa obecnego w tym Sakramencie są o półtora wieku późniejsze. W obydwu wypadkach pierwsze ślady pochodzą z Syrii. Choć samo przechowywanie Sakramentu wydaje się być zwykłą praktyką od najwcześniejszych stuleci, to uroczyste wystawianie Go i procesje nie miały raczej miejsca wcześniej niż przed 1000 rokiem. Procesja Niedzieli Palmowej, która następnie stała się elementem święta Bożego Ciała, prawdopodobnie została zapoczątkowana u schyłku XI wieku w Canterbury. Praktyka wystawiania Najświętszego Sakramentu w monstrancji zaczęła się w Niemczech dopiero w późnym średniowieczu. We wszystkich tych wypadkach Rzym z dużą rezerwą podchodził do nowych praktyk. Nie pojawiły się one we wschodnim chrześcijaństwie, choć oczywiście zwyczaj przechowywania Najświętszego Sakramentu był tam zawsze obecny.

Nie chcę twierdzić, że teologowie zachęcali do takiego wyrażania czci wobec Chrystusa w konsekrowanych postaciach. Było dokładnie odwrotnie – teologowie i władze kościelne *nie* dawali takiego impulsu. Praktyki te powstały w głównej mierze jako manifestacje ludowej pobożności, na które w końcu przyzwoliły władze kościelne. Powstały one jednak, a przynajmniej rozprzestrzeniły się i wzmocniły, nie przed, ale *po* tym, jak sformułowana została doktryna, która mogła je uzasadnić. Doktryna nie powstała w zamierzeniu jako interpretacja tych praktyk; to raczej praktyki powstały w odpowiedzi na wiarę w doktrynę. Zdefiniowaniu

transsubstancjacji przez czwarty Sobór Laterański w 1215 roku nie towarzyszyły zachęty do pobożności eucharystycznej podczas Eucharystii lub poza nią; towarzy-

Chcemy, aby Sakrament był zawieszony nad głównym ołtarzem

szyla jej raczej próba ograniczenia zwyczaju przechowywania Najświętszego Sakramentu w wiszącej puszcze eucharystycznej [*hanging pyx*] (którego przywrócenia domagali się powstańcy z Devonshire² w 1549 roku: „Chcemy, aby Sakrament był zawieszony nad głównym ołtarzem i tam oddawano mu cześć, tak jak to było w zwyczaju”), na rzecz używania niepozornego armarium.

Z tego powodu nie można sądzić, że owe praktyki religijne dostarczały podstaw dla doktryny eucharystycznej, były one raczej jej konsekwencjami. Zazwyczaj mamy jednak do czynienia z odwrotną kolejnością. Częściej jest tak, że to doktryna podąża za praktyką religijną, wyrażając w formie twierdzeń racje stojące za praktyką. O racje jakich istniejących praktyk religijnych musi zatem chodzić w doktrynie transsubstancjacji? Proponuję następujące rozumienie tej nauki: wymaga ona nie więcej, niż aby prawdziwa i najprostsza odpowiedź na pytanie „Co to jest?”, dotyczące któregoś z konsekrowanych obiektów³, brzmiała: „Ciało Chrystusa” albo „Krew Chrystusa”; to znaczy, że użycie słowa „substancja” nie wiąże się ze zobowiązaniem do akceptacji jakiegokolwiek konkretnej tezy filozoficznej. Jeśli doktrynę transsubstancjacji rozumie się w taki sposób, okazuje się, że jej najbardziej oczywistym celem jest przede wszystkim zachowanie najbardziej bezpośredniego i najnaturalniejszego sposobu interpretacji zarówno słów Pisma, jak i powszechnie stosowanego we wczesnym Kościele języka dotyczącego Eucharystii.

Oczywiście, nie zawsze najbardziej bezpośredni sposób interpretowania słów naszego Pana lub autorów pism Nowego Testamentu jest tym właściwym. Nikt nigdy nie sądził, że skoro Chrystus mówił o sobie jako o prawdziwym krzewie winnym (J 15: 1), to musimy myśleć, że jest On winnym krzewem w jakimś bezpośrednim sensie tego słowa; mamy tu do czynienia z oczywistą metaforą. Ten sam sposób rozumienia tradycyjnie uznawano za właściwy dla nauki św. Pawła, wedle której Kościół, ciało wierzących, jest Ciałem Chrystusa. Paweł nauczał, że działalność chrześcijan jest w pewnym istotnym sensie kontynuacją ziemskiej działalności Chrystusa oraz, że będąc członkami Kościoła, w pewien sposób uczestniczymy w życiu Chrystusa; nie nauczał jednak, że to, do czego się odnosimy mówiąc o zmartwychwstałym Ciele Chrystusa, jest po prostu zbiorem wszystkim chrześcijan, złączonych wspólną wiarą i wspólnymi praktykami religijnymi. Całkiem niedawno teologowie uważający siebie za postępowych zaczęli bronić właśnie tego drugiego stanowiska, *explicite* akceptując jego konsekwencję, że historia o pustym grobie jest czysto symboliczna i w rzeczywistości nic nie opuściło grobu, a zatem kości naszego Pana przypuszczalnie po dziś dzień spoczywają gdzieś we współczesnej Jerozolimie. Naturalnie, takie podejście ma konsekwencje nie tylko dla naszego pojmowania Zmartwychwstania, ale także Eucharystii. Jednak, niezależnie od tego, jak bardzo zwolennicy tego poglądu argumentują, że wspólnota Chrześcijan jest *dostownie* Ciałem Chrystusa, nie potrafią oni w żaden sposób nadać treści temu „dostownie”. Nie potrafią nadać nauczaniu św. Pawła innego znaczenia niż metaforyczne, ponieważ nie chcą twierdzić, że chrześcijanie nie są tym, czym się wydają się być, mianowicie istotami ludzkimi, lecz komórkami czy jakimiś większymi częściami innego ludzkiego

ciała; dlatego w rezultacie nie przedstawiają żadnej nowej interpretacji nauki św. Pawła, lecz tylko interpretują samo Zmartwychwstanie jako metaforę.

Ponieważ wymagane, aby zawsze interpretować otaczane wciąż wypowiedzi dosłownie, nie ma racji bytu, doktryna transsubstancjacji potrzebuje szerszego ugruntowania, niż tylko wypowiedzi Nowego Testamentu i wczesnego Kościoła dotyczącej Eucharystii. To szersze ugruntowanie musi opierać się na praktyce. Dobrze znany Artykuł XXVIII Kościoła Anglii zarzuca nauce o transsubstancjacji, że sprzeniewierza się naturze sakramentu; trudno traktować tę uwagę inaczej, niż jako odwrócenie prawidłowej kolejności analizy. Pojęcie sakramentu nie było częścią składową pierwotnej nauki chrześcijańskiej; zostało rozwinięte później, jako teoretyczne wsparcie dla rozumienia chrześcijańskiej praktyki religijnej. Zgodnie z tradycyjnym przekonaniem, poszczególne sakramenty zostały dane przez Pana apostołom; ale jest też częścią tego przekonania, że Pan nie sklasyfikował ich jako sakramentów, ani nie wyróżnił żadnych cech, które miałyby być im wspólne. Dopiero teologowie podjęli się tego zadania. Jeśli ich próba klasyfikacji nie przystaje do praktyk, które próbowali sklasyfikować, wówczas należy oczywiście odrzucić klasyfikację, a nie same praktyki. Siedem obrzędów uznawanych za sakramenty, zarówno w kościołach łacińskich, jak wschodnich, różni się bardzo znacząco między sobą i tylko z dużą trudnością można nadać im wspólną formę, jak próbowała to zrobić teologia scholastyczna. Jest zaletą, a nie wadą teologii Eucharystii, jeśli patrzy ona po prostu na istniejącą praktykę eucharystyczną w celu krystalizacji naszego rozumienia tego, co ta praktyka oznacza, zamiast rozpoczynać od jakiejś przyjętej uprzednio ogólnej koncepcji natury sakramentów.

Udzielanie sobie Komunii

Praktyką, dla której nauka o transsubstancjacji w najbardziej oczywisty sposób dostarcza racji, jest rzecz jasna przechowywanie konsekrowanego Sakramentu. Poświadczają ją mocne świadectwa z najwcześniejszych czasów: Sakrament przechowywano zarówno w celu wysyłania *fermentum* z biskupiej Eucharystii do pod-

„Chodzenie do kościoła” oznacza przede wszystkim uczestnictwo w Eucharystii

ległych kongregacji, jak i po to, aby ludzie mogli udzielać sobie Komunii podczas prześladowań, gdy nie celebrowano Eucharystii. Wydaje mi się jednak, że jest jeszcze jeden istotny aspekt tradycyjnych chrześcijańskich praktyk religijnych, na który ta nauka stanowi odpowiedź. Z powodów podanych powyżej, odsuwamy teraz na bok wszystkie przejawy kultu wobec przechowywanego Najświętszego Sakramentu, które pojawiły się w Kościele Rzymskim w większości dopiero w późnym średniowieczu – procesje, wystawienia Najświętszego Sakramentu i błogostawienie Nim oraz modlitwy przed Najświętszym Sakramentem. Biorąc w nawias te praktyki, sam zwyczaj przechowywania miał oczywiście wpływ na życie świeckich, ale tylko w ściśle określonych okolicznościach: podczas liturgii uprzednio przygotowanych darów (na Zachodzie mającej miejsce tylko w Wielki Piątek, a w rycie bizantyjskim – w każdą środę i piątek Wielkiego Postu), podczas przyjmowania wiatyku oraz gdy wierni – tak jak Maria królowa Szkotów, wczesnochrześcijańscy pustelnicy czy niemal wszyscy chrześcijanie w czasie prześladowań – sami udzielali sobie Komunii pod nieobecność kaptana. Jednak ten aspekt praktyki, o który mi teraz chodzi, ma

wpływ na cały wzór kultu publicznego i zaskakuje mnie, że tak mało się o nim mówi. Reformacja wprowadziła ogromne zmiany do tego wzoru, zastępując Eucharystię jako najwyższy i podstawowy akt kultu, nabożeństwem składającym się z modlitw, hymnów i psalmów, opartych lub nie na liturgii godzin. Dla wszystkich prawosławnych i katolików, włączając w to anglikolików, „chodzenie do kościoła” oznacza przede wszystkim uczestnictwo w Eucharystii, niezależnie od tego, czy przystępuje się do Komunii, czy też nie; dla wszystkich protestantów, włącznie z umiarkowanymi anglikanami, oznacza to wzięcie udziału w nabożeństwie o charakterze niesakramentalnym.

Ta różnica ma, według mnie, głębokie znaczenie. Różnice w praktyce religijnej dzielą się na dwa rodzaje: takie, które (po początkowym zaskoczeniu) możemy zaakceptować po prostu jako odmienności zwyczaju lub kultury, oraz takie, które uderzają nas, bo odzwierciedlają niezgodę co do zasady. Różnica jest *uprzednia* w stosunku do sformułowania stojącej za nią zasady. Pojmujemy różnicę w praktyce albo jako po prostu inny sposób praktykowania tej samej religii, nawet jeśli nie jest on nam bliski, albo jako sygnał, że religia tych, których zachowanie obserwujemy, różni się od naszej; w tym drugim wypadku zazwyczaj odkrywamy, że zachodzi różnica drugiego rodzaju, *zanim* jesteśmy w stanie wyartykułować, na czym polega niezgoda co do zasad, której obecność wyczuwamy. Jeśli robisz to, a nie robisz tego – chcemy powiedzieć – musisz pojmować to, co robisz, zupełnie inaczej, niż my; dokonanie takiego odkrycia nie wymaga, abyśmy potrafili od razu wyrazić tę różnicę w pojmowaniu. Właśnie tu widzimy najwyraźniej wyższość praktyki nad doktryną, praktyki, która zazwyczaj przeważa: doktryna próbuje wyrazić w słowach sens, który jest już uchwytywany zanim zostanie

wyrażony w słowach. Oto dlaczego różnice w praktyce, jeśli przynależą do drugiego rodzaju, mają większe znaczenie niż różnice doktrynalne. Wiemy, że różnice w sformułowaniach doktryny są zdradliwe; radykalnie różne przekonania można wyrazić w tych samych słowach, a różne słowa mogą wyrażać to, co przy głębszej analizie okazuje się być tym samym przekonaniem. W każdym razie, rzeczywiste różnice przekonań, które nie mają żadnego wpływu na nasze życie religijne – na naszą prywatną modlitwę lub praktykowanie naszej religii we wspólnocie,

Centralną czynnością liturgiczną nie jest dawanie Komunii

na nasze nastawienie do innych i zasady moralne – uznajemy za w zasadzie nieistotne, niezależnie od tego, jak wielką wagę przypisywaliby im biskupi czy teologowie.

To dlatego zdumiewa mnie, że tak niewiele wagi przywiązuje się do wskazanej przeze mnie różnicy. Oczywiście, wszyscy powinniśmy pragnąć jedności kościołów chrześcijańskich. Z tego powodu powinniśmy być głęboko wdzięczni, gdyby różnice w doktrynie eucharystycznej, które niegdyś wydawały się tak poważne, okazały się nieistotne lub pozorne. Gdybyśmy mieli rzeczywiście osiągnąć jedność, musielibyśmy zaakceptować wielkie różnice w praktyce religijnej, być może większe niż te, które obecnie istnieją między różnymi starożytnymi rytami. Bez wątplenia, w ramach jednego kościoła może być miejsce zarówno dla tych, dla których pozaliturgiczna pobożność eucharystyczna odgrywa ważną rolę, jak i dla tych, dla których jest ona całkiem nieistotna. Ale trudno mi sobie wyobrazić Kościół powszechny, do którego należą zarówno ci, dla których liturgia eucharystyczna jest centralnym aktem kultu publicznego, jak i ci, dla których jest ona po prostu

nabożeństwem komunijnym, a uczestnictwo w nim jest pozbawione sensu, jeśli nie zamierza się przyjąć sakramentu.

Dla każdego z sakramentów zostało określone, kto może w ważny sposób go udzielać [*administer*]. Każdy może udzielić chrztu poza chrzczonym, nikt bowiem nie może ochrzcić sam siebie. Sprawującymi [*ministers*] sakrament małżeństwa są narzeczeni, którzy udzielają go sobie nawzajem. W wypadku wszystkich pozostałych sakramentów potrzebny jest ksiądz lub biskup. Ale tutaj ujawnia się wielka różnica między Eucharystią i innymi sakramentami, w tym wypadku nie jest bowiem istotne, kto komu udziela [*gives*] Komunii. Przechowywanie sakramentu, samo w sobie, także nie jest kluczowe. Trzeba pamiętać, że krzyżmo również się konsekruje, a nie tylko błogostawia, a przepisy dotyczące przechowywania świętych olejów były równie ścisłe co przepisy dotyczące przechowywania Najświętszego Sakramentu i faktycznie się z nimi łączyły. Gdyby Reformatorom naprawdę zależało na tym, aby uczynić z Eucharystii sakrament analogiczny do innych, zachęcaliby do jej przechowywania, czyniąc z konsekracji wydarzenie okazjonalne, które dokonuje się tylko wtedy, gdy jest to konieczne dla uzupełnienia zapasów konsekrowanych komunikantów; obecność na Mszy Świętej byłaby wówczas równie nieistotna dla przystępujących do Komunii, jak obecność kandydatów do bierzmowania na konsekracji krzyżma, którym będą namaszczeni.

W każdym razie, aby przedstawić nasz argument, nie musimy powoływać się na praktykę dawania [*giving*] Komunii, w której wykorzystuje się przechowywane wcześniej konsekrowane komunikanty. Obawiam się, że nie wiem, jakie praktyki panują w kościołach nonkonformistycznych⁴ lub luterańskich; ale w tradycyjnych kościołach chrześcijańskich, jeśli mogą je tak nazwać,

zawsze obecny był zwyczaj pozwalający na rozdzielanie Komunii przez diakonów, a w szczególnych sytuacjach również przez osoby z niższymi święceniami, świeckich, a nawet samych przyjmujących Komunię. To przede wszystkim zwyczaj udzielania Komunii samemu sobie świadczy jasno o tym, że „sprawującym” *ten* sakrament nie jest ten, kto daje Komunię wiernemu; w przeciwnym razie, jak mógłby udzielać sakramentu samemu sobie? Oczywiście, nie trzeba dowodów obecności praktyki udzielania Komunii samemu sobie, ponieważ powszechnie czyni tak celebrans; w każdym razie, nie brak świadectw obec-

Zaprzecza się sądom, które przechodzą wszystkie testy na prawdziwość

ności tej praktyki od najwcześniejszych czasów. Kontrast między Eucharystią a innymi sakramentami jest więc oczywisty. Krzyżmo jest konsekrowane w Wielki Czwartek, a następnie przechowywane w zamknięciu, ale nikt, z uwagi na to, że zostało wcześniej konsekrowane, nie może sam sobie udzielić sakramentu bierzmowania. Kapłan potrzebny jest do sprawowania Eucharystii, ale nie do rozdawania Komunii, co pokazuje, że sposób traktowania konsekrowanych obiektów eucharystycznych różni się całkowicie od sposobu traktowania krzyżma. Język, który odnosi się do konsekrowanych obiektów jako do Ciała i Krwi Chrystusa, odzwierciedla to, że w pewien sposób, którego wyartykułowanie jest zadaniem teologa, cała moc sakramentu tkwi w konsekrowanym Chlebie i Winie, a nie w akcie ich dawania. Moc ta, oczywiście, obecna jest w akcie przyjmowania Komunii, ponieważ jasne jest, że ten, kto jej nie przyjął, nie przyjął sakramentu; ale żeby przyjąć sakrament, trzeba spożyć właśnie konsekrowane obiekty eu-

charystyczne. Zakładam, choć przyznaję, że nie wiem tego na pewno, że w sytuacjach wyjątkowych każdego z sakramentów, w których dokonuje się namaszczenia olejem, można udzielić przy użyciu dowolnego oleju roślinnego; przynajmniej wydaje się naturalne, że nie unieważniłoby to sakramentu. Ale z perspektywy, z jakiej chrześcijanie zawsze patrzyli na Eucharystię, nie ma sensu przypuszczenie, że w sytuacji wyjątkowej ktoś może przystąpić do Komunii po prostu spożywając chleb i wino, które akurat były pod ręką. Świadczyłoby to o zupełnym braku zrozumienia sensu tego sakramentu.

Położyłem tu nacisk nie na praktykę przechowywania Najświętszego Sakramentu, która niestety niepotrzebnie stała się kwestią kontrowersji, lecz na pewien szczególny aspekt praktyki wspólny dla wszystkich denominacji chrześcijańskich. Nie twierdę oczywiście, że tylko doktryna transsubstancjacji może sensownie wytłumaczyć tę praktykę. Twierdę tylko, że ta praktyka dotycząca Eucharystii różni się znacząco od praktyk związanych z pozostałymi sakramentami, i doktryna transsubstancjacji właśnie dla niej stara się sformułować rację, czy może lepiej – wyartykułować jej sens. Przechowywanie Sakramentu samo w sobie nie wywoływałoby sprzeciwu, gdyby nie fakt, że to, co określiłem ogólnie jako moc sakramentu, znajduje się w konsekrowanych obiektach. Nawet bardzo uroczyste błogostawieństwo czy konsekracja wody lub oleju, których używa się przy udzielaniu sakramentów, można traktować tylko jako przygotowanie do ich udzielenia. Któż mógłby uznać za nieodpowiednie to, że takiego błogostawieństwa dokonuje się wcześniej, a następnie przechowuje się pobłogosławioną wodę lub olej aż do czasu, gdy będą potrzebne? Obydwie wyróżniające Eucharystię cechy występują razem. W wypadku każdego innego sakramentu centralną

czynnością liturgiczną jest jego przyjmowanie, które zarazem jest jego udzielaniem [*administration*]. Poza osobą, która sakramentu udziela i osobą, która go przyjmuje, wszyscy inni ludzie obecni na chrzcie, bierzmowaniu czy święceniach kapłańskich są tam przede wszystkim jako świadkowie, choć oczywiście w pewnym sensie uczestniczą, jako członkowie Kościoła, w działaniu Kościoła, jakim jest udzielanie sakramentu. Właśnie dlatego, że w sakramencie Eucharystii centralną czynnością liturgiczną *nie* jest dawanie Komunii, zgodnie z tradycyjną, odrzuconą przez Reformatorów praktyką osoby, które nie przystępują do Komunii, są kimś znacznie więcej, niż tylko świadkami. W Eucharystii istotna funkcja kapłana polega na odmówieniu modlitwy eucharystycznej – kanonu lub anafory – której rezultatem jest konsekracja chleba i wina; konsekracja nie jest zatem przygotowaniem do centralnej czynności liturgicznej, ale sama jest tą czynnością. Ponieważ czynność ta nie przybiera formy udzielania [*administration*] sakramentu, lecz w konsekrowanych obiektach zostaje przez nią zaszczerpiona jego moc, naturalne jest przypuszczenie, że ta moc polega na rzeczywistej obecności Chrystusa pod postaciami eucharystycznymi. Nie ma żadnego innego sposobu wyjaśnienia tej kwestii. Utrzymuje się, że działanie wszystkich pozostałych sakramentów na przyjmującego jest działaniem Chrystusa; jeśli w wypadku Eucharystii centralną czynnością liturgiczną nie jest udzielanie sakramentu, ale konsekracja chleba i wina, może być tak tylko dlatego, że jej efektem jest coś więcej, niż działanie Chrystusa na duszę; może tu chodzić tylko o samą Jego obecność.

Choć trudno wyobrazić sobie, jak można inaczej zinterpretować naszą praktykę związaną z Eucharystią, tak bardzo wyróżniającą ją od pozostałych sakramentów,

oczywiście nie należy zakładać, że dałoby się wysnuć z niej właśnie taki wniosek, gdyby nie zapis słów ustanowienia naszego Pana. Albo raczej, w odwrotnym porządku: nasza praktyka, którą dziedziczymy po wczesnych chrześcijanach, nigdy nie miała by takiej postaci, gdyby nie te słowa i to, że od samego początku tak je rozumiano. Moim celem do tej pory nie było argumentowanie za wyższością doktryny katolickiej nad protestancką. Chciałem wydobyć na jaw – na tyle, na ile to możliwe – z uniwersalnych aspektów chrześcijańskiej praktyki związanej z Eucharystią, a w każdym razie, z jej tradycyjnych aspektów obecnych od czasów najwcześniejszych aż do reformacji, to, czego próbą krystalizacji jest doktryna katolicka. Możliwe, że wyjaśnienie tych aspektów powinno mieć inny charakter, ale, zanim zrozumiemy racje stojące za jakimkolwiek wyjaśnieniem, musimy wyraźnie uświadomić sobie, co domaga się wyjaśnienia. Filozofia nie może oczywiście dokonywać na gruncie religijnym wyboru między alternatywnymi wyjaśnieniami: wszystko, co może zrobić, to testować ich spójność i wyjaśniać treść. W pozostałej części tego eseju będę koncentrował się na ściśle filozoficznej analizie, rozumianej, tak jak zaznaczyłem, w sposób pozbawiony metafizycznych obciążań.

Filozoficzne modele transsubstancjacji

2. Gdzie, z punktu widzenia współczesnej filozofii, leży problem z wyjaśnieniem doktryny transsubstancjacji? Część problemu – mianowicie precyzyjne określenie tego, czego powiedzenia wymaga od nas ta doktryna – nie zależy od zajmowanego stanowiska czy perspektywy filozoficznej. Mamy przed sobą konsekrowane obiekty, które wyglądają jak chleb i jak wino. Według doktryny

transsubstancjacji, nie są one chlebem i winem, ale Ciałem i Krwią Chrystusa. Doktryna poucza nas zatem, jak mamy odpowiedzieć na pytanie: „Czym jest to, co się tu oto znajduje?”. Czy mówi nam ona jednak, jak odpowiedzieć na inne pytania, dotyczące tego, co się czyni z tym, co się tutaj znajduje? Jeśli tak, to jakich odpowiedzi powinniśmy na nie udzielić? Jak mamy myśleć i mówić o tych czynnościach? Konsekrowane obiekty poddaje się różnym zabiegom – przenosi się je z miejsca na miejsce, umieszcza się lub wyjmuje z rozmaitych naczyń, pokazuje się lub trzyma w ukryciu, wkłada do ust i połyka. Czy należy mówić, że te wszystkie czynności dotyczą Ciała Chrystusa i Jego Krwi? A jeśli nie, to czego one dotyczą?

Te oraz podobne pytania dotyczą treści doktryny; każde jej wyjaśnienie musi wskazywać, jak należy na nie odpowiadać. Choć odpowiedź na nie może wymagać pomocy filozofii, same w sobie nie są one pytaniami filozoficznymi – może je zadać każdy, kto pierwszy raz zapoznaje się z doktryną transsubstancjacji. Pierwszorzędną kwestią filozoficzną jest raczej to, jak jest możliwe, że zaprzecza się sądom, które przechodzą wszystkie standardowe testy na prawdziwość, to jest: „to oto jest chlebem, a to oto jest winem”, i zamiast nich uznaje się sądy, które nie przechodzą żadnego z tych testów. Albo przynajmniej to właśnie uderza *nas* jako podstawowe pytanie filozoficzne. Inaczej było w wypadku filozofów scholastycznych. Niezależnie od tego, jako bardzo przywiądała jest dziś pozytywistyczna idea testowania sensowności zdań, krytyka pozytywistyczna wyculiła nas, bardzo słusznie, na założenie, że można w nieograniczonym stopniu zanurzyć się w tajemnicy nie płacąc za to takiej ceny, że wypowiedzi stają się całkiem pozbawione sensu. A zatem pierwszym i najważniejszym pytaniem jest to, czy doktryna trans-

substancjacji jest przynajmniej zrozumiała. Zanim spróbujemy odpowiedzieć na to pytanie, musimy je wpieryw doprecyzować. Problemem nie jest oczywiście to, że ktoś odrzuca tezę, która wydaje się mieć mocne uzasadnienie, jeśli uważa, że istnieje obalające je przeciwne uzasadnienie lub przynajmniej podejrzewa, że takie przeciwne uzasadnienie istnieje lub zostanie odkryte. Mocne uzasadnienie to nie to samo, co

To, co wygląda i smakuje jak wino, nie jest winem, ale krwią

uzasadnienie *rozstrzygające*; powiedzieć, że uzasadnienie nie jest rozstrzygające to po prostu stwierdzić, że jego istnienie nie wyklucza istnienia silniejszego uzasadnienia na rzecz tezy przeciwnej. Oczywiście to, co określa się mianem rozstrzygającego uzasadnienia, zazwyczaj nie jest ściśle rozstrzygające, ale jego odrzucenie musi opierać się na bardzo silnych podstawach. Świadectwo naszych zmysłów zazwyczaj jest właśnie tego rodzaju uzasadnieniem. Z pewnością można je obalić w każdej sytuacji, w której można wykazać, że padliśmy ofiarą iluzji; właśnie tak wyjaśniali transsubstancjację zwolennicy Kartezjusza. Uważali, że po konsekracji Bóg systematycznie wywołuje w nas złudzenia zmysłowe. Gdyby tego nie czynił, widzielibyśmy na ołtarzu ludzkie ciało i krew – one rzeczywiście się tam znajdują, ale Bóg sprawia, że jawią się nam dokładnie tak, jak chleb i wino, które znajdowały się tam przedtem.

To wyjaśnienie jest odstręczające i z pewnością należy je odrzucić. Jednak to właśnie jego odrzucenie prowadzi do naszego problemu. W naszym pytaniu nie chodzi wyłącznie o to, jak możemy twierdzić, że obiekty, które wyglądają jak chleb i wino, spełniają wszystkie normalne kryteria obserwacyjne bycia chlebem i winem oraz

spełnią każdy standardowy test na bycie chlebem i winem, mimo tego nimi nie są, ale – jak możemy zrozumiale utrzymywać to stanowisko, twierdząc jednocześnie, że nie ulegamy złudzeniu.

Czyż stwierdzenie, że to, co wygląda i smakuje jak wino, nie jest winem, ale krwią, nie równa się po prostu powiedzeniu, że ulegamy zmysłowemu złudzeniu? Jak w tym wypadku może to *nie* być złudzenie? Zwyródniła koncepcja substancji próbuje udzielić odpowiedzi na to pytanie, zaprzeczając w rezultacie, że cokolwiek w ścisłym sensie może służyć jako *kryterium* dla odpowiedzi na pytanie: „Co się tu oto znajduje?”. Zgodnie z tym stanowiskiem znamy jedynie zjawiska. Za każdym razem, gdy na podstawie tego, co widzimy, słyszymy lub czujemy wydajemy sąd, że obecny jest przed nami przedmiot jakiegoś rodzaju, czynimy akt wiary, przede wszystkim wiary w miłosierdzie Boże. Gdyby nie nasze zawierzenie temu miłosierdziu, nie mielibyśmy żadnej racji, aby z faktu, że coś jest źródłem zjawisk, które wiążemy powiedzmy ze stółami, nie wnioskować, że jest to na przykład hipopotam. Tę koncepcję należy odrzucić bez wahania. Z pewnością nie ona była racją, dla której scholastycy przywoływali w tym kontekście Arystotelesowskie pojęcie substancji. Ideę substancji (pierwszej) wprowadzono jako ideę paradygmatycznego podmiotu orzekania: substancja jest tym, o czym mówimy, że jest okrągłe lub kwadratowe, białe lub brązowe i tak dalej; jest tym, co *posiada* własności. Szczególny proces filozoficznego rozkładu, wykorzystujący metafory „tkwienia w” oraz „znajdowania się pod”, doprowadził do tego, że substancja stała się czymś, co samo nie ma żadnych własności. Dlatego właśnie jej obecności nigdy nie można być pewnym, nie można jej nawet uprawdopodobnić (chyba, że powołując się na

miłosierdzie Boże), wskazując na przejawianie takich czy innych własności. Wniosek dokładnie zaprzecza przestance, a zatem rozumowanie musi być błędne, chyba, że przyjmiemy, iż pojęcie substancji jest trywialnie sprzeczne, a oczywiście takie nie jest.

Prawdziwą doktrynę scholastyczną, głoszącą trwanie akcydensów chleba i wina, można jednak potraktować jako próbę częściowej odpowiedzi na nasze pytanie i jednocześnie na inne pytania, od których rozpoczęliśmy nasz wywód – pytania o przedmiot czynności, którym poddaje się konsekrowane objekty. Słowo „*species*”, użyte przez Sobór Trydencki w miejsce słowa „*accident*”, przypuszczalnie w celu uniknięcia zaangażowania w metafizykę substancji i akcydensów, jest wieloznaczne; może oznaczać tylko tyle, że *wydaje się*, iż jest tu coś, powiedzmy, białego czy okrągłego; to istotnie nie ulega wątpliwości, ale nie pozwala na wykluczenie teorii neokartezjańskiej i faktycznie żadnego innego wyjaśnienia filozoficznego; uniknięcie takiego wykluczenia było przypuszczalnie powodem użycia takiego właśnie sformułowania. Odpowiednie akcydensy nie polegają jednak na *wydawaniu się* białym i okrągłym, ale na *byciu* białym i okrągłym – te akcydensy zostają zachowane według teorii scholastycznej; wieloznaczność jest tu usunięta. To właśnie dlatego, że akcydensy bieli i okrągłości są wciąż rzeczywiście obecne, nie możemy powiedzieć, że nasze zmysły nas zwodzą – ich świadectwo jest prawdziwe. Iluzja w takim modelu polega na tym, że coś wydaje się mieć jakąś własność, której nie posiada. To, że to coś wydaje się być innym przedmiotem, przedmiotem innego rodzaju, niż jest w rzeczywistości, nie powinno być – zgodnie z tym wyjaśnieniem – traktowane jako iluzja.

To rozwiązanie daje odpowiedź na nasze pytanie, ale jest to odpowiedź uzyska-

na wielkim kosztem. Nie tylko głosi ono, że – zmienmy przykłady – czerwien i słodki smak są rzeczywiście obecne, choć nie ma niczego, o czym można by poprawnie orzec, że jest czerwone lub ma słodki smak, ale wymaga również wiary w dziwną kategorię bytów, wprowadzoną do filozofii przez Arystotelesa – własności jednostkowe [*particularized qualities*]. Jeżeli jakieś konkretne wino jest czerwone, istnieje oczywiście wino i istnieje jego kolor. Kolor ten może być nazwany powszechnikiem, ponieważ inne rzeczy mogą być tego samego koloru. Możemy faktycznie mówić o jednostkowym kolorze tego wina, mając przez to na myśli jego dokładny odcień. Ten odcień również jest powszechnikiem – nawet jeśli nie istnieje żadna rzecz o takim odcieniu, to mogłaby ona istnieć. Nie ma ani potrzeby ani sensu przypuszczać, że oprócz tej uniwersalnej własności istnieje jakaś własność jednostkowa, ten-kolor-tęgo-oto-wina, rozumiany jako coś, co może przysługiwać wyłącznie temu oto winu. Oczywiście, z istnienia tego wina oraz koloru czerwonego nie wynika, że to wino jest czerwone. To, że to wino jest czerwone, można wyrazić właściwie tylko w *zdaniu*: „To wino jest czerwone”. Nie można prawdziwości tego zdania sprowadzić do istnienia jakiegokolwiek dodatkowego bytu, a jeśli już, to tym bytem byłby fakt, że to wino jest czerwone. Jednostkowa własność nadaje się do tego nie bardziej niż ogólny przedmiot [*universalized object*].

Nawet własności jednostkowe, gdyby istniały, musiałyby być własnościami czegoś. Św. Tomasz bardzo dobrze zdawał sobie z tego sprawę i skonstruował niezwykłą teorię, wedle której jedna z pozostających po przeistoczeniu własności jednostkowych chleba i wina – rozciągłość – staje się niejako podmiotem dla pozostałych własności. Akwinata chce, abyśmy odróżniali wymiary obiektu – jego rozmiar i kształt – od frag-

mentu przestrzeni, który zajmuje. Oczywiście, musimy je odróżniać, jeśli obiekt – o ile jest sztywny – można przesuwając z miejsca na miejsce nie zmieniając jego kształtu ani rozmiarów. Nie ma jednak powodu, byśmy nie mieli utożsamić wymiarów przedmiotu z fragmentem przestrzeni, który zajmuje w danej chwili. Mówimy na przykład o osi Ziemi jako o określonej linii; w tym ujęciu jest to linia, która porusza się wraz z Ziemią po orbicie wokół Słońca, a nie linia w takim sensie, w jakim nie można by było mówić o jej poruszaniu się. W podobny sposób możemy rozumieć rozmiary i kształt przedmiotu jako przestrzeń, którą przedmiot ciągle zajmuje, niezależnie od tego, że się przemieszcza – fragment przestrzeni, który porusza się wraz z poruszającym się przedmiotem i zmienia kształt i wielkość, gdy zmienia się ten przedmiot. Teoria św. Tomasza, wystawiona w taki sposób, głosi, że po konsekracji przestrzeń zajmowana wcześniej przez chleb i wino posiada nie tylko pewien kształt i pewne wymiary – z czym nie sposób się nie zgodzić – ale również pewien kolor, smak, masę i tak dalej; lub przynajmniej, że jest tak, jak gdyby je posiadała.

To jednak niweczy całą teorię. Jeżeli bowiem ma w ogóle sens przypisywanie takich własności – czy to jednostkowych, czy uniwersalnych – fragmentowi przestrzeni, wówczas bez wątpienia można również przypisać te własności przestrzeni zajmowanej przez chleb i wino przed konsekracją. Oczywiście, odpowiedź scholastyka byłaby taka, że *wówczas* podmiotem własności jest chleb lub wino. Rzeczywiście tak jest, ale nie można wobec tego wysunąć żadnego sprzeciwu wobec twierdzenia, że w pewnym innym sensie obszary przestrzeni zajmowane przez chleb i wino posiadają te własności; posiadają je właśnie w tym sensie, w którym o tych obszarach przestrzeni mówi się, że posiadają te same własności

(i na tym etapie są ich jedynymi podmiotami) po konsekracji. Teraz można wysunąć tezę, że obecność w pewnym miejscu obiektu o pewnych własnościach sprowadza się do tego, że odpowiedni fragment przestrzeni posiada te własności, w odpowiednim sensie słowa „posiadać”. Teza ta jest tylko jedną z wersji przekonania, którym się teraz zajmujemy – przekonania, że zanegowanie obecności chleba i wina, gdy spełnione są wszystkie normalne kryteria ich obecności,

Lektura św. Tomasza robi wielkie wrażenie, ale jego koncepcja musi być błędna

jest niezrozumiałe. Znalezenie odpowiedzi na ten argument było dla nas najbardziej palącą kwestią. Teoria tomistyczna, w tej wersji, w jakiej ją teraz rozważamy, nie wydaje się już dostarczać rozwiązania tego problemu. Dostarczyła odpowiedzi na pierwszy szereg pytań, dotyczących tego, co jest przedmiotem czynności wykonywanych z użyciem konsekrowanych obiektów. Odpowiedziała na nie wskazując, co jest podmiotem jednostkowych własności, które pozostają po konsekracji; podmiot ten może być również potraktowany jako przedmiot tych czynności. Kosztem tej odpowiedzi była jednak utrata jakichkolwiek pozorów tego, że udało się rozwiązać nasz drugi, istotniejszy problem.

Oczywiście, nie znaczy to, że obrońca teorii tomistycznej nie może udzielić żadnej odpowiedzi na przedstawioną tu trudność. Może stwierdzić, że tym, co konstytuuje obecność jakiegoś przedmiotu w danym miejscu, nie jest po prostu posiadanie przez odpowiedni fragment przestrzeni własności typowych dla tego obiektu, lecz wymagane jest dodatkowo, aby sam ten przedmiot zajmował dany fragment przestrzeni. Ale mówiąc to, zwolennik św. Tomasza zbliża

się niebezpiecznie do przyjęcia zwyrodniałej koncepcji substancji, którą odrzuciliśmy powyżej, nie może bowiem wyjaśnić, na czym polega spełnienie tego dodatkowego kryterium. A zbliżając się tak bardzo do tego zwodniczego pojęcia substancji, zrzeka się wszelkich roszczeń do udzielenia odpowiedzi na nasze kluczowe pytanie.

Co więcej, teoria ta sprawia, że związek między konsekrowanymi obiektami a Ciałem i Krwią Chrystusa staje się nazbyt wątki. Św. Tomasz był niezmiernie ostrożny w rozstrzygnięciu zagadnienia, czy Ciało Chrystusa jest w miejscu, w którym znajduje się konsekrowana Hostia. Nie chciał wprost zaprzeczyć temu, że Ciało Chrystusa jest w tym miejscu, oznaczałoby to bowiem, że odrzuca jakąkolwiek wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, był jednak równie ostrożny, jeśli chodzi o afirmację tezy przeciwnej. Można powiedzieć, że Ciało Chrystusa znajduje się tam, ale nie na sposób ciała, które zajmuje miejsce w przestrzeni przez swoje wymiary. Każdy, kto uznaje „realistyczną” interpretację Eucharystii, musi być ostrożny udzielając odpowiedzi na to konkretne pytanie, ale Akwinatę szczególnie ograniczała teoria, którą sformułował. Według niej akcydensy chleba i wina trwają mimo przeistoczenia i wiążą się z konkretnymi fragmentami przestrzeni jako ich *quasi*-podmiotami w sensie, jaki już został wyjaśniony. To, że Ciało i Krew Chrystusa są jeszcze w jakimś specjalnym sensie obecne, choć nie ściśle jako zajmujące te fragmenty przestrzeni, jest odrębnym faktem. W tym ujęciu nie ma związku między tymi faktami. Konsekrowane obiekty są tylko jak gdyby odrzuconymi tulinami obecnego wcześniej chleba i wina i nie mają żadnego bliższego związku z Ciałem i Krwią Chrystusa. Jest tak, jak gdyby chleb i wino usunęły się na bok, zostawiając miejsce dla Ciała i Krwi, które w innym wypadku nie mo-

głyby być obecne, i tym samym pozostawiły swoje śmiertelne szczątki. Lektura słów św. Tomasza robi wielkie wrażenie, ale gdy tylko zatrzymamy się, by zastanowić się nad faktycznie sformułowaną przez niego teorią, nie możemy nie dojść do wniosku, że jego koncepcja musi być błędna.

Transsignifikacja?

3. Teoria neokartezjańska popełnia błąd zakładając, że zmiana, która dokonuje się na skutek konsekracji, ma charakter fizyczny. Błąd ten, chociaż znaczący, jest czymś naturalnym – polega na tym, że zmianę opisuje się jako zastąpienie jednego ciała materialnego przez inne. Nie powinno się jednak o zmianie tej myśleć jako o wydarzeniu fizycznym. Nie chodzi o to, że po konsekracji nie rejestruje się żadnej różnicy za pomocą zwyczajnej obserwacji makroskopowej – nie należy też oczekiwać żadnej różnicy na poziomie mikroskopowym i submikroskopowym. Nie należy zakładać, że ma zmienić się cokolwiek, co – nawet tylko w zasadzie – mogłoby być zarejestrowane przez przyrządy pomiarowe lub zostać wyprowadzone na podstawie teorii fizycznej z tego, co mogą one zarejestrować, o ile działają prawidłowo, a my poprawnie odczytujemy ich wyniki. Dlatego też przed i po konsekracji nie ma żadnej różnicy w molekułach, w atomach tworzących te molekuły, w elektronach i nukleonach składających się na atomy czy w jakichkolwiek innych bardziej podstawowych cząstkach, które mogą je tworzyć. Gdyby taka różnica zachodziła, nie mogłaby ona konstytuować obecności Ciała i Krwi Chrystusa. Dlatego przypuszczenie, że taka różnica zachodzi, nie ma sensu.

Tam, gdzie teoria neokartezjańska zakłada zmianę fizyczną, teoria substancji i akcydensów zakłada zmianę metafizyczną. Jej błąd polega na rozumieniu rzeczywisto-

ści metafizycznej na modłę rzeczywistości fizycznej, jako czegoś, co leży u podstaw rzeczywistości fizycznej i różni się od niej w zasadzie tylko niedostępnością dla obserwacji zmysłowej. Pamiętam, że oglądałem kiedyś program telewizyjny o jakimś święcie religijnym, w którym dziennikarz zapytał księdza, czy uważa, że błogostawieństwo w jakikolwiek sposób zmienia wodę święconą, której używał podczas ceremonii. Ksiądz, co dość naturalne, był zaskoczony tym pytaniem. Ci, którzy uważają, że religia jest zabobonem, zinterpretowałyby jego wahanie jako wzdrganie się przed przyjęciem do wiadomości jej natury zabobonu. Przypuśćmy jednak, że pewien człowiek bardzo ceni sobie pierścień, który nosił za życia jego ojciec i jest bardzo zafrasowany, że go zgubił. Gdyby jego przyjaciel zaproponował, że zdobędzie lub wykona dlań pierścień

To jest popielniczka

identyczny z tamtym, aby go zastąpić, wykazałby się kompletnym niezrozumieniem sytuacji. Wyrzuciłby to niezrozumienie, gdyby zapytał: „Czy uważasz, że to, iż twój ociec zakładał ten pierścień, czyni jakąkolwiek różnicę?” Ten fakt nie *czyni* różnicy, czy to fizycznej, czy metafizycznej, która miałaby trwały charakter; to właśnie on *jest* różnicą. W rzeczywistości fizycznej własność nadana jakiemuś przedmiotowi przez wydarzenie z przeszłości musi być jakimś aspektem jego fizycznej konstytucji. Przypuszczanie jednak, że własności niefizyczne, związane z tym, jak ważny jest dany przedmiot dla nas, muszą również polegać na jakichś aspektach budowy fizycznej, nawet na poziomie niedostępnym dla obserwacji, jest filozoficznym zabobonem.

Te refleksje w naturalny sposób prowadzą nas do rozważenia względnie niedawnej teorii Eucharystii, znanej jako „teoria transsignifikacji”. Obawiam się, że znam tę

teorię tylko w wersji wyluszczonej pewnego razu przez Charlesa Davisa i nie mogę być pewien, czy jest ona reprezentatywna. Przynajmniej w tym ujęciu, jej fundamentalna idea, wywiedziona podobno od Martina Heideggera, polega na tym, że charakter przedmiotu zależy od naszego nastawienia doń i od tego, jaki czynimy z niego użytek; jeśli więc *traktujemy* konsekrowane obiekty jako Ciało i Krew Chrystusa, to tym właśnie one są. Ta koncepcja wydaje mi się niemal poprawna, ale przedstawiona w ten sposób nie uchwytuje całej prawdy, ponieważ bezpodstawnie dokonuje generalizacji zasady, która ma tylko ograniczoną ważność. Rzeczywiście, istnieją takie typy przedmiotów, dla których ta zasada ma zastosowanie – aby jakiś przedmiot należał do takiego typu, musimy traktować go w pewien określony sposób. Oczywistym przykładem jest moneta. Żeby coś było monetą, musi być z metalu i mieć mniej więcej kształt krążka. Te własności są jednak wyraźnie niewystarczające; to coś musi być – obecnie lub niegdyś – traktowane w jakiejś społeczności, która posiada instytucję pieniądza, jako przedmiot wymiany pieniężnej. Zasada odnosi się również do przedmiotów innych rodzajów, które są bardziej pośrednio uzależnione od konwencji niż monety. W moim uczelnianym gabinecie mam naczynie z pyrexu, przeznaczone przez jego twórców do gotowania, które kupiłem, aby służyło jako popielniczka, ponieważ było znacznie tańsze niż cokolwiek w tym rozmiarze sprzedawane jako popielniczka. To *jest* popielniczka, nie tylko dlatego, że można go w taki sposób używać, ale dlatego, że ja go tak używam i pozwalam tym, którzy mnie odwiedzają, tak go używać. Gdybym nie palił, wciąż byłaby to popielniczka, gdybym tylko pozwolił innym na używanie go w tym celu, ale nie stałoby się popielniczką tylko dlatego, że ktoś użył go w ten sposób bez mojej zgody. Zasada ta

nie może być jednak stosowana powszechnie, dotyczy tylko tych rodzajów obiektów, które są określone w znacznej części przez ich użycie. Pies jest psem pasterskim, niezależnie od rasy, jeśli został wytresowany do zachowania się jak pies pasterski i tak się zachowuje; jednak to, czy zwierzę jest psem czy nie, nie zależy w żaden sposób od tego, jak się je wykorzystuje lub traktuje. Pojęcia chleba i wina oraz ludzkiego ciała i krwi, inaczej niż pojęcia monety czy popielniczki, należą do tego drugiego rodzaju; podpadanie czegoś pod pojęcie chleba lub ludzkiego ciała nie zależy zazwyczaj w żaden sposób od naszego nastawienia czy naszego traktowania tego czegoś. To prawda, że pojęcie jedzenia jest w taki sposób zależne; nic nie może być jedzeniem, jeżeli my i może jakieś inne stworzenia, nie traktujemy tego czegoś jako jedzenia. Częścią pojęcia chleba jest to, że jest substancją zazwyczaj wykorzystywaną jako jedzenie, ale jest to częściowa charakterystyka znaczenia słowa „chleb” jako terminu masowego [*mass-term*], a nie warunków możliwości stosowania tego słowa do jakiegokolwiek określonego kawałka materii. W ten sam sposób częścią pojęcia złota jest to, że traktuje się je jako drogocenny metal używany do specjalnych celów, na przykład do produkcji obrączek i koron, jednak aby jakiś przedmiot, wykorzystywany na przykład w eksperymentach laboratoryjnych, został rozpoznany jako złoty, nie musi być w taki szczególny sposób traktowany i używany. Nie można zatem wnioskować, że jeśli czegoś nie traktuje się jako jedzenia lub nie przeznaczają do spożycia, to przestaje to być wówczas chlebem. Chleb, który został po kolacji, może być przeznaczony do wyrzucenia, ale pozostaje chlebem; gdyby istniał zwyczaj, aby spalać resztki chleba pozostawione przez króla, tak aby jakiś żebrak nie wyjął ich ze śmietnika i nie zjadł,

wciąż byłby to chleb, dopóki nie pochłonęłyby go płomienie.

Błąd rozważanej przez nas wersji teorii transsignifikacji podobny jest do tego, który popełniają ci, którzy odwołują się do zwyrodnionej koncepcji substancji. Jedni i drudzy ignorują mianowicie porządek zależności między elementami wiary chrześcijańskiej. Ktoś, kto nie wierzy w Boga, nie może wierzyć we Wcielenie, ponieważ to drugie przekonanie nie miałoby wówczas treści. Podobnie niemożliwa powinna być wiara w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii bez wiary w Jego Bóstwo. Jednak zarówno zwyrodniona koncepcja substancji – do której, jak widzieliśmy, ujęcie tomistyczne zbliża się niebezpiecznie blisko – jak i teoria transsignifikacji w rozważanej postaci, czynią taką wiarę całkowicie zrozumiałą, nawet jeśli jest nieracjonalna. Zgodnie ze zwyrodnioną koncepcją substancji, zawsze można zrozumiale zakładać, że dowolny szereg akcydensów tkwi w dowolnej substancji, niezależnie od tego, jakiej ona jest natury, lub że akcydensy trwają bez podmiotu, a towarzyszy im obecność dowolnej substancji. Jeśli tylko ktoś wierzy, że Ciałło i Krew Chrystusa wciąż istnieją, może przypuszczać, że akcydensy chleba i wina trwają bez prawdziwego podmiotu, a towarzyszy im jednocześnie obecność Ciała i Krwi Chrystusa. Nie jest do tego potrzebna wiara w Boga, nie mówiąc już o Wcieleniu. Teoria transsignifikacji ma tu przynajmniej taką przewagę, że nie dopuszcza możliwości, aby Ciałło i Krew Chrystusa były obecne zamiast chleba i wina bez naszej wiedzy, natomiast zwyrodniona koncepcja substancji dopuszcza nawet taką ewentualność. Można ją wykluczyć tylko przez wskazanie, że jest nieprawdopodobne, aby Bóg pozwalał, żebyśmy byli zwodzeni. Ale teoria transsignifikacji *dopuszcza*, aby niechrześcijanin, a nawet ateista, uznawał prawdziwość dok-

tryny rzeczywistej obecności. Gdyby tego nie czynił, popełniałby *de facto* błąd pojęciowy, ponieważ sam fakt, że w kościołach chrześcijańskich nie dotkniętych przez reformację konsekrowane obiekty traktuje się jako Ciałło i Krew Chrystusa, sprawia, że tym właśnie one są.

Teoria uznawania

Już samo to z pewnością wystarcza do uznania, że coś jest nie tak z obiema teoriami. Wiara w Eucharystię musi być tak zależna od uprzedniej wiary we Wcielenie, jak wiara we Wcielenie jest zależna od wiary w Boga. Można ulepszyć teorię transsignifikacji odwołując się do pojęcia *uznawania*, że *coś jest tak właśnie [deeming something to be so]*. Nie chodzi tu o uznawanie w takim sensie, w jakim uznaje się, że kandydat zdał egzamin, ale w takim sensie, w jakim uznaje się na przykład, że jakiś chłopiec lub mężczyzna jest synem jakiegoś innego człowieka. Pierwsza sytuacja nie jest przykładem uznawania w interesującym nas sensie, lecz zwykłego stwierdzenia, ponieważ zazwyczaj nie ma innych kryteriów dotyczących tego, czy kandydat zdał egzamin, niż to, czy uzyskał pozytywną ocenę. Adekwatność pojęcia uznawania dla naszych celów polega na tym, że nie jest ono integralną częścią pojęć, co do których możemy uznać, że mają zastosowanie. Integralną częścią pojęcia monety jest to, że posiada swój status lub jest obiektem tego rodzaju tylko jeśli może być używana w specyficznej, określonej konwencji roli. W tym samym stopniu integralną częścią pojęcia krzesła jest zarówno to, że można na nim siedzieć, jak i to, że faktycznie do tego jest lub było przeznaczone przez jego właściciela; podobnie, jeśli chodzi o pojęcie popielniczki i dowolnego innego naczynia, narzędzia, mebla i tym podobnych. Również jeśli chodzi o pojęcie

egzaminu, jego integralną częścią jest to, że biorą w nim udział egzaminatorzy, a częścią pojęcia zdania egzaminu – to, że zależy ono od tego, czy egzaminatorzy oświadczą, iż są usatysfakcjonowani odpowiedziami. Dlatego też ich oświadczenie nie jest wyrazem tego, że uznają oni – w interesującym nas sensie słowa „uznawać” – iż kandydaci zdali. Inaczej jest w wypadku pojęcia bycia synem – jego integralną częścią nie jest fakt, że można kogoś uznać za czyjegoś

Można ulepszyć teorię transsignifikacji

syna, nawet jeśli w rzeczywistości ten ktoś nie został przez tę osobę splodzony. Nie jest tak, ponieważ w przeciwnym razie musielibyśmy przyjąć, że pojęcie uznawania jest integralną częścią praktycznie wszystkich pojęć poza matematycznymi i logicznymi – nie ma sposobu, aby ograniczyć zakres faktów, które można uznać za zaistniałe. Oczywiście, istnieją tu pewne ograniczenia. Przede wszystkim, można uznawać, że istnieje lub zaistniał teraźniejszy lub przeszły stan rzeczy, nie da się natomiast uznawać, że pewien stan rzeczy zajdzie w przyszłości. Nie można również uznawać, że coś jest tak właśnie, jeśli oznaczałoby to przypisanie komuś moralnej winy w sytuacji, w której ten ktoś nie byłby winny. Jeszcze innym ograniczeniem jest to, że uznanie, iż jest tak właśnie, nie może być sądem zbyt ogólnym; musi być sądem jednostkowym, odnoszącym się do konkretnych jednostek, lub, w najgorszym wypadku, musi posiadać bezpośrednio, jednostkowe zastosowanie. W tych wyznaczonych ramach nie ma jednak ograniczeń co do tego, co można uznawać za będące tak właśnie ze względu na charakter zaangażowanych w to pojęć.

Uznawanie, że coś jest tak właśnie, byłoby faktycznie niezrozumiałe, gdyby bycie

lub nie bycie tak właśnie nie było dla nas istotne, to znaczy nie posiadałoby konsekwencji moralnych, społecznych, prawnych lub religijnych. Stan rzeczy, którego zajście się uznaje, nie musi jednak mieć sam w sobie charakteru konwencjonalnego lub instrumentalnego. Nie znaczy to oczywiście, że w każdej chwili możemy, z opisanymi wyżej ograniczeniami, uznawać, że cokolwiek co nam się podoba jest tak właśnie, jeśli tylko jest to odpowiednio ważne dla naszego życia. Tylko ten, kto podejmuje się zobowiązań wytworzonych przez dany stan rzeczy lub kto ma prawo do nakładania lub unieważniania takich zobowiązań, jest w stanie zadeklarować, że należy uznać, że ten stan rzeczy zachodzi. Jest mało prawdopodobne, aby ta deklaracja została zaakceptowana, jeśli poczyni się ją lekkomyślnie i bez ważnych powodów.

Uznawanie i Eucharystia

Odwołanie się do pojęcia uznawania uniika słabości teorii transsignifikacji, polegającej na tym, że nieadekwatnie klasyfikuje ona pojęcia chleba i wina, a w jeszcze większym stopniu ludzkiego ciała i ludzkiej krwi, instrumentalizując je lub uzależniając ich poprawne zastosowanie od konwencji. Ostatnia Wieczerza nie jest jedynym fragmentem Nowego Testamentu, dla interpretacji którego warto, jak się zdaje, przywołać pojęcie uznawania. Św. Jan Chrzyciel zauważył, że „z tych kamieni może Bóg wzbudzić dzieci Abrahamowi” (Łk 3: 8). Możemy słusznie zastanawiać się, jak św. Jan mógł w ogóle myśleć, że Bóg byłby w stanie to zrobić. Bez wątplenia Bóg mógłby wzbudzić mężczyzn i kobiety z tych kamieni; ale jak mogliby oni być *dziećmi Abrahama*? Aby być dzieckiem Abrahama trzeba mieć określone pochodzenie, którego ludzie wzbudzeni z kamieni po prostu by nie mieli. Mimo wszystko jed-

nak w innym miejscu Nowego Testamentu ochrzczeni chrześcijanie zostają zapewnieni, że oni również są dziećmi Abrahama, tak więc nie możemy odrzucić słów św. Jana jako retorycznej przesady. W oczach Boga ludzie wzbudzeni z kamienia byłiby dziećmi Abrahama; któż mógłby być w większym stopniu dziećmi Abrahama niż oni?

W zwykłych wypadkach, w których uznaje się, że coś jest tak właśnie, nie zarzuca się normalnego stosowania pojęć. Jeśli uznaje się, że ktoś jest czymś synem, nie ma sensu, w którym można powiedzieć „on nie jest jego synem”; pozostaje jednak pewne znaczenie, w którym można prawdziwie powiedzieć: „on nie jest *naprawdę* jego synem”, znaczenie, które uchwytyjemy przez

W oczach Boga ludzie wzbudzeni z kamienia byłiby dziećmi Abrahama

takie uściślenia, jak „nie jest synem z jego krwi” lub, współcześnie, „w sensie biologicznym”. Ta sprawa wiąże się, ale nie powinna być utożsamiana, z kolejnym aspektem pojęcia uznawania: nie oczekujemy, że uznając, że coś jest tak właśnie, zmieniamy coś więcej niż stan rzeczy, którego zajście uznajemy, razem z jego konsekwencjami, oraz pewien skorelowany z nim stan rzeczy, o którym uznajemy, że nie zachodzi. Jeśli uznaje się kogoś za czyjegoś syna, ta osoba nabywa wówczas prawa i obowiązki wynikające z tej relacji, ale ani trochę nie zmienia się postrzeganie okoliczności jej narodzin i wychowania, nie mówiąc już o wyglądzie.

W szczególnym wypadku Eucharystii dochodzi do rozejścia się tych dwóch aspektów uznawania. Uznajemy, że chleb i wino ulegają dzięki konsekracji przemianie w Ciało i Krew Chrystusa. Nie jest problematyczne to, że przemiana nie ma wpływu na właściwości fizyczne (w tym sensie, jaki opi-

saliśmy wyżej) i nie potrzebujemy modelu substancji i akcydensu, aby to wyjaśnić. To nie oznacza jednak, że nie mamy próbować odpowiedzieć na pierwszy szereg pytań, dotyczących przedmiotu czynności wykonywanych z użyciem konsekrowanych obiektów. Chodzi po prostu o to, że ogólna forma odpowiedzi na zarzut, iż nie wydaje się, aby chleb i wino uległy zmianie, jest określona przez odwołanie się do pojęcia uznania, że coś jest tak właśnie. Nie oznacza to jednak, że powinniśmy dopuścić jakiś sens, w którym, chociaż konsekrowane obiekty są właściwie nazywane Ciałem i Krwią Chrystusa, nie są one nimi *naprawdę*. Musimy uniknąć błędu teorii transsignifikacji, która w zasadzie czyni możliwą wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa bez wiary w Jego

Cóż prawdziwszego nad to słowo Twoje?

Bóstwo lub w ogóle w Jego istnienie. Tamta teoria uzasadnia utożsamienie przez nas konsekrowanych obiektów z Ciałem i Krwią Chrystusa na podstawie tego, że traktujemy je jako takie, to zaś czyni przeistoczenie rezultatem ludzkiej mocy, w podobnym sensie, w jakim mamy moc uczynić z czegoś środków wymiany pieniężnej po prostu traktując coś jako taki środek. Wynika z tego, że przemiana ta może być spowodowana w zasadzie niezależnie od tego, czy mamy jakieś uzasadnienie dla naszej praktyki – to zaś jest oczywistym błędem. Nie możemy go powtórzyć, kiedy zamiast tego odwołujemy się do pojęcia uznawania.

Na przykład, kiedy stwierdza się nieważność małżeństwa uznaje się, że nigdy nie miało ono miejsca; ci, którzy respektują autorytet sądu, wydającego unieważnienie, za takie je uznają. Musimy zatem rozróżnić między uznawaniem, że coś jest tak właśnie, i *stwierdzaniem* [*declaring*], że

należy uznawać, że coś jest tak właśnie. W rozważanym wypadku tylko poszczególne osoby lub instytucje mogą dokonać takiego stwierdzenia i nikt nie może uznać, że dany stan rzeczy zachodzi, dopóki kompetentne osoby nie stwierdzą, że tak właśnie jest. Jednak kiedy już stwierdzi się zajście tego stanu rzeczy błędem jest mówienie, że tylko ci, którzy to stwierdzili, uznają, że ów stan rzeczy zachodzi – wymaga się tego uznania od *każdego*. Nie było zatem błędem powiedzenie, że *uznajemy*, iż konsekrowane obiekty są Ciałem i Krwią Chrystusa, autorytet, który nas do tego upoważnił, nie jest jednak naszym własnym autorytetem. Autorytetem – tak przynajmniej wierzymy – jest sam Chrystus, a nawet Jego nie można by uważać za autorytet, gdyby nie był Bogiem, który stał się człowiekiem. Właśnie dlatego powyższe ujęcie uniemożliwia w zasadzie wiarę w rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii, której nie towarzyszy wiara we Wcielenie.

Przekonanie, że rezultatem konsekracji jest zmiana substancji, opiera się na tym, co bierze się za boski autorytet. Kiedy ktoś zastępuje na ceremonii chrzcielnej nieobecną matkę chrzestną, podczas ceremonii uznaje się go za osobę, która ma zostać matką chrzestną; kiedy podczas udzielania sakramentu chrztu rodzice chrzestni wypowiadają przyrzeczenia chrzcielne w imieniu dziecka, uznaje się, że to dziecko przyrzeka; to właśnie znaczy zwrot „mówić w czyimś imieniu”. Ale ponieważ rzeczy te dokonują się tylko na podstawie ludzkiego autorytetu, pozostaje znaczenie, w którym osoba zastępująca nie była *naprawdę* matką chrzestną, a dziecko nie przyrzekało *naprawdę*. Kiedy uznaje się, że coś jest tak właśnie na mocy boskiego autorytetu, sprawy mają się inaczej – nie może być znaczenia, w którym nie jest tak *naprawdę*. Musimy, oczywiście, przyjąć, że konsekrowane obiekty są Ciałem

i Krwią Chrystusa ze względu na to, że uznaje się je za to właśnie, a nie dlatego, że skłania nas do tego naturalny sposób myślenia; w przeciwnym razie wróciłibyśmy do teorii neokartezjańskiej głoszącej, że Bóg poddaje nas powszechnej iluzji. Uważamy jednak, że boski autorytet uprawnia nas do wiary w to, że są one Ciałem i Krwią Chrystusa w oczach Bożych; byłoby arogancją, jeśli nie bluźnierstwem, twierdzić, że mimo wszystko nie są tym *naprawdę*. W gruncie rzeczy byłoby to *niezrozumiałe*. Popycha nas do tego dążenie do odkrycia tego, jak rzeczy mają się naprawdę same w sobie, to znaczy niezależnie od sposobu, w jaki prezentują się nam, z naszymi szczególnymi władzami zmysłowymi i intelektualnymi oraz szczególnie perspektywą czasową i przestrzenną. Wątpię, czy można w ogóle spójnie przedstawić sobie rzeczywistość samą w sobie, chyba że zrównamy to, jak rzeczy są same w sobie, z tym, jak są one postrzegane [*apprehended*] przez Boga. Bez tego utożsamienia pozostaje nam tylko opis świata takiego, jak nam się jawi i jak możemy go w użyteczny dla nas sposób sobie przedstawiać, aby móc badać występujące w nim mechanizmy i regularności. W każdym razie, każdy, kto wierzy w Boga, musi zrównać te dwie rzeczy: nie może być luki między tym, jak Bóg coś postrzega, a tym, jak to coś jest samo w sobie. Między chrześcijanami toczy się oczywiście dyskusja co do tego, jak należy rozumieć słowa naszego Pana w czasie Ostatniej Wieczerzy. Moim celem w tym eseju nie jest angażowanie się w tę dyskusję. Moją troską jest jedynie zbadanie tego, czy katolicka (i, jak sądzę, prawosławna) doktryna w tej kwestii jest zrozumiała. Zostaliśmy pouczeni przez Chrystusa, naszego Boga, że Jego Ciało i Krew są obecne pod postaciami chleba i wina. Zakładając, że tak właśnie jest, nie ma już miejsca, aby pytać jeszcze, czy są one naprawdę obecne czy nie. *Nil hoc*

verbo veritatis verius – „Cóż prawdziwszego nad to słowo Twoje?”.

Najwyższy autorytet

Rozpoczęliśmy od pytania, jak można w zrozumiały sposób zaprzeczać, że chleb i wino są obecne po konsekracji, choć wszystkie standardowe kryteria ich obecności są spełnione, i zarazem twierdzić, że obecne są Ciało i Krew Chrystusa, choć żadne standardowe kryteria *ich* obecności nie są spełnione, nie utrzymując przy tym, że jesteśmy ofiarami iluzji. Kwestia ta została przedstawiona jako najbardziej – z dzisiejszego punktu widzenia – istotne pytanie filozoficzne. Odpowiedź odwołuje się do dwóch różnych aspektów tej kwestii. Po pierwsze, mamy (lub uważamy, że mamy) boski autorytet, który uprawnia nas do mówienia, że to, co się tu oto znajduje jest Ciałem i Krwią Chrystusa. Prawo i konwencje społeczne mają tylko ograniczoną władzę nad relacjami międzyludzkimi, istnieją więc takie aspekty, istotne dla rodzicielstwa, w których adoptowany syn różni się od syna biologicznego – może na przykład nie wyglądać tak jak jego rodzice. To właśnie nadaje sens wypowiedzi: „On *tak naprawdę* nie jest ich synem”. Nad pewnymi rzeczami, takimi jak własność, prawo ma całkowitą władzę – coś jest moją własnością tylko wtedy, gdy prawo uznaje to za moją własność. Bóg ma zaś całkowitą władzę nad wszystkim, nie tylko w tym sensie, że może sprawić, że coś jest tak właśnie według standardowych kryteriów bycia tak właśnie, ale również w tym samym sensie, w jakim prawo ma władzę określania, czy coś jest czyjąś własnością. Nie jest to jednak punkt, w którym ateista musi różnić się z wierzącym – on również powinien przyjąć, że, gdyby Bóg istniał i stwierdził, że coś jest tak właśnie, byłby to niepodważalny, obalający każde przemawiające przeciwko niemu argument za tym, by uważać, że jest tak właśnie.

To rozumowanie nie wyczerpuje jednak zagadnienia, pozwala bowiem na używanie sformułowań pozbawionych treści. Jesteśmy zobowiązani, aby uznawać, że konsekrowane obiekty są Ciałem i Krwią Chrystusa; to, że tak czynimy, wiąże się z tym, że traktujemy je jako takie. Można pomylić herbatę z kawą, można też udawać, że herbata jest kawą, nie można jednak uznawać, że herbata jest kawą, ponieważ nie ma takiego sposobu zachowania, który odpowiadałby uznawaniu zdania: „To była herbata i choć wciąż wygląda i smakuje jak herbata, to teraz to jest kawa”. Byłoby więc nie tylko śmieszne, ale też bezsensowne, gdyby ktoś wyznał, że uznaje takie zdanie na mocy boskiego autorytetu. To, że traktujemy przedmioty, które wyglądają jak chleb i wino, jako Ciało i Krew Chrystusa, samo z siebie nie sprawia, że stają się Jego Ciałem i Krwią. Gdyby (co jest całkowicie nieprawdopodobne) Eucharystia była ceremonią wymyśloną (o czym byśmy wiedzieli) przez Kościół, nie mielibyśmy powodu, aby traktować konsekrowane obiekty jako coś więcej, niż co najwyżej *symbole* Ciała i Krwi Chrystusa. Bez wątpienia, moglibyśmy traktować konsekrowane obiekty jako będące rzeczywiście Jego Ciałem i Krwią, ale nie mielibyśmy do tego podstaw. Nie powodowalibyśmy ich przemiany w Ciało i Krew, lecz jedynie popetnialibyśmy grzech bałwochwalstwa, ponieważ sprawić, że coś jest tak właśnie przez uznanie, że coś jest tak właśnie, można tylko wtedy, kiedy ci, którzy mają odpowiedni autorytet, stwierdzą, że tak należy czynić.

Liturgia i Ofiara

4. Na czym polega zatem traktowanie przez nas konsekrowanych obiektów jako Ciała i Krwi Chrystusa? Istotne jest tu to, że forma zmysłowa [*appearance*] chleba i wina jest czymś *obiektywnym*, a nie iluzją; naszym wrażeniom ani nie brakuje normalnych bodźców, ani nie są błędnie interpretowane, jak

w wypadku iluzji optycznej. Jeśli o jakimś zjawisku wiadomo, że jest iluzją, stuszenie nie bierze się go pod uwagę w naszych czynnościach. W tym wypadku jednak zjawisko nie jest iluzoryczne, więc właściwe zachowanie, wyrażające naszą wiarę, że Ciało i Krew Chrystusa są obecne pod formami chleba i wina, to obchodzenie się z nimi jako z Ciałem i Krwią Chrystusa w tych aspektach, w których formy zmysłowe nie są istotne, ale jako z chlebem i winem w tych aspektach, w których formy zmysłowe są istotne. Możemy powiedzieć, że

Jedzenie czegoś nie jest wyrazem tego, że uważa się to za ludzkie ciało

przybrany ojciec pokazuje, że uważa chłopca za swojego syna, jeśli traktuje go jako swojego syna. To nie oznacza jednak traktowania go tak, jakby wierzył, że chłopiec jest jego biologicznym synem, lecz traktowanie go tak, jak traktowałby swojego biologicznego syna, pomijawszy te aspekty, w których istotne jest to, że chłopiec nie jest jego biologicznym dzieckiem. Podobnie traktowanie konsekrowanych obiektów jako Ciała i Krwi Chrystusa ukrytych pod obiektywnymi formami zmysłowymi chleba i wina oznacza traktowanie ich tak, jak powinniśmy traktować Ciało i Krew Chrystusa, tak dalece, jak dopuszcza nasze przekonanie, że te formy są obiektywne. Oczywiście, to zastrzeżenie ma bardzo szeroki zakres; wynika stąd, że tylko te elementy naszej praktyki liturgicznej i pobożnościowej, które obejmują obchodzenie się z obiektami konsekrowanymi jako z Ciałem i Krwią Chrystusa, mogą być wyrazem naszej wiary, że tym właśnie one są.

O których elementach praktyki mowa? Na pewno nie o jedzeniu i picu konsekrowanych obiektów. Te czynności pasują do chleba i wina, a zdecydowanie nie pasują do ludzkiego ciała i krwi; jedzenie czegoś w żaden sposób

nie jest wyrazem tego, że uważa się to za żywe ludzkie ciało. Wręcz przeciwnie: gdybyśmy nie mieli wyraźnego polecenia naszego Pana, aby spożywać konsekrowane obiekty, nasze spożywanie ich byłoby wyrazem tego, że uważamy je za chleb i wino, a *nie* za Jego Ciało i Krew. Oczywiście, pojmujemy Komunię w świetle naszej wiary w rzeczywistą obecność, ale to nie czyni jej jeszcze wyrazem tej wiary.

Wydaje się, że w czasach św. Pawła Eucharystia nie była jeszcze oddzielona od *agape*. Konsekracja i spożywanie chleba były zatem oddzielone od konsekracji i spożywania wina posiłkiem, tak jak to było podczas Ostatniej Wieczerzy. Św. Paweł nie mógł zatem uznawać faktu, że jedzono chleb i pito wino za wyraz wiary w to, że ten pierwszy stawał się po konsekracji Ciałem Chrystusa, a to drugie – Jego Krwią, ponieważ to samo dotyczyło również pozostałych składników posiłku-*agape*. To, jak wyrażano owo przekonanie, musiało wiązać się raczej z różnicą w sposobie traktowania konsekrowanych obiektów, w stosunku do sposobu, w jaki traktowano pozostałe pokarmy.

Wydaje mi się, że ta różnica może leżeć tylko w tym, że Eucharystia jest upamiętnieniem, *anamnesis*, męki Chrystusa. W tradycji katolickiej można mówić o niej jako o ofierze i liturgia rzymska jest pełna zwrotów mówiących o składaniu ofiary. Oczywiście, chociaż słowa ustanowienia użyte przez naszego Pana w czasie Ostatniej Wieczerzy mają silnie ofiarniczy charakter, nadał On jej zewnętrzną postać posiłku, a nie ofiary. W kontekście ofiar świątynnych ta postać mogła prowadzić od samego początku do nieporozumień, ponieważ Eucharystia jest ofiarą tylko przez to, że jest ofiarą Chrystusa, i można powiedzieć, że składamy tę ofiarę tylko dzięki temu, że zostajemy inkorporowani w Chrystusa. Świadomość, że Eucharystię można traktować jako składaną przez nas obłację, obecna była już bardzo wcześniej i stopniowo zyskiwała

powszechne uznanie. Podczas gdy niektórzy wcześnie autorzy pisali o Eucharystii jako o obłacji i ofierze lub odnosili do niej prorocstwo Malachiasza (Ml 1: 11), inni mówili, że chrześcijanie nie mają innej ofiary prócz modlitwy i służby Bogu. Nie jest to zaskakujące, biorąc pod uwagę wyraźny kontrast między Eucharystią a ofiarąmi Starego Przymierza i religii pogańskich. W podobnym duchu wcześnie chrześcijanie często zaprzeczali, że chrześcijanie mają kaptanów czy świątynie. Od samego początku wiązano jednak Eucharystię z Ofiarą naszego Pana złożoną na Kalwarii i związek ten zajmował znaczące miejsce w świadomości chrześcijańskiej. Od samego początku musiał być wyrażany w ramach celebracji eucharystycznej, tak jak o tym mówią najwcześniejsze zapisy liturgiczne. Niezależnie od tego, czy używa się słowa „ofiara”, czy się go unika, właśnie ona – w większym stopniu niż bycie świętym posiłkiem – jest tą cechą Eucharystii, która sprawia, że jest ona zarówno aktem kultu, jak i sprawowaniem sakramentu; i właśnie ona powoduje, że traktujemy konsekrowane obiekty jako Ciało i Krew Chrystusa. Luter był tym spośród protestantów, który pragnął zachować doktrynę rzeczywistej obecności, ale pozbyć się koncepcji Eucharystii jako ofiary. Jednak stanowisko to okazało się chwiejne, a powyższe rozważania pozwalają dostrzec dlaczego – pozbywając się koncepcji Eucharystii jako ofiary, pozabawił treści doktrynę rzeczywistej obecności.

Obecność sakramentalna

5. Nie mam tu miejsca, aby bardziej niż tylko szkicowo zająć się pytaniami dotyczącymi orzeczeń takich, jak „wydaje się okrągła”, „jest zanoszona do chorych” i tak dalej; zadowolę się przedyskutowaniem niektórych kwestii, które powodują, że poszukuje się odpowiedzi na te pytania. Z jednej strony, zdają się one wymagać nie więcej, niż doboru odpowied-

niej terminologii; z drugiej strony, wiążą się z poważnymi trudnościami, a niepowodzenie w udzieleniu odpowiedzi na nie podałoby w wątpliwość spójność doktryny rzeczywistej obecności. Św. Tomasz uważał, że po konsekracji obecne są dwa *byty jednostkowe* [*particulars*] – choć oczywiście nie dwie *substancje* – rozumiane jako podmioty orzeczeń: Ciało Chrystusa oraz wymiary (*quantitas dimensiva*) chleba. To pozwalało mu utrzymywać, że pewne orzeczenia dotyczą raczej tego drugiego, a nie pierwszego podmiotu. Na tej właśnie podstawie zaprzeczał, jakoby Ciało Chrystusa mogło być łamane lub przenoszone z miejsca na miejsce i dopuszczał, że spożywa się je tylko „sakramentalnie”. Jak to wyraził w swoim sławnym hymnie *Lauda, Sion*:

Nulla rei fit scissura,
Signi tantum fit fractura,
Qua nec status nec statura,
Signati minuitur⁵.

Mogłoby się wydawać, że jeżeli odrzuca się scholastyczną teorię głoszącą, iż akcydensy chleba i wina trwają mimo braku substancji, to nie można przyjąć takiego rozwiązania – w każdym z miejsc, w których znajduje się Hostia, jest tylko jeden byt jednostkowy, a skoro tak, to tylko on może być podmiotem odpowiednich predykcji. Rzeczywiście, nie powinniśmy mówić, że kiedy łamie się Hostię, łamie się też Ciało Chrystusa; jedynie *wydaje się*, że jest Ono łamane, natomiast *tak naprawdę* nic nie jest łamane. Ale nawet to, że wydaje się, że jest Ono łamane, nie chce nam przejść przez usta, ponieważ to nie Ciało Chrystusa wydaje się ulegać łamaniu, ale jakiś chleb. Możemy wyjaśnić to przez następującą analogię: Jeżeli Karol przebrany za Henryka wykonuje pewne sztuczki magiczne, widzowi zdaje się, jakby to Henryk zamienił chusteczkę w królika, ale to *Karol*, a nie Henryk, wygląda jakby zamienił chusteczkę w królika.

Ale czy ujęcie, które właśnie nakreśliłem, zakłada, że po konsekracji obecny jest tylko jeden byt jednostkowy? Odrzuciłem możliwość, że w czasie konsekracji dochodzi do zmiany fizycznej, czy nie oznacza to więc, że *materia* pozostaje? Kiedy jakiś człowiek tysiące, ten sam człowiek podlega zmianie. To ten sam mężczyzna, który niegdyś miał włosy, teraz ich już nie ma. Kiedy zachodzi zmiana substancjalna, materia jest podmiotem zmiany – materia, która niegdyś była drewnem, teraz jest popiołem. Transsubstancjacja na pewno nie jest zmianą w tym ścisłym sensie, przynajmniej tak, jak interpretuje ją teoria tomistyczna, ponieważ brakuje w niej podmiotu zmiany. Św. Tomasz uważał jednak, że jest istotne, aby uznawać ją za szczególny rodzaj zmiany. Sugerowałem, że jego teoria narusza związek między Ciałem i Krwią Chrystusa a trwającymi mimo braku substancji akcydensami, ale Akwinata uważał, że związek ten można utrzymać, jeśli transsubstancjację potraktuje się jako zmianę. Związek zostałby naruszony, gdyby uznawano, że chleb i wino zostają po prostu unicestwione. Akwinata twierdzi więc, że w Eucharystii materia, z której składa się chleb, zostaje przemieniona w materię, z której składa się Ciało Chrystusa; jego uzasadnieniem jest to, że gdyby pozostawała materia, mielibyśmy do czynienia ze zwykłą zmianą substancjalną. Ale taki wniosek byłby uprawniony tylko wówczas, gdyby materia, która uprzednio tworzyła chleb i wino, teraz tworzyła Ciało i Krew Chrystusa. Akwinata operuje oczywiście Arystotelesowskim rozróżnieniem materii i formy. To rozróżnienie stosuje się faktycznie na różnych poziomach, ale w tym kontekście zakłada się, że istnieje fundamentalny poziom, całkowicie pozbawiony struktury. To jest bez wątpienia błędne mniemanie. Nie tylko wiemy, że struktura występuje na bardzo wielu różnych poziomach, przez co proste rozróżnienie materii i substancji staje się rażąco

nieadekwatne, ale wiemy też, że możliwość identyfikacji opiera się na strukturze – podmiot zmiany nie może być zidentyfikowany w inny sposób, niż przez jego trwającą mimo zmiany strukturę. Nie musimy schodzić na bardzo głęboki poziom, poziom cząsteczek subatomowych, aby dostrzec, że musimy powiedzieć, iż materia trwa mimo zmiany. Indywidualne molekuly tworzące chleb i wino nie stają się Ciałem i Krwią Chrystusa, ponieważ ani chleb, ani wino nie są chemicznie czystymi substancjami, muszą zatem pozostać niezmienione. Nie ma powodu, aby przypuszczać, że materia, która tworzy chleb i wino, zaczyna tworzyć Ciało i Krew – Ciało Chrystusa pozostaje tam, gdzie się znajdowało. Aby ominąć problemy związane z Jego teraźniejszą lokalizacją, możemy rozważyć Ostatnią Wieczerzę. Był tam Jezus wraz ze Swoimi uczniami. Kiedy rozdawał im chleb,

mówiąc: „To jest Ciało moje”, jego waga nie zwiększyła się nagle dlatego, że materia tworząca chleb stała się wówczas częścią Jego Ciała. Wszyscy widzieli, że Jego Ciało pozostało tam, gdzie było, i nie uległo żadnej zmianie. Powinniśmy raczej powiedzieć, że nie przestając być tam, gdzie się znajdowało, każde miejsce, w którym umiejscowiony był Chleb – każde miejsce, w którym Jego Ciało było sakramentalnie obecne – stało się również miejscem, w którym Jego Ciało było fizycznie obecne, tak jakby przestrzeń została złożona do wewnątrz jak płaszczyzna. To tylko obraz, ale może pomóc nam nie popaść w zakłopotanie i uchroni nas przed podejrzeniem, że doktryna rzeczywistej obecności nieuchronnie prowadzi do sprzeczności.

Przełożył z języka angielskiego
Stanisław Ruczał

Przypisy:

1. M. Dummett, The Intelligibility of Eucharistic Doctrine, w: W.J. Abraham i S.W. Holtzer (red.), The Rationality of Religious Belief. Essays in honour of Basil Mitchell, Oxford: Clarendon Press 1987, s. 231–261. © Oxford University Press 1987. All rights reserved by and controlled through Oxford University Press. Wszystkie śródtytuły i przypisy pochodzą od tłumacza.
2. Chodzi o „rebelię modlitewników”, kiedy mieszkańcy Kornwalii i Devonu zbuntowali się przeciwko wprowadzeniu zreformowanej liturgii w języku angielskim.
3. Oryginalne „consecrated elements” tłumaczę jako „konsekrowane obiekty”, ponieważ pozwala to uniknąć niejasności, czy mówimy o postaciach eucharystycznych (akcydensach chleba i wina), czy też o tym, czym staje się chleb i wino po konsekracji (Ciele i Krwi Chrystusa). Kiedy wyraźnie mowa jest o species, używam słowa „postaci”, na przykład w zdaniu: „Chrystus obecny pod postaciami chleba i wina”.
4. Chodzi o kościoły wywodzące się ze wspólnot, które odrzuciły akt uniformistyczny (Act of Uniformity) z 1662 roku – między innymi o baptystów, metodystów i prezbiterian.
5. „Nie dozna on rozdzielenia / mimo znaku pomniejszenia, / rzecz, istota się nie zmienia, / trwa on zawsze catkowity” (Starowieyski 2007: 478).

Co dalej?

Do tego ważnego tekstu Michaela Dummetta nawiązuje dalej Błażej Skrzypulec.

Problem transsubstancjacji w czterech zdaniach i pięciu rozwiązaniach

Błażej Skrzypulec

W niniejszym tekście pragnę się przyjrzeć problemowi transsubstancjacji z perspektywy filozoficznej. Przez podejście filozoficzne rozumie takie, które lokalizuje niespójności w schemacie pojęciowym opisującym pewne zagadnienie, a następnie bada możliwe modyfikacje siatki pojęciowej prowadzące do usunięcia znalezionej niespójności. Zazwyczaj skutkiem tego rodzaju procedury nie jest dotarcie do jednego słusznego rozwiązania, lecz raczej zarysowanie mapy możliwych rozwiązań wraz ze związanymi z nimi konsekwencjami i kosztami.

Punktem odniesienia będzie dla mnie tekst Michaela Dummetta (2013), który zawiera oryginalną propozycję rozwiązania problemu transsubstancjacji, a także omawia bardziej klasyczne stanowiska – kartezjańskie i scholastyczne. W końcowej części artykułu zaproponuję modyfikację koncepcji Dummetta, która doprowadzi do sformułowania dwóch alternatywnych koncepcji transsubstancjacji.

Problem transsubstancjacji

W intuicyjny sposób problem związany z transsubstancją można wyrazić przez koniunkcję czterech zdań:

- (A) Przedmiot x jest Ciałem Chrystusa,
- (B) Wyrażenie „ x jest ciałem” jest prawdziwe, gdy przedmiot x posiada zestaw cech C_1, \dots, C_n ,
- (C) Przedmiot x nie posiada cech C_1, \dots, C_n ,
- (D) Przedmiot x posiada cechy H_1, \dots, H_n , które gwarantują prawdziwość zdania „ x jest chlebem”.

Z jednej strony twierdzi się, że rozważany przedmiot jest pewnym ciałem, a jednocześnie zauważa, że nie ma on cech, które uzasadniałyby nazywanie go ciałem. Powyższy problem ma swój aspekt ontologiczny, związany ze strukturą rozważanego obiektu, oraz semantyczny, dotyczący odnoszenia się do obiektu za pomocą wyrażen językowych. Aspekt ontologiczny problemu wiąże się z niezgodnością własności, jakie posiada ciało i jakie posiada chleb – wydaje się, że aby coś było ciałem, musi posiadać inne własności niż te, które są charakterystyczne dla chleba. Aspekt semantyczny dotyczy sposobu naszego orzekania o tym, że coś jest ciałem – nasz typowy sposób postępowania się terminem „ciało” – zdaje się nie dopuszczać sytuacji, w których określamy tym terminem coś, co ma cechy charakterystyczne dla chleba.

Oczywiście najprostszym, można też powiedzieć – najbardziej zdroworozsądkowym, wyjściem z sytuacji byłoby uznanie zdania (A) za fałszywe i zastąpienie go zdaniem „Przedmiot *x* jest chlebem”. Z perspektywy doktryny katolickiej to najprostsze rozwiązanie jest, rzecz jasna, niedopuszczalne. W takiej sytuacji należy się przyjrzeć innym sposobom uspołnienienia zdań (A)–(D) i rozważenia, które z nich pociąga za sobą najmniejsze koszty.

Rozwiązanie minimalne

Z pozoru proste i wystarczające z perspektywy wiary może się wydawać minimalne rozwiązanie problemu przez stwierdzenie czegoś w rodzaju: „Transsubstancjacja jest wynikiem nadzwyczajnego działania Boga, którego człowiek nie jest w stanie pojąć”. Wówczas zdania (A)–(D) można uznać za niespójne, ale też stwierdzić, że jest to problem wynikający jedynie z niedoskonałości ludzkich możliwości poznawczych. „Tak naprawdę”, to znaczy z perspektywy Boga, „wszystko jest w porządku”, a my, choć nie jesteśmy w stanie tego zrozumieć, możemy to zaakceptować poprzez akt wiary.

Powyższe rozwiązanie minimalne w sposób trywialny, choć być może wystarczający, rozwiązuje aspekt ontologiczny problemu – konflikt między cechami ciała i chleba zostaje zażegnany przez specjalne działanie Boga, który jako wszechmocny może zawsze skutecznie osiągnąć pożądaną rezultat. Bardziej problematyczny okazuje się aspekt semantyczny. Jeśli nie jesteśmy w stanie zrozumieć, na czym polega fakt przemiany chleba w ciało, to trudno również stwierdzić, co tak naprawdę znaczy to, że nazywamy Hostię ciałem. Wydaje się, że nie jest to zwykłe pojęcie ciała, gdyż Hostia nie spełnia standardowych warunków aplikacji tego terminu. Czy jest to jakieś specjalne pojęcie ciała, które ma zastosowanie

tylko w tym wypadku? Jeśli tak, to jaka jest jego treść? Dlaczego w ogóle używamy terminu „ciało”, a nie jakiegokolwiek innego, skoro i tak nie jest jasne, co ma on wyrażać? Wydaje się, że rozwiązanie minimalne nie daje nam zadowalającej odpowiedzi na te pytania.

Rozwiązanie minimalne traktuję jako punkt wyjścia dla filozoficznych koncepcji transsubstancjacji. Na tym założeniu opieram pierwszy postulat metodologiczny, wedle którego interesująca koncepcja filozoficzna powinna wyjaśniać więcej, niż czyni to rozwiązanie minimalne.

Drugi z metodologicznych postulatów za pożyczam z tekstu Dummetta (2013: 249–250). Stwierdza on, że koncepcja wyjaśniająca transsubstancjacje powinna wykluczać sytuację, w której ktoś może uznać zdanie „Ho-

Z perspektywy katolickiej najprostsze rozwiązanie jest, rzecz jasna, niedopuszczalne

stia jest Ciałem Chrystusa” za prawdziwe, nie uznając jednocześnie jako prawdziwych innych zdań wchodzących w skład doktryny katolickiej. Ma to wykluczyć rozwiązania, które redukowałyby transsubstancjacje do fenomenu spoteczno-kulturowego bądź psychologicznego. Za prosty przykład takiego stanowiska może posłużyć koncepcja, wedle której zdanie „Przedmiot *x* jest Ciałem Chrystusa” znaczy tyle co „W odniesieniu do przedmiotu *x* przeprowadzono odpowiednie obrzędy, które zgodnie z wierzeniami wspólnoty katolickiej mają sprawić, że *x* zostaje przemieniony w Ciało Chrystusa”.

Systematyczna iluzja

Zgodnie z interpretacją Dummetta (2013: 242), rozwiązanie, wedle którego z transsubstancjacją wiąże się występowanie systematycznej iluzji, ma pochodzić od Kar-

tejusza. Zgodnie z jego koncepcją Hostia posiada zwyczajne cechy ciała, czyli pewną organiczną strukturę, jednak za sprawą Boskiej interwencji jesteśmy pod wpływem iluzji i postrzegamy Hostię jako posiadającą cechy chleba. To rozwiązanie można przedstawić jako następującą modyfikację zdań (A)–(D):

- (A1) Przedmiot *x* jest Ciałem Chrystusa,
- (B1) Wyrażenie „*x* jest ciałem” jest prawdziwe, gdy przedmiot *x* posiada zestaw cech C_1, \dots, C_n ,
- (C1) Przedmiot *x* posiada cechy C_1, \dots, C_n ,
- (D1) Przedmiot *x* nie posiada cech H_1, \dots, H_n , które gwarantują prawdziwość zdania „*x* jest chlebem”, *ich postrzeganie jest wywołane iluzją*.

W powyższym rozwiązaniu modyfikacji ulegają zdania (C) oraz (D). Wprowadzenie kategorii iluzji pozwala stwierdzić, że obiekt *x* posiada cechy charakterystyczne dla bycia ciałem (C1), a nie posiada, mimo tego, że je postrzegamy, cech typowych dla chleba (D1). Zdania (A1)–(D1) wydają się więc spójne – rozważany przedmiot jest ciałem i posiada odpowiednie cechy pozwalające to o nim orzec, z tym że ulegając iluzji, nie postrzegamy jego faktycznych własności.

Rozwiązanie problemu transsubstancjacji przez odwołanie się do iluzji niesie jednak ze sobą kilka trudnych do zaakceptowania konsekwencji. Dwie z nich, mocno związane z tym rodzajem rozwiązania, omówię poniżej. Natomiast dwie kolejne, ogólniejsze, przedstawię dalej, po przedstawieniu scholastycznego rozwiązania problemu.

Pierwszy problem dotyczy samego pojęcia iluzji. W standardowych wypadkach mianem iluzji określamy sytuację, w której postrzeżenie jakiegoś przedmiotu jest niezgodne z cechami, jakie ona rzeczywiście posiada. Aby sensownie określić coś iluzją, potrzebny jest jakiś sposób dotarcia do wła-

śności obiektu, który pozwala na wskazanie różnicy między iluzorycznym postrzeżeniem a rzeczywistością. Na przykład w wypadku popularnej iluzji *Müllera-Lyera* postrzegamy dwie linie jako posiadające różną długość, jednak możemy je także zmierzyć, by wykazać, że faktycznie nie różnią się one od siebie pod tym względem. Gdyby każdy z możliwych do przeprowadzenia testów wskazywał, że linie są różnej długości, nie byłoby podstaw do stwierdzenia, że nasze postrzeżenie na ten temat jest iluzoryczne.

Taka sytuacja wydaje się jednak zachodzić w wypadku rozwiązania Kartezjusza. Żaden możliwy do przeprowadzenia test nie jest w stanie wykazać, że Hostia posiada jakieś inne cechy niż te, które są charakterystyczne dla chleba. Powstaje więc pytanie, na mocy czego tego rodzaju postrzeżenia określa się jako iluzoryczne. Jedynym wyjściem wydaje się odwołanie do, niedostępnej dla człowieka, Boskiej perspektywy, z której to objawia się prawdziwa natura przedmiotu. Niebezpiecznie zbliża to rozwiązanie Kartezjusza do rozwiązania minimalnego – człowiek nie jest w stanie pojąć, na czym polega iluzoryczny status postrzeganych cech charakterystycznych dla chleba. W takim wypadku trudno znaleźć rację dla stosowania terminu „iluzja” w wypadku transsubstancjacji, skoro i tak termin ten nie jest używany w zwykłym, zrozumiałym sensie.

Druga problematyczna kwestia dotyczy ekspansji iluzji. Jeśli rozwiązanie zaproponowane przez Kartezjusza jest poprawne, wówczas iluzja związana z Hostią nie może się ograniczać jedynie do sytuacji, w których jest ona aktualnie postrzegana. Musi ona obejmować także wszystkie efekty, jakie są wywoływane przez cechy ciała skryte za zasłoną cech chleba, a także efekty, które byłyby wywoływane przez cechy chleba, w wypadku ich rzeczywistej obecności. Na przykład u niektórych osób chorych na celiakię

spożycie Hostii może wywołać niekorzystne skutki zdrowotne. Akceptując rozwiązanie kartezyjańskie, trzeba by przyjąć, że zmiany zachodzące w ich organizmie pod wpływem Hostii także są iluzoryczne, w końcu tak naprawdę nie spożyli oni niczego, co zawierałoby gluten. Kontynuując to rozumowanie, wiele skutków wywołanych w dalszej kolejności przez te zmiany organiczne również miałyby iluzoryczny status. Może się więc okazać, że przyjęcie kartezyjańskiego rozwiązania sprawia, że niemała część otaczającej nas rzeczywistości ma status wywoływanej przez Boga systematycznej iluzji.

Zmiana substancji przy zachowaniu akcydensów

Rozwiązanie scholastyczne, którego najbardziej rozwinięta wersja przypisywana jest zazwyczaj św. Tomaszowi z Akwinu, jest tym, od którego transsubstancjacja zyskała swoją nawę. Opiera się ono na odróżnieniu substancji, czyli istoty danej rzeczy, która decyduje, czym ta rzecz jest, od akcydensów, czyli przygodnych własności, które rzecz może utracić, nie przestając być tym, czym jest. Zdaniem zwolenników tego stanowiska w momencie transsubstancjacji substancja chleba zostaje zmieniona w substancję ciała, natomiast akcydensy chleba, czyli w praktyce wszystkie jego postrzegalne własności, pozostają bez zmian. Zgodnie z twierdzeniem św. Tomasza (ST III: 77, 1), Ciało Chrystusa nie posiada tych akcydensów – w tym szczególnym wypadku w ogóle nie posiadają one podmiotu. Przy takim ujęciu kombinacja zdań (A)–(D) przyjmuje następującą postać:

- (A2) Przedmiot x jest Ciałem Chrystusa,
- (B2) Wyrażenie „ x jest ciałem” jest prawdziwe, gdy przedmiot x ma substancję ciała.
- (C2) Przedmiot x nie posiada cech C_1, \dots, C_n , charakterystycznych dla ciała.

- (D2) Przedmiot x nie posiada cech H_1, \dots, H_n , charakterystycznych dla chleba.

W rozwiązaniu kartezyjańskim modyfikacji uległo zdanie (C) oraz (D), przedmiot x posiadał cechy ciała i nie posiadał cech chleba, a przyczyną odmiennego wrażenia było zachodzenie iluzji. W wypadku rozwiązania scholastycznego zmianie podlegają zdania (B) oraz (D). Przedmiot x jest ciałem, ponieważ posiada substancję ciała, a nie dlatego, że posiada akcydensy, które w typowych sytuacjach wiążą się z ciałem. Ponadto nie jest on podmiotem akcydensów charakterystycznych dla chleba.

Oczywiście problematyczna wydaje się tu kwestia związku między substancją a akcydensami. Okazuje się, że coś może być ciałem

Trudno znaleźć rację dla stosowaniu terminu „iluzja” w wypadku transsubstancjacji

mimo tego, że nie ma żadnych cech, które zazwyczaj ma ciało. Co więcej, mogą istnieć akcydensy, w omawianym przykładzie akcydensy chleba, które mimo faktycznej nieobecności chleba mogą sprawiać, że pewien fragment przestrzeni będzie funkcjonował dokładnie tak, jakby znajdował się w nim chleb.

Wiąże się z tym fakt, że pozbawiona akcydensów substancja traci zdolność do wchodzenia w relacje przyczynowe, natomiast taką zdolność zachowują same akcydensy, nawet gdy nie stoi za nimi żadna substancja. Ponownie znajduje tu zastosowanie wcześniejszy przykład dotyczący celiakii – Hostia wchodzi w relacje kauzalne charakterystyczne dla chleba, a nie dla ciała. Może to budzić podejrzenia, czy rozwiązanie scholastyczne nie niszczy samego pojęcia substancji, która miała przecież określać to, czym dana rzecz jest, a okazuje się teraz elementem, który w żaden sposób nie określa roli, jaki dany obiekt odgrywa w świecie.

Dwa problemy

Oprócz szczegółowych problemów wymienionych wyżej, rozwiązania kartezyjańskie i scholastyczne posiadają również dwie ogólniejsze kłopotliwe własności, z których jedna wiąże się z ontologicznym, a druga – z semantycznym wymiarem problemu.

Z perspektywy ontologicznej zarówno rozwiązanie kartezyjańskie, jak i scholastyczne dzieli strukturę rozważanego przedmiotu na dwie części. Pierwszą część stanowią postrzegalne własności charakterystyczne dla chleba, które – zależnie od przyjętego rozwiązania – mają charakter iluzoryczny bądź są realnie obecne, ale ich podmiotem nie jest substancja ciała. Elementy wchodzące w skład drugiej części konstytuują prawdziwą naturę obiektu – to na mocy ich obecności rozważany przedmiot jest ciałem. Co istotne, granica między tymi dwiema częściami jest nie do przeniknięcia dla ludzkiego aparatu poznawczego, zawsze mamy kontakt jedynie z pierwszą, a prawdziwie istotne elementy przedmiotu są dla nas niedostępne. Wydaje się, że uniknięcie takiego nieintuicyjnego podziału stanowiłoby zaletę alternatywnej koncepcji transsubstancjacji.

W aspekcie semantycznym zarówno rozwiązanie kartezyjańskie, jak i scholastyczne sugeruje, że nasz standardowy sposób postępowania się terminem „ciało” jest nieadekwatny. W jednym i w drugim rozwiązaniu dopuszczalne są sytuacje, w których nasze zwyczajne kryteria postępowania się terminem „ciało” nie są spełnione, a mimo to rozważany obiekt jest ciałem. W wypadku koncepcji kartezyjańskiej dzieje się tak przez możliwość zachodzenia systematycznej iluzji, w rozwiązaniu scholastycznym za sprawą rozluźnienia związku między substancją a postrzegalnymi akcydensami. Co więcej, proponowane alternatywne kryteria aplikacji terminu „ciało” – przez odwołanie do niedostępnych cech ukrytych

pod systematyczną iluzją bądź substancji pozbawionej postrzegalnych akcydensów – wydają się dobrane *ad hoc*, jedynie w tym celu, aby rozwiązać problem transsubstancjacji, i nie korespondują z dobrze ugruntowaną praktyką językową, która ma niewątpliwą wartość praktyczną i pozwala nam skutecznie wyróżniać obiekty będące ciałem spośród wielu innych. Również w tym wypadku wydaje się, że preferowane byłoby takie rozwiązanie problemu transsubstancjacji, które pozwoliłoby zachować bliższy związek ze zwyczajnym użyciem terminu „ciało”.

Uznawanie czegoś za coś

Michael Dummett (2013: 250), stojąc w opozycji do rozwiązania kartezyjańskiego i scholastycznego, sformułował własną propozycję opartą na pojęciu „uznania czegoś za coś”. W typowych sytuacjach jesteśmy w stanie na przykład uznać stół za krzesło i używać go do siedzenia – wówczas możemy powiedzieć, że ten stół jest krzesłem. Podobnie adoptowane dziecko zostaje uznane za dziecko adoptujących je rodziców i w świetle prawa jest ich dzieckiem.

Jak zauważa Dummett (tamże: 253), zazwyczaj w wypadku naszych procedur „uznawania czegoś za coś” pojawia się pewna luka. Gdy pewne A uznajemy za B , to owemu A wciąż brakuje pewnych cech, które są charakterystyczne dla typowych B . W odniesieniu do przytaczanego wyżej przykładu: adopcja nie sprawia, że dziecko staje się spokrewnione ze swoimi rodzicami. Jednak, zdaniem Dummetta (tamże: 254), to ograniczenie nie ma mieć zastosowania, jeśli to Bóg uznaje coś za coś innego. Wówczas nie ma miejsca na żadną lukę i dana rzecz jest po prostu tym, za co została uznana.

Przez zastosowanie rozwiązania oparte go na pojęciu „uznania za” otrzymujemy następującą kombinację zdań (A)–(D):

- (A3) Przedmiot x jest Ciałem Chrystusa,
- (B3) Wyrażenie „ x jest ciałem” jest prawdziwe, gdy przedmiot x został przez Boga uznany za ciało.
- (C3) Przedmiot x nie posiada cech C_1, \dots, C_n charakterystycznych dla ciała.
- (D3) Przedmiot x posiada cechy H_1, \dots, H_n charakterystyczne dla chleba.

W rozwiązaniu proponowanym przez Dummetta modyfikacji ulega jedynie zdanie (B) – kryterium orzekania o obiekcie, że jest ciałem, nie stanowią postrzegalne cechy, które zazwyczaj wiążemy z ciałem, lecz decyzja Boga, który postanowił uznać dany obiekt za ciało. Proponując takie rozwiązanie, Dummett odrzuca ontologiczną zasadę akceptowaną w obrębie rozwiązania kartezjańskiego i scholastycznego, zgodnie z którą bycie ciałem stoi w sprzeczności z posiadaniem cech charakterystycznych dla chleba. Respektowanie tej zasady prowadziło do podziału struktury przedmiotu na dwie części, która gwarantowała, że choć postrzegane są własności chleba, to jednak nie przysługują one obiektowi, który tak naprawdę jest ciałem. U Dummetta obiekt jednocześnie jest ciałem, na mocy uznania za ciało przez Boga, jak i posiada cechy chleba. Dummett pozostaje w tym punkcie zgodny z opiniami formułowanymi w obrębie współczesnej teologii (zob. Ratzinger 2012), gdzie przemiana chleba w ciało nie traktuje się jako fizycznego przekształcenia pewnej organicznej struktury w inną. Z takiej perspektywy można powiedzieć, że rozwiązaniu Dummetta udaje się ominąć ontologiczną trudność, z którą borykały się wcześniejsze rozwiązania.

Wydaje się natomiast, że kłopotliwy pozostaje wciąż aspekt semantyczny problemu transsubstancjacji. Podobnie jak w rozwiązaniu scholastycznym i kartezjańskim również u Dummetta przestajemy się posługiwać naszymi zwyczajnymi, sprawdzonymi kryteriami stosowania terminu „ciało”, lecz

musimy przyjąć nowe, które nie znajdują się w jasnym związku z dotychczasową praktyką. Co więcej, ponieważ trudno powiedzieć, na czym polega fakt uznawania przez Boga chleba za ciało, skoro nie wiąże się z nim zmiana cech obiektu, trudno również zrozumieć, jaką treść ma pojęcie ciała używane w kontekście transsubstancjacji. W aspekcie semantycznym niebezpiecznie upodabnia to rozwiązanie Dummetta do, omawianego wcześniej, rozwiązania minimalnego. W dalszej części tekstu zaproponuję, wychodząc od rozwiązania Dummetta, modyfikacje, które mogą być pomocne w zmniejszeniu semantycznych kosztów związanych z wyjaśnieniem transsubstancjacji.

Moce przyczynowe i Ciało Chrystusa

W typowych sytuacjach uznawania czegoś za coś obiekt uzyskuje nowe własności, które poszerzają zakres interakcji, w które może on wchodzić i w ich ramach oddziaływać na rzeczywistość. Na przykład adoptowane dziecko zyskuje przywileje związane z prawem dziedziczenia, a uznanie metalowych krążków za pieniądze pozwala wymieniać je na inne przedmioty na dużo szerszą skalę, niż było to możliwe wcześniej.

W wypadku transsubstancjacji Dummett nie rozwija tego aspektu uznawania za, choć jest oczywiste, że w wyniku transsubstancjacji przedmiot zyskuje wyjątkowe moce przyczynowe. Nie wchodząc w teologiczne subtelności, można przyjąć, że Ciało Chrystusa przyczynia się do zbawienia spożywającej je osoby (zob. np. ST III: 79), czego nie można powiedzieć o zwykłym chlebie ani, a może tym bardziej, o zwykłym ciecie. Przedmiot po transsubstancjacji posiada więc nie tylko cechy charakterystyczne dla chleba, lecz także pewne dodatkowe, bardzo szczególne własności.

Wychodząc z tego punktu, można zarysować dwa sposoby ominięcia semantycznego

problemu związanego z transsubstancjacją. Pierwszy z nich opiera się na rozdzieleniu pojęć ciała i Ciała Chrystusa. W zarysowanym wcześniej, za pomocą kombinacji zdań (A)–(D), problemie transsubstancjacji *implicite* zakłada się, że Ciało Chrystusa jest szczególnym przypadkiem ciała, to znaczy ma te cechy, które zazwyczaj mają ciała,

Jesteśmy w stanie uznać stół za krzesło i używać go do siedzenia

a ponadto jeszcze pewne dodatkowe własności czyniące z niego Ciało Chrystusa. Dlatego też obiekt, o którym można orzec, że jest Ciałem Chrystusa, powinien również posiadać cechy pozwalające na orzekanie o nim bycia ciałem w zwykłym sensie. W oczywisty sposób prowadzi to do problemu, gdyż rozważany obiekt nie ma cech właściwych dla ciała, lecz ma cechy chleba. Wydaje się, że zarówno rozwiązanie kartezjańskie, scholastyczne, jak i rozwiązanie Dummetta, nie starały się *explicitie* podważyć ścisłego związku między pojęciem ciała i pojęciem Ciała Chrystusa.

Rozluźnienie związku między tymi pojęciami wymaga przyjęcia, że kryteria stosowania terminu „ciało” i terminu „Ciało Chrystusa” są od siebie niezależne. Termin „ciało” ma zastosowanie w wypadku obiektów, które posiadają cechy związane z pewną organiczną strukturą, natomiast dla aplikacji terminu „Ciało Chrystusa” kwestia istnienia pewnej organicznej struktury nie jest istotna – Ciałem Chrystusa jest zarówno fragment organicznej materii istniejącej około dwa tysiące lat temu, jak i Hostia w czasie każdej Mszy świętej, do której standardowo rozumiany termin „ciało” nie ma zastosowania.

Oczywiście pogląd, wedle którego Ciało Chrystusa nie musi posiadać zwyczajnych cech ciała, może się wydawać dziwny. Warto jednak zauważyć, że wiele fragmentów No-

wego Testamentu, jak i elementów doktryny Kościoła Katolickiego sugeruje, że faktycznie Ciało Chrystusa ma cechy inne niż zwykłe ciała. Podczas Ostatniej Wieczerzy okazuje się, że Ciało Chrystusa nie posiada zwyczajnych własności topologicznych ciała, mogąc znajdować się całe w kilku niestykających się obszarach przestrzeni jednocześnie. Jednocześnie między tymi wieloma rozdzielonymi całościami mogą zachodzić interesujące powiązania przyczynowe. Święty Tomasz rozważa na przykład (ST III: 81, 4) fascynującą kwestię, czy gdyby po Ostatniej Wieczerzy przechowano konsekrowany chleb aż do ukrzyżowania, to czy Ciało Chrystusa, istniejące pod postacią chleba, również by umarło. Podobnie jego interakcje z innymi materialnymi obiektami różnią się od tych przejawianych przez organiczną materię – ukazuje to scena spotkania z uczniami w wieczerniku. Również własności mereologiczne są dalekie od standardowych – przetamana Hostia nie dzieli Ciała Chrystusa na dwie części (ST III: 76).

Biorąc pod uwagę powyższe zjawiska, twierdzenie, że Ciało Chrystusa nie musi mieć organicznej struktury charakterystycznej dla zwykłych ciał, wydaje się dużo łatwiejsze do zaakceptowania. W tym kontekście można zapytać, jakie są kryteria aplikacji terminu „Ciało Chrystusa”, jeśli są one różne od kryteriów aplikacji terminu „ciało”. Wydaje się, że najlepszym kandydatem jest tutaj posiadanie przez przedmiot mocy kauzalnych nabywanych podczas transsubstancjacji, za sprawą których spożywanie owego przedmiotu przyczynia się do osiągnięcia zbawienia.

Przyjęcie powyższego stanowiska pozwala zaakceptować zdania (A)–(D) w początkowej, niezmodyfikowanej formie, a jednocześnie ominąć związany z nimi problem. Przedmiot x może być Ciałem Chrystusa, a jednocześnie zdanie „ x jest ciałem” może być fałszywe, gdyż kryteria aplikacji terminu „ciało” są różne od kryteriów związanych z terminem

„Ciało Chrystusa”. Jednocześnie nie ma przeciwwskazań, aby o *x* jednocześnie orzec „jest Ciałem Chrystusa”, jak i „jest chlebem”, jeśli wystarczającym kryterium aplikacji terminu „chleb” jest pewna organiczna struktura.

Rozdzielenie pojęć ciała i Ciała Chrystusa pozwala również ominąć większość problemów semantycznych, z którymi borykały się rozwiązania omawiane wcześniej. Po pierwsze, nie zmusza nas ono do modyfikacji warunków aplikacji terminu „ciało” ugruntowanych w codziennej praktyce. Po drugie, pozwala nam ono scharakteryzować treść pojęcia Ciało Chrystusa inaczej niż przez trywialne stwierdzenie „Ciałem Chrystusa jest to, co Bóg uznał za Ciało Chrystusa”, odwołując się do szczególnych mocy kauzalnych związanych z przyczynianiem się do zbawienia. Kosztem takiego rozwiązania jest natomiast konieczność stworzenia nowego pojęcia – „Ciała Chrystusa” – które choć wydaje się uszczegółowieniem ogólniejszego pojęcia ciała, ma treść, która nie jest rozszerzeniem treści pojęcia ciała.

Funkcjonalna koncepcja ciała

Innym sposobem rozwiązania semantycznych problemów związanych z transsubstancją jest sformułowanie pojęcia ciała, które nie wiązałoby się mocno z posiadaniem pewnej organicznej struktury, a jednocześnie wpisywałoby się w posiadane przez nas intuicje na temat tego, co oznacza termin „ciało”. Inaczej niż w poprzednim rozwiązaniu nie rozdziela się tu zwykłego pojęcia ciała i pojęcia Ciała Chrystusa, lecz szuka takiego pojęcia ciała, które obejmowałoby zarówno standardowe sytuacje, jak i fenomen transsubstancji.

Wydaje się, że oprócz cech strukturalnych, z ciałem wiążemy również pewne własności funkcjonalne. Przede wszystkim ciało pozwala nam wchodzić w przyczynowe interakcje

z materialnymi obiektami w świecie, zarówno przez odbieranie ze środowiska bodźców, jak i wykonywanie przez nas działań. Wychodząc od tej intuicji, możemy stwierdzić, że określona organiczna struktura nie jest istotna dla orzekania o czymś, że jest ciałem, choć najprawdopodobniej spełniony powinien być bardziej podstawowy warunek, mówiący, że

Trudno powiedzieć, na czym polega fakt uznawania przez Boga chleba za ciało

ciało ma jakąś materialną strukturę bez dokładniejszego precyzowania jej rodzaju.

Takie ujęcie pozwala zachować standardowe użycia terminu „ciało”, w których ciałem są na przykład nasze ręce czy głowy. Co więcej, podejście funkcjonalne umożliwia ominięcie pewnych problemów związanych ze strukturalną charakterystyką ciała. W końcu trudno jest znaleźć taką wspólną charakterystykę struktury, która obejmowałaby różne części ludzi i zwierząt, a także takie fragmenty jak włosy czy paznokcie, których struktura nie podtrzymuje żadnych procesów życiowych. Jednocześnie ujęcie funkcjonalne rozszerza zakres stosowania terminu „ciało” na przykład na protezy lub nieorganiczne powłoki hipotetycznych myślących maszyn.

Oczywiście funkcjonalna charakterystyka ciała jako materialnej struktury pozwalającej na wchodzenie w relacje kauzalne ze środowiskiem również ma swoje problematyczne aspekty. Po pierwsze, trudno jest określić ostrą granicę, najprawdopodobniej gdzieś między kamieniami a mrówkami, wyróżniającą zbiór obiektów posiadających i nieposiadających ciała. Po drugie, trudno precyzyjnie wyróżnić te materialne struktury, które dla danej istoty są ciałem – przykładem niech będzie różnica między ręką a młotkiem.

Jednak, abstrahując od tych istotnych trudności, w kontekście problemu transsub-

stancji funkcjonalne pojęcie ciała pozwala nam w zupełnie naturalny sposób orzec, oczywiście zakładając akceptację twierzeń katolickiej doktryny, że Hostia jest Ciałem Chrystusa. Jest ona materialną strukturą, za sprawą której Chrystus przyczynowo oddziałuje na ludzi, w taki sposób, że spożywanie Hostii przyczynia się do ich zbawienia. Warto dodatkowo zauważyć, że przyjęcie funkcjonalnego pojęcia ciała w żaden sposób nie zaprzecza możliwości oddziaływań Boga na świat, które nie dokonują się za pośrednictwem jakiegokolwiek materialnej struktury.

Rozwiązanie problemu transsubstancji odwołujące się do funkcjonalnego pojęcia „ciała” wiąże się z modyfikacją zdania (B). Warunkiem prawdziwości zdania „*X* jest ciałem” nie są pewne cechy strukturalne, lecz spełniona przez materialną strukturę funkcja. Jednak w przeciwieństwie do analogicznych modyfikacji w obrębie rozwiązania scholastycznego i rozwiązania proponowanego przez Dummetta w wyniku dokonanej zmiany wciąż otrzymujemy pojęcie, które uwzględnia dużą część naszej intuicji dotyczących stosowania terminu „ciało”. Ponadto tego rodzaju rozwiązanie nie zmusza nas do przyjęcia dwóch odrębnych pojęć – jednego dla zwykłych ciał i drugiego dla Ciała Chrystusa. Mankamentem koncepcji funkcjonalnej jest natomiast trudność w wytyczeniu jasnych granic między ciałami a innymi materialnymi strukturami.

Podsumowanie

Często powtarzany slogan mówi, że filozofia zadaje pytania, a nie dostarcza odpowiedzi. Tak jak i w wielu innych wypadkach, również w kontekście transsubstancji okazuje się on być fałszywy. Filozofia dostarcza odpowiedzi – zazwyczaj zbyt wielu odpowiedzi, dla których brak obiektywnego kryterium pozwalającego wybrać jedną, a odrzucić inne. Powyżej, nie licząc rozwiązania minimalnego, przedstawiłem pięć koncepcji filozoficznych, z których każda jest w stanie rozwiązać problem transsubstancji, lecz każda pociąga też za sobą konieczność akceptacji pewnych kontrowersyjnych konsekwencji. Klasyczne, kartezjańskie i scholastyczne, rozwiązania wprowadzają dwoistość w ontologiczną strukturę przedmiotu oraz zmuszają do postugiwania się niestandardowym pojęciem ciała. Rozwiązanie Dummetta omija problemy ontologiczne, ale wciąż może się wydawać kłopotliwe z punktu widzenia semantycznych warunków aplikacji terminu „ciało”. Rozwiązania opierające się na rozdzieleniu pojęć ciała i Ciała Chrystusa oraz przyjmujące funkcjonalną koncepcję ciała mogą zredukować problemy semantyczne związane z transsubstancją, ale ich przyjęcie zależy od podzielanych intuicji na temat dopuszczalnych modyfikacji w treści rozważanych pojęć.

Co dalej?

Miłośnikom analitycznej precyzji Błażeja Skrzypulca polecamy jego tekst o interpretacjach katastrofy smoleńskiej *Racjonalność neomesjanizmu* (2012).

Tajemnicza substancja. John Henry Newman i transsubstancjacja

Marcin Suskiewicz

S potyka się często zdanie, że trudną rzeczą jest wierzyć w naukę o transsubstancjacji – pisze bł. John Henry Newman w swojej intelektualnej autobiografii *Apologia pro vita sua* (2009). Rzeczywiście, nauka o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa w Eucharystii była i jest dla wielu powodem intelektualnych trudności. Na przykład – by pozostać, jak zresztą chciałbym przez cały niniejszy esej, w kręgu kultury anglosaskiej – dla Sir Anthony’ego Kenny’ego, wybitnego filozofa i byłego księdza, który w swojej autobiografii opisuje, że problemy z tą właśnie nauką zachwiały jego wiarą (Kenny 1986: 72). Według Newmana jednak trudności tego typu są normalne i nie muszą się wiązać ze zwątpieniem. „Dziesięć tysięcy trudności – pisał, a słowa te trafiły później do *Katechizmu Kościoła katolickiego* – nie jest w stanie spowodować [jednej] wątpliwości” (KKK: 157). Wiara w przeistoczenie nie opiera się według niego na dowodach empirycznych, lecz jest pochodną wiary w Kościół, „wyrocznię Boga” kompetentną w sprawach doktryny. Jeśli potrzebna jest jakaś racjonalna argumentacja,

to argumentacja za Kościołem, a to temat osobny, któremu Newman poświęcił oczywiście wiele uwagi (Newman 1999).

Pozostaje jednak jeszcze filozoficzne pytanie o samą możliwość transsubstancjacji, o niesprzeczność tej nauki z rozumem i doświadczeniem. Newman odpowiada na nie w następujący sposób: „Dlaczegożby tak właśnie być nie miało? Co stoi, może stać tu na przeszkodzie? Co

Dlaczegożby tak właśnie być nie miało?

wiem właściwie o substancji lub materii? Nie więcej, niż najwięksi filozofowie, czyli nic. I tak dalece można ten punkt widzenia podtrzymywać, że powstająca obecnie szkoła filozoficzna twierdzi, że cała nasza wiedza w fizyce nie sięga poza fenomeny. Nauka katolicka nie wchodzi w kolizję z fenomenami, nie mówi ona, że fenomeny znikają, przeciwnie twierdzi, że pozostają one; nie mówi ona także, że jedne i te same fenomeny są naraz w różnych miejscach. Zajmuje się ona tylko tym, co do czego nikt nie wie nic na ziemi: samymi materialnymi substancjami” (2009).

Jak rozumieć ten fragment? Henri Bergson pisał, że „nawet tak genialna myśl jak myśl kardynała Newmana jest w stanie osiągnąć pełną klarowność dopiero, gdy zostanie odniesiona do innych znanych doktryn” (cyt. za: Nedoncelle 1946: 24), i chyba warto pójść za tę sugestię. Sam Newman nie identyfikował się wprost z żadnym systemem filozoficznym (a na pewno nie był tomistą, choć Leon XIII nadał mu kapelusz kardynalski w tym samym 1879 roku, w którym ogłosił encyklikę *Aeterni patris*) i rzadko wspominał, na kim się opiera, ale jego interpretatorzy próbowali umieścić jego twórczość w szerszym kontekście. Na przykład Stanisław Brzozowski (2007), być może najważniejszy popularyzator myśli angielskiego kardynała w naszym kraju (Maciejewski 2011), wpisuje ją w obecne w angielskiej kulturze XIX wieku napięcie między utylitaryzmem a romantyzmem i zestawia z myślą Thomasa Carlyle’a, Roberta Browninga i George’a Mereditha. Klasyczna interpretacja Jamesa M. Camerona (1962, 1967) kładzie akcent na związki między Newmanem a brytyjskim empiryzmem, zwłaszcza Davidem Hume’em. Wreszcie interpretuje się również Newmana w kontekście filozofii (neo)platońskiej, zarówno tej w wydaniu Ojców Kościoła, jak i brytyjskich platoników XVII–XVIII wieku (Bouyer 1963; McIntosh 2011).

W niniejszym esejach chciałbym pójść dwoma ostatnimi tropami, a więc odczytać słowa Newmana przez pryzmat empiryzmu oraz neoplatonizmu. Aby połączyć te dwie interpretacje, omówię historyczne związki empiryzmu z chrześcijaństwem, wskazując na potrzebę osadzenia empiryzmu w teologicznej wizji świata. Taką właśnie wizję – z centralną dla niej kategorią sakramentu – proponuje neoplatonizm.

Newman empiryk

Zacznijmy więc od obserwacji, że Newman, który, jak wiemy, czytał Hume’a, a przypuszczalnie także Johna Locke’a, często używa języka empiryków, pojęć takich jak wrażenia, fenomeny, idee. Język ten pojawia się także w przytoczonym przeze mnie fragmencie, który zgodnie z pierwszą interpretacją można czytać w duchu umiarkowanego empiryzmu spod znaku Locke’a. Poznanie ogranicza się do tego, co dostarczą zmysły (a więc „fenomenów”, własności rzeczy takich, jak na przykład kolor), natomiast o substancji, czyli o tym, czym dana rzecz jest („sama w sobie”), nie wiemy nic. Innymi słowy, dla empiryka nie ma żadnego koniecznego związku między akcydensami a substancją. Dlatego nauka o przeistoczeniu mówiąca o zmianie substancji – o zmianie tego, *czym* jest konsekrowana hostia – nie stoi w sprzeczności ze świadectwem zmysłów, że to, *jaką* hostia się jawi, nie uległo zmianie. Transsubstancjacja nie stwarza tu żadnych problemów.

Aby wyraźniej ukazać podejście empirystyczne, odnieśmy je do innych tradycji filozoficznych. W metafizyce arystotelejskiej związek między akcydensami a substancją jest, ogólnie rzecz biorąc, bardzo ścisły. Dość powiedzieć, że Brian Ellis, wybitny współczesny arystotelesowski filozof nauki, wprost nazywa naukę o transsubstancjacji „szaleństwem” (Ellis 2001: 246). Tradycja tomistyczna również ściśle wiąże akcydensy z substancją, ale precyzuje, że związek ten polega na wynikaniu: to, *jaka* dana rzecz jest, wyptywa z tego, *czym* jest (zgodnie ze scholastyczną maksymą *agere sequitur esse*). Bóg, pierwsza przyczyna, może, dokonując cudu, „zablokować” wynikanie akcydensów z substancji, jak również sprawić, że po zniknięciu substancji pozostaną jej akcydensy.

Warto zwrócić uwagę, że także inny angielski myśliciel katolicki, Gilbert Keith Chesterton, zaprzął empiryzm do obrony też religijnych. Argumentacja za możliwością cudów i przeciw determinizmowi, którą znajdziemy w *Ortodoksji* (2008: rozdział 9), nawiązuje przecież do Hume'a i jego krytyki wnioskowania indukcyjnego. W eseju biograficznym o Karolu II Chesterton, wówczas jeszcze anglikanin, porusza z kolei interesującą nas tutaj kwestię transsubstancjacji: „Gdy [Karol II] w godzinie śmierci przyjął Sakrament zgodnie z formą Kościoła rzymskiego, postępował konsekwentnie jako filozof. Opatłak może nie być Bogiem; podobnie [jednak] może nie być opatłakiem. Dla prawdziwego, namiętnego sceptyka cały świat, z jego bulwiastymi górami i fantastycznymi drzewami, jest niewiarygodny. Cały porządek świata jest nie mniej skandaliczny niż jakikolwiek cud, który miałby go naruszyć. Transsubstancjacja może być snem, ale jeśli nim jest, to z pewnością jest snem we śnie”. Choć we fragmencie tym nie ma wprost mowy o wrażeniach zmysłowych ani o substancji i kładzie się mocny akcent na „niewiarygodność” i „skandaliczność” rzeczywistości, przypomina on to, co o przeistoczeniu mówił Newman. I również zdaje się opierać na empiryzmie: na braku koniecznego związku między akcydensami a substancją („Opatłak może nie być Bogiem; podobnie [jednak] może nie być opatłakiem”).

Empiryzm a chrześcijaństwo

Czy ta pozorna zgodność światopoglądu religijnego z empiryzmem jest czymś przypadkowym i wyjątkowym dla Newmana i Chestertona? Zanim przejdę do neoplatonickiej interpretacji słów Newmana chciałbym przedstawić trzy, być może czę-

ściowo się pokrywające, propozycje odpowiedzi na to pytanie.

Pierwsza brzmi: w pewnym sensie jest to przypadek (taka była po prostu atmosfera filozoficzna, w której Newman i Chesterton tworzyli), ale empiryzm – i zdrowy rozsądek, który paradoksalnie zdaje się iść z nim w parze – dobrze nadaje się do celów apologetycznych. Pozwolę sobie rozwinąć tę tezę. Empiryzm to dla Brytyjczyków coś więcej niż filozofia, to jeden z kamieni węgielnych ich kultury. Sceptycyzm Hume'a, sceptycyzm totalny, sięgający zwykłych związków przyczynowo skutkowych, a nawet w ogóle istnienia świata zewnętrznego, sprowokował, jak wiadomo, odpowiedź w postaci filozofii zdrowego rozsądku Thomasa Reida, a poniekąd, znacznie później, filozofii George'a Edwarda Moore'a i Ludwiga Wittgensteina (Austriaka co prawda, ale tworzącego w Cambridge). Ale owo odwołanie się do zdrowego rozsądku było już tak naprawdą obecne u samego Hume'a, który bynajmniej nie był pogrążonym w sceptycyzmie mizantropem, lecz regularnym konserwatystą! Prawie niczego nie możemy być pewni na płaszczyźnie filozoficznej – argumentował Hume – bo podstawowe prawdy są zbyt ważne, by natura pozostawiła je rozumowi. Dlatego zostały one wpisane w ludzką naturę w postaci inklinacji i przyzwyczajzeń. Jeśli dopada cię egzystencjalna trwoga i solipsyzm – zdaje się mówić autor *Traktatu o naturze ludzkiej* – to dlatego, że za dużo myślisz; pójdz lepiej na spacer, do pubu, zagraj w karty, porozmawiaj o polityce. O! i mamy brytyjską kulturę z jej żartobliwym dystansem do zbytniego intelektualizmu i zamitowaniem do powszednich przyjemności! Zarówno Newman, jak i Chesterton – obydwaj byli, co ciekawe, nazywani „apostołami zdrowego rozsądku” (Cameron 1989; Ahlquist 2008) – idą w pewnym sensie śladem Hume'a,

z tym że dla nich – inaczej niż dla szkockiego filozofa – jednym z elementów ludzkiej natury, który należy ocalić przed sceptycyzmem, jest zmysł religijny. Czy nie o to chodzi w *Logice wiary* (1956), dziele życia Newmana? Dodatkowo przy obronie zdarzeń nadprzyrodzonych totalny sceptycyzm Hume'a może służyć – jak to widzimy u Chestertona – jako uniwersalny argument-wytrych.

Cały porządek świata jest nie mniej skandaliczny niż jakikolwiek cud

Druga propozycja odpowiedzi wiąże się z pewną interesującą obserwacją dotyczącą historii filozofii nauki. Filozofowie-katolicy często opowiadali się – co dla niektórych jest być może paradoksalne – za antyrealizmem naukowym. Wedle tego nurtu, nawiązującego niewątpliwie do angielskich empiryków, a szczególnie może do Johna Stuarta Milla¹, nauka ma nie tyle odkrywać prawdę o świecie, co po prostu – używając sformułowania Pierre'a Duhema – „zachowywać fenomeny”, systematyzować i utrzymywać zjawiska za pomocą teoretycznych modeli. Katolikami byli dwaj sztandarowi przedstawiciele antyrealizmu – wspomniany Duhem, francuski filozof i historyk nauki z przełomu XIX i XX wieku, oraz współczesny amerykański myśliciel Bas C. van Fraassen. Ten drugi (1999) przedstawił kiedyś swoją, odmienną od tomistycznej, opartą na eseju E.A. Moody'ego (1958), narrację o historii filozofii. Wedle tej wersji wydarzeń, w wiekach XII–XIII, wraz z dotarciem do Europy myśli Arystotelesa i jego arabskich komentatorów, Kościół zetknął się z rozbudowanym świeckim (a w każdym razie niechrześcijańskim) systemem wiedzy, który nie ograniczał się do tego, co bezpośrednio dostępne dla zmy-

słów, ale formułował daleko idące (metafizyczne) teorie na temat całej rzeczywistości, jej znaczenia i sensu. Chrześcijaństwo stanęło przed zadaniem asymilacji tej nowej wiedzy, ale w taki sposób, by narzucić ograniczenia w formułowaniu sprzecznych z wiarą wniosków wykraczających poza to, co zmysłowe. Dlatego od samego początku ważną częścią katolickiej filozofii był empiryzm (owo *nihil est in intellectu nisi quod antea fuerit in sensu*, które potem przejął Locke), czy to w umiarkowanej wersji św. Tomasza z Akwinu, czy bardziej radykalnej – Wilhelma Ockhama. Według van Fraassena, to powrót zsekularyzowanej metafizyki (i metafizycznej, realistycznej interpretacji odkryć naukowych) – a nie, jak chcą tomiści, odejście od metafizyki – był prawdziwym powodem kryzysu religijnego na progu nowożytności. A David Hume i empirycy? Zacytujmy ostatni paragraf eseju Moody'ego: „Jest ironią losu, że krytyka metafizyki, którą rozwinął wówczas David Hume, a która była szokiem dla ludzi pobożnych, wszak teologia i metafizyka były wówczas w komitywie, miała ten sam kształt, co krytyka rozwinięta w okresie scholastycznym w celu unicestwienia metafizyki stanowiącej zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej”. Idąc tym tropem, Newman będzie kimś, kto ponownie wykrzesał empiryzm do ograniczenia zasięgu świeckich nauk i stworzenia przestrzeni dla religii i etyki.

Trzecia odpowiedź poniekąd przypomina drugą. W fantastycznym artykule Stephen J. Boulter (2002) przekonująco argumentuje, że Hume'a krytyka indukcji sprowadza się do „zasady rozdzielności” (*principle of separability*) głoszącej, że jeśli dwa elementy A i B można od siebie odróżnić (na przykład można je osobno pomyśleć), to związek między nimi jest jedynie przygodny i mogą one istnieć niezależnie

od siebie. Owa „zasada rozdzielności” – rozwija swój argument Boulter – wcale nie jest jednak oczywistą zasadą filozoficzną, lecz pozostałością po staraniach teologów (arabskich i chrześcijańskich, szczególnie zaś trzynastowiecznych biskupów potępiających arystotelizm), by nie ograniczać Bożej wszechmocy. Zasada ta jest więc – jak powiada Boulter – „konie trojańskim teologii”, czy może „kacem po teologii”. Nie znaczy to, że nie ma ona żadnego uzasadnienia, ale że uzasadnienie to jest zrozumiałe jedynie w (teologicznym) kontekście, w którym powstało. Choćby – chciałoby się dodać – dlatego, że być może wcale nie jest bez znaczenia dla spójności „zasady rozdzielności”, że to właśnie Bóg, dawca wszelkiego istnienia, jako jedyny może dokonać rozdzielenia tego, co w naturalnym porządku zawsze współwystępuje. Newman w tym ujęciu mógłby być postrzegany jako ktoś, kto przywrócił empiryzmowi jego religijny kontekst. Konkluzja ta stanowi dobry pomost do drugiej części tego eseju, bo takim religijnym kontekstem empiryzmu może być właśnie neoplatonizm. Wcześniej jednak pozwolę sobie na dygresję.

Wspomniany na początku Kenny w swojej autobiografii pisał, że transsubstancjacja wymaga dziwnej metafizyki, podającej w wątpliwość oczywiste prawdy. „Na ile mogłem to stwierdzić – skarżył się Kenny – moja maszyna do pisania mogła być przeistoczonym Benjaminem Disraeli” (1986: 72). Co ciekawe, ostatnio powrócił on do tematu transsubstancjacji w jednym z wykładów, gdzie określił postmodernizm Radykalnej Ortodoksji² jako „wiarę w transsubstancjację, nie tylko transsubstancjację w Eucharystii, ale możliwość powszechnej transsubstancjacji. [Również] poza Eucharystią prawdą jest, zgodnie z teorią postmoderny, że nie ma żad-

nego stałego znaczenia, żadnego punktu zaczepienia, żadnego trwałego sensu, a tym samym – żadnej prawdy” (Kenny 2006). Transsubstancjacja staje się więc symbolem chaotycznych doktryn zaprzeczających istnieniu stałej prawdy. Przypomina się Chesterton i jego stwierdzenie, że przeistoczenie może i jest snem, ale snem wewnątrz snu, jakim jest świat. Kenny nie zauważa jednak pewnego kluczowego elementu, który jest obecny w Radykalnej Ortodoksji, u Chestertona i u Newmana,

Przeistoczenie może i jest snem, ale snem wewnątrz snu, jakim jest świat

a którego nie ma w świeckim empiryzmie i świeckim postmodernizmie: wpisania wyznawanej filozofii w przeniknięty prawdą i sensem kontekst teologiczny.

Newman neoplatonik

Interpretatorzy, którzy widzą w Newmanie przede wszystkim neoplatonika, podkreślają, że związki angielskiego kardynała ze świeckim empiryzmem są tak naprawdę nieznaczące. Nawet jeśli taka była dominująca atmosfera filozoficzna w Anglii, nawet jeśli wśród jego licznych lektur znalazł się również Hume i Locke, to przecież nie tymi sprawami Newman żył. Jego żywiołem była myśl religijna, szczególnie Ojcowie Kościoła, a także teologowie anglikańscy polemizujący z Hume’em i Locke’iem, na przykład biskup Butler. Lepiej znanego poza Anglią biskupa Berkeleya Newman znał słabiej, ale nie sprzeciwiał się, gdy jego przyjaciele przypisywali mu „inklinacje Berkeleyowskie” (McIntosh 2011). Tak więc Ojcowie Kościoła, Butler, Berkeley... Wszystkich tych myślicieli łączy chrześcijański neoplatonizm. Taka

jest inspiracja, dodajmy, nie tylko Newmana, lecz także jego współpracowników z czasów Ruchu Oksfordzkiego, J. Keble’a i E.B. Puseya. Dowodem może być list z marca 1828, w którym Pusey dzieli się z Newmanem planami zmian w tematyce egzaminów w Oriel College: „chciałbym stopniowo wprowadzić metafizykę, to jest Butlera, Clarke’a, Berkeleya, nie współczesne bzdury, które pretendowały do tego miana [w pracach] panów Stewarta i Reida. Ale powinniśmy zacząć, jak sądzę, od Platona” (cyt. za: McIntosh 2011).

Wróćmy raz jeszcze do przetomu XII i XIII wieku. McIntosh przypomina, że Marie-Dominique Chenu OP, że w tym czasie nie tylko pojawiły się w Europie metafizyczne pisma Arystotelesa i jego arabskich komentatorów, lecz także miał miejsce inny, nie mniej ważny proces: łączenia dwóch chrześcijańskich tradycji neoplatońskich, augustyńskiej i dionizjańskiej. Nowa perspektywa, która powstała w wyniku syntezy tych doktryn, ukazywała świat z jednej strony jako poznawalny za pomocą zmysłów i rozumiały za pomocą rozumu, a z drugiej – jako stanowiący zarazem zastonę i symbol bardziej realnej rzeczywistości nadprzyrodzonej. Kluczowa była właśnie kategoria symbolu, sakramentu: świat widzialny jest ostatecznie przede wszystkim środkiem, za pomocą którego niewidzialny Bóg komunikuje się z człowiekiem. Ta wizja nie uległa zasadniczej zmianie po asymilacji elementów arystotelesowskich – byty materialne zyskały może większą ontologiczną gęstość, ale nadal – zgodnie z rozwijaną przez scholastyków teorią analogii – ich istnienie i wszystkie przymioty odsyłały do Boga jako źródła wszelkiego istnienia, dobra i piękna. Zerwanie ciągłości nastąpiło dopiero na progu nowoczesności, po tak zwanym zwrocie epistemologicznym, gdy, jak pisze McIntosh,

„stworzenia przestały być pojmowane jako wskazujące sakramentalnie poza siebie na źródło istnienia, a [zaczęły być postrzegane jedynie] jako materia pozbawiona jakiegokolwiek treści (*intelligibility*) niezależnej od zbadania (*investigation*) i określenia (*imposition*) przez ludzki podmiot”.

W tym punkcie opowieści McIntosha na scenę wkraczają nowożytni neoplatonicy z Cambridge (XVII wiek) i Oksfordu (początek XVIII wieku) oraz biskup Berkeley. Ich starania zmierzały do zaproponowania takiej perspektywy, która zachowałaby rdzeń tradycji neoplatońskiej – ową wizję świata

W liturgii świat materialny najpełniej jest tym, czym ma być

jako środka komunikacji między Bogiem a człowiekiem – jednocześnie asymilując nowożytny zwrot epistemologiczny. Rzeczy tracą trochę ze swej materialności – Berkeley jest w końcu empirykiem, wymienianym zwykle jednym tchem obok Hume’a i Locke’a – ale nie tracą nic ze swojej treści, nadal są bowiem słowami kierowanymi przez Boga do człowieka. Jeśli postrzega się je teraz przede wszystkim jako przedmioty poznania, to są one w pierwszym rzędzie przedmiotami doskonałego, stworzonego, Bożego poznania. Bóg jest obecny zarówno w rzeczach jako poznawanych, jak i w samym akcie poznania. Rzeczy natomiast nie są w pełni zrozumiałe same w sobie, odgrywają bowiem ostatecznie rolę znaków, symboli, „sakramentów” w owej wielkiej „liturgii”, jaką jest rzeczywistość stworzona.

Tyle mniej więcej mówi McIntosh. Ów „sakramentalny” czy „symboliczny” charakter rzeczy zakłada, jak sądzę, pewien szczególny rodzaj relacji między substancją a akcydensami: dostępne dla zmysłów właściwości „symbolizują” substancję,

wyrażają ją (w danym kontekście). Tak określona relacja jest bardziej konkretna niż to było w świeckim empiryzmie (gdzie substancja i akcydensy nie były, jak pamiętamy, związane ze sobą w żaden sposób), lecz jednocześnie bardziej elastyczna niż w wypadku arystotelizmu oraz tomizmu. I jako taka – konkretna i elastyczna zarazem – nadaje się do opisu zarówno normalnych sytuacji, jak i Sakramentów, w tym Eucharystii. Ciało Chrystusa „ukrywa się” pod postacią chleba – przez którą rozumiem nie tylko formę zmysłową, lecz także fizykę, chemię, biologię, socjologię chleba – bo ta najlepiej wyraża, czym jest Ono dla nas.

„Elastyczność” związku między akcydensami i substancją nie prowadzi do chaosu, którego obawiał się Kenny, bo jest ona podporządkowana pełnej sensu treści, jaką Bóg przekazuje ludziom za pośrednictwem widzialnego świata. Sakramenty, „widzialne znaki niewidzialnej łaski”, nie są złamaniem praw rzeczywistości, ale tymi jej momentami, gdy jest ona najbardziej sobą. Nie są one też zdarzeniami niespodziewanymi – liturgiczny kontekst, w którym się dokonują, zapowiada je i tłumaczy. Właśnie w liturgii świat materialny najpełniej jest tym, czym ma być. By użyć języka scholastyków, sakramenty pozostają w stosunku do innych rzeczy i zjawisk – które również w jakimś sensie są, jak powiedzieliśmy, „sakramentami” – jak akt do możliwości. Zwłaszcza Najświętszy Sakrament: bo jeśli każda rzecz jest słowem Boga do nas, to sytuacja, gdy coś staje się dosłownie Słowem, Drugą Osobą Boską w jej ludzkiej, zmartwychwstałej postaci, jest niewątpliwie najpełniejszą aktualizacją potencjału drzemającego w rzeczach.

Czy Newman wpisuje się w to, jak je nazwalimy, neoplatońskie podejście? Sądzę, że jak najbardziej. Całą swą drogę, od nawrócenia w wieku piętnastu lat, gdy – jak pisze w *Apologii* – świat wydał mu się nierealny w zestawieniu z dwiema pewniejszymi rzeczywistościami, jego własną duszą i jej Stworzycielem, po śmierć, stanowiącą przejście *ex umbris et imaginibus in veritatem*³ (jaskinia Platona!), przebył w ciągłej świadomości Bożej obecności i tego, że świat jest w ostatecznym rozrachunku jedynie symbolem. Wskazują na to niezliczone fragmenty jego kazań, listów, książyk.

W takim też kontekście należy rozpatrywać jego empiryzm, który wcale nie musi być alternatywą dla neoplatonizmu, lecz zostać weń wkomponowany. To empiryzm bowiem może odpowiadać za elastyczność relacji substancji do akcydensów. Zmysły mogą powiedzieć nam zawsze tylko część prawdy o rzeczywistości, pełną prawdę zna tylko Ten, który myśli otaczającą nas rzeczywistość – Bóg. Dlatego też – wbrew Ellisowi – transsubstancjacja nie jest szaleństwem, chrześcijaństwo – wbrew Kenny’emu – może i jest „postmodernistyczne”, ale nie jest oddzielone od prawdy i sensu, a „reguła rozdzielności” nie sprawia, że świat staje się nieprzewidywalnym, wrogim chaosem. To właśnie odniesienie do Boga – na co Newman zwracał uwagę w *Idei uniwersytetu* (1990) – pozwala na utrzymanie jednolitej wizji świata (a więc prawdy) w sytuacji, gdy składa się on z tak wielu pozornie niezależnych od siebie sfer i gdy badamy go za pomocą tylu nieredukowalnych do siebie nawzajem, wciąż tymczasowych i często nie tyle prawdziwych, co jedynie – jak powiedziałby van Fraassen – „empirycznie adekwatnych” nauk.

Przypisy:

1. Cameron (1989) twierdzi, że właśnie Milla miał na myśli Newman, pisząc o „powstającej obecnie szkole filozoficznej”, która „twierdzi, że cała nasza wiedza w fizyce nie sięga poza fenomeny”.

2. Najważniejsi przedstawiciele Radykalnej Ortodoksji, nawiązującej do postmodernizmu i tomizmu (Milbank 2008; Oliver 2010), należą do anglikańskiego Kościoła Wysokiego i mogą być postrzegani jako kontynuatorzy projektu Newmana, zarzuconego przezeń w momencie przejścia na katolicyzm, poszukiwania śródkowej drogi między katolicyzmem a protestantyzmem.
3. Słowa te – zgodnie z życzeniem Newmana – zostały wyryte na jego tablicy nagrobnej.

Co dalej?

Marcin Suskiewicz jest przyrodnikiem, stąd pewnie takie zainteresowanie empiryzmem. W 29. tece „Pressji” opublikował jego manifest teologii empirycznej (Suskiewicz 2012).

Prawidłowy sposób



Niektóre błędy



Boże Ciało

Ekspressje liturgiczne

168 **Papież jako totalne dzieło sztuki**

Adam Leszkiewicz

175 **Obecność czy przezroczystość?**

Z prof. Januszem Krupińskim rozmawia Małgorzata Gadomska

182 **Boże Ciało w kamieniu**

Juliusz Gałkowski

189 **Optymizm stworzenia, odwaga Wcielenia**

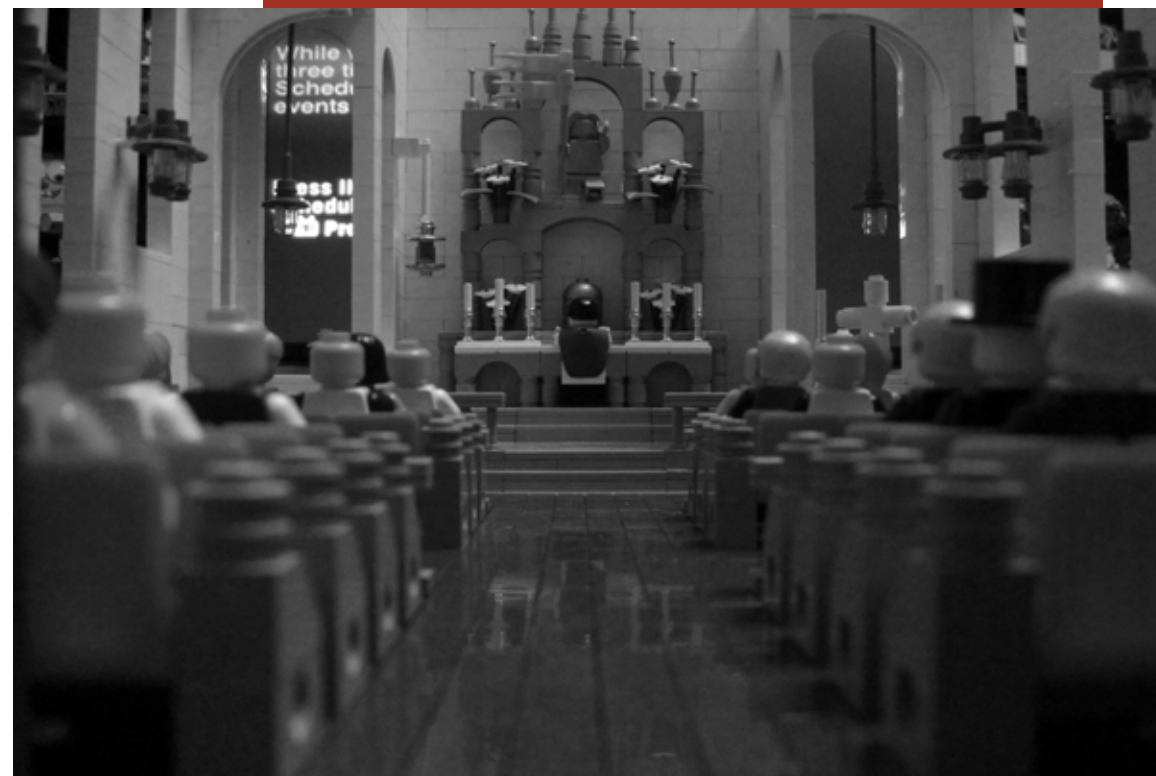
Marcin Suskiewicz

197 **Sor Juanę ustanawiam**

Marta Kwaśnicka

207 **Romantyzm jest naszym programem cywilizacyjnym**

Z prof. Andrzejem Waską rozmawiają Michał Koryciński i Piotr Kowalczyk



Papież jako totalne dzieło sztuki. Jan Paweł II i socrealizm liturgiczny

Adam Leszkiewicz

W 1978 roku Karol kardynał Wojtyła zamówił u Henryka Mikołaja Góreckiego kompozycję, która miała uświetnić dziewięćsetną rocznicę śmierci św. Stanisława, nim jednak Górecki zdążył rozpocząć pracę, Wojtyła został papieżem Janem Pawłem II. Dzieło *Beatus vir* zostało wykonane w 1979 roku w obecności papieża, podczas jego pierwszej pielgrzymki do ojczyzny. Choć kompozycja spodobała się Janowi Pawłowi II, to jednak Stefan Kisielewski z właściwą sobie złośliwością określił ją, jak również podobne utwory komponowane w kolejnych latach przez innych autorów, mianem „socrealizmu liturgicznego” (Szwarcman 2003: 74). To w założeniu dyskredytujące określenie miało się odnosić do pompatycznych, balansujących na granicy kiczu i inspirowanych religią wokalno-instrumentalnych kompozycji powstających w Polsce od końca lat siedemdziesiątych, a tworzonych przez tak uznanych kompozytorów, jak Krzysztof Penderecki, Wojciech Kilar czy właśnie Henryk Mikołaj Górecki. Kisiel, który sam był kompozytorem, nie mógł się pogodzić z tym, że wczorajsi bezkompromisowi awangardiści stali się twórcami maksymalnie uproszczonych, tradycyjnych i religijnych dzieł.

Termin Kisielewski, potraktowany całkowicie serio, na gruncie teorii socrealizmu Borisa Groysa (2010) okazuje się nie tylko doskonałym kluczem do zrozumienia zwrotu, jaki dokonał się wówczas w polskiej muzyce, ale przede wszystkim pozwala odstąpić fundamentalne znaczenie, jakie miał dla polskiej kultury Jan Paweł II.

Od sonoryzmu do nowego romantyzmu

W latach sześćdziesiątych czołowi polscy kompozytorzy pisali eksperymentalne, awangardowe kompozycje, tworząc kierunek zwany sonoryzmem. Porzucając właściwe dla tradycyjnej europejskiej muzyki elementy organizujące kompozycję, takie jak melodia, harmonia czy rytm, skupiali się na fakturze, dynamice i przede wszystkim brzmieniu (stąd nazwa kierunku), wprowadzając na przykład niestandardowe metody wydobywania dźwięków z instrumentów czy zapis nieokreślający niektórych wartości dźwięku, co skutkowało znacznymi różnicami w poszczególnych wykonaniach tych samych utworów. Reprezentatywnymi dla tego kierunku kompozycjami są *Natura de sonoribus No. 1* (1966) oraz *No. 2* (1971) lub *Ofiarom Hi-*

rosimy – tren (1961) Krzysztofa Pendereckiego, *Scontri* (1960) i *Refren* (1965) Henryka Mikołaja Góreckiego czy *Riff 62* (1962) i *Generique* (1963) Wojciecha Kilara.

Mniej więcej w połowie lat siedemdziesiątych w twórczości tych kompozytorów nastąpił jednak zaskakujący zwrot: zaczęli pisać utwory inspirowane stylistyką romantyczną, ale też kulturą ludową czy wreszcie katolicyzmem; wiązało się to z powrotem, czasem wręcz ostentacyjnym, do trady-

„Nowy romantyzm” stał się głównym nurtem polskiej muzyki

cyjnych środków muzycznych. Za utwory przełomowe, które zapoczątkowały „nowy romantyzm”, można uznać: *I koncert skrzypcowy* Pendereckiego (1977), *III Symfonię* Góreckiego (1976) i *Kościelec 1909* (1974) Kilara (Strzelecki 2006). W trend zapoczątkowany przez tę trójkę kompozytorów wpisali się o niemal dwadzieścia lat od nich młodsi twórcy z tak zwanego „pokolenia stalowowskiego” (nazwa powstała od festiwalu muzycznego, który odbywał się w Stalowej Woli w latach 1975–1980) – Eugeniusz Knapik, Aleksander Lasoń czy Andrzej Krzanowski. W ten sposób „nowy romantyzm” stał się głównym nurtem polskiej muzyki klasycznej. Należy podkreślić, że było to zjawisko typowo polskie: ów „odwrot od awangardy”, jak interpretowano zjawisko „nowego romantyzmu”, był czymś osobnym i nieznanym wy tłumaczenia w ogólnoswiatowych trendach muzycznych. Wtedy też interesujący nas twórcy rozpoczęli komponowanie utworów, które Kisiel określił zbiorczo mianem „socrealizmu liturgicznego”: zaliczają się do tego nurtu takie kompozycje jak wspomniany na początku *Beatus vir* (1979) Góreckiego, *Angelus* (1984) Kilara czy *Polskie requiem* (1984) Pendereckiego. Przyjmując określenie „socrealizm”

za właściwy trop, a nie za złośliwość jedynie, trzeba wyjaśnić, czym właściwie charakteryzuje się awangarda i socrealizm, jakie jest ich ideowe zaplecze.

Od awangardy do socrealizmu

W książce *Stalin jako totalne dzieło sztuki* Boris Groys (2010), filozof i krytyk sztuki, przedstawia przejście od awangardy do socrealizmu, jakie dokonało się w Związku Radzieckim, nie jako zerwanie ciągłości, ale jako logiczne zwieńczenie pewnego procesu. Twórczość rosyjskiej awangardy zaszła się na poczuciu zagrożenia historią: awangardiści chcieli „przeskoczyć postęp” (tamże: 27) i zamiast czekać na dopięnięcie się rozpadu starego świata, unicestwić go i na jego gruzach zbudować absolutnie nowy świat wyzwolonej twórczości. Odrzucali przy tym mimetyczną funkcję sztuki, uważając, że twórczość jest sposobem kształtowania rzeczywistości, a nie jej odzwierciedlania. Przykładami tak rozumianej awangardy są dla Groysa słynny *Czarny kwadrat na białym tle* Kazimierza Malewicza i koncepcja „języka pozarozumowego” Wierimira Chlebnikowa.

Utopijna koncepcja awangardy – radykalna próba zakończenia historii i stworzenia nowego świata – wiktła się jednak w wewnętrzne sprzeczności. Po pierwsze, stosując kryterium nowatorstwa, musiała zachować historię, której istnienie jest warunkiem wszelkiej nowości. Po drugie, określanie swojego znaczenia względem negowanej przeszłości „miało sens jedynie tak dalece, jak długo żywa była tradycja, która stanowiła jej tło. [...] Nie mogąc wyjść poza role opozycyjne, awangarda stała się więzieniem tradycji, którą chciała zniszczyć” (tamże: 61). Groys przedstawia w tym kontekście nadejście socrealizmu nie jako zerwanie z awangardą i powrót do

barbarzyństwa czy przednowoczesności, ale wręcz przeciwnie: jako zrealizowanie postulatów awangardy, której ona sama ze względu na swoje ograniczenia nie była w stanie spełnić: „czasy stalinowskie spełniły podstawowy wymóg awangardy – porzucenia przez sztukę idei przedstawienia życia na rzecz jego przemiany w ramach totalnego, estetyczno-politycznego planu” (tamże: 55). Co więcej, socrealizm zasadzał się na przekonaniu, że wraz z nadejściem Stalina nadszedł koniec historii, który tak próbowała osiągnąć awangarda: „Kultura czasów stalinowskich miała się nie za utopijną, ale właśnie realną kulturę po końcu historii” (tamże: 62). Tym samym cała historia, w tym historia sztuki, została definitywnie zakończona i można ją było traktować arbitralnie, z najwyższą dowolnością, bo perspektywa po końcu historii daje niejako transcendentny w nią wgląd i dokonuje nad nią sądu. Opuszczenie historii wiąże się też z anulowaniem wymogu nowatorstwa, a raczej sprawia, że staje się ono bezsensowne: „W ramach tego stanu doskonale apokaliptycznej świadomości pytanie o oryginalność artystycznej formy jawiło się jako przestarzałe” (tamże: 62). Groys przedstawia więc Stalina, jak pisze Piotr Kozak w słowie wstępnym do książki, jako „największego awangardowego artystę, a nawet najwybitniejsze dzieło awangardowej sztuki” (tamże: 9) – Stalin zrealizował bowiem to, do czego awangarda jedynie dążyła: potraktował rzeczywistość niby dzieło sztuki, dowolnie ją kształtując oraz doprowadził do zakończenia i opuszczenia historii.

Aby ująć ów kulturowy mechanizm w czystej postaci, trzeba go potraktować jeszcze bardziej abstrakcyjnie i zarazem bardziej źródłowo. Groys sugeruje podobieństwo awangardzystów do ikonoklastów, a dzieła sztuki socrealistycznej porównuje do ikon (tamże: 149). Również w chrześcijaństwie

toczył się spór między antymimetyzmem a realizmem, co opisuje Leonid Uspienski w *Teologii ikony* (1993). Przejście od zakazu tworzenia wizerunków Bóstwa do nakazu ich tworzenia nie było zerwaniem chrześcijaństwa z Prawem Starego Testamentu, ale wskazywało ich wewnętrzną jedność. Tak jak starotestamentowy zakaz obowiązywał ze względu na to, że nikt nie widział Boga, tak po Jego Wcieleniu należało tworzyć wizerunki, aby dawać świadectwo Objawieniu. Jak pisze Uspienski: „zakaz przedstawienia Boga niewidzialnego zawiera w sobie *implicitnie* polecenie tworzenia Jego wizerunku, gdy ostatecznie wypełnią się prorocтва” (1993: 16). Stary Testament jest bowiem historią oczekiwania na Boga, a Nowy – świadectwem Jego przyjścia. Ponadto, z jednej strony sztuka chrześcijaństwa objawia swą radykalną nowość, w której wszystko podporządkowane jest dawaniem świadectwa Objawieniu, a z drugiej używa zastanej sztuki pogańskiej i jej symboli w arbitralny sposób, łącząc je i nasycając własną treścią (tamże: 36). Ikona jest więc zarówno świadectwem wypełnienia się historii Starego Testamentu, jak i opuszczeniem świata pogańskich przedstawień. Chrześcijaństwu – jak powiada Groys (2010: 151) – udało się „trwale usadzić poza dziejami”.

Historia socrealizmu jest powtórzeniem i zniekształceniem tego schematu w sytuacji śmierci Boga: antymimetyzm sztuki awangardowej został w czasach Stalina zastąpiony realizmem socjalistycznym, dokumentującym przemienioną rzeczywistość.

Program katolickiej awangardy

Czy w świetle rozważań Groysa można powiedzieć, że Jan Paweł II był artystą awangardowym? Szczególnie ważnym dokumentem okazuje się w tym kontekście *List do artystów*, który można czytać jako

wyraz samoświadomości papieża-artysty oraz jego pojmowania zadań sztuki. Okazuje się, że Jan Paweł II rozumiał sztukę na sposób awangardowy, a nawet sformułował program „katolickiej awangardy”: po pierwsze, uznając prymat kształtowania rzeczywistości nad mimetyzmem, po drugie – estetycznie ujmując rzeczywistość i – po trzecie – rozumiejąc sztuki jako uczestnictwo w postępie ludzkości.

„Bóg – pisze papież – powołał człowieka do istnienia, powierzając mu zadanie bycia twórcą. W «twórczości artystycznej» człowiek bardziej niż w jakikolwiek inny sposób objawia się jako «obraz Boży» i wypełnia to zadanie, przede wszystkim kształtując wspaniałą «materię» własnego człowieczeństwa, a z kolei także sprawując twórczą władzę nad otaczającym go światem” (LA: 1). Wprawdzie – co oczywiste – człowiek nie zastępuje tu Boga, jak w demiurgicznym projekcie awangardowym, ale też nie ogranicza się do kontemplacji stworzenia i sztuki naśladowczej. Wręcz przeciwnie, zadaniem człowieka jest kształtowanie «materii» człowieczeństwa i sprawowanie twórczej władzy nad stworzeniem.

Następnie Jan Paweł II dokonuje, niczym prawdziwy awangardzista, absolutnej estetyzacji człowieczeństwa: „Nie wszyscy są powołani, aby być artystami w ścisłym sensie tego słowa. Jednak według Księgi Rodzaju zadaniem każdego człowieka jest być twórcą własnego życia: człowiek ma uczynić z niego arcydzieło sztuki” (LA: 2). A więc w „nieściśłym sensie” jednak każdy jest artystą, a życie ludzkie ma być kształtowane jak dzieło sztuki!

Wreszcie w *Liście do artystów* znajdujemy ideę wprężenia sztuki w postęp ludzkości: „Społeczeństwo potrzebuje bowiem artystów, podobnie jak potrzebuje naukowców i techników, pracowników fizycznych i umysłowych, świadków wiary, nauczycieli, ojców i matek,

którzy zabezpieczają wzrastanie człowieka i rozwój społeczeństwa poprzez ową wzniosłą formę sztuki, jaką jest «sztuka wychowania»” (LA: 4). Tutaj znów dochodzi do estetyzacji jednego z elementów życia społecznego

Jan Paweł II sformułował program „katolickiej awangardy”

– wychowanie zostaje nazwane „formą sztuki”; ale ważniejsze w tym fragmencie jest to, że sztuka nie jest jakąś statyczną i hermetyczną rzeczywistością – artyści, tak jak naukowcy czy robotnicy, „zabezpieczają wzrastanie człowieka” i „rozwój społeczeństwa”.

Podsumowując, człowiek jest artystą kształtującym swoje człowieczeństwo i otaczającą go rzeczywistość; w tym rozumieniu wszyscy są artystami, a miarą sztuki i jej zadaniem jest uczestnictwo w postępie. Oczywiście Jan Paweł II nie zgodziłby się z awangardą w punkcie wyjścia (bo to Stwórca obdarza człowieka twórczymi możliwościami) i w punkcie dojścia (rozumienie postępu i jego cel), natomiast, jak starałem się wykazać, samą sztukę rozumiał jak najbardziej na sposób awangardowy.

Michał Łuczewski w opublikowanym w „Pressjach” tekście odczytywał słynne wezwanie Ducha Świętego podczas pierwszej pielgrzymki papieża do Polski jako próbę uczynienia z Polaków mesjańskiego ludu. Czyż nie był to gest awangardowy? Łuczewski (2011: 62) pisze, że „podobnie jak XIX-wiecznym mesjanistom, towarzyszyło mu [Janowi Pawłowi II – A. L.] poczucie apokaliptycznego przesilenia”, ale przecież to samo poczucie towarzyszyło też dwudziestowiecznym artystom awangardowym. Czytamy dalej: „Próbując opanować wszechogarniający kryzys, polscy romantycy kultywowali millenaryzm i czekali na nadejście nowego tysiąclecia i nowego objawienia, na nastanie Królestwa Bożego na

ziemi, i zgodnie z wizją Joachima de Fiore – epokę Ducha, która nastąpi po epokach Ojca i Syna. Wszystkie te elementy odnajdziemy u Jana Pawła II. Jego pontyfikat rozpoczął się od eschatologicznego oczekiwania, «nowego adwentu» (tamże: 62). Również ta próba „opanowania wszechogarniającego kryzysu” jest analogiczna do awangardowej próby „przeskoczenia postępu”: twórczego oczekiwania na runięcie starego świata czy wręcz wyprzedzenie tego zdarzenia swoją twórczością.

Papież jako totalne dzieło sztuki

Okazuje się jednak, że Jan Paweł II w oczach Polaków okazał się kimś o wiele ważniejszym: nie tyle bowiem próbował przyspieszyć koniec historii, co wręcz go uosabiał. Papież był bowiem postrzegany, przynajmniej przez katolików, nie po prostu jako kontynuator polskich tradycji, ale jako ich spełnienie; nie jako spadkobierca polskich romantyków, ale jako urzeczywistnienie ich idei. Dość przypomnieć *Odę na osiemdziesiąte urodziny Jana Pawła II* Czesława Miłosza, w której pontyfikat Polaka zostaje uznany za wypełnienie się proroczego wiersza Juliusza Słowackiego o „słowiańskim papieżu”. Był także Jan Paweł II spełnieniem polskiej sztuki. Tak pisał o tym Andrzej Horubata w *Farciarzu*: „Oto proste – jak w pysk strzelił – drogi prowadziły od Kochanowskiego, Mickiewicza, Słowackiego, Norwida ku niemu – ku Karolowi Wojtyłce. [...] [Literaci z pokolenia Wojtyły – A. L.] przyrzędzali te wszystkie smaczki, jakieś tam czarnoleskie tropy, wileńskie korzenie, kresowe magie, a on po prostu okazał się wcieleniem i spełnieniem” (Horubata 2003: 127). Tę perspektywę poszerza jeszcze Łuczewski: „dawni mesjanści głosili mesjanizm, Jan Paweł II go zrealizował. Wieszczenie zawsze zatrzymywali się na granicy czynu, a Jan Paweł II przekroczył ją

w epokowym stylu. Oni czekali na nadejście nowego tysiąclecia, a on «przeszedł przez jego bramę», oni czekali na Ducha, a on go po prostu wezwał” (2011: 63). Interesujące nas słowa-klucze, jakie pojawiają się w podanych fragmentach, to: „spełnienie”, „realizacja”, „przekroczenie”, „wcielenie”.

Parafrazując Groysa, można więc powiedzieć, że Jan Paweł II był naszym „totalnym dziełem sztuki”: nie tylko uczynił niedoścignione arcydzieło ze swego życia, ale okazał się spełnieniem polskiej kultury, przekroczył horyzont narodowej historii, co więcej, pozwolił ją przekroczyć całemu narodowi.

W tym miejscu możemy wrócić do muzyki. Przejście Pendereckiego, Góreckiego i Kilara od awangardy do „nowego romantyzmu” i „socrealizmu liturgicznego” ma w świetle

Jan Paweł II był naszym „totalnym dziełem sztuki”

powyższych rozważań jasny sens: nie było to żadne zerwanie ani zdrada awangardy – w tej muzyce przejawiało się poczucie końca historii, które uosabiał Jan Paweł II. To prawda, że zwrot ku „nowemu romantyzmowi” dokonał się jeszcze przed wyborem Karola Wojtyły na Stolicę Piotrową, ale ów „nowy romantyzm” można odczytać jako niesprecyzowany jeszcze wyraz zmęczenia historią i próbą jej opuszczenia, czego dokonał dopiero Jan Paweł II, a co dokumentują towarzyszące temu pontyfikatowi dzieła „socrealizmu liturgicznego”. Wysoce nieoczywisty zwrot akurat ku romantyzmowi współbrzmiałby zresztą z przekonaniem, że papież był wcieleniem właśnie romantyzmu.

Polacy doświadczyli więc wyjścia poza historię, a przywoływane już kompozycje, takie jak *Beatus vir*, *Angelus* czy *Polskie requiem* są dokumentami tego doświadczenia. Aby uświadomić to sobie z całą wyrazistością, dla kontrastu można sięgnąć do twórczości

Olivera Messiaena, prawdopodobnie najwybitniejszego katolickiego kompozytora XX wieku. Francuski artysta tak mówił o swojej twórczości: „Niektóre z moich utworów przeznaczone są do ukazania prawd teologicznych wiary katolickiej. To najważniejszy kierunek mojej twórczości, najbardziej szlachetny, bez wątpienia wartościowy, być może jedyny, którego nie będę żałował w godzinę śmierci” (cyt. za: Cyz 2002). Wiele jego utworów nosi tytuły wprost odsyłające do Apokalipsy: *Kwartet na koniec czasów*, *Wizje Amen*, *Ciała pełne chwały*, *Kolory niebiańskiego miasta*, *Et exspecto resurrectionem mortuorum* czy *Ukazanie się Kościoła wiecznego*. Przy tym wszystkim jest to muzyka po awangardowemu bezkompromisowa, oparta na autorskich wynalazkach w dziedzinie rytmiki czy harmonii, niezwykle odkrywczą i nowatorską. Poczucie apokaliptyczności Messiaena realizowało się więc na gruncie sztuki w sposób na wskroś awangardowy: kompozytor głosząc Apokalipsę, ostatecznie jednak nie potrafił opuścić historii. Odcina się od niej – szukając inspiracji w nieeuropejskich kulturach czy w ogóle poza kulturą, w śpiewie ptaków – ale nie potrafi jej przekroczyć, bo to właśnie nowatorstwo względem przeszłości pozostaje miarą jego twórczości.

Messiaen nigdy nie skomponował takiego dzieła jak *Beatus vir*. Jako awangardzista tkwił w historii, podczas gdy polscy twórcy „socrealizmu liturgicznego” ją opuścili. Postać Jana Pawła II postawiła bowiem polską kulturę wobec końca historii: błędem więc byłoby słuchać dzieł „socrealizmu liturgicznego” z perspektywy znanej nam historii muzyki. Przestaje tu obowiązywać awangardowy przymus nowatorstwa, polskie kompozycje stają się ikoną nowej, pozahistorycznej rzeczywistości. Zarzuty nadmiernej prostoty czy nawet toporności, wtórności, eklektyzmu i przekraczającego dopuszczalną miarę patosu nie są w sta-

nie zdeprecjonować tej sztuki na gruncie jej własnych zasad. Tylko ktoś, kto nie rozumie, że historia się zakończyła, i nie umie rozpoznać nowej rzeczywistości, może uznać dzieła „socrealizmu liturgicznego” za niedorzeczne. Tak samo jak niedorzeczna zdaje się uwieczniona w historii poganinowi ikona, ta bowiem „poza swoim odniesieniem do świata duchowego jest bezużyteczną, zamalowaną deską, której rysunek irytująco przeczy kanonom «normalnej» sztuki” (Dobieszewski 2012: 212).

Takie kompozycje jak *Beatus vir* nie są więc żadnym kuriozum, ale stanowią najpełniejsze i najbardziej adekwatne wyrażenie świadomości tamtej epoki. Rzeczywiście, dzięki papieżowi na krótki czas Polacy opuścili historię, a „socrealizm liturgiczny” jest tego świadectwem.

Naszą pieśnią jest Chrystus

Jednak wszystko zakończyło się klęską. Jak zauważa Łuczewski (2011: 64), „Mimo wysiłków Papieża nie nastąpiła epoka Ducha. Nowe tysiąclecie nie objawiło nam synów Bożych”. „Socrealizm liturgiczny” został wyśmiany i odrzucony. Przyczyny tej porażki są analogiczne do tych, jakie przedstawił Groys w odniesieniu do socrealizmu: „kultura czasów stalinowskich wraz z uświadomieniem sobie faktu, że jedynie ona opuściła historię, podczas gdy świat wokół pozostał historyczny i nie wszedł jeszcze w obręb czystej mitologii, napotkała własne granice. [...] A kiedy pozahistoryczność spotyka się z historycznością na zawodach w obrębie historii, to niechybnie przegrywa, ponieważ walczy na obcym terytorium” (2010: 151).

Groys opisuje jeszcze trzeci rodzaj sztuki: ten, który nastąpił po awangardzie i socrealizmie. Nazywa go sztuką postupijną: „cały sens postutopijnej praktyki artystycznej polega na chęci pokazania, że historia nie jest

niczym innym niż ciągiem prób jej opuszczenia. Utopia stanowi zaś immanentny element dziejów i w ich obrębie nie może zostać przewyższona” (tamże: 151). Znaczenie postutopijnej perspektywy nakreślonej przez Groysa daje się z grubsza streścić w formule: jesteśmy czynnymi, a więc odartymi z niewinności, uczestnikami historii, której końca nie znamy oraz której nie potrafimy ani zatrzymać, ani zakończyć, ani opuścić, choć wciąż próbujemy – i jedyne, co możemy, to dawać wyraz świadomości tego faktu, ale nawet to dawanie świadectwa nie chroni przed rozpaczą. Tyle mówi nam Groys.

Jednak odpowiedzią na postutopijną beznadzieję może być chrześcijańska nadzieja i program katolickiej awangardy sformułowany przez Jana Pawła II w *Liście do artystów*. W paradoksalny sposób chrześcijańska nadzieja łączy antyutopijność (człowiek nie jest w stanie zakończyć historii) z projektem utopijnym (człowiek powinien dążyć do zakończenia historii), bo mimo pewności ludzkiej porażki, rozstrzygnięcie nie leży w ludzkich rękach. I to – jak pisze Łuczewski – „właśnie porażka jest zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa. Królestwa Bożego nie zbuduje się na sposób ewolucyjny, jak postulują to encykliki społeczne. Królestwo Boże nie nadejdzie też przez zadawanie mu gwałtu, ale przez to, że to ono zada nam gwałt. Królestwo Boże przyjdzie przez krzyż, przez bóle porodowe Mesjasza, na końcu czasu” (2011: 65). Całą paradoksalność tej postawy odnajdujemy w wersach Drugiego Listu św. Piotra: „Jak złodziej zaś przyjdzie dzień

Pański, w którym niebo ze świstem przemień, gwiazdy się w ogniu rozsypią, a ziemia i dzieła na niej zostaną znalezione. Skoro to wszystko w ten sposób ulegnie zagładzie, to jakimi winniście być wy w świętym postępowaniu i pobożności, gdy oczekujecie i staracie się przyspieszyć przyjście dnia Bożego, który sprawi, że niebo zapalone pójdzie na zagładę, a gwiazdy w ogniu się rozsypią. Oczekujemy jednak, według obietnicy, nowego nieba i nowej ziemi, w których będzie mieszkała sprawiedliwość” (2P 3: 10–14).

Kiedy Groys więc pisze, że chrześcijaństwu „udało się trwale usadzić poza dziejami” (2010: 151), należy dodać – tak, ale po to, żeby móc wrócić do dziejów i działać w nich bez rozpacz. Chrześcijaństwo nie jest też sprzeczne z postutopijnym poglądem, że „utopia stanowi immanentny element dziejów i w ich obrębie nie może zostać przewyższona”, jednak swoją nadzieję na przewyższenie utopii lokuje nie „w obrębie dziejów”, ale poza nimi. Być może więc artyści postsowieccy są zmuszeni błędzić po postutopijnym świecie i tworzyć w cieniu Stalina, ale katolicy nie muszą tworzyć postutopijnych dzieł w cieniu papieża, bo to nie on jest przeciw Panem Historii. Klęska „socre-alizmu liturgicznego” powinna uświadomić ludziom sztuki, że program katolickiej awangardy z *Listu do artystów* będzie aktualny aż do końca czasów. Błogosławiony poeta, Jan Paweł II, przypominał w nim słowa świętego poety, Paulina z Noli: *At nobis ars una fides et musica Christus* (LA: 7) – „Jedyną sztuką jest dla nas wiara, a jedyną muzyką Chrystus”.

Co dalej?

Jak widać na okładce, nawet Pablo Picasso szanował logikę Wcielenia i przedstawiał Eucharystię realistycznie.

Obecność czy przezroczystość?

Z prof. Januszem Krupińskim rozmawia Małgorzata Gadomska

Małgorzata Gadomska: Jak Pan rozumie religijność?

Janusz Krupiński: Jest to wewnętrzna postawa człowieka, szczególny sposób odnoszenia się do świata, drugiego człowieka i do samego siebie. Powie ktoś: „A co z Bogiem, z odniesieniem do Boga?”. Ale czy poza światem i innymi mamy jakąś drogę do Boga? Czy jest możliwe jakieś spotkanie z Bogiem „twarzą w twarz”, które unieważniałoby świat i innych ludzi? W takim wypadku religie, świątynie, obrazy, kaptani – wszystko to okazałoby się bez znaczenia. Byłoby co najwyżej jakimś wstępnym przygotowaniem do czegoś, co miałoby się wydarzać wprawdzie jeszcze na tym świecie, ale już poza nim. W takim wypadku religijność byłaby czymś bardziej fundamentalnym niż konkretne religie.

Religijność wiąże się z pierwotnym przeświadczeniem, że świat i ludzie są tajemnicą, która przerasta moje teorie, pojęcia, wyobrażenia i oczekiwania. Że są zawsze czymś więcej, niż się ukazują. Gdy więc jakaś część tego „więcej” staje się moim udziałem, to jest dar. Zarazem jednak to „więcej” wiąże się nieustanną niepew-

nością. Dlatego wiara nie jest wiedzą. Gdy zastanawiam się nad sobą, zbliżam się do położenia bohatera Dostojewskiego: „Stawrogin jak wierzy, to nie wierzy, że wierzy, a jak nie wierzy, to nie wierzy, że nie wierzy”. Może to jest właśnie żywa wiara?

Jak ma się religijność do twórczości artystycznej?

Skłaniam się do przekonania, że tak rozumiana religijność jest warunkiem twórczości. Przekonanie to łączę z ideałem, który nazywam ideałem łaski twórczej, a przeciwstawiam ideałowi, który Max Ernst określił jako ideał „mocy twórczej artysty”. Połączenie religijności i twórczości polega na tym, że twórca nie pojmuje siebie jako absolutnego początku. Zakłada ono „ważne baczenie”, pełne uwagi i szacunku skupienie się na czymś. W tym już zawiera się szacunek dla samego istnienia, dla tego, co nas spotyka, co przychodzi z zewnątrz. Wszyscy autentyczni twórcy wyznają, że są zwolennikami łaski twórczej, nawet jeśli nie używają tego słowa, bo się go boją. George Braque, zdeklarowany ateista, mówił, że nie potrafi inaczej określić aktu twórczego jako

doświadczenia łaski. Podkreślał, że tylko to słowo jest tu adekwatne, i sięgał po nie, choć nie był człowiekiem wierzącym. Czekał?

Jak się Pan czuje we współczesnych kościołach?

Czuję, że coś złego stało się z Kościołem na Zachodzie. Mój znajomy ksiądz ma problem z własnymi wiernymi. Gdy przejmował parafię, zastał kościół bez tabernakulum. Próba jego ustawienia spotkała się ze sprzeciwem parafian, którzy widzieli w tym formę fetyszyzmu. Na Uniwersytecie Browna w Providence w wieloreligijnej kaplicy dwaj bardzo progresywni księża odprowadzają mszę świętą. Za wszelką cenę chcą zdobyć publiczność, więc zmienili kazanie w kabalet. Podobnie zaczyna być w Polsce. Czy nie słyszała pani od znajomych, że w kościele jest nudno? Ci, którzy wychodzą ze mszy w przekonaniu, że było nudno, to dzieci pseudokultury, w której liczy się tylko rozrywka. Gdy coś nie jest zabawą, nie ma sensu. Jak gdyby obcowanie z obrazem nie wymykało się w ogóle tego typu kryteriom.

A jak Panu się podoba Bazylika w Ławiegnikach?

Świątynia już z daleka niesie skojarzenia iście ekumeniczne, góruje bowiem nad nią minaret. We wnętrzu obraz Jezusa Miłosiernego w potrójnej ramie ma jedynie charakter jednego z elementów dekoracji. Ołtarz nie ma centrum. Skupmy się jednak na obrazie, zanurkujmy wzrokiem w to akwarium z trzech ramek, pomijając nerwowe cienie rzucone przez nie na boki... Jezus? Ta postać nie ma twarzy, lecz maskę, wysuniętą przed tło włosów, zgniecioną, wielokątną maskę w chorym kolorystyce! Efekt maski nasila się, gdy patrzy się z daleka. Ta twarz-maskę ma coś

złego, ostrego w wyrazie oczu. Jest zło-wroga, niemiłosierna. Skośne brwi, nieco nawet diaboliczne. Ten obraz nie ukazuje żywej postaci. Z serca nie płyną promienie

Jak niewiele myśli mają malarze, którzy pracują dla Kościoła!

światła, lecz wzdłużne rozmazania farby. Powstrzymam się od dalszych uwag. Malarz, który wykonał to malowidło, był najwyraźniej ślepy na to, co namalował, co mu się namalowało. Na szczęście wierni, swoją obecnością, swoją spontanicznością i swoją wiarą mogą wnieść coś nawet tam. Sądzę jednak, że nawet ci wierni, którzy nie zdają sobie sprawy z tego wszystkiego, nieświadomie podlegają oddziaływaniu tych treści.

Sobór Trydencki nakazywał, by „nie wystawiano obrazów z fałszywą nauką, które mogłyby stać się dla ludzi prostych okazją do pobbłędzenia”. Czy rzeczywiście można pobbłędzić w wierze przez zły obraz?

Tak, obraz zdecydowanie oddziałuje na człowieka. Ale skąd się biorą złe obrazy? Kim są ci, którzy je wykonują? Jak niewiele myśli mają malarze, którzy pracują dla Kościoła! Ich wykształcenie jest bardzo skromne. Ba, obnoszą się ze swoim antyintelektualizmem. Są przekonani, że wiedza jest przeszkodą. Jedną z niewielu myśli, które znają i powtarzają, są słowa, jakie miał ustyszeć Jan Styka z ust Matki Boskiej: „Styka! Ty mnie nie maluj na kolanach, tylko mnie maluj dobrze”. I to ich rzekomo usprawiedliwia. Dla tego bez wahania biorą każde zlecenie. Jak gdyby po prostu widzieli Marię czy Jezusa i pozostawiało tylko ich sprawnie odmalować. Po prostu stosują swoje umiejętności. Są fachowcami. Taka ideologia usprawiedliwia praktykę rzesz malarzy, rzeźbiarzy

i architektów pozbawionych geniuszu, natchnienia i wizji. Zresztą w gruncie rzeczy najczęściej także pozbawionych umiejętności. Przede wszystkim zaś niezdolnych, by widzieć to, co zrobili.

Status fachowca, przyjmowany przez artystów, pozwala im na jeszcze jeden zabieg. Twierdzą, że są kompetentni do oceny dzieł sztuki. W ten sposób stają się sędziami we własnej sprawie. Wielu zleceńodawców, proboszczów na przykład, w ten sposób odsuwa od siebie problem odpowiedzialności za poziom prac. Tytuł profesorski artysty uchodzi za gwarancję jakości.

A może ktoś, kto się nie modli, nie może stworzyć dzieła religijnego?

Rzeczywiście, artyści podchodzą do zleceń w sposób niezaangażowany. To niepokojące zjawisko. Wydaje się, że ich praca mogłaby być bardziej twórcza, gdyby nie zaspokajali tylko czyichś potrzeb, ale znajdowali te potrzeby u samych siebie. Gdyby sami dążyli do widzenia, przeżycia czy choćby jedynie przeczucia czegoś (Krupiński 2006). Jeśli u podstaw dzieła nie leży przeżycie, odkrywcze dla samego twórcy, to praca nad nim była stratą czasu.

Czym w ogóle jest obraz?

Należy przede wszystkim odróżnić obraz-odbicie i obraz-uobecnienie (Krupiński 2001). To drugie rozumienie obrazu od dawną przyjmowane jest w teologii ikony. Wiąże się z pragnieniem widzenia czegoś, co do nas przychodzi, co się nam otwiera, co staje się obecne. Idealna ikona jest wolna od naleciałości osobowości, charakteru, oczekiwań i projektów artysty.

Należy jednak podkreślić, że żadne dzieło samo z siebie nie jest obrazem jednego czy drugiego typu, odbiciem albo uobecnieniem,

lecz staje się nim dzięki sposobowi, w jaki odnosi się do niego widz. Pierwszym widzem dzieła jest zresztą sam autor. Tworzy on w widzeniu. Akceptuje lub odrzuca pociągnięcia pędzla w zależności od tego, co widzi na obrazie.

Obraz-uobecnienie nic nie komunikuje, nie przekazuje żadnej treści. Treść przekazują obrazy-odbicia. To one przedstawiają, odwzorowują, oddają jakąś treść, którą wcześniej posiada artysta. Wartość takiego dzieła polega na sprawności jej zobrazowania, odmalowania, wystowienia. Natomiast w wypadku uobecnienia pojawia się, staje

Przezroczyść, którą pochwała Ratzinger, jest ukrytym ikonoklazmem

obecne coś, czego wcześniej dla nas w ogóle nie było. Obraz staje się miejscem, gdzie coś się uobecnia, pojawia się czy może wychodzi nam naprzeciw.

Jaki charakter ma chrześcijańskie objawienie? Czy dokonano się kiedyś, raz na zawsze, czy może dokonuje się nieustannie od nowa, w duszy każdego człowieka? W tym drugim wypadku nie jest ono czymś gotowym, nie jest komunikatem, wiadomością, którą wystarczy komuś przekazać, a jego odbiorca nie jest pasywny, nie odbiera po prostu komunikatu, lecz współuczestniczy w objawieniu i sam się przez to zmienia.

Jeden z rozdziałów *Ducha liturgii* Joseph Ratzinger poświęcił problemowi obrazów. Być może odnosząc się do powracającej co pewien czas skłonności do ikonoklazmu i minimalizmu we współczesnych kościołach, pisał: „Całkowity brak obrazów nie daje się pogodzić z wiarą we wcielenie Boga. Bóg w swym historycznym działaniu wkroczył w świat naszych zmysłów po to, by świat ten stał się dla nas przezroczyście.

Obrazy piękna, w których uwidacznia się tajemnica niewidzialnego Boga, przynależą do chrześcijańskiego kultu. Oczywiście zawsze będzie istniał ruch w górę i w dół, postęp i stagnacja, a zatem czas niejakiego ubóstwa obrazów, jakkolwiek nigdy całkowicie zabraknąć ich nie może. Ikonoklazm nie jest opcją chrześcijańską” (Ratzinger 2002: 119).

W tej wypowiedzi Ratzingera moją wątpliwość budzi jedynie myśl o przezroczystości. Ikona jest uobecnieniem. Czy jednak uobecnienie nie stoi w sprzeczności z przejrzystością? Bóg staje się obecny wśród nas, cielesnie, zmysłowo. Barwy, kolory, dźwięki nie są więc nieistotne czy obojętne. To w nich przecież widzimy, a nie mimo nich. Metafora przezroczystości niesie ze sobą sugestię, że chodzi o uwolnienie się od cielesności, o przedarcie się poza zmysłowość, o wyjście na drugą stronę. Metafora ta nie daje się pogodzić z naturą obrazu-uobecnienia. Przecież wcielenie polega właśnie na obecności w ciele, w zmysłowości, na uobecnieniu się tu i teraz! Przezroczystość? Kto widzi drugiego człowieka, ten patrzy mu w twarz, a nie patrzy na jego twarz. Patrząc w twarz, nie przypatruje się fałdom skóry, zmarszczkom, liniom, barwom, ale widzi w nich duszę i ducha. Widzimy w twarzy, a nie twarz. Przecież ciało, jak przypominał Paweł Florenski, nie jest tylko narzędziem duszy, która za jego pośrednictwem komunikuje swoje bezcielesne stany. Treść nie może zostać oderwana od formy, co zarazem znaczy, że nie może istnieć beztreściowa, pusta forma.

Należy jednak pamiętać, że dzieło nie spełnia się swoją własną mocą, robiąc coś z nami. Wszystko zależy od naszego sposobu odnoszenia się do niego. By doszło do uobecnienia, ważny jest sposób, w jaki spotykamy się z dziełem, w jaki je przeżywamy. W przeciwnym razie mielibyśmy do

czynienia ze zniewoleniem. Autentyczna religijność wiąże się z wolnym aktem człowieka. Tylko fałszywa religijność pragnie, by wszyscy padli na kolana, czy tego chcą, czy nie. Dlatego może z tak wielką ostrożnością podchodzę do cudów.

Czy przezroczystość, którą pochwała Ratzinger, nie jest ukrytym ikonoklazmem? Czy naszym celem jest punkt, w którym ikona staje się przezroczysta i znika? Czy jednak to w barwach, liniach się widzi, a nie mimo nich? Może dlatego mam taki problem z myślą o przezroczystości, że zdaje się ona nieść sugestię, jakoby można było sięgnąć Boga samego, jakoby promień mojego spojrzenia mógł wprost mierzyć w Niego i bezpośrednio Go dosięgać. Przezroczystość to odpowiednik bezpośredniego obcowania „twarzą w twarz”. Widzieć w Jezusie to, co boskie, nie oznacza widzieć samego Boga. Jezus sam powiedział: „Nie znaczy to, aby ktokolwiek widział Ojca; jedynie ten, który jest od Boga widział Ojca”. Czy odczucie „przezroczystości”, podobnie jak odczucie oczywistości, nie jest jakąś formą pychy? Na pewno nie może stanowić kryterium prawdziwości obrazów.

Może Ratzinger mówił o takiej przezroczystości, jaką sugeruje sama liturgia? Otoczenie ołtarza – „ciało” – jest ważne, ale ostatecznie chodzi o wydarzenie Ofiary.

Ale w jakim sensie na przykład hostia jest przezroczysta? Co musiałoby się dokonać w uczestniku mszy, by stała się w jego odczuciu, przeżywaniu, widzeniu przezroczysta? Czy w ogóle powinna się taka stawać?

Wedle jednego rozumienia hostia to po prostu opłatek, co do którego w pewnym kręgu umówiono się, że będzie oznaczać ciało Jezusa. Podobnie podniesienie czy przyjęcie hostii to tylko symbole. Na tym gruncie symbole rozumie się tak jak w na-

ukach, czyli jako umowne znaki, wskazujące na coś uprzednio znanego. To, co symbolizuje, nie wynika z natury tego, co symbolizowane, tylko doń odsyła na mocy konwencji. Wedle innego rozumienia hostia, jeśli w ogóle jest symbolem, to w innym, pierwotnym znaczeniu tego słowa. Zgodnie z nim to, co symbolizowane istnieje dla nas, staje się naszym udziałem w symbolu, i tylko w nim. To pojęcie symbolu bliskie jest pojęciu obrazu-uobecnienia. W ten sposób właśnie hostia jest ciałem.

Odniesienie do hostii kategorii przezroczystości, jak sądzę, paradoksalnie unieważniałoby ją. Hostia nie redukuje się do przedmiotu, jakim jest biały okrągły opłatek, ale w nastawieniu, które wykracza poza te dane zmysłowo realia, nie stają się one wcale przezroczyste. Jeśli chcemy patrzeć przez okno, najlepiej oczywiście patrzeć przez idealnie przezroczystą szybę, ale jeszcze lepiej ją wybić lub otworzyć okno. Czy podobnie miałyby być z liturgią?

A czy papieżowi nie chodziło po prostu o sprzeciw wobec estetyzacji, która może prowadzić do batwochwalstwa?

Faktycznie, klęską sztuki, nie tylko sztuki sakralnej czy religijnej, ale sztuki w ogóle, jest estetyzacja, to znaczy pragnienie tworzenia estetycznych, pięknych form. Jej uzasadnieniem ma być estetyka czystej formy, wyobrażenie formy oderwanej od treści, bez związku z jakimkolwiek znaczeniem czy przeznaczeniem. Dobrym przykładem jest sztuka abstrakcyjna. Dzieło w istocie miałoby sprowadzać się do kompozycji.

W związku z problemem formy chciałbym przypomnieć podstawowe rozróżnienia dotyczące możliwych związków formy z treścią, których świadom był na przykład pierwszy abstrakcjonista, Wasyl Kandinsky. Kto wie, może zaczerpnął je z myśli o ikonie?

Otóż oprócz treści zewnętrznej w stosunku do formy wyróżnić należy także wewnętrzną treść formy. Jest to, powiedziałbym, treść immanentna formie. Po prostu pewne formy jako takie przenoszą pewne treści. Treść przenika je, chcąc nie chcąc. Artysta może

Dążenie do samego piękna kończy się na czczej estetyzacji

tego nie zauważać, może działać wbrew wewnętrznej logice formy, jej semantyce, ale to nie przeczy jej istnieniu. Kandinsky dociekał na przykład, jakie znaczenia niesie ze sobą sam fakt, że obraz jest prostokątny, niezależnie od tego, co jest na nim namalowane. Układ krawędzi prostokąta ma w sobie pewien ruch, pewną dynamikę. Kto maluje wbrew temu, ten wyda dzieło nieudane, poronione. Wynika z tego, że dzieło sztuki jako czysta forma nie może być obrazem.

A więc celem sztuki nie jest wcale piękno?

Samo pojęcie sztuk pięknych, *les beaux arts*, prowadzi sztukę do klęski estetyzacji. Pojęcie to pojawiło się około 1750 roku. Do dziś mamy zresztą akademie sztuk pięknych. Zgodnie z tym pojęciem artyści myślą o sobie, że ich rolą jest wytwarzanie rzeczy pięknych. Zauważmy, że w tym samym czasie pojawiło się też pojęcie estetyki. Równoległe pojawiło się więc zarówno poczucie, że w sztuce najważniejsze jest piękno, jak i potrzeba refleksji nad pięknem. Zgodnie z tymi wyobrażeniami artysta miałby być fachowcem od robienia rzeczy pięknych. Miałby znać piękne formy i nadawać je rzeczom. Samo piękno formy miałoby usprawiedliwiać jej istnienie. Bez związku z treścią, znaczeniem czy przeznaczeniem rzeczy.

W opozycji do tego wyobrażenia, że w mocy artysty jest wytwarzanie piękna, znajduje się ideał łaski twórczej. Przekonanie,

że piękno pojawia się tylko w naddatku, niejako przy okazji poszukiwania prawdy i dobra. W Polsce ten ideał głosił dobitnie Cyprian Kamil Norwid. Zauważmy, że gdy nasza intencja kieruje się ku pięknu, gdy je samo chcemy osiągnąć, wtedy nie ma żadnego powodu, żeby cokolwiek zrobić. Samo piękno, a gdzie to, co piękne? Życie samym pięknem, dążenie do samego piękna kończy się na czczej estetyzacji. Na zabawie formami.

Znamy dominikanin zwrócił mi uwagę, że kościoły budowane według reguł minimalizmu oddalają ludzi od kontaktu z ciałem. Najczęściej w takich realizacjach eliminuje się wizerunki Maryi, postaci świętych, a na Zachodzie spotyka się krzyżfiksy bez ciała Chrystusa. Liczy się tylko estetyka.

To prawda, choć wyobrażam sobie uduchowione realizacje minimalistyczne. Ważne byłoby niuanse, gra światła i cieni. Nawet proste funkcjonalistyczne konstrukcje mają ukryte ornamenty – rytm nitów, okien, podziałów fasady, układ pionów i poziomów, refleksy w szybach...

Czy jednak taki minimalizm stykałby się w jakikolwiek sposób z *sacrum*?

Nie potępiłbym minimalizmu. Thomas Merton umieścił w swej celi *Black painting* Ada Reinhardta, czarny kwadrat, w którego czerni można wypatrzeć pola dziewięciu kwadratów tworzące równoramienny krzyż. Czy minimalizm nie jest bliski teologii negatywnej? Odpowiada on postawie autentycznej wiary, która zawsze wolna jest od pychy. O ile prace Reinhardta są mało znane, to każdy uczeń elementarnego kursu z historii sztuki słyszał o *Czarnym kwadracie na białym tle* Kazimierza Malewicza. Pozostawia on odczucie nieprzejrzystości, ledwie zapowiada sferę

świata, która leży w głębi, a w polu obrazu ledwie jarzy się na obrzeżach. W podręcznikach z zakresu historii sztuki nie wspomina się, że Malewicz pojmował i wystawiał ten obraz jako ikonę. Nie uważał się za autora tego obrazu, podkreślał, że on sam do niego przyszedł. Czy byłoby to zatem obraz nieprzejrzystości Boga?

W imię minimalizmu coraz częściej rezygnuje się z realistycznego wizerunku ukrzyżowanego Chrystusa, pozostawiając sam estetyczny krzyż.

Nawet jednak minimalistyczny krzyż, pozbawiony ciała Chrystusa, jest symbolem napięcia, przeciwieństw, które wpisane są w kondycję człowieka. Nauczyć się tego można od Carla Gustava Junga (2009: 209–308). Pion oznacza napięcie między dółem i górą, ziemią a niebem. Linia pozioma oddziela te sfery. Zresztą jednym ze spontanicznych odczytań poziomej linii na białym tle, chociażby kartki, jest właśnie horyzont. Pozioma belka oznacza upływ czasu, przecięta z pionem, wskazuje napięcie między przeszłością a przyszłością. To są napięcia nieusuwalne z ludzkiego doświadczenia. Czyż nie stanowią one cierpienia w sposób nieusuwalny wpisanego w naturę człowieka? Jeśli tak, to krzyż ma ogólnoludzkie znaczenie. Nie jest tylko chrześcijańskim idiomem. Symbol krzyża, nawet w tej zredukowanej postaci, nie odbiera chrześcijaństwu rysu religii cierpienia.

Na koniec chciałabym spytać o Pańską polemikę z *Listem do artystów* Jana Pawła II (Krupiński 2008). Papież pisał, że sztuka powinna budzić zachwyty, „zachwyty jest jedyną adekwatną postawą” (LA: 16). Dlaczego Pan zaoponował?

Historycy idei spierają się o właściwy przekład greckiego słowa *thaumadzein*,

użytego przez Platona w sławnym *Liście siódmym*. Czy chodzi o zachwyty, czy raczej o pełne podziwu zadziwienie? Z zachwytem – może niestusznie – kojarzę euforię, uniesienie, bycie porwanym. Z zadziwieniem – poczucie tajemnicy, odczucie czegoś, co nas przerasta, pojawienie się nowych pytań, otwieranie się na nieznanne. Zachwycają się koneserzy, zadziwiają się mistycy.

Jan Paweł II cytował też myśl, że „świat, w którym żyjemy, potrzebuje piękna, aby nie pogrążyć się w rozpacz” (LA: 11). Słowa te można jednak rozumieć jako sugestię, że piękno jest czynnikiem terapeutycznym, który pozwala zapomnieć o rozpacz i jej przyczynach. Mówiąc po chrześcijańsku: zapomnieć o tym, że w egzystencję wpisany jest krzyż. Tak współcześnie rozumie się piękno, jako oderwane od prawdy, a nawet od dobra.

Co dalej?

List do artystów Jana Pawła II komentuje w tej tece także Adam Leszkiewicz, również nawiązując do Kazimierza Malewicza.



Boże Ciało w kamieniu. Metafizyka tympanonu w Wysocicach

Juliusz Gałkowski

Kościółek w Wysocicach jest mały, skromny i parafialny w każdym tego słowa znaczeniu.

Historyk sztuki czy inny badacz dziejów kultury, gdy jednak obejdzie świątynię dookoła, dostrzeże dzieła sztuki, które należą, artystycznie, ale też ideowo, do głównych prądów kultury i idei trzynastowiecznej Europy, zobaczy dostojną *Sedes Sapientiae* na szczycie kościoła oraz ekspresyjny tympanon nad wejściem. Te drugie dzieło może być początkiem fascynującej drogi ku źródłom współczesnego kultu Najświętszego Sakramentu¹.

Przechodząc przez wysocicki tympanon

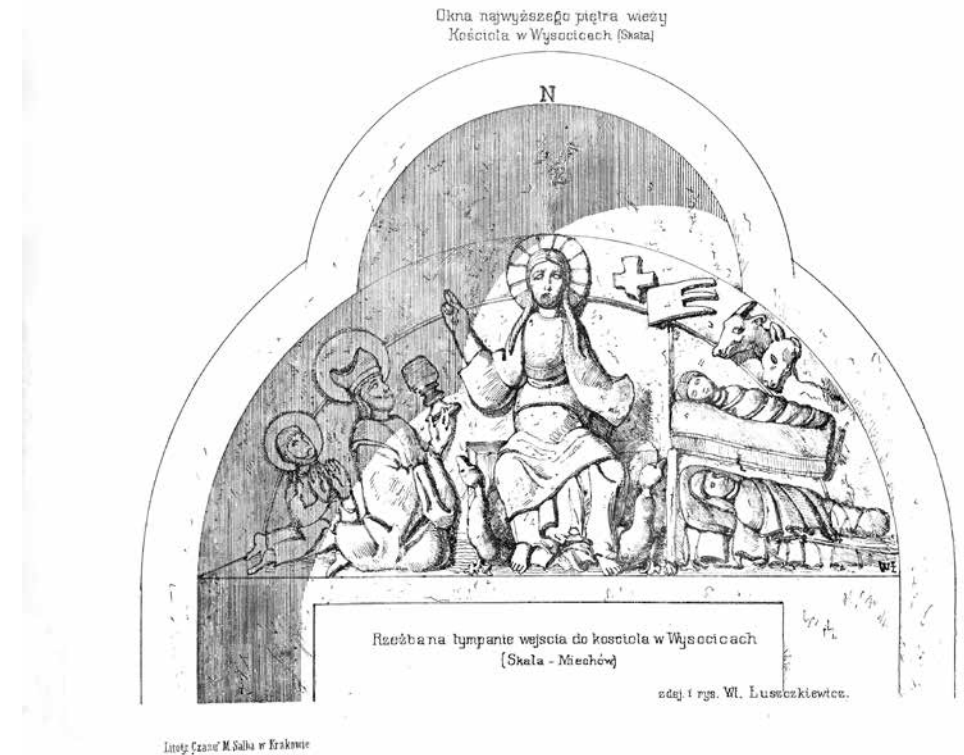
Instynktownie odczuwamy, czym jest wejście, nieważne, czy przekraczamy drzwi do mieszkania na osiedlu z wielkiej płyty, czy wchodzimy do tajemniczej jaskini, czy wreszcie – co jest już zupełnie oczywiste – gdy wchodzimy do świątyni. Tympanon, czyli dekoracja umiejscowiona nad wejściem, wprowadza nas w najważniejsze treści, jakie mogą być nam przekazane w świątyni. Tak jest także w wypadku Wysocic.

Na osi półkolistego pola tronuje Chrystus Zbawiciel, stojąc na delfinach, błogostawi świat i wchodzących prawą ręką, a w lewej trzyma ozdobiony chorągwią krzyż na długim drzewcu. Nawet dla kogoś zupełnie nieobznajmionego z chrześcijańską symboliką treść jest oczywista, wskazuje na potęgę i panowanie siedzącego pośrodku. Chorągiew na krzyżu oraz delfiny pod stopami wskazują, że oglądamy zmartwychwsta-

Chrystus Zbawiciel, stojąc na delfinach, błogostawi świat

tego zwycięzcę śmierci, ponieważ krzyż zwycięstwa oraz morskie ssaki są znakami życia. Po lewicy, na prawo od wchodzącego, widzimy scenę Narodzenia. Nawiązując wyraźnie do sztuki Bizancjum, artysta przedstawił Matkę Boga i Dzieciątka leżących w stajence, obrazowanej przez głowy wotu i osła – najstarsze bodajże w Polsce rzeźbiarskie przedstawienie apokryficznej legendy.

Po prawicy widzimy scenę absolutnie nową i nieczęsto prezentowaną wcześniej przez sztukę sakralną: dwóch świętych sprawuje przed Bogiem-Człowiekiem ofiarę eucharystyczną. I tak oto przed oczyma



wchodzącego do kościoła wysocickiego rozłożony jest na kamiennej płycie wspaniały traktat na temat Wcielenia, Zmartwychwstania i Eucharystii.

Rzeźbę datuje się powszechnie na lata trzydzieste XIII stulecia po Chrystusie, co w sposób bardzo jasny wskazuje na kontekst powstania dzieła. Jest to manifestacja wiary i nauki ówczesnego Kościoła. Twórca przedstawił ją w języku dostępnym dla *illiterati*, czyli zgodnie z sugestią wielkiego cesarza Karola, aby przygotować wykład wiary zarówno dla tych, którzy byli skazani na słowa innych, jak i zaspokajając bardziej wyrafinowane gusta ludzi kształconych. Z całą pewnością osiągnął swe zamierzenia, wykazując się przy tym wysokim kunsztem. Choć lepiej byłoby stwierdzić, że właśnie wybitny talent kamieniarski pozwolił mu na stworzenie dzieła interesującego i kształtującego zarazem.

Są tacy, co twierdzą, że tympanon nie mógł powstać dla małego kościółka, który miał zaspokajać gusta i wymagania prymitywnych chłopów i niewiele bardziej kulturalnych rycerza i parocha. Dowodem tego ma być fakt, że rzeźba osadzona jest na polu półkolistym, a portal jako żywo jest trójlistny. Zatem pierwotne jego miejsce nie było w kościele w Wysocicach. Miejsce powstania, jeżeli nie samej rzeźby, to z całą pewnością jej ideowego kształtu, autorzy znajdują w pobliskich Imbramowicach. Można się zachnąć. Czemuż akurat równie mała wioseczka w dolinie Dłubni – co prawda z klasztorem – miałyby być bardziej światowa niż Wysocice?

Najzagorzalszym zwolennikom imbramowickiej genezy treści tympanonu trudno byłoby się wytłumaczyć. Uratować takie twierdzenia może jedynie znajomość

środkowa małopolskiego w początkach XIII stulecia. Wielki ród Odrowążów, trzęsący w tym czasie Małopolską jak prywatnym mieszkaniem, miał wielkie zasługi nie tylko dla Ojczyzny, ale i dla Kościoła. Dwóch najwybitniejszych synów tej rodziny, Jacek i Czesław, byli jednymi z pierwszych naśladowców ojca Dominika i tworzyli Zakon Braci Kaznodziejów w Czechach i Polsce. A ich kuzyn Imbram osadził w wiosce zwanej jego imieniem siostry Norbertanki, córki wybitnego Norberta z Xanten, które, jak i męska gałąź zakonu, prezentowały wysoki poziom intelektualny i kulturalny. Zatem Odrowążowie ściągnęli do Polski oba zakony, naprawdę wiele uczynili dla podniesienia poziomu Kościoła ziem krakowskich.

Karolińskie spory o Eucharystię

Dla rozpoznania zasadniczych treści tympanonu wysocickiego warto zauważyć pewien istotny element życia duchowego świętego Norberta i jego dzieci – szczególne nabożeństwo do mszy świętej, Ciała i Krwi Chrystusa. Kult Eucharystii, a właściwie sam Najświętszy Sakrament, stanowi jeden z największych problemów naszej wiary, i to już od momentu, gdy Jezus powiedział: „To jest ciało moje”. Mało jest rzeczy tak słabo rozumianych jak tajemnica mszy. Już w II wieku pojawiły się zapisy określające chrześcijan mianem kanibali. Mimo to pierwsze tysiąclecie nie pozostawiło nam właściwie żadnych śladów sporów chrześcijan o rozumienie tajemnic Eucharystii. Realność obecności Chrystusa w komunii była dla ówczesnych wiernych czymś oczywistym.

Spory zaczęły się w czasach panowania Karolingów i zakończyły właśnie w XIII stuleciu. Spór początkowo wydawał się czysto lingwistyczny i – jak byśmy to dzisiaj powiedzieli – akademicki. W jaki sposób Chrystus jest obecny w Eucharystii? Realności, jak ży-

jący w IX stuleciu Paschazjusz i jego naśladowcy, uznawali tożsamość eucharystycznego i historycznego ciała Jezusa?

Pierwszą polemikę podjął Ratramnus w *Księdze o Ciele i Krwi Chrystusa*. Zgadza się, że Eucharystia jest ciałem i krwią, stwierdził, że nie są one identyczne. Jak wiadomo jednak, „prawie robi dużą różnicę”.

W II wieku pojawiły się zapisy określające chrześcijan mianem kanibali

Najmniejsza nawet różnica między Ciałem Chrystusa, które spożywamy podczas mszy świętej, a historycznym Ciałem uwielbionym powoduje brak tożsamości. Zatem całe subtelne tłumaczenie – pobożnego skądinąd – benedyktyna wywołuje uczucie zagubienia.

Dla Ratramnusa ciało i krew eucharystyczne są jak najbardziej prawdziwe, ale jako figura – wspaniała rzeczywistość przyjmowana w sposób duchowy. Fizycznie spożywamy chleb i wino, ale w naszej wierze, przez naszą wiarę, spożywamy ciało i krew. Autorowi wydawało się, że w ten sposób pozbywa się wielu kłopotów. Na przykład można tak uniknąć pytania o cielesną obecność Jezusa w wielu miejscach na raz. Przemiana dokonuje się w ustach spożywającego, dzięki jego wierze, ale przede wszystkim dzięki potędze Ducha Świętego. I chociaż nauki Ratramnusa zdecydowanie odrzucono, to trudno się oprzeć wrażeniu, że uczynił on pierwszy krok w kierunku idei transsubstancjacji. Idei, która wcześniej nie była nikomu do niczego potrzebna.

Z jego kontynuatorem, Berengariuszem z Tours, sprawa była już o wiele trudniejsza. On poszedł o wiele dalej. Wybitny logik, choć – jak twierdzą jego tłumacze – obdarzony dosyć ciężkim piórem, nie pozwolił sobie na żadne wątpliwości. Chleb i wino, owszem, ulegają przemianie, ale tylko w figury Ciała

i Krwi. Wniosek może być jeden – nie spożywamy prawdziwego ciała i krwi, ale ich symbole.

Przypomnijmy, tożsamość Eucharystii i rzeczywistego ciała Zbawiciela była oczywista dla chrześcijan przez pierwsze osiemset lat z okładem istnienia Kościoła, co więc spowodowało, że nagle podjęto gorącą debatę? I jak to możliwe, że akademickie rozważania, prowadzone w zaciszu klasztornych cel, mogły się stać źródłem sporów?

Natura Chrystusa

Aby odpowiedzieć na pytanie o spory eucharystyczne, ciągnące się przez kilkaset lat, musimy jeszcze raz przyjrzeć się historii Kościoła. Zapominamy, że tak naprawdę

Czy katarzy i inni gnostycy mogli być monofizytami, skoro – jak wiadomo – byli dualistami?

każdy poważny spór teologiczny jest wynikiem kontrowersji podstawowej: kim był i kim jest Jezus z Nazaretu?

Wiemy, że jest Osobą Boga, że był i pozostał człowiekiem. Ale jak te słowa przekształcają się w rzeczywistość? Jeżeli ktoś naprawdę zacznie się nad tym zastanawiać, to bardzo łatwo może pobłądzić. Podstawowym błędem jest – przyjmijmy to uproszczenie – monofizytyzm, czyli przyjmowanie jedynie jednej natury Zbawiciela. Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, ale zwolennicy jednej natury uważają, że rozwiązaniem aporii połączenia dwóch sprzecznych natur jest dominacja jednej z nich.

Jak to rozumieć? Jedni autorzy twierdzili, że ludzka natura miałaby być czymś w rodzaju szaty, ubrania wierzchniego, które Bóg założył na siebie, zstępując na ziemię. Inni widzieli w Zbawicielu jedynie idealnego człowieka, którego świętość zbliżyła

maksymalnie do Bóstwa, tak że mógł być kierowany bezpośrednio przez Słowo czy Ducha. Pojawiała się jeszcze trzecia możliwość – Zbawiciel miał być czymś pośrednim między człowiekiem a Bogiem, jakimś nie do końca określonym tworem, boskim *homunculusem*. Trudne te słowa i trudna rzeczywistość. Jeżeli jednak przypomniemy, że na zachodzie Europy monofizytyzm miał się całkiem nieźle, nawet na dworze cesarzy karolińskich, nie wspominając już o dołach spotecznych, to zrozumiemy, że spór eucharystyczny niósł za sobą poważne konsekwencje.

Przede wszystkim, kult samej Eucharystii. Jeżeli nie były to prawdziwe Ciało i Krew, tylko figury kreowane przez naszą wiarę, to nadzwyczajny szacunek dla nich poza samą mszą nie miał specjalnego sensu. Odwrotnością tego stanowiska było takie ukierunkowanie nabożeństwa wobec Najświętszego Sakramentu, że właściwie nikt nie był godny go spożywać.

Kryzys eucharystyczny miał jeszcze inne, bardziej podstawowe źródło. Chrześcijaństwo w tamtym czasie stało się już właściwie powszechne. Ludzie coraz częściej odkrywali, jak trudno jest wcielać w życie nauki Chrystusa i świat powoli zaczął się dzielić na chrześcijan doskonalszych i tych nieco mniej doskonałych. Do gnozy i jej powszechnej akceptacji pozostał już tylko jeden krok. To właśnie w XII wieku i początku wieku XIII siła gnostyckich, a zarazem skrajnie monofizyckich katarów była przeogromna. Oddziaływali, choćby nie bezpośrednio, na dużą część tacińskiej Europy.

Zaraz, zaraz... Czy katarzy i inni gnostycy mogli być monofizytami, skoro – jak wiadomo – byli dualistami? „Duo” to dwa, „mono” to jeden. To jednak właśnie dualiści mówiący o dwóch światach, najkrócej temat ujmując, potępiali i odrzucali świat fizyczny, ziemski, nie mogli zatem przyjąć połączenia

natury dobrej – nadziemskiej z potępioną – ziemską. Zatem albo uznawali Chrystusa za człowieka i przestawali *ipso facto* być chrześcijanami, albo uznawali Go za osobę boską, nieskażoną ludzką naturą, i właściwe też podważali podstawowe zasady wiary, czyli Wcielenie i Zbawienie przez krzyż.

Boże Ciało

Jak widać kontrowersje eucharystyczne XII i XIII wieku nie były niczym innym jak kolejnym polem sporu o rozumienie misji Chrystusa na ziemi. Gwałtowność sporu wynikała z tego, że – choć bardzo często nam to umyka – Jego misja się nie zakończyła, Chrystus w niebie wciąż jest z nami. Zmartwychwstanie opisywane jest bardzo specyficznym czasem gramatycznym – greckim *perfectum*, czyli jako coś, co się wydarzyło, ale nie zakończyło, coś, co trwa. Pojmowanie realności obecności Zbawiciela w Jego Krwi i Ciele mówi nam sporo o pojmowaniu Jego samego. Realności mówiący o realnej i faktycznej obecności historycznego ciała Jezusa w Eucharystii wskazywali przede wszystkim na Wcielenie, idealności szli raczej w kierunku transcendencji. I dopiero w XIII wieku sformułowano doktrynę, która do dziś przyjmowana jest jako próba przybliżenia nas do tej tajemnicy.

Pierwszym krokiem były słowa Soboru Laterańskiego IV: „Jeden jest powszechny Kościół wiernych, poza którym nikt w ogóle nie może być zbawiony. W nim Jezus Chrystus jest jednocześnie kapłanem i ofiarą. Jego ciało i krew prawdziwie zawarte są w sakramencie ołtarza pod postaciami chleba i wina, przeistoczoną mocą Bożą: chleb w Ciało, wino w Krew, abyśmy dla dokonania się tajemnicy jedności przyjęli od Niego to, co On przyjął od nas”.

Strasznie trudno było i jest zrozumieć słowa o przeistoczeniu. Warto zauważyć,

że najwybitniejszy teolog Kościoła, który najdoskonalej – co nie znaczy, że w sposób popularny – sformułował doktrynę Najświętszego Sakramentu urodził się dopiero dziesięć lat po zakończeniu Soboru. Tomasz z Akwinu był zaangażowany w przygotowanie ogłoszenia święta Bożego Ciała, jego

Księżyc symbolizował życie Kościoła, ciemna linia sygnalizowała brak święta liturgicznego

doktryny i liturgii, a przez to mógł śmiało mówić o substancji i formie *Sanctissimum*. Co miały powiedzieć wiernym słowa o transsubstancjacji bez transformacji? Najprościej jest powiedzieć, że chociaż widzimy i smakujemy chleb i wino, to są to naprawdę Ciało i Krew Zbawiciela. Ale czemu takie słownictwo? Niezrozumiałe, tłumaczące *ignotum per ignotum*?

Spośród wielu przemian, jakie zachodziły we wspaniałym okresie XII i XIII wieku w Kościele i kulturze Europy Zachodniej, było odkrycie i przyswojenie filozofii starożytnych Greków, a przede wszystkim Filozofa. Arystoteles, bo przecież on był uważany za filozofa *par excellence*, dał w swojej metafizyce narzędzie pozwalające lepiej nazywać, a przez to rozumieć, zdumiewające prawdy wiary. I choć byli tacy, co nadal uważali, że Ateny i Jerozolima nie mają ze sobą nic wspólnego, to jednak terminologia filozoficzna pozwoliła teologii pójść o wiele dalej.

Rozróżnienie między substancją a formą – wcale nietatwe, o czym doskonale wiedzieli wielcy teologowie – pozwoliło na wskazanie, że duchowe i zmysłowe poznanie mają równie wielkie znaczenie. A to dlatego, że stykamy się z teandryczną, bosko-ludzką rzeczywistością, odzwierciedloną przede wszystkim we Wcieleniu. Wcieleniu, którego dziejową konsekwencją jest realna

obecność Chrystusa w Eucharystii. I tak oto mądre spory teologów i logików przywiodły Kościół do uznania wielkiego święta Bożego Ciała, które zostało ogłoszone około pięćdziesiąt lat po wyrzeźbieniu wysocickiego portalu.

Lecz nie tylko uczeni odczuwali potrzebę docierania do sedna Eucharystii. W tym samym czasie problem był podejmowany przez prostych ludzi. Świadczą o tym najdobitniej cuda eucharystyczne, a także nabożeństwo do Hostii, będącej ciałem Jezusa. Nabożeństwo będące istotą chrześcijaństwa, a które w pewnych okresach było szczególnie propagowane. Jak na przykład przez wspomnianego już św. Norberta i jego naśladowców: norbertanów i norbertanki. Ale nie tylko przez ten zakon. Na początku XIII stulecia pojawiła się bowiem kolejna osoba, bardzo ważna dla naszych rozważań.

Widzenie św. Julianny

Oddajmy głos Benedyktowi XVI: „Mówię o św. Juliannie z Cornillon, znanej również jako św. Julianna z Liège. Pewne informacje na temat jej życia znajdujemy przede wszystkim w jej biografii, napisanej prawdopodobnie przez jakiegoś współczesnego jej duchownego, będącej zbiorem przeróżnych świadectw osób, które poznały świętą. [...] W szesnastym roku życia miała pierwsze widzenie, które później powtarzało się wielokrotnie podczas adoracji eucharystycznych. W wizji tej wzdłuż średnicy księżyca w pełnym blasku biegła ciemna rysa. Pan pomógł jej zrozumieć sens tego, co widziała. Księżyc symbolizował życie Kościoła na ziemi. Natomiast ciemna linia sygnalizowała brak święta liturgicznego, w którego ustanowienie Julianna miała się skutecznie zaangażować: święta, w którym wierzący mogliby adorować Eucharystię, by pogłębiać wiarę, czynić postępy w praktyko-

waniu cnót i wynagradzać za znieważanie Najświętszego Sakramentu”.

Wspomniana przez papieża biografia świętej przytacza także słowa Jezusa objawiającego się świętej zakonnicy: „Niepokoisz się swą wizją. A Ja pragnę powołać specjalną uroczystość dla Mego Kościoła Walczącego, gdyż święta tego potrzebuje najbardziej. Jest to Święto Najwyższego i Najświętszego Sakramentu Ołtarza. W obecnym czasie, obchody tej tajemnicy obchodzicie tylko w Wielki Czwartek. Ale tego dnia, jeżeli coś się najczęściej wspomina, to moje cierpienia i śmierć. Dlatego pragnę, aby kolejny dzień ustalono osobno, w którym Najświętszy Sakrament Ołtarza ma być obchodzone przez wszystkich chrześcijan! Pierwszym powodem, dla którego nakazuję to specjalne święto, jest to, że wiara w ten sakrament będzie przez nie umocniona, kiedy źli ludzie zaatakują tę tajemnicę w przyszłości. Drugim powodem jest to, że wierni będą wzmocnieni w drodze do chwały niebieskiej dzięki wielkiej miłości i adoracji Najświętszego Sakramentu, a powód trzeci jest taki, że z przez to święto oraz dbałością miłości danej do niej, będzie dokonane zadośćuczynienie za wszystkie wyzwalki i brak szacunku, które wykazano, wobec Najświętszego Sakramentu”.

Julianna słowa te miała słyszeć właśnie w czasach, gdy powstawał, związany z duchowością norbertańską, tympanon w Wysocicach. Idąc za jej słowami, papież Urban IV, który poznał ją osobiście, ogłosił w 1264 roku święto Bożego Ciała, to samo, które znamy i celebруемy wielkimi procesjami.

Tronujący

Można uznać, że ogłoszenie uroczystości Ciała i Krwi Pańskiej oraz ostatecznie sformułowanie w tym czasie doktryny transsubstancjacji stanowi kres największej w dziejach

Kościota kontrowersji eucharystycznej. Kolejny wielki spór na ten temat miał nastąpić dopiero w czasie reformacji, ale to właśnie kontrowersje z czasów wysocickiego tympanonu ukształtowały znany nam sposób rozumienia tej tajemnicy.

Przyjrzyjmy się jeszcze raz tej pięknej rzeźbie. Znajdujący się w centrum Zbawiciel jest Tym, który przyjdzie na koniec czasów. Widzimy Tronującego z Apokalipsy św. Jana, przedwieczny Logos, który zstąpił na ziemię, przyjmując ciało z kobiety. Inkar-

nacja brzmi dostojnie i współgra z tonami Objawienia na Patmos. Ukazuje nam zatem rzeźba zdumiewający fakt, gdy Słowo stało się ciałem. Realnie przebywało wśród ludzi i poniosło straszliwą śmierć na krzyżu. Ale to nie jest koniec historii ukazanej wkraczającym do parafialnego kościółka. Wcielony Bóg pokonał śmierć i teraz Jego ciało, ciało zmartwychwstałe i uwielbione, przebywa w niebie. I realnie zasiądzie wśród nas w Dniu Ostatecznym. Ale jest też z nami, równie realnie jak po narodzeniu, w Eucharystii.

Przypisy:

1. *Kościół wysocicki jest przedmiotem zainteresowania historyków sztuki od początku istnienia tej dziedziny w Polsce. Już Władysław Łuszczkiewicz (1868) w jednej ze swych tek architektury ziemi krakowskiej poświęcił mu sporą liczbę rysunków i krótką informację. Z teki tej pochodzi ilustracja niniejszego artykułu. Zarówno rzeźbę, jak i architekturę kościoła omawiał Tadeusz Dobrowolski (1931) oraz Michał Walicki (1971), natomiast zagadnienia fundacji można znaleźć u Andrzeja Tomaszewskiego (1974). W literaturze tej omawiane są też zagadnienia ikonograficzne, warto jednak sięgnąć do prac poświęconych ikonografii związanej z tympanonem z Wysocic – opracowania przedstawię Bożego Narodzenia w polskiej sztuce średniowiecznej Zdzisława Klisia (1994) oraz ikonografii Maiestas Domini Tadeusza Dobrzeńckiego (1975).*
2. *W kwestii kontrowersji eucharystycznej polecam książkę Gary'ego Macy'ego (1984), również przydatna może być także lektura Edwarda Kilmartina (1998). Charles Radding i Francis Newton (2003) odnoszą się do herezji Berengariusza z Tours, ale nie należy bezkrytycznie przyjmować ich interpretacji. Godna polecenia jest książka ks. Janusza Nowińskiego (2000), która wskazuje na praktyczne zagadnienia związane z kultem Eucharystii, jak chociażby sposoby jej przechowywania, oraz zagadnienia związane ze sztuką. Jako wprowadzenie do sakramentologii polecam Guentera Kocha (1999) oraz Wincentego Granata (2001). Naukę Akwinaty o Najświętszym Sakramencie doskonale przybliży Andrzej Andrzejuk (2012).*

Co dalej?

Więcej o transsubstancjacji czytaj w całym dziale poświęconym filozoficznej analizie Eucharystii. Piszą G.E.M. Anscombe, Michael Dummett, Błażej Skrzypulec i Marcin Suskiewicz.

Optymizm stworzenia, odwaga Wcielenia. Komentarz do książki ks. Andrzeja Draguły

Marcin Suskiewicz

Nieco enigmatyczny tytuł książki ks. Andrzeja Draguły *Copyright na Jezusa* wyjaśnia się w jej końcowych zdaniach: „Ostatecznie celem religii jest bardziej to, by łączyć ludzi z Bogiem niż między sobą. Dlatego rozumiem tych, którzy chcieliby – a zaliczam do nich także samego siebie – wprowadzić zakaz kopiowania Jezusa” (Draguła 2012a: 225). Może wydawać się, że obecność religijnych znaków, słów i rytuałów w przestrzeni publicznej jest wskazana, jednak – zauważa autor – często odbywa się to za cenę pozbawienia ich pierwotnego, religijnego znaczenia. Przykładem może być krzyż święty, niegdyś symbol peten mocy, „zgorszenie dla Żydów i głupstwo dla pogan” (1 Kor 1: 23), dziś natomiast – jak argumentują niektórzy obrońcy obecności

ków religijnych, powinniśmy czuwać nad ich użyciem, świadomi, że czasem lepszy jest „zakaz kopiowania”, niż redukcja *sacrum* do *profanum*.

Copyright na Jezusa to książka ze wszech miar godna polecenia. Czytając ją, ma się poczucie bycia prowadzonym przez doświadczonego przewodnika, dobrze zaznajomionego z omawianymi zagadnieniami, sprawnie poruszającego się w literaturze przedmiotu (nie tylko polskojęzycznej), a jednocześnie w swojej skromności niejako ukrywającego własną obecność. Ks. Draguła nie próbuje konstruować filozoficznego, czy też teologicznego systemu, woli zacząć swoje rozważania *in medias res*, najczęściej wychodząc od konkretnych sytuacji, i raczej zadaje pytania, niż formułuje odpowiedzi. To wszystko sprawia, że jest to wciągająca i pobudzająca lektura. Z tym większą nieśmiałością przystępuję – w imieniu „Pressji” – do polemiki z niektórymi tezami *Copyright na Jezusa*. W swojej argumentacji chciałbym odwołać się do dwóch kategorii: optymizmu stworzenia oraz odwagi Wcielenia. Pozwolę sobie zacząć od pewnych rozważań wstępnych, by później przejść do analizy kilku wybranych fragmentów omawianej książki.

Z nieśmiałością przystępuję w imieniu „Pressji” do polemiki

krzyża w przestrzeni publicznej – niegroźny znak chrześcijańskich wartości moralnych, a może nawet – zgodnie z jednym z sądowych orzeczeń w tej sprawie – „symbol pasywny” (2012a: 135). Dlatego – apeluje ks. Draguła – jako ludzie religijni, rozporządzający niejako „prawami autorskimi” do zna-

Bóg wchodzi w świat

„Nie bez przyczyny wszystkie debaty teologiczno-moralne, jakie toczyły się i toczą w Polsce, są debatami o języku” – pisze ks. Draguła (2012a: 19), i zgodnie z tym przekonaniem rozpoczyna książkę rozdziałem poświęconym językowi religijnemu. Fundamentalne okazuje się pytanie, czy „nadprzyrodzona rzeczywistość Boga jest w ogóle ujmowalna językowo”, czy, używając sformułowania ks. Jerzego Szymika, Bóg „wchodzi w język” – a jeśli tak, czy zależy to od wiary mówiącego (tamże: 14). Wydaje mi się, że – zakładając, iż język mówi o świecie, że świat „wchodzi w język” – pytanie to można zamienić na inne, bardziej ogólne i chyba ważniejsze: czy Bóg „wchodzi w świat” (a za jego pośrednictwem – w język). Dotykamy więc kwestii obecności Boga w Jego dziełach, kwestii immanencji Boga (zob. w tym temacie Suskiewicz 2012a). Tradycja katolicka odpowiada w tej kwestii twierdząc i zwraca uwagę na dwa momenty „wejścia Boga w świat”: stworzenie i Wcielenie.

Najpierw stworzenie. W *Katechizmie* czytamy, że „Bóg jest nieskończenie większy od wszystkich swoich dzieł”, jednak jako Stwórca i pierwsza przyczyna „jest także obecny w najgłębszym wnętrzu swoich stworzeń” (KKK: 300). Co ważne, jest obecny w taki sposób, że człowiek może „z rzeczy stworzonych w sposób pewny poznać Boga, początek i cel wszystkich rzeczy” (DF: 20; por. KKK: 36), co z kolei św. Paweł wyraża pisząc, że „niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła” (Rz 1: 20). Tak więc w samym akcie stworzenia Bóg, pierwsza przyczyna, „wchodzi w świat”, a przez świat – w język. Jak się wydaje, ten rodzaj Bożej obecności w świecie jest niezależny od wiary, chodzi tu raczej o ową opatrnościową wizję Bożej obecności, o której tak ciekawie pisze

ks. Draguła (2012a: 28–30). Wiara w stworzenie przekłada się na szczególny obraz człowieka: człowiek nie jest skazany na zło, brzydotę, bezsens, został bowiem stworzony dla dobra, piękna i dla poznania Boga. Takie podejście nazywam optymizmem stworzenia.

Drugi moment „wejścia Boga w świat” to Wcielenie Słowa Bożego, zjednoczenie natury Boskiej i natury ludzkiej w jednej Osobie Jezusa. Wcielenie stanowi klucz do teologii liturgii i teologii ikony. Zarówno liturgia, jak i ikona charakteryzują się podobną dynamiką, w której pierwszym etapem jest właśnie „wejście Boga w świat”, następnym zaś – wyniesienie człowieka do godności Syna Bożego. Pisał kard. Joseph Ratzinger: „Wcielenie oznacza przede wszystkim to, że niewidzialny Bóg wkracza w przestrzeń widzialnego, abyśmy my, przywiązani do tego, co materialne, mogli Go rozpoznać. W tym sensie można mówić o nieustannym dokonywaniu się Wcielenia w historycznym zbawczym działaniu i przemawianiu Boga. To zstępowanie Boga ma jednak na celu włączenie nas w proces wstępowania: celem Wcielenia jest przemiana przez Krzyż oraz nowa cielesność Zmartwychwstałego. Bóg szuka nas tam, gdzie jesteśmy, lecz nie po to, abyśmy tam pozostali, lecz po to, abyśmy poszli tam, gdzie On jest, abyśmy wznieśli się ponad nas samych” (2002: 109–110). Ta cała dynamika wstępowania człowieka „tam, gdzie jest Bóg” będzie oczywiście ściśle uzależniona od wiary – znaczenia wiary w życiu chrześcijańskim nie sposób przecenić, wszak chrześcijaństwo jest religią wolności – ale znów samo wydarzenie Wcielenia od wiary nie zależy. Z Wcieleniem wiąże się pewne ryzyko: Bóg, zstępując „w przestrzeń widzialnego”, wyzbywa się zewnętrznych oznak swojej świętości, zrównuje się niejako ze stworzeniem. A jednak podejmuje się tego ryzyka ze względu na człowieka. Nazywam to odwagą Wcielenia.

Jeśli odpowiedzią na pytanie „czy Bóg wchodzi w język?” jest stworzenie i Wcielenie, ma to kilka implikacji. Po pierwsze, Bóg jest obecny w języku i w świecie niejako obiektywnie, a nie jedynie w zależności od tego, kto i w jakim kontekście się wypowiada (choć oczywiście jedynie człowiek wierzący będzie tę obecność w pełni dostrzegał). Po drugie, stworzenie i Wcielenie to dwa różne momenty, w związku z czym można wyróżnić dwie sfery rzeczywistości. Pierwsza to dzieła stworzone przez Boga jako pierwszą przyczynę. Zwykło nazywać się tę sferę naturą. Druga nawiązuje do sytuacji po Wcieleniu. Nazwiemy ją łaską. W jakimś sensie rozróżnienie na naturę i łaskę odpowiada używanym czasem przez ks. Dragułę rozróżnieniom na *profanum* i *sacrum* oraz porządek doczesny i porządek nadprzyrodzony. Należy jednak podkreślić, że zarówno natura, jak i łaska, posiadają wyraźne odniesienie do Boga. Nie są one też od siebie niezależne: stworzenie zostaje dopełnione we Wcieleniu, natura jest wprzęgnięta w łaskę. Choć w świecie istnieje wiele celów pośrednich charakteryzujących się pewną autonomią, cel ostateczny jest tylko jeden – Bóg, a to z kolei przekłada się na jednolitą wizję świata i człowieka, w której centrum stoi Chrystus (por. Suskiewicz 2012b). Należy wspomnieć, że ks. Draguła w jednym miejscu pisze niemalże to samo: „W gruncie rzeczy jednak – mimo autonomii rzeczy doczesnych i świeckich – nie ma dla chrześcijan przestrzeni nieświętej, tak jak w zasadzie nie ma dla niego nieświętych sfer życia, w każdej bowiem istnieje – choć niebezpośrednio – odniesienie do wiary i Boga” (2012a: 108).

Optymizm stworzenia

W rozdziale *Pochwała kremówki i gipsowej figurki, czyli o kulcie bł. Jana Pawła II* ks. Draguła przywołuje wrażenia z nawiedzenia dwóch kościołów w Dublinie opisa-

ne przez Heinricha Bölla w jego *Dzienniku irlandzkim* (2007). Podczas gdy katedra św. Patryka, choć piękna, świeciła pustkami, peten religijnej „szmiry” kościół parafialny roił się od ludzi (Draguła 2012a: 85). Jeśli opis ten odzwierciedla pewną uniwersalną prawidłowość – a wydaje się, że w jakimś stopniu tak – można wyciągnąć wniosek, że kicz bardziej sprzyja kultowi religijnemu niż piękno. Ks. Draguła idzie trochę w tym kierunku. Spójrzmy jednak na tę sytuację przez pryzmat wprowadzonej przeze mnie powyższej kategorii optymizmu stworzenia.

Skoro człowiek został stworzony dla dobra, piękna i poznania Boga, możemy mieć pewność, że piękno nie przeszkadza w duchowym wzrastaniu, brzydota zaś mu nie sprzyja. Mamy więc prawo przypuszczać, że pusta

Rozróżnienie na piękno świeckie i sakralne nie daje się utrzymać

katedra jest tylko pozornie piękniejsza niż wypetniony ludźmi kościół parafialny. Najwyraźniej to prawdziwe piękno, dla którego zostaliśmy stworzeni, nie polega jedynie na tym, że coś jest symetryczne, sterylne, przestronne i tak dalej. Może zapamiętane przez Bölla wrażenie chłodu bijącego z wnętrza katedry odzwierciedla jakiś estetyczny „defekt”, który jest realny, choć trudny do sprecyzowania przy użyciu naszych aktualnych teorii estetycznych? Analogicznie, kościół parafialny być może wcale nie jest tak brzydki, jak wydaje się być na pierwszy rzut oka. Böll pisze, że w kościele tym „zażywa się religii do syta”, mamy więc prawo przypuszczać, że jest w nim coś, co nasycy; jakiś odblask prawdziwego piękna. Trafna wydaje się uwaga Jean-Luca Mariona przywołana przez ks. Dragułę, że popularną sztukę religijną Zachodu charakteryzuje „zubażanie spektaklu ofiarowywanego spojrzeniu przez dzieło”, które z kolei zbliża ją do ikony (Draguła 2012a: 85–86). Wydaje się, że

między innymi właśnie na tym może polegać piękno religijnej „szmiry”.

Ks. Draguła pisze jednak, że nawet ikona nie jest piękna „pięknem malarskiego wizerunku”, lecz raczej „pięknem prawdy, którą przedstawia” (tamże: 86). Rozróżnienie na „piękno malarskiego wizerunku” – jak gdyby piękno świeckie – i „piękno prawdy” – piękno sakralne – nie daje się utrzymać przy proponowanej przez mnie jednolitej wizji świata, zgodnie z którą cała rzeczywistość jest w pewnym stopniu uzależniona od Boga, a cele naturalne podporządkowane są celom nadprzyrodzonym (a więc, analogicznie, piękno naturalne jest podporządkowane pięknu nadprzyrodzonemu – a piękno nadprzyrodzone buduje na naturalnym). Jeśli w teologii ikony przeciwstawiano „piękno prawdy” „pięknemu malarskiemu wizerunku”, to być może dlatego, że sformułowanie „piękno malarskiego wizerunku” miało oznaczać piękno nie prawdziwe, lecz jedynie pozorne, piękno nie oczyszczone z ziemskiej pożądlivosti zmysłów (podobnie w przeszłości często używano słowa „natura” w znaczeniu pejoratywnym, na określenie natury skażonej przez grzech, a przez to coś przeciwnego łasce). Przypomina się uwaga, która pada chyba w korespondencji Jacques’a Maritaina i Jeana Cocteau, że wynalezienie fotografii (ks. Draguła pisze, że fotografia jest przeciwieństwem ikony) wyzwoliło i oczyściło malarstwo – właśnie malarstwo jako malarstwo, nie jako dziedzinę sztuki sakralnej.

Wróćmy jednak do omawianych powyżej dwóch kościołów w Dublinie. Kiczowaty kościół parafialny wydaje się być w jakimś ważnym sensie piękniejszy od katedry, nie znaczy to jednak, że realizuje on już artystyczny ideał. Optymizm stworzenia pozwala jednak wierzyć, że możliwe jest stopniowe oczyszczenie religijnej „szmiry” z jej „szmirowatości”, przy zachowaniu tego, co w niej wartościowe. Wydaje mi się, że taka

optymistyczna intuicja przebija również ze stwierdzenia ks. Draguły (2012a: 95), że „pedagogia wiary [...] zaowocuje także pedagogią sztuki religijnej”.

Minimalizm i maksymalizm

Sądzę, że w podobny sposób można podejść do problemu obecności religii w świecie polityki, o którym traktuje rozdział *Krzyż na szyi i schizofrenia tożsamości*. Czytając, bardzo interesujące są skądinąd, rozważania (tamże: 108–109) można odnieść wrażenie, że chrześcijanin jest właściwie skazany na pewną schizofrenię tożsamości, bo z jednej strony nie ma dla niego sfery niereligijnej, z drugiej zaś rozróżnienie porządku doczesnego i świeckiego należy do istoty wiary chrześcijańskiej. Autor pisze wprost o „swoistej, ale – w określonych ramach – zasadnej schizofrenii” (tamże: 112).

Optymizm stworzenia pozwala jednak wierzyć, że skoro człowiek został stworzo-

Warto przypomnieć polemikę Jerzego Brauna, jednego z naszych mistrzów

ny dla Boga, schizofrenii tej można uniknąć. Jak przyznaje sam ks. Draguła (tamże: 112), byłoby to „naturalne”: „czymś naturalnym dla człowieka jest tak dalekie utożsamienie się ze swoją sferą prywatną, że żądanie porzucenia jej w czterech ścianach swojego domu czy w zakrystii kościoła będzie postrzegat jako zdradę swojej tożsamości”. Być może rozróżnienie porządku doczesnego i świeckiego jest obecnie źle interpretowane? Przywołajmy fragment *Gaudium et spes*: „Jeśli słowom «autonomia rzeczy doczesnych» nadaje się takie znaczenie, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga, a człowiek może ich używać bez odnoszenia ich do Stworzyciela, to każdy uznający

Boga wyczuwa, jak fałszywe są tego rodzaju zapatrywania. Stworzenie bowiem bez Stworzyciela zanika” (GS: 36). Jeśli, jak pisze ks. Draguła (2012a: 209) w języku arabskim w ogóle nie ma słowa „świecki”, to dla chrześcijan to słowo w takim znaczeniu, jakie nadaje mu się czasem obecnie, również nie istnieje, wszak Bóg-Stworzyciel zawsze „wchodzi” w świat i w język, a zgodnie z soborową dewizą *wszystko* oczekuje na odnowienie w Chrystusie.

Być może warto w tym miejscu przypomnieć polemikę Jerzego Brauna, jednego z naszych mistrzów, z wybitnym redaktorem „Znaku”, Stanisławem Stommą. W sławnym artykule *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików* z 1946 roku Stomma pisał: „Zasadniczą troską Kościoła jest rozwój i doskonalenie duszy ludzkiej. Katolicyzm jest indywidualistyczny i personalistyczny, a zatem sprawa ustroju społecznego ma dlań znaczenie drugorzędne” (2006). Zauważmy na marginesie, że słowa te przypominają stanowisko ks. Draguły: „Ostatecznie celem religii jest bardziej to, by łączyć ludzi z Bogiem niż między sobą”. Stomma powołuje się na Étienne’a Gilsona, który podkreślał, że ponieważ szczęście chrześcijanina nie jest na ziemi, nie można się zgodzić, by tego szczęścia na ziemi szukał *qua* katolik, nadmiernie zabiegając o sprawiedliwość społeczną. Dlatego „maksymalne tendencje społeczne” wcale nie są pożądane u katolików. Braun szanuje to stanowisko, ma jednak pewne zastrzeżenia. „Wyniosły indywidualizm społeczny Gilsona (i Stommy) jest teoretycznie dopuszczalny, ale nie powinien on w praktyce hamować twórczego dynamizmu tych katolików, którzy pragną wcielenia zasad etycznych chrześcijaństwa w ustrój społeczny [słowo „wcielenie” być może nie jest tu przypadkowe – M.S.]. Im surowiej bowiem poddaje on krytyce katolicki «maksymalizm» społeczny, tym wię-

cej dostarcza argumentów trzeciej tezie, to znaczy pogładowi Mouniera, że katolicyzm powinien się ograniczyć do troski o rozwój duszy, zaś teren organizacji życia zbiorowego pozostawić marksistom, a nawet czynnie im pomagać w tworzeniu «nowej epoki» sprawiedliwości społecznej, którą budują. A tymczasem właśnie ta bierność katolicyzmu w ciągu długich wieków doprowadziła do tego, że antychrześcijańskie doktryny odebrały mu wpływ nie tylko na życie publiczne, ale i na duszę człowieka nowoczesnego” (Braun 2001: 149). Można dodać, że tak jak wówczas oddawano sferę społeczną marksizmowi, tak dziś oddaje się ją często – zwykle w dobrej wierze, w przekonaniu, że jest to najbardziej sprawiedliwy z systemów – świeckiemu liberalizmowi.

Misja cywilizacyjna katolicyzmu

Braun zwraca uwagę – co zresztą w dyskusji redakcyjnej „Znaku” wcześniej zauważyli Hanna Malewska i Stefan Świeżawski – że Stomma niestudownie uważa, iż katolicyzm jest „indywidualistyczny”. Personalistyczny – tak, ale *persona*, osobowość to „nie indywidualum, ale indywidualność plus powszechność, tzn. dusza jednostki plus wszystko, co wniosła do niej zbiorowość” (Braun 2001: 150). Jest to zgodne z nauką św. Pawła o jedności wszystkich członków Ciała Mistycznego, jest to również zgodne z obserwacjami historycznymi, które wykazują „ściśłą symbiozę cywilizacji i religii” (tamże: 150). Nie da się oddzielić – konkluduje Braun – celu indywidualnego duszy i norm organizacyjnych życia zbiorowego, to znaczy ustroju społecznego, kultury, polityki, bo warunki egzystencji wpływają na rozwój życia duchowego i potrzeba wyjątkowej świętości, by oprzeć się tej zależności. Dodam, że jest to zgodne z jednolitą wizją świata, według której natura, sama w sobie ukierunkowana na Boga, znajduje konieczne

dopełnienie w łasce, łaska zaś musi budo-
wać na naturze. Natura ludzka zaś, jak się
wydaje, jest tyleż indywidualna, co wspól-
notowa.

Braun wytyka Stommie jeszcze jedną
rzecz: brak należnego uznania dla katolic-
kiej nauki społecznej. Stomma twierdzi, że
główne postulatory encyklik społecznych –
zresztą w jego odczuciu bardzo ogólnikowe
– miały swoją rolę do odegrania w czasie,
kiedy powstały, ale w 1946 roku nie stano-
wiły już żadnej rewelacji. Braun – jak gdyby
antycypując nowe encykliki społeczne pi-
sane przez kolejnych papieży – odpowiada
na to swoją wiarą w misję cywilizacyjną ka-
tolicyzmu: „To nie cywilizacja chrześcijań-
ska, lecz Europa stoi przed upadkiem, ale
nie dlatego, że cywilizacja chrześcijańska
jest przestarzała i nadchodzi nieuchronnie
epoka socjalistyczna, ale dlatego, że prze-
rwany został proces budowy pełnej cywil-
izacji chrześcijańskiej [...]. Średniowiecze
stworzyło zaledwie tymczasową cywilizację,
to jest pewien stan równowagi między sferą
życia sakralną a świecką (pogańską, nies-
chrystianizowaną). Stoi zatem nadal przed
Europą problem moralny rzeczywistej i spo-
łecznej konsekwentnej cywilizacji spetnio-
nego chrystianizmu” (tamże: 153–154).

Jakkolwiek szaleńczo mogą brzmieć
dziś słowa Brauna, „Pressje” przyjmują je
za swoje. Na naszych łamach pisaliśmy
o potrzebie „nowego średniowiecza” (teka
20), o *Solidarności* jako „odgórnej”, to zna-
czy religijnie inspirowanej, przemianie spo-
łecznej (teka 21), o nauce Jana Pawła II jako
przykładzie „maksymalizmu katolickiego”
(teka 22), o aktualności chrześcijańskiej
myśli społeczno-ekonomicznej (teka 29)
i wreszcie o tradycji polskiego mesjanizmu
(teka 28), której kontynuatorami byli Jerzy
Braun i Jan Paweł II, a która próbuje właś-
nie wcielić zasady etyczne chrześcijaństwa
w ustrój społeczny i jednocześnie podnosić

ludzi do godności Dzieci Bożych (zgodnie
z przytoczoną wcześniej dynamiką Wciele-
nia w ujęciu Ratzingera).

Różnimy się więc z ks. Dragutą w oce-
nie zarówno *Solidarności* (Draguta 2012a:
144–148), jak i dziedzictwa polskiego me-
sjanizmu (tamże: 143–144). Znów jednak,
jak to było w przypadku religijnej „szmiry”,
nie twierdę, że średniowiecze, polski me-
sjanizm czy *Solidarność* stanowią komple-
tne realizacje pewnej idei. Były to raczej
punkty na drodze do celu. Nie twierdę rów-
nież, że nie ma żadnych dobrych elementów
w świeckich doktrynach społecznych. A jed-
nak, tak w dziedzinie stosunków społecz-
nych, jak i sztuki, ideałem i punktem docelo-
wym pozostaje Wcielenie.

Odwaga Wcielenia

Dynamikę Wcielenia można więc od-
naleźć, jak się wydaje, nie tylko w liturgii
i sztuce sakralnej, lecz także w stosunkach
społecznych i polityce. „Odgórna rewolucja”
Solidarności – której towarzyszył wysyp re-
ligijnych symboli i znaków w przestrzeni pu-
blicznej – jest dla naszego środowiska przy-
kładem zstępowania Boga w „przestrzeń
widzialnego” i jednoczesnego wynoszenia
człowieka do boskości. Ks. Draguta widzi
z kolei w używaniu religijnych elementów
w sferze świeckiej wielkie ryzyko: ryzyko
zeświecczenia tego, co święte. Jednak, jak
się wydaje, ryzyko to zawsze towarzyszy
Wcieleniu. I jest to oczywiście ryzyko realne:
Chrystus został wyszydzony, policzony mię-
dzy przestępców, skazany na śmierć. A jed-
nak odpowiedzią Boga jest zawsze odwaga
Wcielenia i nie jest to odwaga bezpodstaw-
na – Chrystus zmartwychwstaje. Sądzę, że
chrześcijanie również mają prawo – oczy-
wiście w granicach rozsądku (których prze-
kroczeniem jest każde celowe redukcje
sacrum) – kierować się tą właśnie kategorią

w swoim życiu, czy to w sferze stosunków
społecznych, czy sztuki. Ostrożność ks. Dra-
guty bierze się być może z zapoznania, że
pierwszemu etapowi Wcielenia (zstępowani-
u Boga w nie-boskie) towarzyszy drugi
(wyniesienie nie-boskiego ku Bogu).

Autor *Copyright na Jezusa* widzi w tra-
dycji chrześcijańskiej dwa nurty. Pierwszy
to nurt intelektualny, który „nie potrzebu-
je żadnych materialnych podpórek” i któ-
ry znajduje swój szczyt „w negacji realnej
obecności Chrystusa w Eucharystii, zwtaszcza
u Ulricha Zwingliego” (Draguta 2012a:
82). Drugi to nurt emocjonalny, który „uzna-
wał wartość, a czasami nawet wyższość
elementów materialnych (w tym obrazów)
w szeroko pojętym kontakcie z Bogiem”,
a który wyrażał się na przykład „w śre-
dniowiecznym pragnieniu widzenia Hostii,
popularności świętych obrazków, poszu-
kiwaniu cudownych źródełek” (tamże). Ks.

Ideałem i punktem docelowym pozostaje Wcielenie

Draguta zdaje się przyznawać pewną wyż-
szość nurtowi intelektualnemu (choć oczy-
wiście nie zaprzecza obecności Chrystusa
w Eucharystii!), zwraca jednak uwagę, że
jest to kwestia indywidualnej wrażliwości –
„oprócz tych, którzy zadowalali się słowem
o nadprzyrodzoności, zawsze byli także ci,
co chcieli i potrzebowali zobaczyć i dotknąć
nadprzyrodzoność” (tamże: 82) i zachęca do
szukania *via media* (tamże: 94). Wydaje mi
się jednak, że tak jak nie ma symetrii mię-
dzy „średniowiecznym pragnieniem widze-
nia Hostii” (które przerodziło się w ważną
katolicką praktykę adoracji eucharystycz-
nej) a „negacją realnej obecności Chrystusa
w Eucharystii” (która jest zaprzeczeniem
jednej z centralnych prawd katolicyzmu), tak
samo nie ma symetrii między nurtem, który
chce się obyć bez „materialnych podpórek”,

a nurtem, który chce „zobaczyć i dotknąć
nadprzyrodzoność” – pierwszy bowiem jest
zamknięciem się na Wcielone Słowo, a dru-
gi Go pragnie. Wydaje się, że w tej sprawie
wiążące są orzeczenia Soboru Nicejskiego
II, który uznał, że po Wcieleniu obrazy
są nie tylko dopuszczalne, lecz po prostu
wskazane. „Ikonoklazm nie jest opcją chře-
ścijańską” – pisze jednoznacznie kard. Rat-
zinger (2002: 119), a w zakończeniu swoich
rozważań podkreśla, że choć Zachód ma
prawo kroczyć inną drogą niż Wschód, rów-
nież w Kościele zachodnim powinna „nastą-
pić rzeczywista recepcja siódmego soboru
powszechnego, czyli Soboru Nicejskiego II,
który wypowiedział się na temat zasadni-
czego znaczenia obrazu oraz jego teologicz-
nego miejsca w Kościele” (tamże: 121). Nie
neguję oczywiście, że wierni mogą posiadać
różne wrażliwości, ale czasem w życiu du-
chowym trzeba nagiąć swoją wrażliwość
do prawdy. Przypomnijmy, że Chrystusowy
krzyż był „zgorzeniem dla Żydów i głup-
stwem dla pogan” (1 Kor 1: 23).

Wydaje się, że dualizm „nurtu intelektu-
alnego” i „nurtu emocjonalnego” należy za-
stąpić dynamiką Wcielenia, zgodnie z którą,
jak już pisałem, Bóg zstępuje „w przestrzeń
widzialnego”, by wynieść nas ku boskości.
W pewnym sensie jest to ruch od „nur-
tu emocjonalnego” – chęci oglądania – do
„nurtu intelektualnego” – kontemplacji nie-
widzialnego Boga. Ale, jak się wydaje, ten
ruch jest konieczny, bo naszym ostatecz-
nym celem nie jest jakiś abstrakcyjny „in-
tektualizm”, który moglibyśmy osiągnąć
bez Wcielenia, ale, jak pisze Ratzinger
(2002: 111), „nowa cielesność Zmartwych-
wstałego”.

Bronię okładek „Pressji”

W rozdziale *Bluźnierstwo okładek. Lże-
nie Boga czy gra religijnym tabu?* ks. Draguta

poświęca trochę miejsca okładkom „Presji”, szczególnie okładce teki 25., na której znajduje się napis „I ♥ lewica”, przy czym zamiast zwykłego znaku serca umieszczono wizerunek serca miłosiernego w koronie cierniowej. Okładka ta wywołała swego czasu oburzenie niektórych środowisk, między innymi redaktorów kwartalnika „Christianitas”. Ks. Draguła również krytycznie ocenia naszą okładkę, widząc w niej przykład użycia symboli religijnych poza ich naturalnym kontekstem, a przez to narażenie ich na reinterpretację i deformację. „Wyjęte ze swojej naturalnej biosfery, nabierają znaczeń pozasakralnych, wobec których trudno jest zastosować jakąś ustaloną hermeneutykę” (Draguła 2012a: 74). „Tak, to prawda, że symbole religijne przenikają całą naszą kulturę – pisze dalej. – Zgoda na ich funkcjonowanie w ten sposób jest jednak jednocześnie zgodą na utratę nad nimi kontroli, zrzeczeniem się «praw autorskich» do tych znaków i znaczeń” (tamże).

Chciałbym odpowiedzieć na zarzuty ks. Draguły za pomocą wprowadzonych przeze mnie wcześniej kategorii optymizmu stworzenia i odwagi Wcielenia. Wiara w stworze-

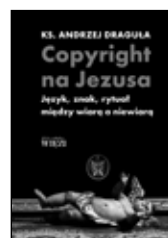
nie pozwala nam przypuszczać, że każda *stricte* świecka hermeneutyka ostatecznie musi okazać się niespójna, nielogiczna (bo nie może być logiczne coś, co odcina się od Logosu). Bóg jest obecny w rzeczywistości stworzonej, czy to dostrzegamy, czy nie.

Ks. Draguła krytycznie ocenia naszą okładkę

Dlatego symbol religijny, wkraczając w sferę świecką, nie opuszcza całkowicie „swojej naturalnej biosfery”. Raczej, jak Jezus, przychodzi do swoich: „Na świecie było Stowo, a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli” (J 1: 10–11). Oczywiście, wkraczanie symboli religijnych w sferę całkowicie świecką, zamkniętą na Boga, wiąże się z ryzykiem. Odwaga Wcielenia pozwala jednak wierzyć, że prędzej wizerunek serca miłosiernego rozsądzi świeckie hermeneutyki, niż te zdołają uporać się z tym pełnym mocy symbolem. Stowo Boże nigdy nie wraca bezowocnie. W dynamice Wcielenia, po ruchu zstępującym, następuje ruch wstępujący.

Co dalej?

Rzadko zdarza się, aby polemika wokół książki dotknęła tak kluczowych zagadnień, jak w tym wypadku. Polecamy jeszcze tekst Marcina Suskiewicza o transsubstancjacji, będącej wspaniałym wyrazem odwagi Wcielenia.



ks. Andrzej Draguła, *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*, Warszawa: Więź 2012, s. 232, oprawa miękka, cena 35,49 zł.

Sor Juanę ustanawiam

Marta Kwaśnicka

Aż dziw bierze, że jedna z najznakomitszych poetek języka hiszpańskiego, sor Juana Inés de la Cruz, nie była praktycznie przekładana na język polski. Przekładów dzieł Calderona czy św. Teresy nie brakuje (choć wiersze św. Teresy Wielkiej i tak przekłada się rzadziej niż wiersze jej współpracownika, św. Jana od Krzyża). Tymczasem nowożytna literatura iberyjska skrywa jeszcze jeden klejnot.

W celi sor Juany

Autor wspaniałej biografii meksykańskiej zakonnicy, Octavio Paz pisał: „Co wyróżnia wielkiego poetę? Według Eliota, trzy cechy: doskonałość, obfitość i różnorodność. Juana była płodną poetką, nawet jeśli w jej wypadku, tak jak zresztą w wypadku wielu innych poetów, tylko niektóre z wierszy zdają ostateczny test – doskonałości. Była również różnorodna, nie tylko jeśli chodzi o wielość form i rytmów, ale także tematów i tonów. Poza tym niektóre z jej wierszy [...] są porównywalne z najdoskonalszymi wytworami języka hiszpańskiego. Jej dzieła – myślę tu o *Primero sueño Divino Narciso*, o kilku wierszach miłosnych – należą nie tylko do najlepszej literatury naszego języka [tj.

hiszpańskiego – M. K.], ale do wielkiej tradycji całej cywilizacji Zachodu” (Paz 1993: 21–22). Zdaniem Paza, a to zdanie wiążące, poezja sor Juany to najwybitniejsze dokonanie obu Ameryk aż po wiersze Emily Dickinson i Walta Withmana. I to właśnie tej poezji nie mamy jeszcze w Polsce niemal wcale, poza kilkoma sonetami publikowanymi wiele lat temu w „Tygodniku Powszechnym” i dwoma czy trzema, które na polski przełożył kiedyś Leszek Engelking. Kilka dalszych wierszy (tym razem przykładów iberyjskiego gatunku *villancico*, którego nie należy mylić z kołędą) ukazało się w moim doktoracie. Poza tym – nic więcej¹.

Nie ulega wątpliwości, że talent sor Juany gasi sobą wszystko, co napisano w Ameryce Łacińskiej do XX wieku, a zakonne imię meksykańskiej Kreolki historycy literatury bez dłuższego wahania stawiają obok nazwisk Cervantesa, Góngory i Calderona. Sor Juana to także ciekawy przykład kobiety-samouka, intelektualnie niezależnej, tworzącej w samotności, wysyłającej swoje dzieła w świat z zakonnej celi.

Chyba właśnie poszukiwanie miejsca, które zapewniłoby jej niezależność, spowodowało, że Juana Inés de Asbaje y Ramírez de Santillana (1648/51–1695) wstąpiła do

zakonu. Była to wówczas dobra inwestycja w przyszłość – w Hiszpanii „złotego wieku” zakony były internatami dla samotnych kobiet, a reguły w wielu wypadkach nie przestrzegano ściśle. Można było spotykać bliskich, pisać, wypoczywać, rozwijać się artystycznie. Z pewnością, jako nieślubne dziecko hiszpańskiego awanturnika, mimo niemałej urody, sor Juana miała nikłe szanse na korzystne zamążpójście. Nie posiadała także posagu, jeśli nie liczyć niezwyklej inteligencji i wiedzy książkowej, zdobytej

W jej dwupoziomym klasztornym mieszkaniu znajdowały się cenne instrumenty

samodzielnie w bibliotece dziadka. Nie pociągata jej rola żony. Nie wyobrażała sobie pewnie życia wśród pieluch, na łasce lub nietasce małżonka. Po prostu – nie każdy mężczyzna nadaje się dla takiej kobiety. Poetka wyjaśnia zresztą sama: „złożyłam śluby, wiedząc, że życie w klasztorze ma pewne cechy [...] bardzo obce mojej naturze; jednak, zważywszy na niechęć jaką żywiłam dla małżeństwa, wydało mi się, że życie w zakonie będzie najmniej niewłaściwe i przynoszące największą korzyść z punktu widzenia mojego zbawienia” (Sor Juana Inés de la Cruz 1987: 31).

Egzystencja innej niebanalnej Hiszpanki żyjącej w tym okresie, rzeźbiarki Luisy Roddán, była heroiczna, rzeźbiarz jednak zdobywa sztukę, rzeźbiąc, a podtrzymywanie umiejętności tworzenia jest w jego wypadku samą sztuką. U pisarza jest podobnie tylko z pozoru – literatura to uroboros, żywi się sama sobą, wyptywa z lektur innych pisarzy. Wymaga czasu; trzeba ją pielęgnować jak jakąś rzadką i chimeryczną roślinę, bez pewności, że w ogóle wyda kiedyś wartościowy owoc. Spetniwszy obowiązki zakonnic, sor Juana mogła spokojnie oddać się czytaniu.

Zgromadziła w swojej celi niezwykle bibliotekę – jedną z największych na zachodniej półkuli. W jej dwupoziomym klasztornym mieszkaniu znajdowały się również cenne instrumenty muzyczne i badawcze. W celi zakonnic powstały traktaty i listy, kilkaset wierszy, kilka sztuk teatralnych, w tym *Boski Narcyz*, najdoskonalszy przykład tak zwanej *auto espiritual* w historii tego gatunku. Według relacji świadków, miały tam również powstawać obrazy i muzyka.

Życie sor Juany skomplikowało się w latach dziewięćdziesiątych – w 1690 roku ukazał się pamflet biskupa Puebla (hierarcha pisał pod pseudonimem „sor Filotea”) oskarżający zakonnicę o zajmowanie się sprawami nieprzynależnymi niewiastom, a zatem naukami świeckimi, literaturą i, przede wszystkim, teologią (sor Juana wplątała się w lokalny scholastyczny spór o *finezas* – doskonałości Chrystusa). Poetka początkowo broniła się zaciekle; opublikowana wówczas autobiograficzna *Respuesta a sor Filotea* to niezwykle, jak na moment, w którym powstał, manifest, żądający równouprawnienia kobiet w sprawach intelektualno-duchowych. Przyszłość sor Juany nie malowała się już jednak różowo – w 1693 roku zakonnica musiała złamać pióro. Własną krwią podpisała akt wyrzeczenia się poezji i nauki. Umarła dwa lata później podczas zarazy, do końca opiekując się chorymi siostrami.

Dramat eucharystyczny

Genialnym artystą się nie jest – nim się bywa. Można go poznać w kilku momentach, na przykład wówczas, kiedy w drobny szczególe objawia się całą potęgą jego warsztatu (pierwszym przykładem, który mi się nasuwa, jest Jan van Eyck i to, jak malował trawę lub złotogłów). Zdradzić go może również błyskotliwe skojarzenie – najlepiej nieco przewrotne, zapierające dech, brze-

mienne w kulturowe skutki. Z takich drobniaków od wieków tkamy artystyczny Parnas Zachodu.

El divino Narciso, czyli *Boski Narcyz* sor Juany, ma wszystko: kunszt, pomysł, przewrotność. Znajdziemy tam mit grecki wprzęgnięty do wozu kontrreformacji, przykryty czapakiem z Petrarki. Najstynniejszą sztuką meksykańskiej zakonnic, to dramat-metafora. Należy do gatunku *auto sacramental*, typu dramatu eucharystycznego niezwykle popularnego w siedemnastowiecznej Hiszpanii, wystawianego podczas uroczystości Bożego Ciała. Jeden z najznamienszych autorów uprawiających ten gatunek, Lope de Vega, uważał, że prawdziwe *auto* powinno być posiadać trzy cechy: gloryfikować Eucharystię, być (dobrym) spektaklem i prezentować dogmat. Uprawiał *auto* także Calderón (przypomnijmy chociażby jego słynne *El gran teatro del mundo* czy mniej znane *El divino Orfeo* – sztukę, która z pewnością stała się wzorem dla meksykańskiej zakonnic). Sor Juana, pisząca najpóźniej z nich wszystkich, a zatem wchodząca w koleiny przetarte przez swoich znamienitych braci po piórze, stworzyła jeden z najlepszych przykładów dramatu eucharystycznego. *Boskiego Narcyza* spokojnie można postawić obok *Wielkiego teatru świata*, a poezja zakonnic nic na tym nie straci.

Wiele cech *auto sacramental* może się dzisiaj wydawać zabawnymi – przede wszystkim jego alegoryczność. Żeby dotrzeć do sedna, trzeba przebić się przez udrapowane warstwy historycznego, biblijnego lub mitycznego przebrania. Ze sceny przemawiają zaś personifikacje. Głównymi bohaterami *Boskiego Narcyza* będą zatem – obok samego Narcyza i Echa, których spodziewalibyśmy się w adaptacji mitu o pięknym młodzieńcu – również Natura Ludzka, Synagoga, Łaska czy Pogaństwo. Sor Juana

napisała trzy sztuki tego typu. *Boski Narcyz* powstał jako ostatni i jest bez wątpienia naj-

Stworzyła jeden z najlepszych przykładów dramatu eucharystycznego

lepszy. Zachwyca głębią i trafnością metaforyki, nawet jeśli porównanie Chrystusa do Narcyza wydaje się początkowo szokujące.

Zemsta Nemezis

Ale po kolei. Przypomnijmy sobie starożytny mit o Narcyzie – wtedy w pełni docenimy kunszt zakonnic. Wiedzę o autoerotycznych rozterkach pięknego młodzieńca znamy z *Metamorfoz* Owidiusza. Narcyz uchodził za syna boga rzecznego, Kefisosa, i nimfy Liriope.

Niegdyś widząc ją [Liriope – M. K.] Cefiz kąpiącą się w wodzie
Zapłonął i hołd złożył jej cudnej urodzie.
Piękny Narcyz uwieńczył kochanków
zażyłość;
Zdawał się być zrodzonym, aby wzniecać
mitość.
Wieszcz, spytany, czy Narcyz szczęśliwych
lat dozna,
Odpowiedział: –„Jeżeli sam siebie nie pozna”
(Owidiusz 1995: 72).

Wszystko zatem mogło utożyć się pomysłnie, chociaż mitologia przyzwyczaiła nas do braku *happy endów*. Niestety, tak będzie i w tym przypadku. Narcyz rósł i piękniał.

Łączył w sobie i dziecka, i młodzieńca wdzięki.
Niejedną już dziewczyna chciała jego ręki,
Lecz zimny był na mitość, głuchy na wes-
tchnienia
(tamże: 72).

I to właśnie nieumiejętność odwzajemnienia uczucia go zgubiła. Pewnego razu, „gdy w sieć płochliwego naganiat jelenia”, dojrzała go nimfa Echo. Śliczna dziewczyna, którą dzisiaj znamy jedynie z rytmicznych monosylab zastyszanych w lesie, „była jeszcze ciałem, / Choć szczupły dar mówienia stał się jej udziałem”. Mówiąc krótko: Echo mogła tylko powtarzać za innymi. Była to kara nałożona na nią przez Junonę, kiedy groźna bogini zorientowała się, że Echo zabawia ją rozmową, aby umożliwić Jowiszowi swobodne harce z innymi nimfami. Pótniema Echo, oczywiście, zakochała się w Narcyzie od pierwszego wejrzenia – ale nie mogła mu tego wyznać. Czekala zatem w gęstwinie, aby powtarzać jego słowa. Kiedy w końcu doszło do spotkania, jego finał był dramatyczny:

[...] wybiega z uciechą,
Pewna, że jej udręczeń koniec jest już bliski.
– „Śmierć raczej – krzyknie Narcyz – niż
twoje uściski!
Nigdy cię nie pokocham”. – „Kocham” – nie-
szczęśliwa
Tym jednym jeszcze tylko słówkiem się od-
zywa.
Wzgardzona, w las ucieka, twarz sptonioną
kryje
(tamże: 73).

Straszliwe jest to wyznanie, do którego Echo została zmuszona w chwili, kiedy nie ma już żadnej nadziei. Mówi nam także sporo o talencie Owidiusza. Nimfa cierpi – to właśnie wówczas, z rozpacz, utraci ciało i zostanie samym głosem. Kobiety są jednak mściwe. Echo zniknęła, ale nie ona jedna cierpiała. Pomszczą ją inne nimfy, zakocha- ne bez wzajemności w synu Liriope.

Wszystkie nimfy podobnej doświadczyły
wzgardy,

Tak był nadobny Narcyz z swej piękności
hardy.
Więc jedna z pogardzonych ręce w górę
wznosi

I bogów o tę karę na dumnego prosi:
– „O, niechże sam pokocha, nie kochan wza-
jemnie!”
(tamże: 73).

To wezwanie zostaje wystuchane przez Nemezis (i ona jest rodzaju żeńskiego). To ciekawa postać greckiego panteonu. Hezjod nazywa ją „utrapieniem śmiertelnych” i pisze, że zrodziła ją Noc wraz z jej siostrami, Czutością i Utudą. Była odpowiedzialna za sprawiedliwość, zemstę i przeznaczenie. Fascynująca kombinacja! Sprawiedliwość w tym świecie jest jeszcze surowa i pierwotna, nie sposób jej sobie wyobrazić bez zemsty. Mściwa sprawiedliwość dopada Narcyza, kiedy jest spragniony. Mściwa sprawiedliwość dopada Narcyza w momencie, kiedy jest spragniony. Długie palce Nemezis kierują go nad źródło bez skazy. „Świeża była krynica, pełna czystej wody, / Nie znały jej po górach pasące się trzody”. Naturalne lustro, w którym młodzian dostrzega swoje oblicze.

Pijąc, własnej piękności odbiciem się łudzi,
Kocha obraz bez ciała, w czczym się kocha
cieniu.
Niewzruszony jak posąg, cały w zadumieniu,
Patrzy się, nachylony nad przejrzystą wodą.
[...]
Niktą woda kochankom staje na przeszkodzie.
– I wiem, że mam wzajemność, bo skoro ku
wodzie
Zbliżę się, i on także schyla swoją głowę
(tamże: 74–75).

Czeka go los Echa. „Jak szron ranny pod
słońcem, jak wosk pod płomieniem, / Tak

on znika, powolnym dręczony cierpieniem”. Zostanie po nim tylko „kwiat złoty, liśćmi uwiecznion biały”.

Na podobieństwo Narcyza

Tyle Owidiusz. Sor Juana przemieni ten mit w alegorię Męki Pańskiej, śmierci i zmartwychwstania. Główną bohaterką *Boskiego Narcyza* jest Natura Ludzka, która została stworzona na podobieństwo Narcyza. Grzech zniszczył jednak jej pierwotną urodę. Natura kocha Narcyza, ale boi się stanąć przed Nim, bo wie, że jej widok przeraziłby Ukochanego. Jedyłą nadzieją jest odnalezienie cudownej Fontanny, która oczyści ją z brudu win – i o to właśnie nieustająco się modli, poszukując nieskalanego źródła. Natura Ludzka nie jest zatem bierna – to, czy odnajdzie źródło, zależy także od niej. Mimo że sor Juana niejednokrotnie napisze, że na łaskę nie można sobie zasłużyć i że ostatecznie Łaska pojawi się w sztuce jako (niemal dosłowny!) odpowiednik *deus ex machina*, zakonnica wiele razy będzie oskarżana o pelagianizm – podobnie jak członkowie zakonu, który bez wątplenia wpłynął na jej twórczość, jezuita. Moim zdaniem, niestety.

W poszukiwaniach źródła Naturze Ludzkiej chce przeszkodzić Echo, której towarzyszą Pycha i Miłość Własna. U sor Juany nimfa jest szatanem – ona także była niegdyś piękna, ale ponieważ jej głównym celem było pomnażanie własnej urody, stała się brzydka. Echo wie, że kiedy Narcyz zobaczy Naturę Ludzką oczyszczoną przez źródło, od razu się w niej zakocha. W sztuce tak właśnie definiuje się zbawienie: jako rozpoznanie się Boga w Naturze Ludzkiej i uznanie jej Boskiego piękna. Piękno jest zaś podstawowym atrybutem Boga.

Echo nie może dopuścić do tego spotkania. Aby pokonać konkurentkę, nimfa odnajduje Narcyza na szczytach gór, gdzie

On oddaje się czterdziestodniowemu postowi. Chce Go uwieść i, oprócz siebie, oferuje Mu wszystkie bogactwa ziemi. Bezskutecznie. Odtąd celem odrzuconej kobiety będzie zabicie niedoszłego Kochanka. Tymczasem Natura Ludzka spotyka Łaskę, dobrotliwą niańkę, swoją nieodłączną towarzyszkę z czasów, kiedy jeszcze przebywała w Ogrodzie Eden. Łaska obiecuje pomoc dziewczynie i prowadzi ją do Fontanny, źródła wód żywych. Nie trzeba się długo zastanawiać, żeby odkryć w tym źródle Najświętszą Marię Pannę. Tylko w niej zepsuta Natura Ludzka odnajduje swoje pierwotne piękno.

Przybywszy na miejsce, Natura i Łaska oczekują Narcyza. Młodzieniec przybywa jako Pasterz szukający zagubionej owcy. Jest spragniony, schyla się zatem nad taflą wody, aby się napić – wówczas Łaska każe podejść Naturze, aby w wodzie Narcyz zobaczył jej odbicie. Oczywiście, Młodzieniec od razu zakochuje się w tym odbiciu bez pamięci. Niestety, i ta miłość, jak u Owidiusza, nie może się urzeczywistnić – w upadłym świecie doskonałość ukochanej widoczna jest tylko w źródle, a zatem kochanków nie-

Kwiat staje się figurą Eucharystycznego Kielicha

odwołał oddziela tafla czystych wód. Na ostateczne spotkanie trzeba zaczekać do Paruzji. Młodzieniec zdaje sobie sprawę, że będzie musiał umrzeć za swoją miłość, aby kiedykolwiek mogła się spełnić. Umiera, zamieniając się w kwiat – który tutaj staje się figurą Eucharystycznego Kielicha.

W chwili, kiedy Narcyz rozpoznaje swoją ukochaną, na scenie pojawia się Echo. Widząc, co się stało, z przerażenia traci głos – odtąd będzie mogła już tylko powtarzać końcówki słów innych. I tutaj przenikliwość sor Juany jest zaskakująca: diabeł, którego

rozpoznamy w Echu, nie ma przecież zdolności do tworzenia bytów; może tylko prze-drzeźniać i przeinaczać te już istniejące. Po śmierci Pasterza rola Echa bynajmniej się nie skończy – nimfa postanawia sprawić, aby Natura Ludzka o Nim zapomniała.

Ukochana Narcyza optakuje tymczasem swoją stratę. Wówczas ponownie pojawia się Łaska i mówi Naturze, że Narcyz żyje. Po chwili spotyka Go sama Natura, ale dopiero w trakcie rozmowy z Nim orientuje się, z kim ma do czynienia. Narcyz musi ją opuścić, udając się do swojego Ojca. Uspokaja ukochaną, że zostawia jej Kościół i jego sakramenty, aby nie musiała bać się kłowań Echa. Dramat kończy się właśnie tak: pozostaje otwarty. Nie znamy przecież finału tej historii. Ciągle czekamy na powrót Narcyza. Cate szczęście, ciągle mamy Jego kielich.

Czaprak z Petrarcki (dygresja)

Napisałam, że *Boski Narcyz* to kontrreformacja okryta czaprakiem z Petrarcki. Muszę zatem zrobić dygresję.

Był to dzień, w którym przez mękę Chrystusa
Stońce ściemniło swój blask z żalu za Nim,
Gdy, niebacznego, mnie zwiodła pokusa,
Gdy mnie twe oczy spętały, o pani.
Czas mi się groźny nie wydawał wcale
Dla niebezpieczeństw miłości, dla klęski
Więc szedłem pewnie, śmiało i zuchwale.
Tak się rozpoczął mój żywot męczeński.

To początek trzeciego sonetu do Laury w przekładzie Jalu Kurka (Petrarca 1975: 17). Przyznam, że jego wersja podoba mi się najbardziej, chociaż Kurek nie oddał dokładnie oryginalnej mechaniki rymów; podoba mi się bardziej niż suchawe „To na ten dzień, kiedy słońce pobladło / od płaczu stworzeń nad cierpieniem Pana, / niewola oczu twych niespodziewana / jak pętla na mnie bez

ostrzeżeń spadła” Jarostawa Mikołajewskiego, które proponują autorzy jedyne polskiego wydania całości *Rerum vulgarum fragmenta* Petrarcki (2005: 19).

Jeden z najstynniejszych zbiorów poezji miłosnej wszech czasów – *Rerum...* to ina-

Cierpienie miłosne znajduje się na tle cierpienia Chrystusa

czej *Canzoniere* albo *Sonety do Laury* – w całości ukazał się u nas dopiero w 2005 roku. Wcześniej było trochę wyborów w różnych przekładach, sporo literackich nawiązań; było wreszcie wielu, często pierwszorzędnych, miłośników.

Skąd ich nieprzerwany strumień? Petrarcka dotyka w nas jakichś najgłębszych strun, leżących trochę w półcieniu. Połączenie zmysłowości i religijności u Petrarcki balansuje bowiem na granicy świętokradstwa. Posmak skandalu ma cała ta historia – autor *Sonetów* to ksiądz zakochany w cudzej małżonce, i to zakochany bynajmniej nie platonicznie, bo nie chodzi tutaj o obcowanie dusz, ale o cielesne piękno kobiety, które pozbawia go zmysłów; cóż z tego, że nic między nimi nie zaszło? To Laura pozostała miłością jego życia, nie Kościół. Cierpienie miłosne znajduje się tu na tle cierpienia Chrystusa. Jeśli narrator w ogóle rozumie mękę Pańską, to dlatego, że cierpi z powodu Laury, której oblicze jaśniej jak twarz świętego na złotych mozaikach z Rawenny; Laura pęta i zniewala. I podobnie jak w wypadku świętego obrazu, ta cześć jest jednostronna.

Miłość do kobiety rodzi się w *Canzoniere* w Wielki Piątek (1327 roku) – a więc wówczas, kiedy dla katolików umiera Bóg. Nawet jeśli to tylko kreacja literacka – bo przecież każde takie uczucie kiedyś wygasa, a *Sonety* powstawały przez lata, przeżywając okres świetności po śmierci Laury

w 1348 roku; poza tym nikt nie potwierdził ostatecznie istnienia ich adresatki – to jest to kreacja w sposób zamierzony genialnie dwuznaczna.

Petrarka wyrzeźbił jedno z koryt, którym popłynęły uczucia Zachodu. Granica między czystością duchowego uniesienia a dotkliwym cielesnym doznaniem jest tutaj tak płynna, że w zasadzie niewidoczna. Dochodzi do tego świadomość, że tak kochać się nie powinno; że tego rodzaju uczucia on, ksiądz, powinien w zasadzie zarezerwować dla kogoś innego. Dla niezliczonych pokoleń ten świątobliwy skandal był jednak szczyptą chili dodaną do aksamitnego smaku regularnych wersów, rymów abba abba i miękkości włoskich fraz. Tylko potęgował doznania, wprowadzał czytelnika wprost do rdzenia tego rozdzierającego dylematu.

Era il giorno ch'al sol si scoloraro
per la pietà del suo fattore i rai,
quando i' fui preso, et non me ne guardai,
ché i be' vostr'occhi, donna, mi legaro.

Tempo non mi parea da far riparo
contra colpi d'Amor: però m'andai
secur, senza sospetto; onde i miei guai
nel commune dolor s'incominciaro.

Trovommi Amor del tutto disarmato
et aperta la via per gli occhi al core,
che di lagrime son fatti uscio et varco:

però, al mio parer, non li fu honore
ferir me de saetta in quello stato,
a voi armata non mostrar pur l'arco.

Ostatnie dwie zwrotki:

Miłość mnie całkiem bezbronnym zastała,
Wtargnęła w serce drogą poprzez oczy,
Odtąd ta droga bramą łez się stała.

Prawo miłosne dla mnie nietaskawe:
Mnie, bezbronno, tak we krwi ubroczyć,
A ciebie, zbrojnej, nie zadrasnąć nawet
(Petrarca 1975: 17).

Sonet III pulsuje sensami. Trochę w tym wszystkim antyku, na przykład historii Akteona i Artemidy. Do tego wspomniana śmierć Boga, narodziny miłości ziemskiej. Takie właśnie uczucie zostawił Zachodowi Petrarcka, poeta, który „zlatynizował swoje nazwisko (Petracco), nie mogąc wszakże zlatynizować swej duszy” (Francesco De Sanctis). W każdym razie – dylemat Petrarcki jest zadziwiająco współczesny. Z jakim zaskoczeniem odkrywamy go w XIV wieku, i to w takim natężeniu.

Obok tych doznań – lub zmyślenia – nie można przejść obojętnie. Sznur dzieł nawleczonych na wążek *Canzoniere* jest długi; poprzedzają je poeci prowansalscy, a renesans rozkwitnie zbiorami wierszy podobnych do *Sonetów do Laury*. Potem nadejdzie barok, który w swojej romańskiej wersji uczyni cielesno-religijną wrażliwość włoskiego poety „trybem domyślnym”; sor Juana tworzy tutaj równoległe z dżudem Berniniego (wspomnijmy *Ekstazę św. Teresy*). Romantycy także oddadzą cześć Petrarce, ale na swój „odcielesniony” sposób. W XX wieku intuicja powróci jednak w pełnym natężeniu. Powstanie na przykład *Śmierć w Wenecji* Tomasza Manna, opowiadanie o tym, jak złudne może być materialne piękno, które może uwznioślać, ale i pograżać duszę. To tylko pierwszych kilka skojarzeń.

Sor Juana jest petrarkistką – u niej to nie tylko wrażliwość, ale świadomy kostium i techniczna doskonałość. W hiszpańskiej poezji zwroty, które my wiążemy z poezją miłosną, były po prostu formą wyrazu dla zachwyty, jedną z form, w których można oddawać cześć. Dlatego właśnie w literaturze tej znajdziemy erotyki skierowane do

Najświętszej Marii Panny. Erotykiem jest hymn, w którym w *Boskim Narcyzie* Chrystus wychwala Naturę Ludzką.

Mickiewiczowi także zdarzało się pisać pod wpływem Petrarki. Wystarczy rzucić okiem na *Sonetę odeską. Do Laury*, który otwiera ten cykl, to hołd i ćwiczenie. W sztambuchach wielu poetów znajdziemy takie próby („a teraz będę Petrarką, teraz Szymborską, a teraz Mitoszem”). Mickiewicz w swoich sonetach zupełnie nie przekazu-

Zakonnica jest dzisiaj monopolizowana przez ruchy lesbijskie

je jednak owego „świętokradczego” nerwu, który sprawia, że podczas lektury *Canzoniere* miłość Petrarki zdaje się płynąć w naszych żyłach. Kraina ducha, w której autor *Sonetów odeskich* może liczyć na wzajemność, jest tutaj wyraźnie oddzielona „jagód” i „zaranka piersi”. Romantyzm jest niepoprawny. Bardziej niż sytuacja względem Laury, poetę interesuje jego położenie względem innych ludzi. Podmiot liryczny *Sonetów odeskich* nie pozwoli także, aby uczucie do Laury przenicowało jego życie. Efekt jest przeraźliwie sentymentalny. To wspaniały dowód na nieporozumienie dwóch wielkich poetów.

Ledwie cię zobaczył, jużem się zapłonił,
W nieznanym oku dawnej znajomości pytał;
I z twych jagód wzajemny rumieniec wykwił
Jak z róży, której piersi zaranek odstonił.

Ledwieś piosnkę zaczęła, jużem tży uronił,
Twój głos wnikał do serca i za duszę chwytał;
Zdało się, że ją anioł po imieniu witał
I w zegar niebios chwilę zbawienia zadzwonił.

O luba! niech twe oczy przyznać się nie boją,
Jeśli cię mym spójrzeniem, jeśli głosem
wzruszę;
Nie dbam, że los i ludzie przeciwko nam stoją,

Że uciekać i kochać bez nadziei muszę.
Niech ślub ziemski innego darzy ręką twoją,
Tylko wyznaj, że Bóg mi poślubił twą duszę.

Lica jak słodki owoc granatu

Wspomniany wcześniej hymn Chrystusa do Natury Ludzkiej to prosty ośmiozgłoskowiec. „Swobodny, elastyczny, zwinny, bez trudu dostosowuje się do każdego przedmiotu i do każdego poziomu myśli i emocji; służył przecież najróżnorodniejszym celom – równie dobrze facecjom, jak i żywotom świętych” – skwituje ten typ wiersza Erich Auerbach (2004: 142) w kontekście średnio-wiecznych romansów (ile bym dała, żeby opisywać wersyfikację i składnię tak jak autor *Mimesis*). Ośmiozgłoskowiec, regularny jak karuzela, przez to nieco dziecinny, w *Boskim Narcyzie* zostaje włożony w usta Zbawiciela, który opiewa Naturę Ludzką:

Jej lica są rozświetlone
jak słodki owoc granatu
i słodkie usta czerwone
z warg różanych wstążką.

I dalej:

Peret, które wszak pojedynczo
muszła zazdrośnie skrywa,
jest tu wiele; są jak owiec
gromada wśród śniegu,
gdy miętko ze wzgórz sptywa.
Jakże subtelne jej ruchy
i jak promienne spojrzenie
oczu - zwierciadła duszy.
[...]
Jaśnieją jej miękkie kształty,
o ile wzrok mnie nie myli,
giętkie jak źdźbło pszenicy
pośród kwiatów lilii;
kolumna szyi z marmuru
została wyrzeźbiona.

Nic na tym ziemskim padole
nie jest tak piękne jak ona.

Wiemy już, jak wygląda Natura Ludzka odbita w czystym źródłu. Jest piękna i bierze Ukochanego we władanie – zupełnie jak Laura w *Sonecie III* Petrarki:

Jednym spojrzeniem czarownym
serce swej władzy poddała
lokiem złotym jak włócznie
piersiom mym oddech zabrała.
Otwórz się, wodna pieczęci
kryształe jasnego źródła,
niech wejdzie tam miłość moja!
Przyjdź do mnie, oblubienico,
rozbij przejrzystą zastonę,
niech cieszy mnie twoje lico
niech głos twój nareszcie chłoneń!
Przyjdź, smukły Libanu cedrze,
tuż obok pojaw się wreszcie,
ukoronuję Ofir
twoją materią szlachetną,
diademem wonnym uwieńczę
Senir, Amanę i Hermon

(przet. M. K.).

Erotyki sor Juany

Trzeba tu jeszcze wspomnieć o kontrowersjach, które otaczają meksykańską zakonnicę. Wielu dziwiło się, że spod ręki sor Juany wychodziły erotyki, i to adresowane do kobiet (pomyślmy jednak, co działoby się, gdyby zaadresowała je do mężczyzn!). „W XVII wieku Kościół sądził opinie surowiej niż zachowanie. Miłosna literatura epoki jest w większości dziełem duchownych, a niektórzy z nich, jak Lope de Vega, wiedli dosyć rozwiązłe życie [...] Nie mniej jednak nie ma innej zakonnicy, która, ciesząc się przy tym tak szerokim poparciem, publikowałaby erotyki, a nawet satyry płciowe, które spokojnie mógłby podpisać jeden z uczniów

Quevedo” – zauważa Octavio Paz w swojej książce o sor Juanie (Paz 1988: 277–278). Ta dziwna produkcja poetycka sor Juany doprowadziła do tego, że zakonnica jest dzisiaj monopolizowana nie tylko przez ruchy feministyczne, ale wręcz lesbijskie. Jak bardzo niestusznie! To prawdziwe pomylenie pojęć.

Spieszę z wyjaśnieniem. W kontekście całej poezji iberyjskiej trudno jest wyobrazić sobie poetę, który mógłby aspirować do miana doskonałego, nie próbując swoich sił w erotykach. Sor Juana chciała przecież być uznaną poetką. Z adresatką wierszy, wicekrólową, łączyła zakonnicę wielka przyjaźń. Pamiętajmy i o tym, że w rozbudowanej kulturze dworskiej ostatnich hiszpańskich Habsburgów wszystko było zrytualizowane: posiłki, proces ubierania się, nawet poezja, którą kierowano do osób na dworze. „Żaden z władców nie żyje tak, jak król Hiszpanii. Wszystkie jego czynności i zatrudnienia są zawsze jednakowe i odbywają się trybem tak jednostajnym, że dzień za dniem wie on, co będzie robił do końca życia” – pisał Francois Bertaut (Bertaut 1914, cyt. za: Defournieux 1968: 40). Wiersze opiewające piękno wicekrólowej mieściły się w tym sztywnym kanonie. Taką poezję można było kierować do władczyni. Poza tym, jak pisze Paz (1988: 483), w swojej poezji „sor Juana intensywnie przeżywa, ale nigdy nie dotyka upragnionej osoby”; jej uczucia są platoniczne, pozostają nieskonsumowane.

Dodajmy i to, że poezja miłosna posiada długie tradycje w Hiszpanii – nie tylko rodem z Burgundii, której dworskie udoskonalenia przywiózł ze sobą na Półwysep niezrównany Karol I Habsburg (Karol V jako cesarz); wchłonęła także nurty wyrosłe lokalnie na glebie Andaluzji – wszak miłosny lament *zejél* to gatunek arabski, którego echa odnajdziemy w poezji trubadurów, ale i arcyiberyjskim gatunku *villancico*. Nie bez znaczenia było

także to, że nowożytni Hiszpanie zachłystnęli się Petrarcką, którego specyficzną wrażliwość opisałam powyżej.

Swojego czasu miałam okazję pracować nad archiwami ze słynnych misji – redukcji (jak wiadomo, kwitły na terenach hiszpańskich). Wśród wielu utworów w jezuickich redukcjach znalazł się i poniższy motet do Najświętszej Marii Panny. Prawdopodobnie pojawił się w misjach w okresie pojezuickim, za jezuitów nie używano tam bowiem kastylijskiego. Przyszedł zatem z zewnątrz, ale wyrobieni artystycznie Indianie chętnie go przyjęli. Co zatem śpiewano w redukcjach? Była to poezja miłosna (również w moim przekładzie, tutaj sześciozgłoskowiec):

Jakże są czarowne
Stodycz, piękno Twoje
Jak Boski Twój urok
Uśmiech, który koi
Moje usta bezwolne
Dziś wołają Cię same
Żar pałacy trawi
Całe wnętrze moje.

Przypisy

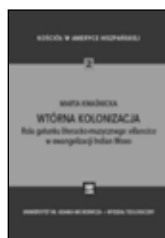
1. O życiu sor Juany pisałam kiedyś szerzej we „Frondzie” (Kwaśnicka 2009).

Dlaczego „sor Juana”?

Na zakończenie muszę się wytłumaczyć, dlaczego nie przekładam ani imienia zakonnicy, ani jej tytułu („sor” to przecież po prostu „siostra”, a Juana to Joanna). Po pierwsze zatem, nie uważam, aby imiona i nazwiska zagranicznych poetów trzeba było koniecznie spolszczać. Z zupełnie inną sytuacją mamy do czynienia na przykład w wypadku Jana od Krzyża (Juan de la Cruz), który – oprócz bycia autorem poezji i traktatów – jest jeszcze świętym Kościoła powszechnego. Imię świętego Jana tłumaczymy na polski właśnie dlatego, że jest święty, i jako taki należy do wszystkich narodów. Z kolei jej tytuł zakonny „sor” pozostawiam po hiszpańsku dlatego, że owo zestawienie – „sor Juana” – okazało się płodne słowotwórczo i w kręgach specjalistów piszących w różnych językach mowa jest już na przykład o „sorjuanistach” (a zatem znawcach twórczości poetki); „sor” traktowane jest powszechnie jako część imienia własnego zakonnicy. Niech i w Polsce tak zostanie.

Co dalej?

Zaintrygował was wątek jezuickich redukcji? Polecamy książkę Marty Kwaśnickiej.



Marta Kwaśnicka, *Wtórna kolonizacja. Rola gatunku villancico w ewangelizacji Indian Moxo*, Poznań: Wydział Teologiczny UAM 2010, s. 246, cena 25,00 zł.

Romantyzm jest naszym programem cywilizacyjnym

Z prof. Andrzejem Waśką rozmawiają Mariusz Koryciński i Piotr Kowalczyk

Profesor Andrzej Waśko skręca w ulicę tuż za Wydziałem Polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego. Wchodzi w jedną z bram, a my za nim. Wkraczamy w przyjemny chłód. Szklane drzwi prowadzą do kawiarni urządzonej w klimacie lat dwudziestych. Schodzimy po wąskich, kamiennych schodkach. Naszym oczom ukazują się lochy, a nozdrza drażni zapach mocnej kawy. Na ścianie reprodukcja obrazu Matejki, ale zamiast twarzy postaci historycznych znajdują się na niej twarze znanych polityków.

Mariusz Koryciński: Jaki ma kolor Rzym u Zygmunta Krasińskiego?

Andrzej Waśko: Bardzo ciekawe pytanie. Krasiński był chory na oczy i większość czasu spędzał w zaciemnionym pokoju. Barwy nie były więc dla niego tak istotne, jak światło i ciemność. Światło w Rzymie to fasada Bazyliki św. Piotra i biel marmurów na Forum. Ciemność to katakumby i czarny, drewniany krzyż pośrodku Koloseum, oglądany nocą, przy świetle księżycy. A barwy rzymskie to złoto i purpura, symbole imperium. Ale marmur to także ruiny zagrzebane w ziemi. Na Forum Romanum w 1830 roku handlowało

się kapustą, a orkiestra miejska grała tam kawatki z Rossiniego. Krasiński traktował dzieje Rzymu jako model historii powszechnej i uważał, że należy studiować historię Rzymu – republikańskiego, cesarskiego i papieskiego – by znaleźć klucz do praw rządzących dziejami, także współczesnością. Rzym pogański bywał też u Krasińskiego figurą Rosji, a nawet szerzej – każdego porządku polityczno-militarnego zbudowanego na ludzkim rozumie i namiętnościach. Analogia Grecja – Polska, Rzym – Rosja opierała się na przeświadczeniu o wyższości cywilizacyjnej Rzeczypospolitej nad zaborcą. Barbarzyńska Rosja podbiła stary i kwitnący naród, tak jak barbarzyński Rzym podbił starą i kulturalną Grecję. W historii Rzymu widać mechanizmy tworzenia ziemskiego imperium, ale także procesy nieuchronnie rozkładające to imperium od wewnątrz.

Piotr Kowalczyk: Czy Rzym zawsze musiał być u Krasińskiego nacechowany negatywnie?

Stosunek romantyków do Rzymu był ambiwalentny. Zasadniczo byli wobec niego krytyczni. Wynikało to z przesłanek nie tylko

politycznych (dla Polaków szczególnie ważne było potępienie przez papieża powstania listopadowego), ale także z romantycznej teorii kultury. Przeciwstawiano Rzymian, którzy zapożyczyli literaturę i filozofię, Grekom, którzy samodzielnie stworzyli swoją kulturę. Rzymianie to byli więc barbarzyńcy. Krasiński przyjmował tę ocenę Rzymu starożytnego. Trzeba jednak pamiętać o rozmiltowaniu w ruinach i współczuciu dla upadłej wielkości. Romantycy przyjeżdżali więc też do Rzymu, żeby płakać nad ruinami (prze-czytajcie wiersz *Rzym* Stowackiego). I dlatego Krasiński czuł się także „mieszkańcem Rzymu” i „Rzymianinem”. Michał Czajkowski, działacz Wielkiej Emigracji, pisarz, który spotykał się w Rzymie z Krasińskim i jego przyjaciółmi Cieszkowskim, zrobił nawet kiedyś cierpką uwagę, że nie można mieć zaufania do ich praktycznego patriotyzmu, bo „oni za Rzym będą umierać, a nad Polską będą się litować”. Więc to krytyczne spojrzenie na Rzym było połączone z wielką fascynacją i miłością do tego miasta jako kluczowego

Krasiński nie był konserwatywnym dzieckiem kwiatem

tekstu kultury europejskiej. Warto przypomnieć tu późny wiersz *Do Elizy*, w którym Krasiński ostatecznie podsumował swoją „rzymską” historiozofię.

M.K.: Czy w twórczości Krasińskiego Rzym miał jeszcze jakieś inne znaczenia, oderwane od analogii Polska – Grecja, Rzym – Rosja?

Oczywiście. Rzym jest takim miejscem, w którym Krasiński rozmyślał też nad historią chrześcijaństwa, nad historią Kościoła, przemianami Kościoła, jego wielkością w katakumbach i słabością w barokowym splendorze miasta rządzonego przez papieża.

Krasiński był trochę liberałem i jego stosunek do ziemskiej potęgi Kościoła, zwłaszcza w młodości, był negatywny. *Irydion* ukazujący świat pogański w epoce schyłku – dekadencji, przeżarty sceptycyzmem, zatracający się w ekscjach politycznych i obyczajowych – jest historycznym kostiumem współczesności. Bo swoją współczesność Krasiński także uważał za epokę schyłkową, która jednak w odróżnieniu od Rzymu Heliogabala „zbytkuje” nie tylko cieleśnie, ale i „duchowo”. Ta diagnoza wciąż daje do myślenia.

P.K.: W *Irydionie* Krasiński zdecydowanie potępia przemoc jako źródła rozwoju. To różni Krasińskiego od Rymkiewicza. Skąd wynikała jego postawa: z religijności, historiozofii czy też świadomości klasowej?

Tu się nie mogę zgodzić. Krasiński nie był pacyfistą, konserwatywnym dzieckiem kwiatem, nie potępiał przemocy jako takiej! Krasiński potępiał zemstę społeczną, rewolucję, która nie ma pozytywnego programu, a napędzana jest tylko nienawiścią do tych, którzy nas skrzywdzili. *Irydion* to opowieść o tym, jakie pokusy stoją przed ofiarami historii. Ostrzega przed desperacją terrorystów-samobójców, przed tajnymi organizacjami występującymi pod hasłem zemsty ludu. Ale to jest coś innego niż odrzucenie przemocy. Przemoc w walce za ojczyznę, w obronie słabszych nie może być potępiona. Krasiński nie namawiał do tego, żebyśmy paradowali z drewnianymi mieczami, jak to robili arianie. To nie była krytyka przemocy, tylko krytyka zemsty. Zapominamy, że pragnienie zemsty jest ogromną siłą napędzającą działanie skrzywdzonych i pokonanych. Był to jeden z głównych problemów moralnych epoki Byrona i Mickiewicza. Polacy po powstaniu listopadowym znaleźli się na pozycji narodu pokonanego. *Irydion* był deklaracją wiary w Opatrzność i moralnego wymia-

ru polityki. Nie należy w nim jednak widzieć potępienia walki zbrojnej.

P.K.: W *Wieszaniu* (2007) Rymkiewicz pisze, że gdybyśmy w odpowiednim momencie stracili Stanisława Augusta, uzyskalibyśmy efekt podobny do rewolucji francuskiej i dołączylibyśmy do państw nowoczesnych. Wydaje mi się, że takie ujęcie przemocy jest sprzeczne z historiozofią Krasińskiego, nawet jeśli wyjmemy z niej kategorię zemsty.

Można jednak zapytać, dlaczego wieszanie w 1794 roku nie osiągnęło takiej skali, by było politycznie i „cywilizacyjnie” skuteczne. Dlaczego wcześniej nie powieszono postów, którzy ratyfikowali pierwszy rozbiór Polski? Krasiński mógł zadać takie pytania, nie potępiał on bowiem przemocy. Jego jednak interesowało bardziej, co będzie dalej. Urządźmy jatkę zdracom, ale czy wtedy masy wyjdą na ulicę, by nas poprzeć i wypędzić ruskich agentów? „Czemu masy nie powstają?” – pytał Maurycy Mochnacki w Warszawie w czasie wojny polsko-rosyjskiej wiosną 1831 roku. Możemy też zapytać, dlaczego dziś nie wybucha rewolucja, choć jest ku temu wystarczająco wiele powodów? Krasiński powiedziałby, że w każdym z takich wypadków decyduje coś obiektywnego, niezależnego od naszej woli. Anglicy i Francuzi ścięli swoich królów i dzięki temu się zmodernizowali. Dlaczego Polacy nie ścięli Stanisława Augusta Poniatowskiego? Prawdopodobnie dlatego, że nie chcieli się zmodernizować w taki sposób, jak Anglicy i Francuzi, to znaczy na wzór Cromwella i Robespierre’a. Krasiński chwalił tę polską niechęć do modernizacji w *Przedświcie*. Nasza szlachta była uformowana w państwie prawa i dla niej absolutnym warunkiem podjęcia jakichkolwiek działań była ich legalność. Terror rewolucyjny nie

zyskał więc poparcia, nie dlatego, żeby polski szlachcic miał coś przeciwko wieszaniu, tylko dlatego, że nie dało się go zaprowadzić legalnie. Dobrze, że Rymkiewicz napisał *Wieszanie*, bo może to on ma w tej sprawie rację przeciwko szlachcie, z jej legalizmem, którym zbyt często usprawiedliwiano u nas bierność i strach. Czy jednak gdyby już wcześniej konfederatom barskim udało się zdeponować czy nawet zgładzić Stanisława Augusta, to Polska by się odrodziła? Opinia publiczna nie pochwaliła tego aktu, ponieważ uznano go za nielegalny. Konfederacja szybko upadła. Z tego samego powodu przegrał Samuel Zborowski. To Zamoyski potrafił przedstawić swoje działanie jako zgodne z prawem. Z podobnego powodu przegrała w jakiejś mierze także Insurekcja 1794 – wcześniej zdelegalizowano Konstytucję 3 maja, legalnymi władzami były władze targowickie. Władze PRL-

Litera czy duch? My wiemy, ale proszę to wytłumaczyć lemingom!

-u też były marionetkowe, ale społeczeństwo polskie – poza garstką niezłomnych – uznawało je za legalne. Problem *Samuela Zborowskiego* (2010) to jest problem stosunku do prawa, stosunku do tego, co jest legalne: literatura czy duch prawa? My wiemy, że duch, ale proszę to wytłumaczyć lemingom!

M.K.: To stały wątek książek historycznych Rymkiewicza: jednostka bądź garstka osób występuje przeciwko społeczeństwu. I to taka jednostka bądź grupa, którą w chwili czynu potępia większość, zostaje potem zrehabilitowana przez potomnych.

Zawsze trzeba wybierać tę mniejszość. Zawsze jest tak, że tylko nieliczni widzą rzeczywistość taką, jaka ona jest, a nie taką,

jaką przedstawia ją władza czy jaką chcą widzieć ją masy – bo tak jest im wygodnie, bo mogą się odwrócić od męczeńskich stosów i kręcić się na karuzeli. Zdolności ludzi do samooszukiwania się są niewyczerpane.

Dyskusja z *Samuela Zborowskiego* jest ciągle otwarta. Czy mamy iść drogą imitacyjnej modernizacji? Czy mamy kopiować obcą filozofię i ustrój polityczny? Słowacki to potępiał, zarzucał Zamoyskiemu, że chce „oświecać stońce”, zakładając w Polsce akademie, zamiast słuchać tego, co mówi Duch. Księżu Adamowi Czartoryskiemu zarzucał, że chce zerwać z rodzimą tradycją republikańską i zmienić Polskę w monarchię konstytucyjną na wzór angielski. Rymkiewicz pokazuje, że dylematy Rzeczypospolitej w XVI wieku i rozterki Słowackiego z XIX wieku są także dziś naszym udziałem. Polacy nie rozstrzygnęli bowiem jednoznacznie, kim chcą być – „papugą narodów” czy sobą.

P.K.: Czy w programie romantycznym możemy znaleźć jakąś cywilizacyjną alternatywę dla Zachodu?

Jerzy Jedlicki opublikował dwadzieścia lat temu bardzo antyromantyczną książkę *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują?* (1988). Przedstawił w niej romantyzm jako prąd antycywilizacyjny, rozumiejąc cywilizację jako podporządkowanie życia społecznego nauce, technice, przemysłowi, handlowi i budowaniu dobrobytu. Ja jednak uważam, że romantyzm polski posiadał silną propozycję cywilizacyjną. Polska, która została rozebrana w drugiej połowie XVIII wieku, była wielkim, zamożnym krajem, i to krajem stojącym na stosunkowo wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego. Nie chodzi o to, że mieliśmy wielką flotę czy przemysł włókienniczy, jak Anglicy. Proszę jednak zauważyć, że pozytywizm, który po powstaniu styczniowym wystąpił z programem, żeby się nie bić, tylko zakładać fabryki, łatwo

znalazł powszechne zrozumienie. II Rzeczpospolita, która obroniła się przed rosyjskim komunizmem, miała w sobie taki potencjał, że stworzenie Gdyni, floty, Centralnego Okręgu Przemysłowego czy punktualnych pociągów nie było dla niej żadnym problemem. Romantycy dostrzegali ogromny potencjał cywilizacyjny w Rzeczypospolitej. Wskazywali, że nie możemy oddawać naszych osiągnięć Rosji, Prusom czy Austriakom. Nasze gospodarstwo narodowe należy do nas i musimy go bronić. Już po Insurekcji 1794 roku zaczęto wywozić z Polski biblioteki do Petersburga. Podczas wywożenia Biblioteki Załuskich Kozacy cięli piłami kodeksy średniowieczne, żeby mieściły się na wąskich saniach. Gdy niedawno opadł w Warszawie poziom wody w Wiśle, wyciągnięto z jej dna szkuty z tym, co Szwedzi podczas najazdu w XVII wieku wywozili z Polski. Nasz kraj był bowiem wówczas bogaty, miał charakter „południowy” w stosunku do biednej, północnej Szwecji. Romantyzm stał w obronie istniejącej, realnej cywilizacji, którą obrabowano z jej własności. Romantyzm nie chodził więc o projekt cywilizacyjny na przyszłość, lecz tylko o to, że cywilizacja, która już tu istniała, zastugiwała na to, by dalej istnieć i po swojemu się rozwijać. Dlatego na pierwszym planie postawiono walkę, a nie gospodarkę i oświatę, bo to „robiło się samo”. A w dodatku z doświadczeń epoki stanisławowskiej wynikało, że nie reformami oświatowymi broni się państwa, tylko wojskiem, skarbem i determinacją w obronie granic. Determinacją, której wówczas, pod koniec oświecenia, niestety zabrakło.

M.K.: Często odczytuje się *Wielkiego Księcia* (1983), pierwszą książkę historyczną Rymkiewicza, jako opowieść o sytuacji politycznej w PRL.

Książka ta wyrastała z atmosfery lat siedemdziesiątych, gdy wielu pisarzy i artystów

rozwijało analogię między Królestwem Kongresowym a PRL. Można wymienić na przykład eseje Andrzeja Kijowskiego (1972) oraz Tomasza Łubieńskiego (1976) czy spektakl *Nocy listopadowej* Wyspiańskiego, wystawianym przez bodaj dziesięć lat w Teatrze Starym w Krakowie, z wybitną rolą Jana Nowickiego jako Wielkiego Księcia. Książka Rymkiewicza wpisywała się w tę dyskusję. Nie przypisywałbym Rymkiewiczowi takich prostych chwytów, że Konstany to Jaruzelski, to byłoby nazbyt felietonowe. W jego portrecie Konstantego była pewna dwoistość, bo nie wiadomo do końca, kim był, kryje on w sobie coś, co wymyka się naszej wiedzy i naszemu zrozumieniu. Może lepiej byłoby więc powiedzieć, że Konstany był personifikacją władz warszawskich w ogóle. Bo stosunek wielu patriotów do PRL jako pewnej niesuwerennej formy polskiej państwowości nie był jednoznaczny. To były władze narzu-

Idea, którą głosił Krasiński, zmaterializowała się w latach 1980-1981

cone siłą, ale przecież Gierek odbudował Zamek Warszawski, wznawiał w masowych nakładach polską klasykę, czego zresztą nie robi się w III Rzeczypospolitej. My wszyscy, nie wyłaczając Rymkiewicza, funkcjonowaliśmy jakoś w oficjalnym obiegu kultury PRL. Może więc Konstany był metaforą władzy, ale na pewno nie po 13 grudnia 1981 roku.

M.K.: Dlaczego Rymkiewicz nie pisał nigdy szerzej o Krasińskim? Poświęcił książki Słowackiemu, Fredrze, Mickiewiczowi, a o Krasińskim wspominał tylko w eseju o Słowackim (1982), w kontekście zużycia języka romantycznego.

Może po prostu z wielkoduszności chciał zostawić jakieś tematy dla innych? A mówiąc

poważnie: dawniej funkcjonował pewien stereotyp przedstawiania Krasińskiego w kontaktach ze Słowackim czy z Norwidem. Nie pisano o Krasińskim, tylko o Słowackim lub Norwidzie i identyfikując się ideowo z nimi jako polemistami Krasińskiego kształtowano jego obraz jako banalnego ideologa i złego człowieka. Nie mówię tu o sądach Rymkiewicza, tylko o powszechnym stereotypie. Być może Rymkiewicz nie pisał o Krasińskim dlatego, że od Krasińskiego w XX wieku się odwrócono, uważając go za słabego poetę i słabego, uzależnionego psychicznie od toksycznego ojca, człowieka. Ten obraz Krasińskiego uległ zmianie dopiero w latach osiemdziesiątych, gdy na nowo dostępna stała się jego korespondencja. Autor wrócił do obiegu intelektualnego, ale następowało to z oporami i wydaje się, że Krasiński już na zawsze pozostanie pisarzem dla elity.

M.K.: W wywiadzie-rzecz, zatytułowanym *Mickiewicz, czyli wszystko* (1999), Rymkiewicz uważa, że na miano wieszczów zastępują tylko dwaj poeci – Mickiewicz i Krasiński. Gdzie indziej zaś Rymkiewicz stwierdza, że ich przepowiednie pozwalają lepiej pojąć to, co stało się z Polakami po II wojnie światowej. Co przepowiedzieli nam ci dwaj wieszczowie i w jaki sposób pozwala to zrozumieć naszą sytuację?

Proszę spojrzeć na doświadczenie Solidarności przez pryzmat *Psalmu miłości: Z szlachtą polską polski lud*. Proszę spojrzeć na publicystykę, dziennikarstwo, przemówienia w okresie karnawału Solidarności. Obowiązkowym elementem tego myślenia było wówczas podkreślanie, że w 1968 roku inteligencja buntowała się sama, w 1970 roku robotnicy buntowali się sami, teraz zaś powstaje Solidarność jednocząca robotników i inteligentów. Idea solidaryzmu

społecznego, którą głosił Krasiński, zmaterializowała się w latach 1980–1981. Nikt zresztą nie kojarzył tego z jego twórczością.

Jeśli zaś chodzi o Mickiewicza, to czy są jakieś fakty, które zaprzeczają jakiegokolwiek jego zdaniu? Jego twórczość można poddać próbie zdrowego rozumu, jak chciała prof. Zofia Stefanowska. Mickiewicz nie był oczywiście wróżbitą i nie stawiał horoskopów. Przed wojną ukazała się jednak książka *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli* (1958), zawierająca rozmowy i uwagi poety zapisane przez słuchaczy. Dostajemy tam psychologiczny i socjologiczny klucz do rozumienia zachowań Polaków. Mickiewicz był bowiem człowiekiem obdarzonym niezwykłą głębią myślenia, jego uwagi są nadal aktualne. Przy czym nie pisał skomplikowanych traktatów filozoficznych, jak na przykład Bronisław Trentowski. Diagnozę życia i dziejów Polski potrafi wyrazić z niezwykłą prostotą.

A przechodząc na ogólniejszy poziom, konferencja wersalska w 1918 roku była w istocie realizacją programu z *Ksiąg narodu i pielgrzymstwa polskiego*. To była puenta romantyzmu politycznego postawiona przez wiek XX, który rozpoczął się wielką wojną imperiów trzymających Europę w kleszczach. Mickiewicz oczekiwał właśnie „wojny powszechnej za wolność ludów”. Zrealizował się przewidywany przez niego scenariusz, tyle że z opóźnieniem.

M.K.: Rymkiewicz powiedział kiedys, że komuniści uwili kukłę Mickiewicza. Na czym według Pana polegało fałszowanie Mickiewicza?

To jest ogromny problem. Mickiewicza zaczęto fałszować już w 1940 roku we Lwowie, kiedy badano możliwość jego inkorporacji do nowej proletariackiej kultury. Mickiewicz został wówczas wybrany na bohatera jako poeta „narodowy w formie, a so-

cialistyczny w treści”. Apogeum fałszowania było przedrukowanie wystąpienia Bolesława Bieruta jako wstępu do *Wyboru pism* (1951) Mickiewicza. To były dwuznaczne działania, bo z jednej strony fałszowano Mickiewicza, a z drugiej pozwalało mówić o nim w szkołach i na uniwersytetach, na co nigdy nie pozwoliliby na przykład hitlerowcy. Był to rezultat kompromisu sowiecko-polskiego. W ówczesnym obrazie Mickiewicza pełno było półprawd, mieszania ewidentnych ideologicznych bzdur z rzeczywistością. Na przykład Mickiewicz faktycznie napisał artykuł *Socjalizm* i rzeczywiście redagował „Trybunę Ludów”, do której nawiązywał tytuł organu KC PZPR. Nie da się też zaprzeczyć jego związkom z kulturą rosyjską. Wszystko to

Wychowywałem się w przeświadczeniu, że ten Tretiak to był jakiś idiota

ułatwiało wpisanie go w internacjonalistyczny model przyjaźni polsko-radzieckiej, dzięki temu Mickiewicz mógł być czczony także pod sowiecką okupacją, w Wilnie i w Mińsku. W tym obrazie Mickiewicza prawda mieszała się z kłamstwem w takich proporcjach, że przekraczało to możliwości recepcyjne większości z nas.

Skoro jednak mówimy o fałszowaniu, pomówmy też o działaniu odwrotnym. Eseje Rymkiewicza można traktować jako kontynuację programu Boya-Żeleńskiego, który jako pierwszy nawoływał do realistycznego przedstawiania wieszczów jako ludzi mających swoje wady i zalety, wzloty i upadki, którzy także od tej strony mogą być ciekawi i interesujący. Te inspiracje zaszczerpione w latach stalinizmu były bardzo silne w środowisku Instytutu Badań Literackich PAN, na przykład u Aliny Witkowskiej czy Marii Janion. Boy, pisząc w latach dwudziestych *Brązowników* (1956), wszedł w ostry spór z tradycyjną polonistyką

spod znaku Stanisława Pigionia. Pigoń uważał, że Boy wprowadza do literatury moralną zgniliznę. Trzeba jednak pamiętać, że Boy był bardzo kulturalnym człowiekiem, a przy tym wielkim admiratorem Mickiewicza. Buntując się przeciwko szkole galicyjskiej, w której się wychowywał, chciał Mickiewicza przywrócić współczesnej sobie młodzieży, czyli pokoleniu Gombrowicza. Eseistyka Rymkiewicza, w której też pełno jest anegdot i plotek miłosnych, jest dobrym owocem inspiracji Boyem. Bo wnikanie w tajemnice alkowy Mickiewicza nie skończyło się tutaj jakąś prostą trywializacją, tylko pozwoliło ukazać tego kochanka kilku dam jako pisarza wielkiego i mającego nam mnóstwo do powiedzenia, a jednocześnie nieulepionego z brązu, nieocenzurowanego. Mickiewicz, Stowacki i Krasiński to ludzie, których nie możemy zbagatelizować, ludzie, których nie wstyd czytać. Gdy się ich czyta rzeczywiście, to wychodzi się z manowców intelektualnych na właściwą ścieżkę myślenia o świecie.

M.K.: Na metodę Rymkiewicza zwróciła uwagę chociażby prof. Ewa Paczowska, opisując kiedys scenę ze *Żmuty* (2005), w której Rymkiewicz – w przeciwieństwie do Kleinera – nie bał się zajrzeć do alkowy Mickiewicza. Kleiner jako badacz przedstawiany jest przez Rymkiewicza w ambiwalentny sposób...

Gdy byłem studentem polonistyki, to prawie wszyscy profesorowie wychowywali nas w duchu „odejścia od profesora Pimki”. IBL zachęcał nas, by przestać recytować „komunaty” za Kleinerem, bo „jest też inne spojrzenie na romantyzm”. Tacy wybitni poloniści jak Jan Błoński czy Alina Kowalczykowa, przedstawiciele nowoczesnej, a ponieważ nawet i opozycyjnej polonistyki okresu PRL-u, buntowali się przeciwko polonistyce okresu międzywojnia. Ileż w książkach całej tej generacji jest osobistych wycieczek pod

adresem Kleinera, Pigionia, Kallenbacha czy Tretiaka! Ja się wychowywałem na ich książkach w przeświadczeniu, że ten Tretiak to był jakiś idiota, że to byli jacyś głupi ludzie, a już zwłaszcza ten zniechęcony Kallenbach... I kiedy potem zacząłem się zajmować romantyzmem, to zrobiłem coś, czego nikt nie robił w latach osiemdziesiątych – zacząłem sam czytać Tretiaka, Kallenbacha, Kleinera i Pigionia... I tuski spadły mi z oczu. Zobaczyłem, że, przy całej swojej stylistycznej archaiczności, są to reprezentanci najlepszej epoki polskiej humanistyki. Warto czytać te poźółtkte książki. Rymkiewicz jest chyba dzieckiem swoich czasów – on też musiał się przeciw Kleinerowi zbuntować. Całe jego pokolenie, niezależnie od PRL-u czy marksizmu, musiało się buntować przeciwko przedwojennym mistrzom, by zaznaczyć swoją podmiotowość i autonomiczność. Ja z kolei zbuntowałem się przeciwko pokoleniu Marii Janion i Jana Błońskiego. I zacząłem, z miną pokerzysty, udając naiwniaka, a może będąc nim, powoływać się na Pigionia i Kleinera. Sprawę ułatwiło mi to, że promotorem mojego doktoratu był najwierniejszy uczeń Pigionia, prof. Julian Maślanka. Mój bunt przeciw gombrowiczowskiemu Młodziakom w polonistyce był więc pewnego rodzaju nawiązaniem do tradycji. Uważam też, że dziś każde studium na tematy, którymi kiedykolwiek zajmował się Kleiner, musi się od lektury Kleinera zaczynać. Mówię swoim studentom: proszę zacząć od monografii Kleinera, zobaczyć, co tam jest, i od tego momentu śledzić literaturę przedmiotu. Kleiner podsumowuje wszystko, co przyniósł wiek XIX w badaniach nad romantyzmem, i więcej jeszcze, przygotowuje to, co przyniósł wiek XX.

M.K.: Jaki jest więc Pański stosunek do zarzutów Rymkiewicza, że Kleiner nazbyt ingerował w sferę psychiki

poetów oraz że uktadał według własnego uznania niedokończone dzieła Słowackiego?

Wszystko, co w humanistyce zdarzyło się przed fenomenologią i ortodoksyjnym strukturalizmem, wydawało nam się kiedyś zbytnią ingerencją w psychikę poetów. Ale to już minęło. Na margines zeszytu też spory o edytorski kształt *Króla Duchy*. Nawet jeśli jakieś nowe wydanie wyprze kiedyś z użytku wersję Kleinera, to i tak ta wersja była i jest na razie kanoniczna, choć nie wiadomo, czy jest najlepsza z możliwych.

M.K.: U Rymkiewicza szatan jest elementem boskiego ładu, nieświadomie spełniającym zamierzenia Boga. Jak to było u Krasińskiego? Kim był szatan w *Lrydionie* (1990)?

Nie wiem, jakie są w tej chwili poglądy Jarosława Marka na osobę, o której pan wspominał (*śmiech*). Podobny szatan występuje u Słowackiego w okresie metafizycznym. W jakimś sensie można Bukarego porównywać do Mefistofelesa, sięgając do koncepcji spopularyzowanej przez Goethego, że szatan jest „tą siłą częścią drobną, która zła pragnąc, wiecznie sprawia dobro”. Koncepcja zła, którą znajduję u Krasińskiego, wywodzi się jednak z innych źródeł, a mianowicie z *Raju utraconego* Milтона. Przez lekturę Milтона w oryginale przyszła ona do *Lrydiona*. Zwrócił na to uwagę jako pierwszy Julian Krzyżanowski, a ja przyjąłem to od-

czytanie za własne. Szatan Milтона i Byrona jest oczywiście postacią niebezpiecznie fascynującą, ale w żadnym sensie nie jest współpracownikiem Stwórcy w dziele postępu. Szatan Krasińskiego jest naprawdę zły. Co najważniejsze, tajemnicę jego zła można częściowo rozjaśnić, wskazując na chęć zemsty za pominięcie go przez Boga „przy awansie”. Wracamy tu do tego, od czego zaczęliśmy – Krasiński widział w „romantyzmie zemsty” element demoniczny.

M.K.: W *Rozmowach polskich latem 1983* (1996) występuje Wielki Psuj, który kusi narratora, czyli Pana Marczka. Zaryzykowałbym następującą tezę: szatan u Krasińskiego jest bardziej zakorzeniony w historii, służy komentowaniu skomplikowania dziejów, u Rymkiewicza zaś jest komentarzem ludzkiej natury.

Ma pan rację. Szatan Krasińskiego działa głównie w historii, szatan Rymkiewicza jest, jak się zdaje, uczestnikiem prywatnego życia każdego z nas. Jednak wiemy też bardzo dużo o życiu prywatnym i wewnętrznym Krasińskiego; jest to zapewne najlepiej znany nam od tej strony Polak XIX wieku. Jego biografia daje się czytać na różne sposoby, także pod kątem tego, ile w niej napsut Wielki Psuj. Ale tym, co Krasiński chciał, by z tego wszystkiego pozostało są, moim zdaniem, słowa Orcia z *Nie-Boskiej komedii* (1990): „Precz ode mnie ciemności, jam się urodził synem światła... co chcecie ode mnie?”.

Co dalej?

Nie raz i nie dwa pisaliśmy o Jarosławie Marku Rymkiewiczu i o polskim romantyzmie. Polecamy zwłaszcza tekę 22–23 *Polska ejdetyczna* i tekę 28 *Powrót mesjanizmu*.



Lektury dla politycznie niepoprawnych

Wybór pism jednego z najwybitniejszych myślicieli w dziejach Europy, uchodzącego za „ojca” współczesnego konserwatyizmu, zawiera publikowane po raz pierwszy w polskim tłumaczeniu teksty, w których przedstawił swoje fundamentalne rozważania o angielskiej konstytucji i gospodarce, prawach kolonistów północnoamerykańskich i irlandzkich katolików, rewolucji francuskiej i polityce europejskiej. Prace te niezmiennie stanowią ideowy fundament i punkt odniesienia dla kolejnych pokoleń konserwatystów, republikanów i klasycznych liberałów. Przenikliwe uwagi Burke’a

– o wolności, porządku społecznym, naturze polityki, źródłach, podstawowych zasadach i granicach władzy politycznej i prawa, a także o zagrożeniach, jakie niesie ze sobą konstruktywistyczny, ignorujący tradycję, wynoszący na piedestał abstrakcyjne zasady radykalizm – nie straciły bowiem nic ze swojej aktualności.



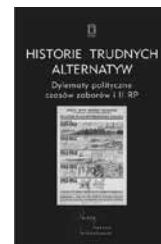
Książka Artura Wołki stawia kluczowe pytania: czym w istocie jest słabość państwa, jak przejawia się ona w XXI w. i co zmieniło się w tym względzie w porównaniu do czasów, gdy na kondycję tej instytucji nie wpływały globalizacja czy kryzys państwa dobrobytu. Autor konfrontuje doświadczenia krajów zachodnich i postkomunistycznych państw Europy Środkowej, rozważając problem, czy dziedzictwo komunizmu jest główną przyczyną problemów tych drugich ze stworzeniem sprawnych instytucji państwowych.

Diagnostując także, co jest polską specyfiką, analizuje zagadnienia kluczowe dla oceny kondycji państwa polskiego: zdolność do ustalania priorytetów polityki rządu oraz podejmowania wiążących decyzji politycznych i ich egzekwowania, umiejętność kanalizowania konfliktów w społeczeństwie obywatelskim, stopień wykorzystania potencjału administracyjnego, sprawność instytucji państwowych w realiach członkostwa Polski w UE.



Polscy i czescy eksperci szukają odpowiedzi na pytania: Czy UE jest zdolna przezwyciężyć kryzys ekonomiczny i polityczny, czy też scenariusz jej rozpadu powinien być brany poważnie pod uwagę? Jak i czyje interesy przesądzą o kierunku ewolucji UE w najbliższych latach? Jak funkcjonują formalne i nieformalne mechanizmy podejmowania decyzji w UE, wykorzystywane w obecnej grze politycznej o zmianę jej kształtu? Jaki powinien być podział kompetencji między instytucjami

unijnymi i państwami członkowskimi? Jak rozwiązać problem deficytu demokracji instytucji UE, które nie pochodzą z wyborów i nie mają społecznej legitymizacji? Czy państwom takim jak Polska i Czechy bardziej opłaca się być w unijnym „głównym nurcie”, podporządkowując się dominującym w nim Niemcom i Francji, czy iść własną drogą, nawet za cenę konfliktów z najsilniejszymi państwami w UE?



Autorzy tomu ukazują genezę, kulisy i skutki najważniejszych decyzji, które przesądzały o polskich losach w dobie zaborów i w II RP: Czy powstania listopadowe i styczniowe były potrzebne? Czy Józef Piłsudski powinien wesprzeć białych w walce z bolszewikami? Czy podjęty przez elity po 1918 r. program budowy regionalnego mocarstwa był racjonalny, czy też musiał się skończyć katastrofą? Czy błędy gospodarcze Sanacji w czasie Wielkiego Kryzysu pogrzyły II RP? Czy Polska powinna

wraz z Hitlerem zaatakować ZSRR? Czy Polacy popełniali wówczas zbyt poważne błędy polityczne, przekreślając nadzieje na szybsze odzyskanie niepodległości a potem na jej zachowanie, czy może przyszło im się zmierzyć z wyzwaniem, którym nie dąłoby się skutecznie sprostać w ówczesnych realiach – oto fundamentalne pytanie, na które poszukują odpowiedzi twórcy tej książki.

OMP w Internecie:

www.omp.org.pl
www.usa-ue.pl
www.twitter.com/omprakow

Księgarnia internetowa
poczytaj.pl
www.poczytaj.pl

Boże Ciało

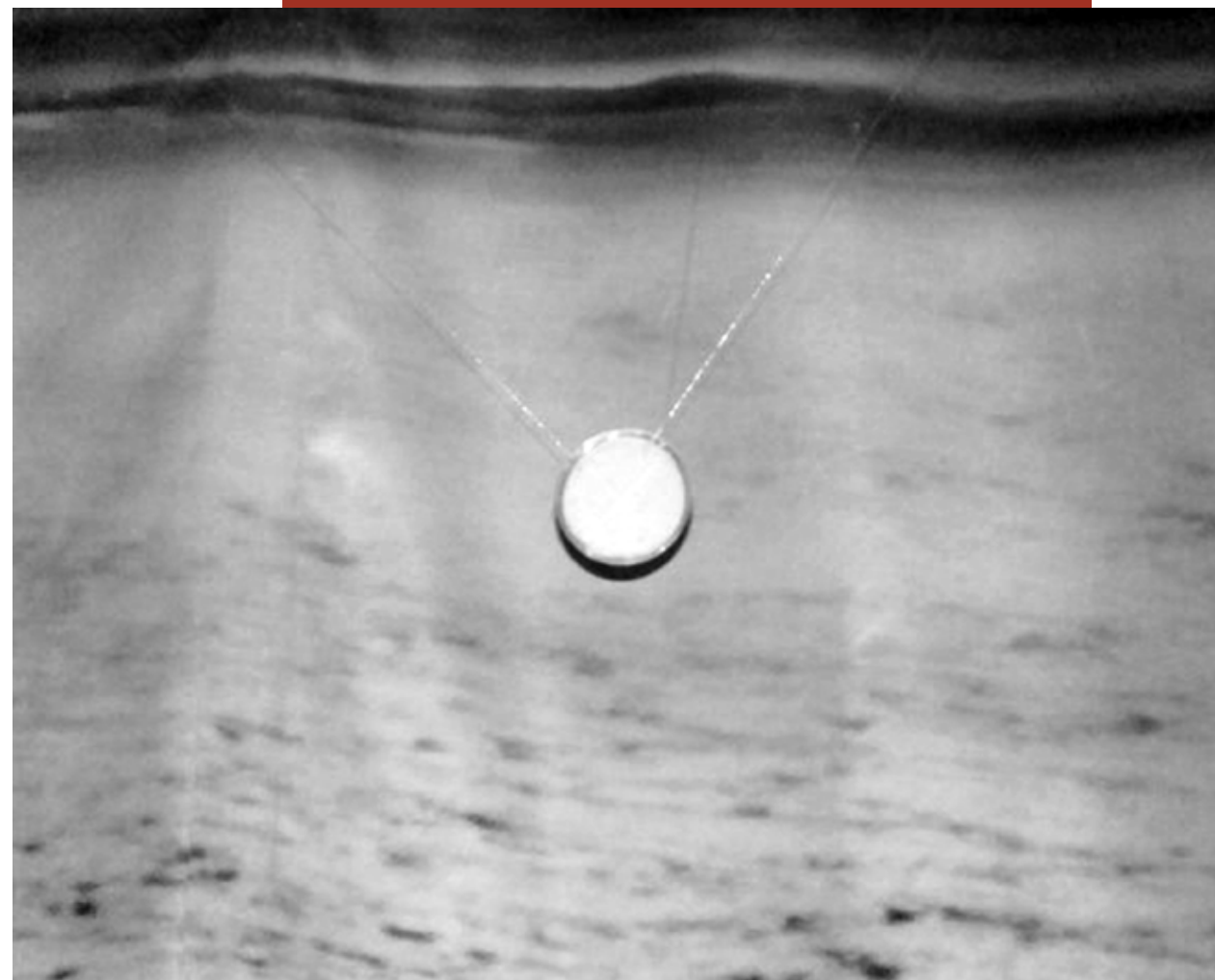
Krakowski Kredens

218 **Eucharystia to najwspanialsze performance**

Ze Zbigniewem Warpechowskim rozmawiają Adam Leszkiewicz,
Jakub Moroz i Paweł Rojek

237 **Konserwatyzm awangardowy**

Zbigniew Warpechowski





Eucharystia to najwspanialsze performance

Ze Zbigniewem Warpechowskim, artystą i myślicielem, o dawnym Krakowie i współczesnej sztuce rozmawiają Adam Leszkiewicz, Jakub Moroz i Paweł Rojek

Paweł Rojek: Nie wiem, czy Pan wie, ale od kilku lat na określenie tego, co robimy w „Pressjach”, używamy Pańskiego hasła „awangardowy konserwyzm”. Możemy?

Zbigniew Warpechowski: Ależ proszę bardzo! (śmiech).

P.R.: Jak Pan rozumie to hasło?

Konserwyzm to uznanie zasad i wartości kultury europejskiej, a awangarda to duch twórczy, podważający dominujące trendy. Jestem konserwatystą, ale konserwyzm nie może być wrogi kulturze, a zwłaszcza sztuce

współczesnej. Trzeba przełożyć zasady i wartości na twórczość awangardową. Bo awangarda nie polega na tym, że ktoś ma gołą dupę i pomarańczowego czuba na głowie. Trzeba być twórczym, podważać główny nurt w kulturze, poszukując jednak tego, co trwałe.

P.R.: Bardzo nam się to podoba, ale jakoś nie możemy Panu zapomnieć ostrej polemiki z profesorem Ryszardem Legutką, którego bardzo cenimy. Cóż, nazwał go Pan kiedyś po prostu ignorantem! (Warpechowski 2004: 317–328).

Ale ja również bardzo cenię Profesora Legutkę, podziwiam jego działalność, od lat czytam jego teksty! Dawniej nawet z nim korespondowałem. Kiedyś jednak popisał się naprawdę żenującą ignorancją w sprawach sztuki. W „Nowym Państwie” opublikował artykuł, w którym ogłosił, że Andy Warhol w ogóle nie był artystą. Nie jestem wielbicielem Warhola, ale w końcu dokonał on rewolucji w myśleniu o sztuce! Później Legutko wydrukował jeszcze jeden paszkwil na sztukę współczesną, w którym powtarzał wyświechtane konserwatywne frazesy (Legutko 2001). Napisałem mu w mailu, może niezbyt grzecznie, że jego wiedza na temat sztuki jest na poziomie stróża nocnego. Napisałem teksty polemiczne w „Arteonie” i „Czasie Kultury”. Od tamtej pory nasza korespondencja się urwała. Nawet nie wiem, czy pamięta o tej sprawie.

Jakub Moroz: Dlaczego konserwyzści są tak często krytyczni wobec sztuki współczesnej?

Jeśli ktoś chce podejmować dialog ze sztuką, powinien przede wszystkim wiedzieć, co się w niej dzieje, dlaczego się dzieje i jak się dzieje. Po prostu trzeba mieć wiedzę, jak kształtowała się współczesna sztuka. Od początku dwudziestego wieku było wiele

rewolucji, dziesiątki kierunków artystycznych. Prócz tego rzeczywiście mamy w Polsce niewielką grupę postępowców, którzy chcą robić karierę na dzięki prowokacjom i bluźnierstwom. Katarzyna Kozyra, Dorota Nieznalska, Robert Rumaś... Artur Żmijewski niedawno odegrał w teatrze mszę świętą. Grupa ta jest jednak mniejszością, choć mówi się o nich najwięcej. Konserwyzści utożsamiają ich z całą sztuką współczesną.

J.M.: Nie wymienił Pan wśród prowokatorów Alicji Żebrowskiej.

Żebrowska była dawniej straszną skandalistką, ale podobno coś jej się odmieniło. Dawno z nią nie rozmawiałem.

J.M.: Oglądaliśmy jej ostatni film *Avunculus o zabitych górnikach z kopalni Wujek*. Teraz szykuje pracę o rzezi wołyńskiej.

Bardzo dobrze, widać dziewczucha zmadrała. Sztuka współczesna nie musi się

Cenię Profesora Legutkę, podziwiam jego działalność

wiązać z lewactwem. Byli oczywiście liczni artyści, którzy wierzyli, że naprawią świat wraz z komunistami. Ale na przykład Kazimierz Malewicz, guru rosyjskich konstruktywistów, był osobą wierzącą, do czego przyznawał się cały czas. Oczywiście, nie deklarował jednoznacznie, że jest religijny, ale pisał o Bogu.

P.R.: Chcemy w „Pressjach” przetłumaczyć artykuł Malewicza z 1922 roku *Bóg nie skinut (Bóg nie został obalony)*.

To zabawne, że Rosjanie uważają go za artystę rosyjskiego, Ukraińcy za ukraińskiego, a on był Polakiem z krwi i kości, ze

szlacheckiej rodziny herbu Gryf. Przyznawał się do polskości cały czas. Przed wojną dwa razy bezskutecznie starał się o polskie obywatelstwo. Krew mnie zalewa, gdy czytam, że był Rosjaninem. Polacy się boją w ogóle podnosić ten temat, żeby nie dostać od Rosjan po łbie. Zrobiłem kiedyś wystawę o Malewiczu. Zaprosiłem czołówkę polskich artystów, żeby wykonali prace inspirowane *Czarnym kwadratem*. Chciałem ją zrobić w Centrum Sztuki Współczesnej, ale chyba obawiano się skandalu dyplomatycznego, więc ostatecznie odbyła się w Białymstoku.

P.R.: Napisał Pan kiedyś coś, co nam się wydało bardzo interesujące: „Suprematyzm Malewicza, wyrosły w środowisku rosyjskim, jest jakby syntezą polskiej myśli filozoficznej Mickiewicza i Hoene-Wrońskiego, duchowości Stowackiego i czystej formy Witkiewicza” (Warpechowski 2006: 285).

No tak, to go właśnie wyróżnia z całej plejady konstruktywistów rosyjskich! *Czarny kwadrat* jest ikoną! To kamień milowy w sztuce, tak jak *Pisuar* Marcela Duchampa. Kpi się z tego ile tylko można, ale *Pisuar*, a raczej *Fontanna*, jak go nazwał Duchamp, doprowadził do rewolucji w myśleniu o sztuce. Tak samo *Kwadrat* Malewicza zapoczątkował całą sztukę konceptualną XX wieku. To się może wydawać śmieszne – co to za sztuka namalować czarny kwadrat, każdy by to potrafił, nawet idiota. Trzeba było mieć jednak świadomość tego, co się działo w sztuce w świecie, żeby zdecydować się na ten krok. To był początek nowego rozumienia sztuki. Sztuka nie ma polegać na wykazywaniu swojego mistrzostwa technicznego. Ja też potrafię ładnie malować, widzicie tego ptaszka? (*Warpechowski wskazuje obrazek wiszący na ścianie*). Nie o to jednak chodzi.

P.R.: Zaczniemy jednak od samych początków. Gdzie są te Warpechy?

Na Podlasiu (*śmiech*). Zadupie takie, że aż strach. Lasy, pola, nic więcej. W zeszłym roku byłem tam z synem. Powiat Bielsk Podlaski, parafia Wyszki. W mojej rodzinie opowiada-

Ja też potrafię ładnie malować, widzicie tego ptaszka?

no, że nasz praprzodek przegrał Warpechy w karty i dlatego właśnie Warpechowsy znaleźli się na Wołyniu. Mój ojciec urodził się we wsi Palcze, a ja we wsi Płoski. Kuzyn przywiózł mi niedawno dokument po rosyjsku z carskimi pieczęciami poświadczający, że szlachcic Onufry Warpechowski ze wsi Warpechy Stare poślubił szlachciankę Niewińską ze wsi Niewina Leśna. Pojechaliśmy tam i faktycznie są: Warpechy Stare, Warpechy Nowe, a Niewin to jest chyba pięć rodzajów – Niewina Leśna, Niewina taka, Niewina siaka.

Adam Leszkiewicz: Mieszkają tam jeszcze jacyś Warpechowsy?

Nie spotkaliśmy żadnego. Byliśmy za to na cmentarzu w Wyszkach, pełno tam grobów Warpechowskich i Niewińskich. Rozmawiałem z pewnym miejscowym, który potwierdził naszą opowieść, że jakiś Warpechowski dawno temu przegrał tę wieś w karty.

P.R.: Urodził się Pan na Wołyniu. Pamięta Pan rzeź wołyńską?

W 1943 roku w naszej wsi były tylko dwa polskie domy. Na skraju mieszkał Różycki. Pewnego dnia rano znaleźliśmy go zabitego w stodole. Ukraińcy przybili mu podkowy do stóp. Od tamtej pory nie spaliśmy w domu, przez miesiąc jednak nic się nie działo, więc wróciliśmy z powrotem. Aż w końcu przyje-

chali po nas w nocy. Ojciec nie spał jeszcze, wyszedł zobaczyć kto przyjechał. Ukraińcy zaczęli do niego strzelać, ale udało mu się ukryć. Weszli do mieszkania i zapalili zapałkę aby się rozejrzeć. Mama uciekła drugimi drzwiami, pobiegła po pomoc do sąsiadów, wkoło jednak byli sami Ukraińcy i nikt nie zareagował. Na skrzyżowaniu dróg, obok kuźni mojego ojca, Niemcy powiesili koło od czołgu, które miało służyć jako dzwon alarmowy, w pobliżu bowiem był folwark niemiecki. Mama dobiegła do tego koła-dzwonu i zaczęła walić w niego kamieniem. Gdy Ukraińcy to usłyszeli, galopem uciekli. Tam o świcie spotkali się ojciec z mamą, bali się wejść do domu, bo nie wiedzieli, co w nim zastaną. Poszli po dziadka, dziadek klęknął na progu, zmówił pacierz i wszedł do środka. Spaliśmy tam spokojnie razem z siostrą niczego nieświadomi. Pamiętam, jak mama ukryła nas szybko w stogu siana, a ojciec zaczął przygotowywać się do ucieczki. Załadowaliśmy na furę co się dało, o ten kufer, co tam stoi (*Warpechowski wskazuje palcem na starą skrzynię stojącą w pokoju*), i uciekliśmy do Równego. Tam spędziliśmy resztę wojny. Najdłużej mieszkaliśmy w willi państwa Osieckich, rodziny mojej matki.

P.R.: Jedno z pierwszych Pańskich performance nawiązywało do tamtych wydarzeń (Warpechowski 1998: 23). To był chyba pierwszy wyraz rzezi wołyńskiej w sztuce współczesnej.

Zrobiłem je na Zjeździe Marzycieli w Elblągu w 1971 roku. Nie udało mi się zdobyć prawdziwego koła od czołgu, więc powiesiłem na drzewie koło z grubej blachy i dzwoniłem o różnych porach dnia i nocy. Nie mówiłem wówczas nikomu, o co mi tak naprawdę chodziło. Pisałem tylko w komentarzu, że dźwięk można widzieć jako formę plastyczną. Dwa lata temu miałem wystawę w Sopocie, mojej kuratorce udało się znaleźć

prawdziwe koło od czołgu. Zrobiony z niego dzwon został wystawiony jako moja praca.

A.L.: Po wojnie musieliście opuścić rodzinne strony.

Mój ojciec był utanem, został zmobilizowany w 1939 roku, ale nie brał udziału w kampanii wrześniowej. Gdy okazało się, że weszli Sowieci, rozpuszczono wszystkich do domu. Po zajęciu Równego przez Sowieców walczył w armii kościuszkowskiej, skończył szlak bojowy w Trzebiatowie koło Koszalina. My z mamą zostaliśmy repatriowani z Równego, załadowano nas do pociągu, dwie lokomotywy, sto wagonów, w tym dwa wagony kryte. Mieliśmy przywilej podróży w wagonie krytym, bo chorowałem wtedy na gruźlicę kości, byłem w gipsie do pasa. Jechaliśmy trzy miesiące, stając po drodze nieraz na tydzień czy dwa. Pociąg zatrzymał się w końcu w Strzelcach Opolskich. Kazano nam się wyładować. Mama znalazła jakiś polniemiecki dom, w którym zamieszkaliśmy. Potem dołączyliśmy do ojca, do Trzebiatowa. Tam zacząłem chodzić do szkoły. Nikt nie wiedział, czy Niemcy tam nie wrócą, czy Trzebiatów pozostanie polski. Kto mógł, to uciekał. Wyjechaliśmy stamtąd po kilku miesiącach.

A.L.: Trafit Pan z rodziną do Łodzi, a stamtąd wyjechał Pan na studia do Krakowa.

Jeszcze w Równem moja ciocia Maria Dębicka, która uczyła mnie rysunku, powtarzała, że będę artystą. Egzaltowana, piękna przedwojenna kobieta, grała na fortepianie, śpiewała, trochę malowała. Po wojnie w któreś wakacje zabrała mnie do Krakowa. Zobaczyłem wtedy obrazy Jana Matejki, Jacka Malczewskiego. Zapamiętałem też wieńce pod katedrą wawelską po pogrzebie kardynała Adama Sapiehy. Resztę wakacji

spędziłem u niej w domu kopiując obrazy z przedwojennych albumów.

A.L.: W 1956 roku rozpoczął Pan studia w Krakowie, ale nie na malarstwie, lecz na architekturze. Której zresztą Pan ostatecznie nie ukończył.

Sercem byłem artystą. Dojechałem do piętego roku architektury, zacząłem szósty, miałem nawet już temat dyplomu – hotel na osiemset łózek. Wtedy już malowałem. Pomyślałem: „Pieprzę tę architekturę, nie będę się rozdawał”. Cztery miesiące przed obroną dyplomu z Jurkiem Millerem pojechaliśmy nad morze. Do tego doszła tragedia z Jasiem Głuszakiem, która była dla mnie przestroga.

A.L.: Kto to był?

Mój kolega z architektury, mieszkaliśmy w jednym pokoju. Piekielnie zdolny, projektował architekturę XXX wieku! Po czwartym roku studiów trafił do Biura Projektów Budownictwa Wiejskiego w Myślenicach, mieszkał w wiejskiej chacie. Miał całe ściany wyklejone projektami architektury fantastycznej. Raz nasza wspólna sympatia Wanda zostawiła mi na portierni kartkę, w której pisała, żebym odwiedził Jasia, bo coś się z nim dzieje niedobrego. Pojechałem do Myślenic, to było w grudniu 1961 roku. Przesiedzieliśmy całą noc. Głuszak przedstawił mi swoje wizje, tłumaczył szczegóły projektów. Napisałem do Wandy, żeby się nie martwiła, bo Jaś jest geniuszem, a nie wariatem. Kilka miesięcy później zobaczył w nocy Jezusa. Chciał udowodnić mu swoją moc i włożył rękę do pieca kaflowego. Zemdlął. Rano wyszedł na miasto i zaczął krzyczeć, że widział Jezusa. Zwinęła go milicja. Trafił do szpitala na Kopernika w Krakowie. Odwiedziłem go, był już pod wpływem jakichś środków.

Poprosił o zeszyt i kredki, bo chciał rysować. Tak skończył się geniusz. Potem jeszcze robił te swoje projekty, korespondował z architektami z całego świata. Z jego ostatnich prac widać, że zaczął wierzyć w Boga. W końcu trafił do domu starców i umarł.

A.L.: Nic po nim nie zostało?

Część jego prac kupiło Muzeum Architektury we Wrocławiu. W zeszłym roku była wystawa jego projektów w Tarnowie, bo on pochodził ze wsi pod Tarnowem. Potem ta wystawa była pokazywana w galerii Awangarda w Warszawie. Zostałem na nią zaproszony by poopowiadać o Janie Głuszaku.

A.L.: Rzucił Pan architekturę i co dalej?

Chciałem się przenieść na Akademię Sztuk Pięknych, liczyłem, że przyjmą mnie gdzieś na trzeci rok. Nie udało się. Profesor Tadeusz Łakomski powiedział mi: „Nie przyjęliśmy pana, bo nie było nastroju do przyjmowania”. Siedziałem potem w Łodzi i malowałem. Rok później dostałem się na trzeci rok form przemysłowych, ale mnie to zupełnie nie interesowało, wytrzymałem tylko pół roku. Zacząłem pisać wiersze. Gdy po roku zrobiłem wystawę w Empiku w Krakowie, Adam Marczyński, mój profesor z Akademii Sztuk Pięknych, powiedział swoim studentom: „Albo róbcie tak, jak ja każę, albo róbcie tak, jak Warpechowski”.

P.R.: Pisał Pan: „Pamiętam czasy, kiedy w Krakowie, prawie każdy młody człowiek był jakimś artystą. Osobliwy klimat miasta, zautki w deszczu, kiedy chodziliśmy nimi, siadając na przykład w cukierni na rogu Senackiej i Kanoniczej, same się wiersze pisały” (Warpechowski 2001: 457). Jak wyglądało studenckie życie artystyczne w Krakowie w latach sześćdziesiątych?

Przyjaźniłem się wtedy z Jurkiem Millerem, który studiował romanistykę na UJ. We dwójkę łączyliśmy po różnych miejscach w Krakowie. On przynosił książki z poezją francuską i wspólnie je czytaliśmy. Żyliśmy wtedy poezją. Pierwszy wieczór poetycki mieliśmy właśnie z Jurkiem w Jazz Klubie Helikon. Przyjaźniłem się też z Romkiem Pytlem, hebraistą, który przetłumaczył całą twórczość Samuela Agnona. Miał dziuplę na św. Marka w kamienicy, w której mieszkali Czartoryscy i Lubomirscy. Pomieszkowałem też trochę u niego. Pisał doktorat o powstaniu Chmielnickiego w źródłach żydowskich, pracował w muzeum żydowskim na Szerokiej. W marcu 1968 roku bił się z jakimiś chłopakami, którzy przyszli wybijać szyby w tym muzeum.

J.M.: Był Żydem?

No właśnie nie, to był zwykły chłopak ze wsi spod Kazimierzy Wielkiej. Znał piętnaście języków. Wybitny talent. Gdy pod pozostawieniem, że *Jaś jest geniuszem, a nie wariatem. Kilka miesięcy później zobaczył w nocy Jezusa*

remontu zamknięto muzeum żydowskie, wyjechał do Warszawy, potem pojawił się w Krakowie z dziewczyną, a w końcu złapano go bez paszportu na granicy czesko-niemieckiej. Wtedy okazało się, że nie jest już zupełnie normalny. Próbował obalić teorię kopernikańską, miał jakieś swoje koncepcje antropologiczne. Wycinał portrety różnych postaci historycznych i wyszukiwał podobieństwa. W końcu wyjechał do Austrii, a potem do Nowego Jorku. To był fantastyczny facet. Wieczorami, gdy trochę popił, czytał przy zapalanej świecy w swoim mieszkaniu fragmenty swoich tłumaczeń Agnona albo *Skowytu* Ginsberga:

Widziałem najlepsze umysły mojego pokolenia
spalone obtędem,
wygłodzone w nagiej hysterii...

Taka była atmosfera tego miasta w tamtym czasie.

P.R.: Swoją drogą, Allen Ginsberg odwiedził kiedyś Kraków i miał Pan okazję go poznać.

No tak, to była głośna sprawa! (*śmiech*). Był rok 1965. Pewnego ranka na Sławkowskiej zobaczyłem jakiegoś dziwnego faceta, który się wybijał na tle szarych obywateli krakowskich – wysoki, broda, jeansy, czeskie traktory na nogach. Zwróciłem na niego uwagę, ale nie wiedziałem, kto to jest. Potem spotkałem Jurka Millera, który powiedział: „Stuchaj, Allen Ginsberg jest w Krakowie!”. W Jaszczurach był wtedy jakiś konkurs na brody, który wygrał właśnie Ginsberg. Tego dnia trębacz Andrzej Jakóbiec, który zwykle sprzedawał piwo w Jazz Klubie, poprosił mnie o zastępstwo. Stałem więc za barem, gdy wszedł do nas Ginsberg. Okazało się, że to ten sam facet, którego rano widziałem na Sławkowskiej.

P.R.: Ponoć spaliliście razem. Wit Jaworski opisywał w *Wielkim ucisku* (1980: 57) taką scenę z Jazz Klubu: „Młody Prevost opowiada o spotkaniu i przygodzie z Ginsbergiem. – Spał tu ze mną na fortepianie – mówi – kilka nocy. [...] Mówiliśmy po rosyjsku. Jest biseks, ale nie pedał. Zna kilka języków. Zostawił trochę wierszy”. „Młody Prevost” to chyba Pan...

To nie do końca było tak! (*śmiech*). Zaczęliśmy rozmawiać z Ginsbergiem, ale klub trzeba było zamknąć o jedenastej. Na dworcu była za to restauracja czynna do

rana, siedzieli tam przy piwie całe mnóstwo mędrków, artystów, pisarzy i dziennikarzy. Poszliśmy tam z Ginsbergiem. Rozmawialiśmy po francusku. Opowiadał, że był w Moskwie, że kocha dziewczyny i chłopców, ale w Moskwie nie mógł nic poderwać.

J.M.: Typowe męskie rozmowy (śmiech).

Był z nami jeszcze Krzysio Niemczyk i pewien malarz z Wenezueli, który miał czarnego volkswagena. „Słuchajcie – mówi Krzys – mam w domu butelkę wódki. Jedźmy do mnie”. Wsiadliśmy do garbusa i po-

Zapinałem się w pokrowcu od kontrabasu jak w śpiworze!

jechaliśmy. Pół litra to nie było zbyt wiele, ale mogliśmy tam rozmawiać. Ginsberg w pewnym momencie zaczął śpiewać. Miał dwa czyneliki, brzdąkał na nich i nucił „Hare Kriszna, Hare Kriszna”. W końcu spytał mnie, czy mógłbym go przenocować.

P.R.: Zapaliło się Panu czerwone światło?

Tak. Przecież miał zarezerwowany hotel. Poprosiłem Jurka, żeby pojechał ze mną, bo miałem złe przeczucia. Mieszkałem w malutkim pokoiku na Rzeźniczej na Grzegórkach. Jeden tapczan. Najpierw rozmawialiśmy, pokazywałem mu swoje obrazki. Potem on rozebrał się do naga i położył się na tapczanie. Ja w środku, Jurerek obok, musiałem dostawić walizkę, żeby nie spadł. Śpimy. Nagle Ginsberg zaczął mnie zaczepiać pod kotdrą stopami. Potem zaczął wodzić po mnie ręką. Odstawiłem jego łapę, a on mówi: „Nous pouvons faire l'amour!” (*Przecież możemy się kochać!*). A ja na to, że przecież nie ma tu żadnej dziewczyny. No to się odwrócił tyłem i jakoś posnęliśmy.

P.R.: A więc jednak spał Pan z Ginsbergiem!

No tak, naturalnie! (*śmiech*). Zerwał się rano i tyłem go widział.

J.M.: A gdzie był ten Jazz Klub, w którym poznał Pan Ginsberga?

Św. Marka 15, na rogu św. Jana, w kamienicy Rostworowskiego. Występowali tam wszyscy. Klub założył Jasio Byrczek, kontrabasista z zespołu Andrzeja Kurylewicz. Grali kiedyś w Paryżu po różnych piwniczkach i Jasio sobie wymarzył, że coś podobnego założy w Krakowie. Znalazł odpowiednie pomieszczenie, cztery sklepienia krzyżowe, w środku duży strop. Grali codziennie. Jednego dnia Tomasz Stańko, drugiego Jazz Band Ball. Grali, ćwiczyli, improwizowali. Sypiałem na fortepianie, a Adam Matyszkowicz, potem Makowicz, pode mną ćwiczył palcówki (*śmiech*). Na ścianach Wiesiek Dymny prowadził Galerię Helikon. Miałem tam swoją pierwszą wystawę w 1963 roku.

J.M.: Jak została przyjęta?

Piotr Skrzynecki napisał o niej w „Echu Krakowa” recenzję mojego życia. Cytuję z pamięci, bo gdzieś zgubiłem ten wycinek z gazety: „Zbigniew Warpechowski jest artystą o dużej indywidualności i ciekawych pomysłach, ale niestety jego prace są jeszcze nieudolne i niedopracowane”. Po trzydziestu latach spotkałem Piotra i powiedziałem mu: „Piotrusiu, twoja recenzja jest wciąż aktualna!” (*śmiech*). Do dziś nie lubię niczego dopracowywać. Nie lubię pokazywać swojego mistrzostwa, którego zresztą najprawdopodobniej nie posiadam, bardziej mi zależy na tym, by być indywidualnością i mieć niezte pomysły. Skrzynecki miał całkowitą rację.

J.M.: Był Pan ponoć tak bardzo związany z Jazz Klubem, że przez pewien czas mieszkał Pan w nim.

Zapinałem się w pokrowcu od kontrabasu jak w śpiworze! (*śmiech*). Pewnego razu mój przyjaciel Lubomir Zając, podarował mi starą ikonę. Przywoził je z Bieszczad, siedział zresztą potem za to w więzieniu. Miałem sobie ją odebrać z Desy przy Rynku, bo już została wystawiona na sprzedaż. W Desie okazało się jednak, że ktoś już ją kupił. Dostałem pieniądze, coś ponad cztery tysiące złotych. Zrobiłem za nie remont Jazz Klubu.

A.L.: Nie miał Pan innych potrzeb?

Pragmatyzm wtedy nie istniał. Była okazja, więc zrobiliśmy remont. Potem w nocy podszedł do mnie Jasio Byrczek, wyciągnął pół litra i powiedział: „Słuchaj, przychodzisz tu często, nigdy cię nie lubiłem, ale zrobicie remont klubu, więc napijmy się” (*śmiech*). Od tamtej pory zamieszkałem w Helikonie.

P.R.: Jaki był wówczas wasz stosunek do władzy?

Nie bawiliśmy się w opozycję. Każdy robił to, co mógł, aby się czuć wolnym. Poczucie wolności dawał przede wszystkim alkohol. Piło się wódkę i mówiło się to, co się chciało. To wszystko. Mieliśmy świadomość, w jakim kraju żyjemy, wiedzieliśmy też, że żadne manifestacje nie mają sensu. Długo żyliśmy z milicją w zgodzie. Mieszkałem w Jazz Klubie bez meldunku. Którejś nocy przyszła milicja. Dopytywali się, co tam robiłem. „Panie władzo, a pan chciałby tu mieszkać?” – odpowiedziałem. Na tym skończyła się rozmowa. Tacy byli ludzcy ci milicjanci. Dopiero Marzec pokazał właściwe oblicze systemu. Wtedy nastąpił zdecydowany rozłam.

J.M.: Znał Pan ludzi z legendarnej Grupy Krakowskiej.

Chodziłem do Krzysztoforów od samego początku, jeszcze jako student pierwszego czy drugiego roku architektury. Potem przez pewien czas nawet mieszkałem tam na ławce. Pomagałem ustawiać krzesła, wieszając obrazy, pan Stanisław Balewicz dawał mi różne robótki, żebym nie zdecht z głodu i miał na piwo. Artystów z Grupy Krakowskiej poznałem więc wcześniej i oni mnie znali jako facecika, który pałęta się między nimi. To było dla mnie coś fajnego – bycie z nimi, z takim towarzystwem, które przetrwało wojnę i czasy powojenne, z ludźmi o zupełnie innej kulturze i innej wrażliwości. Zapamiętałem szczególnie Jonasza Sterna, który był mędrcelem Grupy Krakowskiej. Bardzo spokojny. W czasie wojny przeżył egzekucję, ukrył się pod zwłokami, a gdy się zrobiło ciemno, wygrzebał się i uciekł. Lubiłem z nimi rozmawiać, byli bardzo otwarci i chętni. Gdy tylko wyciągnąłem aparat żeby zrobić komuś zdjęcie, to od razu ustawiali się wszyscy, widać było, że im zależy, aby ich ktoś utrwalił. W końcu w 1985 roku oficjalnie zostałem przyjęty do Grupy Krakowskiej i jestem jej ostatnim członkiem.

J.M.: Pamięta Pan z tamtych czasów teatr Tadeusza Kantora?

Nie byłem tylko na pierwszym jego spektaklu, *Mątwie*. Potem widziałem *W małym dworku*, *Wariata i zakonnicę*. To były rzeczywiście awangardowe spektakle w stosunku do tego wszystkiego, co się wówczas działo na scenach. Późniejsza *Kurka wodna* to był już powrót do bardziej klasycznego teatru, w porównaniu z ówczesnymi teatrami studenckimi nie była aż tak rewelacyjna. Z Kantora nieco sztychono, jego koledzy z Grupy Krakowskiej dopytywali z przekąsem – a co

tym razem Tadzio nam z Francji przywiezie? Faktycznie Kantor inspirował się tym, co robiono w Paryżu, wołał to niż Warszawę czy Moskwę. Miał potrzebę nawiązywania dialogu ze sztuką światową.

J.M.: Ale panowie znali się też osobiście.

Oczywiście. Tu są moje pamiątki po Kantorze (*Warpechowski pokazuje na ścianę*). Oto pocztówka, którą przestał mi w 1968 roku, proszę przeczytać.

J.M.: (*Wstaje i odczytuje wiszącą na ścianie pocztówkę*) „Drogi Panie Zbigniewie, dziękujemy za piękny list, przysyłamy wszyscy Panu bardzo serdeczne życzenia noworoczne. Cieszymy się, że jakoś Panu idzie – *ca va!* Urządziliśmy dyskusję przeciw zbrodniczemu krytykom... (*Moroz nie potrafi odczytać kilku niewyraźnych słów*). Kiedy Pan zjedzie do Krakowa? Pozdrowienia, Tadeusz Kantor”.

Kantorowi bardzo się podobały moje obrazy z tamtych lat. Bardzo mi też pomógł w tamtym czasie. W 1968 roku byłem w dołku, mieszkalem w Krzysztoforach na ławce, żyłem w strasznej biedzie. Obrazy trzymałem u Romka Pytla na św. Marka. Kantora poznałem dwa lata wcześniej, gdy miałem pierwszą wystawę w kawiarni Empiku pod Teatrem Starym. Zaprosiłem go do Pytla, żeby obejrzał moje nowe obrazy. Przyszedł, popatrzył na obrazy i powiedział: „Niech pan to weźmie i natychmiast przyniesie do Krzysztoforów”. Wziąłem trzy czy cztery wielkie obrazidła i powiesiłem je w części kawiarnianej Krzysztoforów. Wieczorem przyszli aktorzy Kantora, mieli tam coś w rodzaju próby teatralnej, do której angażowali gości z kawiarni. Siedziałem kompletnie oglupiały. Czuję się absolutnie na samym dnie, a tu Kantor zrobił mi taki wernisaż. Postawił mi

nawet wino, bo nie stać mnie było, a kelnerka nie chciała mi dać na kredyt, choć nie miałem tam jeszcze żadnych długów. Kantor dał mi wiarę, że robię coś sensownego. Porzuciłem wtedy architekturę, porzuciłem akademię, nie miałem mieszkania, czułem się jak bezpański pies. Swojej ówczesnej sympatii, Krysi Horowitz, powiedziałem wówczas: „Widzisz,

Nowosielski powiedział tylko: „O kurwa!”

Krysiu, ja nic nie mam, może ty mnie zostaw, bo ja się po prostu nie nadaję ani na mężczyznę”. A tu Kantor zrobił mi coś takiego...

P.R.: Czy to wtedy Kantor powiedział Panu, że jest Pan najlepszym polskim malarzem?

Nie powiedział tego do mnie, ale do krytyka sztuki Andrzeja Pollo. Kantor poradził mi, żebym się starał dostać do Związku Artystów Plastyków na podstawie swoich prac. Podpisał mi podanie, potrzebna była jednak jeszcze jedna osoba wprowadzająca. Poprosiłem Jerzego Nowosielskiego. Na zapleczu w Krzysztoforach pokazałem mu jeden obraz, który teraz jest w Muzeum w Radomiu. Popatrzył i powiedział, że nie powinienem zostawiać takich dużych nieskończonych partii, że trzeba zamykać wszystkie formy. Pokazałem mu drugi obraz, który teraz jest w Muzeum Narodowym w Warszawie. Nowosielski powiedział tylko: „O kurwa!”. Od razu podpisał podanie. Tym sposobem zalegalizowano mnie jako artystę. Zawdzięczam to Kantorowi.

J.M.: Potem jednak wasze drogi jakoś się rozeszły.

Dochodziło do pewnych rozdzwieńków, ale tylko na tle środowiskowym, a nie artystycz-

nym. Kantor wprowadził mnie do Galerii Foksal. Dzięki jego poleceniu Wiesio Borowski zaproponował mi wystawę i w 1971 roku pokazałem swoją sztukę konceptualną. Potem jednak wzięłem udział w Zjeździe Marzycieli w Elblągu, z którego wycofali się ludzie związani z Foksałem. Przypuszczam, że chodziło o to, iż miało tam być wielu konceptualistów z Wrocławia, z którymi Foksal konkurował o miano lidera polskiej awangardy. Marysia Stangret, żona Kantora, upomniata mnie, że powinienem być bardziej lojalny. Od razu wywołało to mój opór i tak właściwie zaczęło się nasz powolne rozejście. Potem udało mi się załatwić niezależnie od foksalców zaproszenie na festiwal w Edynburgu w 1972 roku. Kantor i Grupa Foksal próbowali uchodzić tam za podziemie artystyczne, ale brytyjscy krytycy w ogóle tego nie kupili. Moje działania miały za to bardzo dobre recenzje w „Timesie” i „Financial Times”.

P.R.: Ostatecznie doszło do tego, że wraz z grupą innych artystów został Pan napiętnowany w sławnym artykule Wiesława Borowskiego (1975) jako „pseudoawangardzista”.

Tłem tego ataku był spór między Wiesławem Borowskim z Galerii Foksal a Zdzisławem Sosnowskim z Galerii Współczesnej, który zaczął bardzo dynamicznie działać, wyrabiać sobie kontakty zagraniczne, zapraszać artystów. Foksalców poczuł się zagrożeni. Artykuł był napisany obrzydliwym językiem. Podejrzewam że sam Kantor brał udział w jego przygotowaniu. Zostaliśmy razem z Ewą Partum i Józefem Robakowskim uznani za pseudoawangardę. Myślę, że Wiesiek do tej pory żałuje, że to zrobił. W tamtych realiach nie miało sensu pisanie protestów czy polemik. Odpowiedziałem, rozsyłając do różnych osób i instytucji pocztówki z napisem: „Garda-Gardzie”.

P.R.: Kantor raczej dobrze trzymał się z władzami PRL.

Cóż, w 1947 roku, gdy akowcy siedzieli w pierdlach, Kantor wyjechał na stypendium do Paryża. Partyjny chyba jednak nie był, ale był dosyć dobrze ulokowany w sferach politycznych. Kiedyś historyk sztuki Piotr Krakowski powiedział mi, że Kantor był oficjalnym rzeczoznawcą Komitetu Centralnego PZPR do spraw manifestacji pierwszomajowych w Warszawie (*śmiech*). Kiedyś Kantor zaproponował mi happening z hipisami. Niestety, w tym czasie musiałem jechać do Łodzi, gdzie pracowałem jako dekorator, organizacją happeningu zajął się więc Jerzy Bereś. Pomogłem tylko sprowadzić hipisów z Warszawy. Znałem ich wcześniej, bo przyjechali kiedyś do Krakowa, chodzili z Krzysiem Niemczykiem, spotkałem ich w Jazz Klubie. Zaprosiłem ich później na wernisaż w Warszawie w Teatrze Wielkim. Była tam cała Galeria Foksal, z Edwardem Krasińskim, Wiesiem Borowskim, Anką Ptaszkowską i Eustachym Kossakowskim, a obok hipisi na podłodze jedli paluszki. Ptaszkowska spytała mnie później, czy znam ich adres, bo chcieliby ich częściej zapraszać do galerii (*śmiech*). Od tamtej pory hipisi stale pojawiali się na Foksalu, a ponieważ Kantor bywał tam często, to uznał, że to jest bardzo poważna sprawa i że trzeba coś podobnego zrobić w Krakowie. Bereś siedział z nimi w Krzysztoforach, coś tam wspólnie bazgrali. Było ich kilkoro, poubieranych w różne szmatki, futerka... Kora też się z nimi trzymała, ale nie wiem, czy była wtedy w Krzysztoforach. Byłem na tym wernisażu, podszedłem do Kantora i powiedziałem: „Zabawne towarzystwo, prawda?”, a on odparł: „Nie, proszę pana. To jest bardzo poważna sprawa”. Później jednak Kantora wezwano do komitetu partii, ponieważ Olgierd Terlecki, ojciec Ryszarda Terleckiego, sławnego hipisa o pseudonimie Pies, a później profesora i posta

Prawa i Sprawiedliwości, napisał w „Życiu Literackim”, że Kantor deprawuje młodzież. Kantor zwałił wszystko na Beresia. Wtedy doszło do rozłamu między nimi.

J.M.: Kantor dość niepochlebnie i lekceważąco wypowiadał się o sztuce performance. Podkreślał różnicę między swoimi happeningami a performance. Z czego to mogło wynikać?

Kantor zupełnie inaczej myślał o sztuce niż ja. Należał do innej epoki. Z upodobaniem odgrywał artystę, uwielbiał szum wokół siebie, umiejętnie manipulował ludźmi. Taka postawa była mi zupełnie obca. Ja, gdy urządzałem swoje pierwsze improwizacje poetyckie, chciałem trafić z poezją prosto do ludzi, chciałem im coś dać od siebie, niczego nie kontrolowałem, chodziłem na żywioł. Słyszałem o improwizacjach poetyckich z czasów Mickiewicza, „promieniści” w Wilnie trzymali się za ręce w kręgu, jeden z nich wchodził do środka i improwizował. To mi imponowało. Przede wszystkim jednak zazdrościłem jazzmanom. Oglądałem nie raz jak nad ranem w Jazz Klubie czy w Krzysztoforach na estradę wchodził zmęczony Krzysztof Komeda czy Jan Ptaszyn-Wróbleski, widziałem jak dawali z siebie muzykę. Chciałem w podobny sposób przekazywać poezję. Nie organizowałem żadnych występów, przychodziła jednak kupa ludzi.

P.R.: Gdzie miał Pan te pierwsze występy poetyckie?

W SAIWie.

P.R.: W czym?

W siedzibie Stowarzyszenia Ateistów i Wolnomyślicieli, Rynek 13, na pierwszym piętrze.

Wszyscy: Improwizował Pan w klubie ateistów?! (okrzyki zgromy).

Nikt tam żadnej propagandy nie prowadził, w kącie leżały tylko „Fakty i Myśli”. Było tam ciepło, najtańsza herbata w mieście. Przesiadawali tam bezdomni, tacy jak ja. Klub prowadził filozof po UJ, Andrzej Reuten-Reiter. W 1968 roku został wyrzucony, bo był Żydem.

P.R.: Jakoś się Pan tym nigdy dotąd nie chwalił w swoich wspomnieniach.

Nie chwaliłem się, ale czy Pan sobie wyobraża, że mogłem wtedy występować w Klubie Inteligencji Katolickiej? Przecież to było nie do pomyślenia!

J.M.: No właśnie, otwarcie mówi Pan o swojej religijności. „Na przekór wszystkim – pisał Pan – przyznaję się do awangardowości, tak samo nie ukrywam swojego przywiązania do wiary w Boga i Kościoła moich przodków, i nie widzę w tym żadnej sprzeczności” (Warpechowski 2004: 322). Zarazem jednak piętnuje Pan Kościół za niechęć do sztuki współczesnej i promocję kiczu.

Chodzę tu w Sandomierzu do kościoła dominikanów. Poznałem tutajszego przeora, o. Andrzeja Konopkę. Bardzo ciekawa postać. Zaproponowałem mu, by w Sandomierzu zrobić spotkanie przedstawicieli artystów i przedstawicieli Kościoła. Chciałem poważnie porozmawiać o sztuce współczesnej, o tym, że Kościół wiele traci odwracając się od niej. Byliśmy w tej sprawie z o. Andrzejem u biskupa Andrzeja Dzięgi. Udało mi się namówić na spotkanie Jerzego Beresia, Stefana Gierowskiego, Mikołaja Smoczyńskiego. Potem rozmawiałem o tym ze Stanisławem Fijałkowskim, ale on mi po-

wiedział po prostu: „Wie pan, oni na to nie pójdą”. I rzeczywiście. Okazało się, że gównem z tego wyszło. Ze strony Kościoła nie ma chęci dialogu.

P.R.: Czy jednak w latach osiemdziesiątych nie było szansy na jakieś porozumienie? W stanie wojennym wielu artystów zbliżyło się do Kościoła.

To był tylko chwilowy sojusz. Artyści chcieli zmanifestować swój sprzeciw wobec komuny, więc hurtem poszli wystawiać w kościołach. Skończył się jednak stan wojenny i skończyła się cała ta współpraca.

Gównem z tego wyszło. Ze strony Kościoła nie ma chęci dialogu

Janusz Bogucki zrobił głośną wystawę na temat krzyża, nawet mnie na nią zapraszał, ale nie mogłem w niej wziąć udziału. Potem jednak widziałem, że artyści, którzy nie mieli z krzyżem nic wspólnego, nagle robili prace na temat krzyża. To było sztuczne. Nie wynikało to z chęci dialogu, lecz z pragnienia politycznej manifestacji.

P.R.: Przeglądałem książkę Boguckiego poświęconą związkom sztuki i religii, pojawia się tam Pańskie nazwisko (Bogucki 1991). Wygląda jednak na to, że w tamtym czasie nawiązywał Pan raczej do religii Wschodu.

Tak, miałem taki okres. W Edynburgu w 1972 roku zrobiłem kilka akcji na temat Nic. Siedziałem na schodach galerii i wypisałem na kartkach słowo „Nothing”, wiatr je porwał i cała okolica została zaścieniona nicością. Zacząłem intensywnie myśleć na ten temat. Szukałem jakiejś podbudowy teoretycznej i stąd się wzięło zainteresowanie taoizmem, filozofią indyjską, Heideggerem,

ale także Janem od Krzyża i mistrzem Eckhartem. Wielu filozofów dobito do tej ściany. Dla mnie Nic jest pozytywnym doświadczeniem oczyszczenia wyobraźni. Dzięki temu każdy gest i każde słowo mogą stać się twórcze. Dopiero pod ścianą nicości można dowiedzieć, jakim się jest artystą. Miałem kilka realizacji na ten temat i wydaje mi się, że nie muszę się ich wstydić.

P.R.: Przejście przez Nic było Pańską drogą do odkrycia religii?

Cały czas się do niej zbliżałem, choć raz byłem bliżej, a raz dalej. Teraz w Sandomierzu prowadzę ustabilizowane życie, nie mam z kim pogadać, z kim się napić, a kościół mam pod bokiem (*śmiech*). Piszę, maluję, czasem gdzieś wyjeżdżam, chodzę do kościoła, robię groby na Wielkanoc.

J.M.: W sztuce współczesnej dominuje jednak nurt krytyczny wobec religii.

Oczywiście każdy artysta powinien być krytyczny w stosunku do rzeczywistości. Ale robić z tego kierunek artystyczny? Krytycyzm dla samego krytycyzmu to jest, za przeproszeniem, gówno. Jeżeli smarkacz, który urodził się w 1995 roku, nie mając żadnej wiedzy o świecie, mówi, że jest artystą krytycznym, to jest to po prostu śmieszne. Cóż, panuje dziś moda na sztukę zaangażowaną społecznie. To już mnie na szczęście nie dotyczy.

P.R.: Czy sztuka performance ma jakieś związki z religią?

Eucharystia jest najwspanialszym performance. Jezus zrobił coś bardzo prostego, tak prostego, że aż trudno sobie wyobrazić coś jeszcze prostszego. „Bierzcie i jedzcie to jest Ciało Moje. Bierzcie i pijcie, to jest Krew

Moja". I to się wciąż dzieje w świecie. Gest Jezusa powtarzają miliony. Eucharystia jest dla mnie najwspanialszą uctwą. Nieporównywalną z niczym. To jest dar, komunია, zjednoczenie z Jezusem. Performance powinien być takim właśnie prostym działaniem, które ma obdarowywać innych. Kilkadziesiąt osób siedzi na podłodze, gapią się na mnie w skupieniu, nikt ani słówka nie piśnie. Myślę sobie wtedy: „Boże, ja tym ludziom dałbym wszystko od siebie”. Kocham ich, bo przyszli do mnie, czekają na coś ode mnie. Chcę im coś dać, jestem wobec nich zobowiązany, nie mogę po prostu błaznować czy pokazywać jakiś sztuczek. Chcę im coś dać od siebie. Na tym polega sens sztuki performance.

P.R.: Udało się Panu kiedyś zbliżyć do takiego ideału performance?

Parę rzeczy mi się udało w życiu zrobić. Kiedyś w Cleveland w Stanach zrobiłem coś bardzo prostego. Na sali było ze sto osób. Podchodziłem do każdego i dmuchałem delikatnie w ucho, nic nie mówiąc. Ludzie się nachylali, a ja im puf, puf do ucha. Tylko jeden facet się obruszył, reszta stała cicho i w skupieniu. To była po prostu magia, coś niesamowitego (*śmiech*). Dostałem ogromne brawa. Czasem coś takiego dzieje się w czasie performance, że naprawdę daje się coś innym i od innych się coś dostaje.

A.L.: Rozumie Pan swoje własne wystąpienia?

Gdy robię performance, mam uczucie, że nie jestem sobą. Gdy tylko wchodzę na salę, gdzie mam występować, przestaję panować nad sobą. Podczas performance mogę sobie obcinać palce, wbijać gwoździe w rękę, co mi się zresztą zdarzało kilka razy, w ogóle nie odczuwam bólu. Staję się kimś zupełnie innym. Przez te pół godziny coś dziwnego

dzieje się ze mną. Jedne działania wynikają z drugich, przyspieszają, zwalniają, i nagle koniec. Właściwie nie wiem, co się dzieło. Dopiero później zaczynam analizować, co takiego zrobiłem. I to jest piękne.

P.R.: Jerzy Bereś, Pański przyjaciel, niektóre swoje wystąpienia nazywał mszami. Czy to miało coś wspólnego z religią?

Nie, to była tylko taka nazwa. Po angielsku zresztą określał je jako „mysteries”. Nie miało to głębszych odniesień religijnych. Bereś zmarł niedawno. Miałem zaszczyt przemawiać na jego pogrzebie. To smutne, że nie znalazło się dla niego miejsce na Cmentarzu Rakowickim. Bereś był znienawidzony przez konserwatystów, przez elity, ten cały „krakówek”. Ponoć jeden z profesorów rzeźby na Akademii Sztuk Pięknych zagroził studentom, którzy chcieli zaprosić Beresia, że ich wypieprzy z uczelni. Innym razem Bereś miał wystawę na Papieskiej Akademii Teologicznej, która po kilku dniach została zamknięta. Artyści artystom gotują taki los. A krakowska Akademia to po prostu najbardziej zapyziata w swoim konserwatyzmie polska uczelnia.

J.M.: Jerzy Bereś się rozbierał do naga w czasie swoich występów.

No ale miał takie przestanie! Uważał swoje ciało za środek przekazu, podobnie jak drewno czy płótno. Nagość była włączona w szerszą całość. Swoje wystąpienia nazywał manifestacjami. Pierwszą manifestację zrobił w 1968 roku na Foksal, a potem powtórzył ją w Krzysztoforach. Brałem w tym udział. Bereś zbudował pomnik z klocków i miał drewniane majtki. Wyzwalał się z tych majtek, a ja odczytywałem głośno jego manifest, napisany na płótnie. Trochę to przypominało happening.

J.M.: Rozmawialiśmy o religii, ale podkreśla Pan także swoje przywiązanie do narodu.

Jestem Polakiem. Gdy czytam Słowackiego, Mickiewicza czy Norwida, moje serce bije mocniej. Do nich należę. Długo już żyję, zjeździłem kilkadziesiąt krajów, ale jestem coraz bardziej dumny z tego, że jestem Polakiem.

J.M.: Czy artysta może istnieć bez narodu?

Myślę że nie. Być artystą światowym, co to znaczy? W każdym człowieku siedzi zbiór cech narodowych. Niemcy na przykład, są eleganccy, mili, ale jak przychodzi co do czego, to są Niemcami. Nie ma od tego ucieczki.

J.M.: Nie wierzy Pan w naród europejski, który Unia próbuje zbudować?

Nie ma czegoś takiego. Im bardziej będzie się pchać do kupy wszystkich, tym bardziej poszczególne narody będą podkreślać swą odrębność. Ma to zresztą całkiem praktyczne konsekwencje. Byłem ze sto razy za granicą, cudzoziemcy bili mi brawo, ale karierę mógłbym zrobić tylko w Polsce. Państwa wspierają swoich artystów. To jest rodzaj imperializmu kulturalnego. Gdy zjawi się u nich ktoś z innego kraju, to oczywiście dadzą zjeść, obejrzą, poklaskują, ale zaraz potem odprawią do domu. Nikt się nimi nie przejmuje.

P.R.: Często powołuje się Pan na koncepcje historyzoficzne Feliksa Konecznego. Kiedyś zrobił Pan performance Azja, który chyba można odczytać jako przestrożę przed azjatyzacją Polski. Potem jednak w Podnośniku i Stateczniku pisał Pan, że szansą Polski jest to, że nie jest ona Zachodem. Jak to właściwie jest?

Nie jesteśmy ani Zachodem, ani Wschodem. Jest tak, jak kiedyś napisał Sławomir Mrożek: „Polska jest na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu” (*śmiech*). Azję robiłem za komuny. Chciałem pokazać życie zwykłego człowieka. Wszyscy byliśmy przeciw Azjatami żyjącymi w świecie absurdu. Każdy aspekt naszego życia był azjatycki – zakupy, poczta, urzędy, telewizja. To był system codziennego upadłania człowieka. Dotowano nas, usadawiano, trochę tak, jak

Ludzie się nachylali, a ja im puf, puf do ucha

teraz, tylko w drugą stronę. Wciąż powtarzano, że Polska to jest takie, cholera, nieszczęście samo. Postanowiłem więc pokazać człowieczka żyjącego w tym azjatyckim świecie. Kazałem przygotować ogromną płachtę czerwonego płótna, na którym napisałem wielkimi literami: „AZJA”. Ustawiłem stolik i nazbierałem najróżniejsze kiczowate przedmioty – obrus, półeczkę. Siedziałem spokojnie przy tym stole, słuchałem Wolnej Europy, przeglądałem „Kontynenty”, tykałem jakieś pastylki. Jak zwykły Polak, który wrócił z pracy. W końcu nakręcałem budzik na następny dzień, modliłem się i kładłem spać. Panowie czytali jakieś dzieła Feliksa Konecznego?

Wszyscy: No pewnie!

Swego czasu czytywałem Konecznego, Spenglera i Toynbee’ego, żeby zrozumieć, co się dzieje, w jakim świecie żyjemy. Uważam, zresztą chyba nie tylko ja, że Koneczny ma absolutną rację. Cywilizacja to nie jest kwestia techniki, ale kultury. Jego zdaniem Polsce najlepiej służy cywilizacja łaćska, zbudowana na chrześcijaństwie, prawie rzymskim i greckiej filozofii. Za komuny mocno się

u nas usadowiła cywilizacja bizantyjska z elementami cywilizacji turańskiej. Widać to na przykład w wazelinarskim stosunku do władzy, wszechobecnym łapownictwie, pogardzie dla ludu. Są też relikty cywilizacji żydowskiej, w której prawo ważniejsze jest od moralności.

A.L.: W „Pressjach” próbowaliśmy nawiązywać do dziedzictwa polskiego meksjanizmu. Jaki jest Pański stosunek do romantyzmu?

Romantyzm ukształtował moją sztukę. Najpierw był to romantyzm nieuświadomiony, ale ja się czuję romantykiem polskim we wszystkim, co robię, zwłaszcza w sztuce performance. Przecież moje performance jest zupełnie inne od tego, które robią Anglicy, Niemcy czy Amerykanie. Opiera się na emocjach, na czuciu wspólnoty. Czytam teraz *Encyklopedię* Rymkiewicza o Mickiewiczu (Rymkiewicz, Siwicka, Witkowska, Zielińska 2010). Według romantyków nie można było pisać poezji bez uniesienia religijnego. O to właśnie chodzi! To wiara jest tworzywem poezji, a nie jakieś stowotwórstwo. Romantyzm rozumiem przy tym bardzo szeroko. To nie jest jakiś określony nurt, sekta czy partia. Przecież sami polscy romantycy czerpali z wielu źródeł! Mickiewicz inspirował się Byronem, Walterem Scottem, Saint-Martinem. Jest jednak jedna zasadnicza sprawa: albo jest się pragmatykiem albo romantykiem. Albo przyjmujemy zimny, trzeźwy, oschły racjonalizm, albo szukamy czegoś więcej i czegoś wyżej. Często powtarzam, że dla mnie sztuka znajduje się między niebem a ziemią – daleko jej do absolutu, ale też niezupełnie trzyma się ziemi. Do takiej sztuki dążę.

A.L.: Niekiedy jednak bezpośrednio inspirował się Pan polskim romantyzmem.

Wspominał Pan już o fascynacji improwizacjami poetyckimi „promienistych”. W Zesobniku (1998: 43) wspomina Pan o warsz-

Polska jest na wschód od Zachodu i na zachód od Wschodu

tatach, na których korzystał Pan z metody Towiańskiego. Co to takiego?

Do domu studenckiego na Bydgoskiej zapraszaliśmy wspaniałego wykładowcę, profesora Skoczylasa. Mówił nam o historii Polski w zupełnie inny sposób, niż uczono nas za czasów stalinowskich. Kiedyś opowiadał o seansach towiańczyków, które polegały na tym, że kładli się na podłodze i usiłovali o niczym nie myśleć. Początkowo jedną myśl przepychali drugą, a po jakimś czasie udawało im się nie myśleć o niczym. To taki rodzaj oczyszczenia się. Praktykowałem to ze studentami w Dziekance.

J.M.: Jest Pan awangardowym konserwatystą, łączy Pan katolicyzm i patriotyzm ze sztuką współczesną. Jest was więcej czy został Pan ostatnim dinozaurem?

Na pewno gdzieś są jacyś artyści, którzy myślą inaczej niż większość, ale się o nich nie słyszy. Piszę swoje książki z nadzieją, że może będą je czytać młodzi, żeby ich uchronić od głupoty, która tym światem rządzi, żeby się nie dawali wodzić za nos mediom, tej całej obrzydliwej polityce, tym wszystkim głupim hasłom. Może się uratują, może zachowają wolność, ale we właściwym rozumieniu wolności – wolność do czegoś, a nie tylko od czegoś.

J.M.: Miał Pan wielu znakomitych uczniów. Choćby Piotra Ukłańskiego czy Oskara Dawickiego...

Nie, to jest inny świat. Nie czuję się ich nauczycielem. Przyjeżdżali do mnie, rozmawialiśmy, tak jak z wami, choć może na inne tematy, oglądaliśmy razem nagrania wideo, dyskutowaliśmy o sztuce. Jeśli im się to do czegoś przydało, to chwata Bogu. Piotrek Ukłański robi wielką karierę w świecie. Dwa lata temu w Muzeum Sztuki w Łodzi była

Słodki Warpechowski, bajeczny Konieczny, niebiański Ukłański

wystawa dotycząca mnie i Marka Koniecznego oraz Ukłańskiego i Bodzianowskiego. Mam tu gdzieś chyba nawet zaproszenie... (*Warpechowski szpera w papierach*). O, jest: „Słodki Warpechowski, bajeczny Konieczny, niebiański Ukłański, boski Bodzianowski”. Ukłański namalował to na drzwiach swojego garażu w Nowym Jorku i odtworzył potem na ścianie w Muzeum. Oskar Dawicki faktycznie przyznaje się do mnie, twierdzi, że coś w jego życiu znaczyłem. Przyjeżdżał tu do mnie, gdy był studentem, z pięć razy z Torunia, razem z Wojtkiem Jaruszewskim i Małgosią Żarczyńska. Dużo rozmawialiśmy, robiliśmy performance na podwórku. Spali tu na górze.

A.L.: Zagrał Pan niedawno w filmie Macieja Sobieszkańskiego i Łukasza Rondudy *Performer* o Dawickim, który właśnie wchodzi na ekrany kin. Występują w nim między innymi Andrzej Chyra i Agata Buzek.

Tak, zagrałem w nim dziadka Oskara Dawickiego (*śmiech*). Musieli mnie trochę postarzyć do nagrań. Ekipa filmowa bardzo o mnie dbała. W filmie wykorzystane zostały też różne moje performance. Ale co to za film, to sam nie wiem. Scenariusz wydał mi się mało zrozumiały, ale może to być ciekawy film. Widać było, że chłopcy solidnie

pracowali. Jedno zrozumiałem dzięki temu filmowi: w stosunku do performance aktorstwo filmowe jest absolutną błazenadą. Aktorzy muszą powtarzać po parę razy te same kwestie! Podałem się jednak filmowej dyscyplinie, nie powiedziałem ani jednego zdania od siebie, tylko to, co było napisane w scenariuszu. Może coś z tego wyjdzie.

A.L.: Nad czym Pan teraz pracuje?

Przedwcześniej skończyłem tekst pod tytułem *Pora*. Piszę w nim, że pora już żegnać się ze sztuką performance. Nie będę udawał. Mam spory bagaż doświadczeń i obawiam się rutyny. Nie jestem w stanie już fizycznie i psychicznie przekazywać w ten sposób coś ludziom. Występowałem ponad trzysta razy przez ponad czterdzieści lat. Jestem już po prostu zmęczony. Nie będę tego ciągnął do końca życia. Ja już mam siedemdziesiąt pięć lat prawie, ludzie kochani! Mogę przejść na emeryturę. Maluję teraz obrazki, mogę wam pokazać na górze. Staram się też wrócić do poezji. Robię poematki, takie poezje na żywo. To jednak nie jest już performance.

P.R.: Często wraca Pan do tematu kryzysu kultury zachodniej. A jak jest z Polską? Czy Polska ma siły, żeby się temu przeciwstawić?

Ja nawet piszę o samobójstwie kultury europejskiej. Nie tak dawno to Paryż był stolicą świata. Jeszcze w latach sześćdziesiątych wszyscy orientowaliśmy się na Paryż. A dziś? Nie potrafię wymieniwać ani jednego nazwiska współczesnego artysty francuskiego. Ani jednego! Parę lat temu Piotrek Ukłański woził mnie po Paryżu swoim sportowym BMW. Byliśmy w dzielnicy artystycznej. Pełno tam galerii, ale nie ma w nich nic ciekawego.

P.R.: Ale co z Polską? Czy jesteśmy skazani na taką jałowość?

Nie wiem, czy mamy jakieś szanse na ratunek. Sytuacja jest, powiedzmy sobie szczerze, beznadziejna. Sąsiadujemy z dwiema potęgami, które nie potrzebują istnienia Polski. Jako romantyk mogę wierzyć, że duchem będziemy zwyciężać, ale myślę, że ekonomicznie i politycznie będzie coraz gorzej. Nie mamy żadnego przemysłu, banki są w obcych rękach, media nie służą Polsce, rządzi nami partia

Prędzej Wencel wyląduje na śmietniku niż sztuka współczesna

kolesiów. Nie wiem, czy naród się w końcu obudzi i zacznie inaczej myśleć i głosować. Polska kultura jest w ciężkim kryzysie. Kazimierz Piotrowski parę dni temu opowiadał mi, że wielu artystów zażądało wycofania swoich prac z jego wystawy *Thymos* w Bydgoszczy, w której poruszył kwestię Smoleńska. Durnie jakieś, które czytają „Gazetę Wyborczą”! Lemingi! A co się dzieje z polską literaturą? To jedno wielkie gówno.

P.R.: Jest jednak Jarosław Marek Rymkiewicz, Wojciech Wencel...

Ależ Rymkiewicz ma już ponad siedemdziesiąt lat! A Wencel? Kiedyś miałem z nim starcie. Kilkanaście lat temu pojawił się w Polsce amerykański krytyk Donald Kuspit. Zrobił w Gdańsku wystawę *Nowi starzy mistrzowie*. Wencel napisał z tej okazji, że cała sztuka współczesna nadaje się na śmietnik. Po prostu ignorant. Jeśli chce się być poetą, wzorem dla innych, to nie może demonstrować swojej ignorancji, która czasem zakrawa wręcz o chamstwo.

Nie można tak, ponieważ sztuka współczesna była, jest i będzie. Zostanie z nami już na zawsze.

P. R.: Odpowiedział Pan Wencelowi?

Napisałem, że prędzej Wencel wyląduje na śmietniku niż sztuka współczesna (*śmiech*). Dokładniej, nie Wencel, lecz „rymujący poeta”, ale i tak wszyscy wiedzieli, kogo mam na myśli. Wencel zachował się jak gówniarz, klasyczne zachowanie polskiej konserwy. Chcesz być wieszczem, nie rób głupstw!

P.R.: Nie widzi Pan żadnej szansy na ruch kulturalny i polityczny po prawej stronie?

Chciałbym oczywiście, żeby było inaczej, ale niestety mało mam powodów do optymizmu. Zobaczcie, zabrali się teraz za wydawanie gazet. Dlaczego dopiero teraz? Zresztą, taka „Gazeta Polska” jest źle redagowana, no co tu dużo mówić. Kiedyś Bohdan Urbankowski próbował stworzyć przy niej jakieś środowisko zajmujące się kulturą, zamówił nawet u mnie tekst, ale niewiele z tego wyszło. Niedawno obsmarowali mnie tam jako zbroczeni.

A.L.: Sylwia Krasnodębska w artykule *Fortuna na zboczeniu* opisywała na co idą pieniądze z Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Odkryła ze zgrozą, że dofinansowano film o Zbigniewie Warpechowskim, który – jak pisała – „prześmiewczo powiesił na krzyżu sportowca ucharakteryzowanego na zwycięzcę” i – o zgrozo! – „wystawia performance w kościele” (Krasnodębska 2012: 9).

Przeor tutejszych dominikanów, o. Andrzej Morka, powiedział po tym performan-

ce, że takie wystąpienie mogłoby zastąpić homilię.

P.R.: Prawicowcy krytykują Pana jako bluźniercę, a lewicowcy jako fundamentalistę. Taki jest los awangardowego konserwatysty.

Do wszystkiego się przyznaję! Raz na wystawie w Zachęcie powiedziałem, że jestem nie tyle konserwatystą, co reakcjonistą. Oni mnie tam dobrze znają w świecie artystycznym. Niekiedy piszą o mnie, że jestem artystą katolickim, no niech i to będzie! Nie wyprę się tego, bo Jezus by się też mnie wyparł. Wierzę w Boga, chodzę do kościoła...

J.M.: Co w takim razie powinni dziś robić awangardowi konserwatyści?

Może to co wy? Wziąć się do roboty, wydawać pismo, jeździć z odczytami. Jeżeli czujecie potrzebę wyrwania się z głównego nurtu, macie do tego siły i wolę, to róbcie to. Awangarda nie musi być widoczna. Trzeba

dawać temu światu jakieś światło. Szukajcie, pytajcie, ale też coś proponujcie. Na tym polega awangardowość. A jeżeli zachowujecie przy tym respekt dla porządku, dla religii, naszego kraju, który jest teraz w totalnej rozsypce, to będziecie awangardowymi konserwatystami.

Zapalmy sobie... (*Warpechowski sięga po papierosa*).

P.R.: Pali Pan papierosa za papierosem. Widać, zdrowie Panu dopisuje.

A tam, to tylko takie cieniaski...

P.R.: Nie chcę Pana martwić, ale Unia Europejska ma zabronić slimów i mentoli.

Tak? A niech sobie zabraniają. Mam to gdzieś.

Sandomierz, 10 lutego 2013 r.

Wyprawa „Pressji” do Sandomierza była możliwa dzięki pomocy Katarzyny Elias

Zbigniew Warpechowski (1938): artysta i myśliciel, performer, poeta, malarz i rzeźbiarz, autor książek o sztuce współczesnej. Urodził się na Wołyniu, mieszkał w Łodzi, studiował w Krakowie. Porzucił architekturę na Politechnice Krakowskiej (1963) i formy przemysłowe na Akademii Sztuk Pięknych (1965). W 1967 roku w klubie SAIW przy Rynku w Krakowie wykonał swoje pierwsze performance. Występował kilkakrotnie w Polsce i na całym świecie. Do jego najważniejszych performance'ów należą: *Talerzowanie* (1971), *Dialog z rybą* (1973), *Champion of Golgotha* (1978), *Porozumienie* (1981), *Polonez* (1981), *Marsz* (1984), *Azja* (1987), *Krytyka czystego rozumu* (1993), *Serce i szabla* (1994), *Polska umarta* (1996), *Europa umarta* (1996), *Róg pamięci* (1997), *Wariant nadrzędny* (2004), *Palec Nerona* (2004). W 1984 roku podczas wystąpienia w Stuttgarcie podpalił sobie włosy; zdjęcie z tego wystąpienia stało się jedną z ikon sztuki performance (Jappe 1993). W 1985 roku został członkiem Grupy Krakowskiej, w 1986 roku – międzynarodowego kolektywu performerów Black Market. Jego prace znajdują się między innymi w zbiorach Muzeum Sztuki w Łodzi, Muzeum Narodowego w Warszawie, Krakowie i Wrocławiu oraz w Muzeum Sztuki Współczesnej w Krakowie. Opublikował cykl książek poświęconych teorii performance i sztuce współczesnej: *Podręcznik* (1990), *Zasobnik* (1998), *Podnośnik* (2001), *Statecznik* (2004), *Podręcznik bis* (2006b), *Wolność* (2009). W *Stateczniku* sformułował hasło awangardowego konserwatyzmu. W 1997 roku

otrzymał Nagrodę Ministra Kultury i Sztuki za działalność w dziedzinie performance, w 2009 roku został odznaczony Złotym Medalem Gloria Artis. Za jego uczniów uznają się między innymi Oskar Dawicki i Piotr Uklański. W 2013 roku zagrał samego siebie w filmie *Performer* Łukasza Rondudy i Macieja Sobieszczańskiego. Mieszka i tworzy w Sandomierzu.

Co dalej?

Tytuł wywiadu nawiązuje do rozmowy z Warpechowskim, jaką przeprowadzili w 2004 roku Marta Woynarowska i Krzysztof Jarosz z sandomierskiego „Gościa Niedzielnego”. Ten trudno dostępny tekst zamieściliśmy na naszym Facebooku.



Konserwatyzm awangardowy

Zbigniew Warpechowski

Wiele kądzieli uwag poświęciłem konserwatom w swoich poprzednich książkach, sam jednak od kilku lat głoszę „konserwatyzm awangardowy”, jako ideę, która wydaje mi się słuszną na dzisiejsze czasy (Warpechowski 2004, 2006a–b). Czym innym jest konserwatyzm artystyczny, a czym innym polityczny. Polityczny nie musi się łączyć z dużą wiedzą. Może on dotyczyć pewnych zasad ustrojowych, znanych z przeszłości, lub opierać się na takich zasadach, choć nie musi. Może on być czymś nowym, wymyślonym na użytek opozycji do innych systemów, odwołujących się do nowoczesności czy postępu. Konserwatyzm artystyczny, który odwołuje się do form utrwalonych w kulturze przeszłości, wynika raczej z niechęci do tego, co jest wyrazem teraźniejszości, lub z lenistwa podążania za kierunkami, które tworzą się w teraźniejszości. To lenistwo, nieuctwo albo nawet wrogość motywowane są najczęściej przywiązaniem do tradycji, nie bierze się jednak pod uwagę, że tradycję kształtowali najbardziej twórcy artyści czasów minionych, czyli w moim rozumieniu ówczesna awangarda. Krakowscy profesorowie-konserwa-

tyści w swoim ostatnim biuletynie szkolnym zamieszczają fotografie dzieł Jana Matejki i Leonarda da Vinci, czując się zapewne spadkobiercami ich wyczynów, tyle tylko, że nie ma ich wśród znaczących artystów polskich, nie zauważają ich też historycy sztuki współczesnej.

Konserwatyzm i awangarda

Konserwatyzm taki, jak ja go pojmuję, jest wiedzą (nie można być konserwatystą, nie mając wiedzy) nie tylko o tym, co się wydarzyło w wiekach poprzednich, ale czym to było dla swojego czasu, z jakimi problemami ówczesni artyści się borykali i jak odpowiadali na ducha czasu. Ich twórczość była organicznie poddana owemu duchowi, wyrażała, a nawet wyprzedzała, ducha czasu. Matejko, mimo że w stosunku do tego, co stanowiło współczesną sztukę europejską był nieco spóźniony, dla polskiej rzeczywistości historycznej był artystą awangardowym, spełniającym ważną funkcję wychowawczą, wzbogaconą o niezwykle warsztat artystyczny. W latach sześćdziesiątych niektórzy polscy krytycy, chcąc się popisać swoją wiedzą, grymasili i doszukiwali się

różnych niedostatków jego malarstwa. Dlatego w 1971 roku wykonałem pracę koncepcyjną, w której te rzekome braki Matejki wziętem na siebie, żeby krytycy się od niego odczepili (Warpechowski 1998). Profesorem Rodzińskiemu, Waltosiowi i innym nie przychodzi do głowy, że tradycją polską są już Stanisław Ignacy Witkiewicz, Henryk Stażewski i Tadeusz Kantor. Stanisław Brzozowski tradycję widział jako warsztat, a nie kapliczkę, przez którą trzeba się modlić. Wiedza musi dotyczyć nie tylko rzeczy zaprzeczonych, ale zrozumienia procesów zachodzących tu i teraz, i tylko tak możliwa jest twórczość wychodząca w przyszłość.

W pewnym sensie konserwatyzm pokrywa się z awangardą. Konserwatyzm

Tradycję kształtowała awangarda

jako sprzeciwianie się jałowemu postępowi i gonitwie za nowymi trendami i awangarda jako rzeczywista twórczość, odpowiadająca na wezwania ducha czasu. Moje rozumienie awangardy jest inne niż to, które przyjmują historycy czasów rewolucyjnych w Rosji i Europie. Awangarda wiązała się nie z ideologią komunistyczną, lecz z duchem modernizmu i naprawy świata. Istotnie, artyści dali się ponieść fali, fali, która wkrótce zawiodła do totalitaryzmu. Jej odpryski wciąż jeszcze znajdują swoich wyznawców wśród intelektualistów zachodnich i młodzi, która nie zaznała socjalistycznej utopii. Współczesna awangarda to wybitne jednostki działające w odosobnieniu, często w ukryciu, ponieważ wszelkie ruchy są kontrolowane, a niepoprawne idee – wykluczane. Świat, a zwłaszcza świat mediów, nie może sobie pozwolić, żeby ktoś go zaskoczył. Na idoli tłumów kreuje się rozwydrzonych, użytecznych idiotów i ludzi sukcesu. Ich zachowania traktuje się jako awan-

gardowe, postępowe, godne naśladowania. Dlatego ja, w odróżnieniu od awangardy artystycznej początków XX wieku i tak zwanej postawangardy lat siedemdziesiątych, mówię o rzeczywistej awangardzie, która pojawia się w każdym narodzie i w każdym czasie. I nie jest to żadna „straż przednia”, bo za nią nie idą masy, ani nawet większe zbiorowości, tylko dowiadujemy się o nich po czasie, kiedy ich myśli zyskują jakiś rozgłos i okażą się wieszczce. Do tego niezbędna jest znajomość rzeczywistych naprężeń w świecie, niezawista myśl i zwyczajna mądrość. Witkacy, chociaż był znany w towarzystwie, w swoim myśleniu i twórczości był samotnikiem, traktowanym jako dziwak. Kantor do dzisiaj nie znajduje kontynuatorów, tylko marnych naśladowców teatralnych. Ja z uporem będę przypominał Andrzeja Partuma, tego biedaka, pogardzanego przez wielu lepiej urządzonych, który swoim instynktem, nie mając właściwie żadnych podstaw profesjonalnych, swoimi wizjami, tekstami *quasi-filozoficznymi* i improwizacjami poetyckimi drażnił i wyprowadzał w pole koryfeusza sztuki lat siedemdziesiątych.

Z tych rozważań w sposób dla mnie oczywisty wynika postulat *konserwatyizmu awangardowego*. Konserwatyzm jako rozważna, nieuprzedzona żadną ideologią krytyka wszelkich trendów i pędów, poszukująca tego, co trwałe i niezawodne w myśleniu o sztuce, niepoddająca się manii burzenia czy zwalczania jakichś tabu w imię jałowego postępu dla postępu. Konserwatyzm bez uprzedzeń klasowych, rasowych i innych podziałów na lepszych i gorszych. W moim rozumieniu konserwatyzm nie powinien mieć ambicji powstrzymania naturalnych zmian, nawet jeżeli te zmiany nie idą ku lepszemu, ani dążyć do przywracania dawnych porządków i miar wartości, z wyjątkiem tych, które są

wartościami ponadczasowymi, ale powinien bazować na *wiedzy* o współczesnych realiach, aby mieć na to *twórczą* odpowiedź. I takiej odpowiedzi może przysługiwać miano *awangardy*.

Nie można sobie powiedzieć, mając na przykład dwadzieścia lat, że się będzie artystą konserwatywnym czy awangardowym. Pewne postawy wynosi się z domu, ze szkoły, ze środowiska czy lektur. Nie może to być decyzja spontaniczna, tylko rezultat dojrzewania. Tak samo postawa *albo-albo* jest daleka od rozwagi i wynika z jakiegoś nacisku emocjonalnego. Nie trzeba wielkiej przenikliwości, aby wiedzieć, do czego doszliśmy w naszej kulturze, jakie tendencje są dominujące. Wystarczy mieć ambicję, nieco odwagi i siły, żeby zaufać swojemu rozumowi, nie ulegać bezmyślnie naporowi kiczu i głupoty wszechogarniającej propagandy i ślepego postępowania. Repertuar bluźnierstw, profanacji i prowokacji musi się kiedyś wyczerpać, a powtarzanie tego samego staje się nudne.

Powiedzieć coś nowego w sztuce, tak żeby to było nośne, zapładniające, jest bardzo trudno, chyba nawet najtrudniej. Nic dziwnego, że nowatorstwo artystyczne zostało unieważnione w kryteriach wyróżniających sztukę aktualną. Jego miejsce wypełnia środek zastępczy w postaci jakiegoś wabika propagandowego, na przykład skandalu czy sztucznie wywołanego efektu wzbudzającego ciekawość i szum medialny. W miejsce wysiłku twórczego wchodzi zmysł organizacyjny, przedsiębiorczość i dyspozycyjność dla aktualnych politycznych. W tej sytuacji nie ma zapotrzebowania na rzeczywistą awangardę. Stąd wniosok, że tylko wolny, świadomy i twórczy artysta może być awangardowy. Jaka to wolność, jaka świadomość i jaka twórczość, opisałem już wcześniej w swoich książkach (Warpechowski 2001, 2004, 2006b, 2009).

Konserwatyści akademicy i ich wychowankowie liczą na to, że coś takiego się wydarzy, że przyjdzie ich czas, że ludzie zatęsknią za sztuką spokojną, ładną, zrozumiałą, nieniepokojącą itd. Krytyk amerykański Donald Kuspit (2006) próbował na naszym gruncie znaleźć entuzjastów „nowych dawnych mistrzów” i znalazł, korzystając nawet z promocji muzeum w Gdańsku i Narodowego Centrum Kultury.

Konserwatyści postępują tak jak faryzeusze

Nie wiem, jakim sposobem Kuspit dorobił się tytułu „najwybitniejszego krytyka sztuki w USA”, bo lansowanie „nowych starych mistrzów” pewnie do tego nie doprowadziło. Prędkiej w pokomunistycznej Polsce, ale jak widać też nie. Wystawa przeszła bez echa, rozbudziła tylko nadzieje konserwatyistów. Kraków, który w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych był stolicą polskiej awangardy, teraz też usiłuje zapobiec rozprzestrzenianiu się nowej sztuki, z marnym skutkiem. Bo nie wystarczy wskazać na kilka niewydarzonych prac, ogłosić koniec sztuki i zająć jej miejsce. Konserwatyści postępują tak jak faryzeusze, „zamykają oczy, żeby nie grzeszyć na widok kobiet”, czując się zwolnieni od poznawania, czym kierują się artyści współcześni. Jakkolwiek ignorancja nie przynosi nic pozytywnego. Wytykałem im to wielokrotnie (Warpechowski 2006: 494–506).

Jakkolwiek krok do przodu możliwy jest tylko dzięki wiedzy, poznaniu mechanizmów i realiów współczesności, co w połączeniu ze świeżością i dynamizmem twórczym może dać wyniki. Nie mając jakiejś nowej, twórczej idei, nic ciekawego nie może powstać, ani powstrzymać ruchu Ziemi.

Zadanie, jakim jest „konserwatyzm awangardowy”, nie jest łatwe, może nawet

najtrudniejsze, ale właśnie dlatego możliwe do wykonania, bo łatwość, jak wykazałem, prowadzi do nikąd.

Kryterium moralne

Ktoś może pomyśleć, że ciągnie mnie w stronę konserwatyizmu, bo jestem stary. Swojego wieku nie traktuję panicznie i nie mam zamiaru podlizywać się młodym ze względu na młodość. Mam nad nimi przewagę doświadczenia wojen, powstań, rewolucji, wszelkiego chamstwa, draństwa i propagandy im towarzyszącej. Tutaj już nikt mnie nie oszuka; a to, o czym piszę, jest nie tyle zaleceniem, co przestrogą płynąca z głębi duszy, bo nie życzę nikomu być wystrychniętym na dudka, wyprowadzonym w pole czy po prostu wykiwanym przez cwaniaków. To właśnie miłość do sztuki pozwoliła mi uchronić się przed zniewoleniem i wciągnięciem w grę szubrawców. Bo sztuka oprócz wielu warunków i zadań, jakie powinna spełniać (co nie może się podobać dzisiaj) jest *kryterium moralnym*. Mam czelność to twierdzić jeszcze dzisiaj, w dobie zrelatywizowanej moralności postępowej. Znałem wielu wspaniałych artystów, dla których to kryterium nie było ograniczeniem, ale stymulatorem i wyzwoleniem sił twórczych. Kryterium moralne, czyli etyka twórcza, jest zasadniczym miernikiem konserwatyizmu w moim rozumieniu.

Czy mógłbym wymienić nazwiska polskich artystów współczesnych spełniających postulat konserwatyizmu awangardowego? Tak, tylko to nie są chyba artyści z czołowych miejsc listy rankingowej. I w tym widzę pewną prawidłowość. Ponieważ ranking jako taki jest niemoralny w swoim znaczeniu i funkcji, należy do innej kultury, a nawet cywilizacji. Ranking rejestruje bieżący stan rzeczywistości artystycznej i wokół sztuki, wraz z jej cza-

sowymi modami, preferencjami i notowaniami rynkowymi. Tutaj nie liczy się żadne kryterium artystyczne, ani tym bardziej moralne.

Presja postmodernizmu

Spróbuję się zmierzyć z tematem awangardy, jak ją widzę dzisiaj, odkładając na bok wszystkie poprzednie ujęcia tego tematu wraz z „postawangardą” i „neoawangardą”. Mimo że jest to dzisiaj temat niemodny, albo może niechciany, o czym wcześniej pisałem, właśnie dlatego widzę konieczność nowej awangardy.

Od trzydziestu lat sztuka została poddana presji ideologicznej pod nazwą „postmodernizmu”. Mówię presji, bo to nie artyści byli jego autorami, tylko zgodzili się na wygodne warunki, które im zaoferowano. Wygodne, bo zwolniły ich od rygorów twórczych, takich jak właśnie awangardowość, odkrywczność, a także niezawistość i etyka twórcza. Słowem, pełna swoboda korzystania z dorobku artystów lat poprzednich, środków wyrazu, żadnych zobowiązań poszukiwawczych z jednym uwarunkowaniem – przestrzeganiem zasad poprawności politycznej i wskazań ideologicznych czołowych intelektualistów Zachodu. To sprowadziło młodzież artystyczną do roli rozwydrzonych dzieci brykających do woli w tak zarysowanej zagrodzie. Dlatego tak urosła w znaczenie funkcja kontrolno-wychowawcza kuratorów.

Taka niby wolność powoduje jednak zasadnicze ograniczenie. Nie tylko to, że wyskoczenie poza zagrodę wiąże się z większym ryzykiem wykluczenia, ale w sytuacji, kiedy wszystko wolno, żaden głos, żadna decyzja nie jest ważniejsza od innych.

W polityce coraz powszechniejsza jest bolszewicka zasada „kto nie z nami, ten przeciwko nam”, więc może się zdarzyć, że

artysta znajdzie się przypisany do stronnictwa wrogów, jeżeli na przykład ujawni, że wierzy w Boga.

Awangardzista dzisiejszy musi mieć świadomość tego, co napisałem. To jest warunek wstępny. To znaczy, wcale nie musi, bo awangardzista nie przyjmuje żadnych warunków wstępnych, tylko wymyśla własne. Awangardzista wcale nie musi wiedzieć, że jest awangardowy, on ma być, on swoją wiedzą, mądrością ma antycypować rzeczywistość oczekiwaną, choć niekoniecznie spodziewaną. W tej rzeczywistości ma się spełnić jego twórcze dzieło.

Jak powstaje awangarda?

Paryż, początek wieku. Mekka sztuki światowej, tygiel, artyści z całego świata zjeżdżają się nie po to, żeby zarobić, ale żeby poczuć atmosferę nowych zjawisk w sztuce, żeby się czegoś nauczyć, poznać, zobaczyć i być razem tam, gdzie gotuje się nowa epoka, nowy wiek sztuki i żeby mieć w tym swój udział.

Doskonale to opisuje w swoich książkach Mieczysław Porębski (1965, 1966). Najlepsze umysły i największe talenty tworzą pierwszą awangardę.

Rosja, początek wieku. Pierwszy i ostatni renesans rosyjski albo oświecenie.

Fenomen jeszcze nieopisany zbiorczo. W różnych instytucjach, klubach i prywatnych mieszkaniach pojawiają się zwiastuny nowych idei, z Zachodu i ze Wschodu, różni prorocy, nawiedzeni kaznodzieje, filozofowie i – niestety – agitatorzy polityczni są tłem dla rosyjskiej awangardy, w której główna postać i guru jest Polak Kazimierz Malewicz.

Lata sześćdziesiąte, rewolta młodzieży zarażona komunizmem, ruch hippisów, też niezbyt mądry, ale na tej fali rodzi się bunt przeciw komercji w sztuce. Odczepienie się

od handlarzy, wspólne działanie artystów z różnych dziedzin daje możliwość zaistnienia nowej generacji artystów. Happeningi, sztuka ziemi, sztuka konceptualna, *mail-art*, *arte povera* we Włoszech, ruch Fluxus i sztuka *performances* (już któryś raz wyliczam

Polacy, jak wiadomo, są pa- włem i papugą

te kierunki), awangarda, przez niektórych zwana neoawangardą czy postawangardą – to są kierunki wyłonione z własnych potrzeb i poszukiwań artystów, które nie potrzebowały wsparcia ideologicznego modnych intelektualistów. Ale nie jest przypadkiem, że awangarda dochodzi do głosu w szczególnych okolicznościach historycznych. Polscy artyści odczepili się od sztuki oficjalnej, wykorzystując lukę w systemie, oszukując funkcjonariuszy. Kilkunastu biedaków rozrzuconych po kraju, bez porozumienia, bez środków, chwytając się różnych możliwości z towarzyszącą im pogardą systemu i usługowych krytyków zdobyło się na ruch nawiązujący do awangardy światowej, który jeszcze dzisiaj wielu teoretyków polskich lekceważy.

Wygląda na to, że ruch awangardowy korzysta ze specyficznych warunków, żeby zaistnieć. Być może, ale ja bym stawiał na to, że istotniejszy jest w tym element ludzki. Pojawienie się w danym czasie grupy ludzi o predyspozycjach intelektualnych i wiedzy przewyższającej tę, jaką dysponuje większość artystów. Dochodzi do tego jeszcze rzecz odwagi, ryzyka i determinacji artystycznej. Może się na taki zryw zdecydować ktoś, kto jest pewien swoich racji, to znaczy wie, czego chce i nie rozgląda się na boki, czy to będzie dobrze widziane. To nazywam niezawistością twórczą. Inaczej postępują artyści śledzący koniunktury polityczne, szanse i mody. Z takiej postawy nie wyłoni się żadna awangarda. Dlatego konieczne

jest ryzyko? Bo, jak dowiodła nie daleka w końcu przeszłość, awangardy napotykały na gorący i powszechny sprzeciw. Ja pamiętam, jakie reakcje towarzyszyły pojawianiu się w Polsce sztuki abstrakcyjnej w latach pięćdziesiątych, co było przecież już oswojone przez Zachód. „Polskich konceptualistów” traktowano jako zapatrzonych na Zachód idiotów, pomyłków. Przemilczano albo ignorowano tych artystów z pozycji ludzi poważnych i *besserwisserów*.

I konkluzja. Albo wszystko pójdzie tak jak teraz, ulegając trendom i prądom wiejącym do nas z Zachodu, w sposób bezmyślny, a nawet z entuzjazmem, bezkrytycznie przyjmowanym i adaptowanym w naszej rzeczywistości, przez co pozbawiamy się twórczego udziału, zadowolając się, że nas chwala tu i ówdzie, albo przyjdzie czas zastanowienia. Istnieje coś, co można nazwać imperializmem kulturalnym w wydaniu *soft*. Kraje bogate, tym samym mądrzejsze z definicji (w co bardzo wątpię), nie interesują się lokalnymi wariantami kultury, historii,

Teraz Kraków jest martwy, niemrawy, niezdarny

uwarunkowaniami społecznymi, dążą do dominacji swojej wizji ideologicznej. Polacy, jak wiadomo, są pawiem i papugą, zwłaszcza krytycy, którzy poszukują odpowiedników tego, co robi się na Zachodzie, bo to ich usadawia w pozycji ludzi kompetentnych.

Albo nastąpi jakiś wstrząs, orzeźwienie i oprzytomnienie.

I jeszcze jedna konkluzja. Z tego, co napisałem, wynika, że żadna awangarda nie jest możliwa, że nie ma miejsca na nic takiego, co by za awangardę mogło uchodzić, bo i po co? Teraz, z perspektywy czasu, możemy powiedzieć, że wtedy ona musiała nastąpić. Ale czy ktoś przewidywał pojawienie się awangardy?

Znajdujemy się w obliczu pustki duchowej, której nie zapełnią żadne afrodyzjaki, wrzaski ani oklaski. Neohumanizm, według którego człowiek jest bogiem dla samego siebie, pozbawia go treści duchowych, staje się wydmuszką albo pisanką bez wnętrza, a w środku jest jego osobowość.

Dla porównania przywołam jeszcze dwa przykłady. Pierwszy to krótki okres odwilży po 1956 roku. Tamto pokolenie miało za sobą II wojnę światową i okres najokrutniejszego w dziejach Polski stalinizmu. Wtedy wybuchło życie kulturalne, jakby spod ziemi, malarstwo z wielkimi nazwiskami, o których wcześniej nikt nie wiedział, grono poetów do dzisiaj niepokonanych, teatry, które otwały się na świat, muzyka z genialnymi kompozytorami, tak samo niepokonanymi, jazz nowoczesny, no i radość i przekleństwo *rock and rolla*.

Drugi przykład to rok 1989. Po wieloletnim maglowaniu, demoralizowaniu, kuszeniu, po sztucznym nadmuchiowaniu karier, dana nam była wolność rzeczywista, nie iluzoryczna, która ujawniła, że w szufladach pisarzy, filmowców nie było nic interesującego, nic nie wybuchło, z wyjątkiem ostrożnego odstania białych plam przeszłości oraz wstydu i kolaboracji. Zamiast wyzwolenia przyszło rozwydrzenie, wymarzoną wolność zakneblowano poprawnością polityczną, a twórczość artystyczną pokryły miazmaty postmoderny.

Stąd wniosek, że wszelka twórczość, ożywienie kulturalne, awangarda, nie są wytworem okoliczności, sprzyjającej atmosfery czy przewrotu politycznego, tylko decydują o tym wybitne jednostki, często szaleńcy, marzyciele i ludzie utalentowani. Jeszcze raz przypomnę Kraków lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Tadeusz Kantor i Maria Jarembianka plus Stanisław Balewicz i Krzysztofory; Piotr Skrzynecki, Wiesiek Dymny, Piwnica pod Baranami; Jasio Byrczek i Jazz Klub; Bogusław

Schaeffer i Krzysztof Penderecki. Te nazwiska mówią same za siebie. Teraz Kraków jest martwy, niemrawy, niezdarny, a Masza Potocka, która w końcu zastąpiła go dyrektorem MOCAK-u, ze względu na swoją słabość do prominentnych postaci i konformizm polityczny nie stworzy miejsca żywej kultury. A zdawałoby się, że teraz, kiedy jest „wolność” i „demokracja”, tym bardziej powinno mieć miejsce jakieś ożywienie. Okazuje się, że łatwość i wygodność oznacza stagnację i paraliżuje ruch do przodu, wszelki ruch.

Przeciwko gawiedzi

Konserwatyzm i awangarda to są pojęcia przeciwne, ale niewykluczające się. Konserwatyzm odnosi się do tego, co było, co zostało uznane za dobre, by je zachować albo przedłużyć jego życie do teraźniejszości czy promować dla przyszłości. Oczywiście można też konserwować rzeczy złe, ale w idei konserwatyizmu tkwi wartościowanie pozytywne, czyli uznanie tego, co warto, co trzeba utrzymywać i zachowywać. Konserwatyzm może wynikać z obawy, że to, co powstało, zaistniało w przeszłości, może być zanegowane, unicestwione przez rewolucje, których jesteśmy świadkami dzisiaj. To one wywołują nieufność do procesów czy sił, które wyzwała upływ czasu, czyli tak zwany postęp. Konserwatyzm jest więc wybiórczy i wartościujący to, co ma zamiar przechowywać i ostanąć. Gorzej jest, jeżeli chodzi o konserwatystów w świecie kultury i zwłaszcza konserwatywnych artystów. Ci usadawiają się na tle dawnych mistrzów, mniemając, że ci mistrzowie będą podnosić ich autorytet, zaświadczać o wartości ich racy i tym samym zwalniają ich od obowiązku poznawania, czym żyje świat obecny. Pisałem już o faryzeuszach, którzy chodzili po Jerozolimie

z zamkniętymi oczami, by nie grzeszyć na widok kobiet. Zgorzenie czy nienawiść do sztuki współczesnej, z jednoczesnym poczuciem wyższych racji, zwalnia ich od nauki i poznawania świata.

Dlatego „mój” konserwatyzm, jaki śmiem postulować, musi być oparty na szerokiej, niesterowanej politycznie i niezawisłej wiedzy. W wypadku młodych artystów będzie to wiedza fragmentaryczna, ale liczy się tylko ta, która jest wynikiem głębokiego i autentycznego przeżycia, z obserwacji świata, a nie wiedza zbierana z pierwszych stron gazet i telewizyjnych tabloidów.

W dorobku ludzkości są świadectwa dokonań, które wytrzymują niszczące działania czasu, są wartości niepodważalne, osiągnięcia ludzkich umysłów, talentów, wysiłków, których nie wolno nikomu poddawać weryfikacji ideologicznej, tylko dlatego, aby zaspokoić potrzebę zmiany, przewrotu czy nowości dla nowości. Na takich wartościach opiera się humanistyka, w przeciwieństwie do faktów naukowych, które nigdy nie są definitywne. Kolejne odkrycia podważają znaczenie poprzednich, chociaż bez nich nie byłoby nowych odkryć.

Humanistyka pokłada nadzieję w czwartym wieku, wciąż jeszcze niepoznany do końca. Dlatego w nim tkwi niewyczerpane źródło wiedzy i twórczości. Z myślenia, błąkającego się po przestworzach sensów, znaczeń i symboli, jeszcze nic nie wynika. Jestem dopiero wtedy, kiedy tworzę i za to ponoszę odpowiedzialność. Tak widzę człowieka, jego prawo i godność, w odróżnieniu od pełzającej masy jednostek ludzkich.

Praca twórcza jest tym, co daje człowiekowi najwyższy status pośród innych stworzeń. Ograniczając się do sztuki, twórczość nie polega na wymyślaniu rzeczy nowych, aby były nowe, lecz na wkładzie w obszar kultury, podkreślającym jej żywotność i ciągłość. Twórczość spełnia się tylko w kulturze,

zadomawia się w kulturze i wzbogaca jej zasoby. Wszelkie inne wyczyny i ekstrawagancje, które zyskują rozgłos społeczny, medialny mogą stanowić tylko ewenementy skupiające uwagę gawiedzi, jakich pełno w życiu wielkiego miasta, zapisanych w kronice wydarzeń.

Kultura nie jest bytem samoistnym. Jest warunkowana historią, układem sił społecznych, polityką, ekonomią, ale jej żywot jest uzależniony od twórców niepokornych, często popadających w konflikt z istniejącym *status quo*, pogardzanych, szalonych, którzy po czasie dopiero znajdują swoje miejsce,

Myśl awangardowa będzie miała przeciwko sobie postępowców i konserwatystów

na które zastężyli. Charles Baudelaire pisał: „Narody wydają wielkich ludzi tylko wbrew samemu sobie” (1971: 257); to zdanie pojawia się w książce dwa razy, a to znaczy, że odczuwał swoją zbędność w narodzie dosyć boleśnie. Ale to nic w porównaniu z losem Cypriana Kamila Norwida, który jeszcze teraz, sto trzydzieści lat po śmierci, nie znalazł sobie miejsca należnego mu w kulturze polskiej. „Za trudny dla gawiedzi”, a gawieź przecież teraz wyznacza standardy dla kultury. Jakkolwiek myśl awangardowa musi się liczyć z tym, że będzie miała przeciwko sobie postępowców i konserwatystów. Najlepiej mają się tacy artyści, którzy nie wysuwają się zbyt do przodu, ważą możliwości jak najszerzego skonsumowania ich twórczości, albo też ich wiedza nie odbiega od przeciętnej. To wielka pokusa – być uwielbianym przez rzesze, a upór twórczy bywa traktowany jako pycha czy zarozumiałość.

Wiele przesłanek wskazuje na to, że postulat konserwatywności awangardowej okaże się postulatem utopijnym. To coś

w rodzaju pogodzenia ognia z wodą, ale kierując się jak najbardziej trzeźwym rozumowaniem i mając na uwadze wszystko to, co się dzieje w sztuce i wokół sztuki, taki postulat jest uzasadniony. To nie jest manifest ani zbiór pobożnych życzeń. Chcę, aby sztuka była radością dla artysty i dla miłośników sztuki, a prawdziwa radość jest wtedy, kiedy sobie nie pobłazamy.

Czekając, aż przyjdzie

Jest rok 2012. Mamy do czynienia z wszechobecną awangardą, w mediach, w sztuce, w obyczajach, w polityce, w filozofii, w modzie i muzyce rozrywkowej. Wszystkie dziedziny prześcigają się w „awangardowych” pomysłach, w pogoni za sensacją, za sukcesem, byle tylko dać się zauważyć, wywołać szok, zdumienie czy oburzenie, bo nie ma granic, a wszystkie chwytły dozwolone.

W tym zgiełku, wrzawie i ścisiku, w masie obrazów, świateł, dźwięków nie ma najmniejszego sensu mówić o awangardzie. A jednak, jeżeli chodzi o artystów, to mam wrażenie, że wszyscy, może nie wszyscy, ale co ciekawsi, oczekują na jakiś znak, sygnał, jakąś znaczącą, odkrywczą ideę, która może wisi w powietrzu, ale jeszcze niewypowiedziana, nienazwana.

Otwartem drzwi na taras, spojrzałem na gwiazdziste niebo i zobaczyłem napis „Konserwatywność awangardowa”. Ha?

Konserwatywność to jest pole od dawna nieuprawiane, właściwie sama etymologia tego słowa nie nakazuje działania tylko westchnienia, resentymenty, oburzenia, zgorszenia i potajanki. To jest ugór, na który nie chcą wstąpić ci, którzy mają ochotę, potencjał i wolę działania. Kiedy uzmysłowimy sobie, że jest to obszar zarysowany wartościami, które powinien uznawać każdy normalny, kierujący się logiką i zdrowymi

zasadami człowiek, niebojący się dzikich ataków zwolenników postępu, ideologicznego zniewolenia i wszelkich trendów obywatelniających samodzielne myślenie, to okaże się, że w tym obszarze jest nieograniczone pole do pracy twórczej. Wystarczy pomyśleć i policzyć, czy pchać się tam, gdzie jest tłok, wrzawa i rozpychanie się w goni-

twie szczurów, czy wejść z bagażem wiedzy, czyli narzędzi, tam, skąd już dawno ludzie puciekali, gdzie zarasta trawa. To pole czeka na swoją awangardę, której zawsze towarzyszy entuzjazm i wiara, że wszystko jest możliwe. Trzeba tylko zignorować zartwardziały konserwatystów, których jedyną bronią jest ignorancja.

Co dalej?

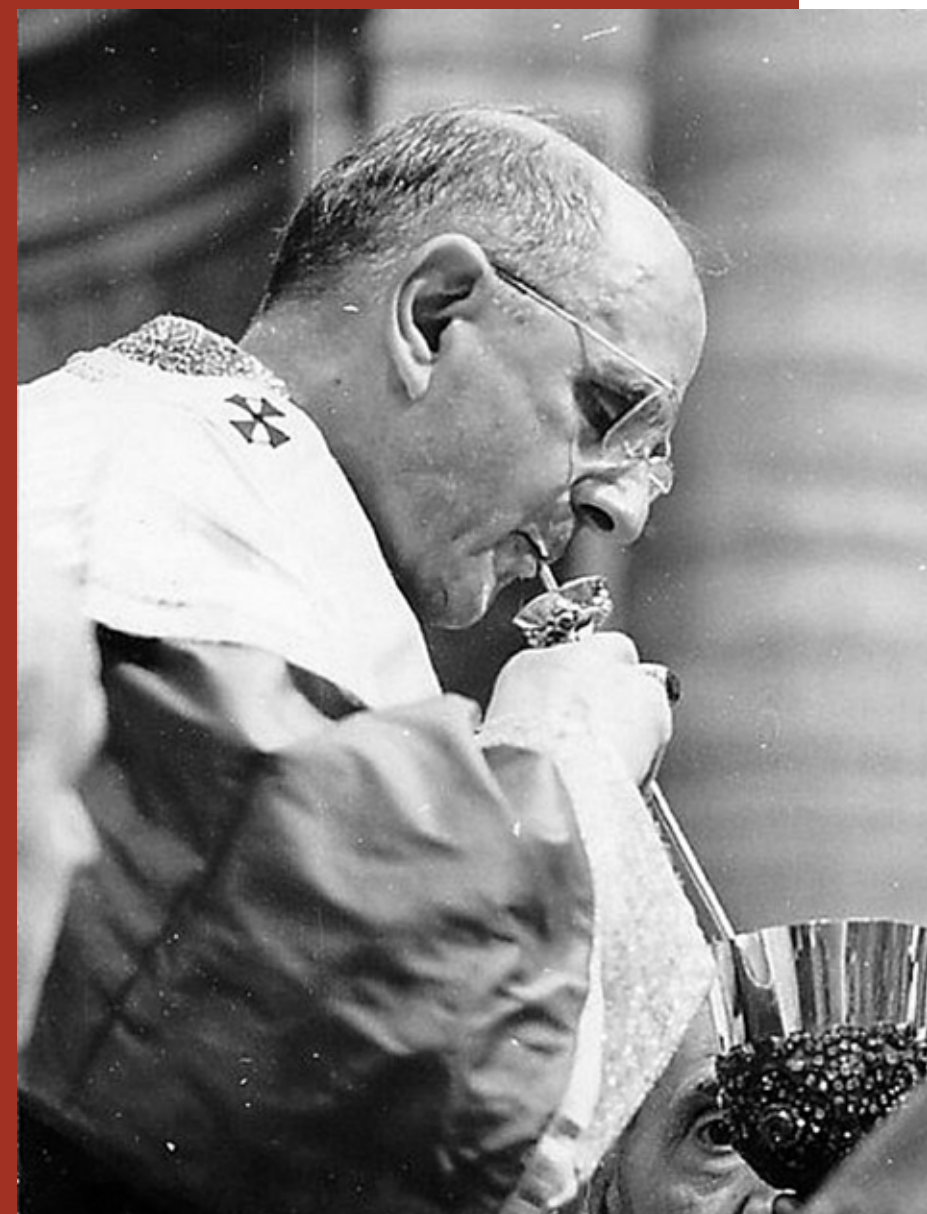
Przypominamy, że pojęcia awangardowego konserwatywności, ukutego przez Zbigniewa Warpechowskiego, użył w „Presjach” po raz pierwszy Błażej Sajduk (2010: 213), broniąc Krzysztofa Szczerskiego przed krytykami z lewa i prawa. Potem uznaliśmy, że najlepiej odpowiada ono temu, co robimy.



Boże Ciało

Teka Brauna

248 **Józef Maria Hoene-Wroński**
Jerzy Braun



Józef Maria Hoene-Wroński¹

Jerzy Braun

Dzielo Wrońskiego, przez tyle lat przemilczane i niebadane, staje się dziś przedmiotem studiów gorliwych i systematycznych. Ponieważ skomplikowana architektonika tej doktryny i trudność wykładu czyni ją dla wielu nieprzystępną, jest niewątpliwie obowiązkiem tych, którzy ją już dobrze poznali, wytorować drogi falan-dze nowych badaczy. W podejściu do doktryny Wrońskiego metoda badań jest bodaj najważniejsza.

Wroński odkrył absolut, ową kantowską „rzecz samą w sobie”, zasadę pierwszą wszelkiej rzeczywistości i z istoty wewnętrznej tej zasady wywiódł sposobem genetycznym kanon uniwersalny filozofii i nauk, nazwany przezeń Prawem Stworzenia. Przez to odkrycie dał Wroński odpowiedź na pytanie Kanta: czy jest możliwa metafizyka jako nauka? Znaczenie tego fundamentalnego odkrycia nie zostało zrozumiane i docenione przez filozofię współczesną. A jednak wczorajsze i dzisiejsze prądy filozoficzne oscylują niemal wszystkie wokół tego samego zasadniczego problemu, usiłując stworzyć metodę powszechną, penetrującą istotę rzeczywistości zarówno od strony transcendencji (poznania warunków i funkcji apercpcji transcendentalnej), jak i od

strony „czystego doświadczenia” (poznania treści i form przedmiotowego bytu).

Wytwarza się więc sytuacja paradoksalna: filozofia, logika, matematyka i nauki współczesne zmagają się heroicznie z problemem, który od dawna znalazł rozwiązanie w Wrońskiego filozofii absolutnej i w jego metodzie genetycznej, zweryfikowanej już dzięki dokonaniom przy jej pomocy doniosłym odkryciom pozytywnym. Aby zmienić ten fatalny stan rzeczy, szkodliwy dla dalszego postępu wiedzy, trzeba, po pierwsze, przełamać sceptycyzm „filozofii modnej” wobec samego zagadnienia prawdy absolutnej, sceptycyzm degrengolujący stopniowo – jak to obserwujemy – w urzędowy agnostycyzm i – po drugie – wskazać najprostsze drogi wiodące do zrozumienia zasadniczego pomysłu Wrońskiego, a tym samym do przyswojenia nauce najważniejszych zdobyczy jego doktryny.

Kwadratura koła

Geneza filozofii absolutnej – dzieło Wrońskiego na podstawie którego postanowiłem wyłożyć jego doktrynę – spełnia w dużej mierze te zadania. Ile bowiem w innych dziełach Wroński postugiwał się deduk-

cją achrematyczną, podając wprost wyniki swego odkrycia absolutu jako prawdy apodyktycznie pewne, odstręczając tym wychowywanych na modnym minimalizmie czytelników współczesnych, o tyle tu ograniczył się do wykładu historyczno-genetycznego postępów myśli ludzkiej, ukazując, jak rozwój ten zbliżał filozofię siłą rzeczy do pojęcia prawdy absolutnej. Toteż książka ta, będąca swego rodzaju wstępem do historii filozofii rozważanej *sub specie nascendi veritatis*,

Wroński odkrył absolut, zasadę pierwszą wszelkiej rzeczywistości

jest bardzo na czasie i powinna wpłynąć decydująco na dalszy charakter studiów wrońskistycznych

Geneza filozofii absolutnej (Prospectus de la Philosophie absolut et son développement) miała być częścią składową *Apodictique messianique*, która w swym wykładzie tablicowym i w swej monumentalnej strukturze przedstawić miała „rozwój genetyczny wszystkich rzeczywistości podług Prawa Stworzenia”. Dzieło to miało się ukazać w 1826 roku, autor zrezygnował jednak z jego opublikowania, zrażony nieprzychylnym przyjęciem, jakiego doznały poprzednie jego prace. Wydane zostało pośmiertnie w roku 1878, w setną rocznicę jego urodzin.

Gdy Wroński odkrył absolut, ową zasadę niewarunkową wszelkiej rzeczywistości, doszedł wkrótce do przekonania, że podanie tego odkrycia do wiadomości publicznej będzie istną „kwadraturą koła”, choćby ze względu na stan ówczesny filozofii i nauk, niedojrzałych jeszcze do przyswojenia sobie tak wysokiej kreacji spekulatywnej. Toteż wysiłek jego poszedł w kierunku obmyślenia sposobu wykładu dydaktycznego, najwłaściwszego do osiągnięcia tego celu. Zaczął od reformy matematyki, licząc, że naoczność

i ścisłość tej dyscypliny zweryfikuje najrchlej w oczach ówczesnego świata naukowego pewność i wagę jego odkrycia. W rzeczy samej, jego prawo najwyższe algorytmii (Hoene-Wroński 1811), przedstawione Instytutowi Francuskiemu, zafrapowało członków tego szacownego ciała, w którym zasiadały powagi takie jak Lagrange i Laplace. „Szczególnie uderzyło naszych sprawozdawców w rozprawie p. Hoene-Wrońskiego – piszą w raporcie swym referenci Lagrange i Lacroix – to, że wyprowadza on ze swego wzoru wszystkie wzory, jakie znamy dotychczas na rozwijanie funkcji, a jakie są tylko poszczególnymi wypadkami jego wzoru”. Wkrótce jednak okazało się, że umysły uczonych ówczesnych, zaskoczone „przerażającą ogólnością” koncepcji Wrońskiego, nie są w stanie pojąć zasad wyższych jego doktryny, będących źródłem uniwersalnym odkryć poszczególnych w dziedzinie matematyki, astronomii teoretycznej, fizyki i tym podobnych.

Zwrócił się więc Wroński do innych działów wiedzy, specjalnie do filozofii historii, aby przez pryzmat poznać apodyktycznych, osiągniętych i w tej sferze przez zastosowanie jego metody genetycznej, okazać walor zasady niewarunkowej, na której ugruntował swą doktrynę. *Création absolue de l'humanité*, dzieło napisane w latach 1815–1818 (Hoene-Wroński 1819; fragmenty w polskim przekładzie: Hoene-Wroński 1921), świadczy o tych nowych wysiłkach. Ale nie zostały zrozumiane przez czytelników zarówno kanon najwyższy historiozofii Wrońskiego, *Prawo Postępu*, jak i genialna teoria antynomii społecznej – sporu nieugaszzonego dwu zasadniczych stronnictw socjalno-politycznych, którego warunki założone są w samym rdzeniu „ja” ludzkiego jako przeciwieństwo dwu władz psychologicznych: uczucia i poznania. Spróbował tedy Wroński jeszcze jednej drogi – historyczno-filozoficznej.

Prospectus należy traktować jako przygotowanie i wstęp historyczny do wykładu systematycznego filozofii absolutnej, jaki znajdujemy w późniejszych jego dziełach: *Prolegomenach*, *Propedeutyce* i *Nomotetyce*. Prowadzi nas tu autor drogą pośrednią do określenia właściwego przedmiotu filozofii: wiedzy stwórczej, która przez tysiąclecia zaszczytnych i tragicznych perypetii myśli ludzkiej wymykała się zarówno prostej apercpcji, jak i świadomej refleksji. Aby ocenić, jak trafną drogę wybrał Wroński w tym dziele, wystarczy uprzytomnić sobie, że do dziś 99 procent uczonych, a nawet filozofów-metafizyków nie jest w stanie odróżnić tej wiedzy stwórczej (istoty niewarunkowej podmiotu apercpcji transcendentalnej) jako drugiego elementu rzeczywistości, mieszając ją wciąż z pierwszym elementem rzeczywistości, bytem stworzonym. Można powiedzieć śmiało, że przed Fichtem, który w swej *Wissenschaftslehre* (Fichte 1996) powziął tę wysoką ideę nauki o nauce, żaden z filozofów nie rozpoznał przedmiotu filozofii jako autonomicznej dyscypliny. Wroński zdawał sobie sprawę z nowości i nieinteligibilności tej idei i dlatego właśnie *Prospectus* prowadzi nas do niej tak ostrożnie i z zastrzeżeniami.

Historia totalna

Mógłby kto jednak zapytać, dlaczego Wroński nie ogranicza się w tym dziele jedynie do historii myśli spekulatywnej, to jest do historii systemów filozoficznych, dlaczego poświęca tyle miejsca zagadnieniom społecznym, politycznym i religijnym. Otóż Wroński traktuje rozwój historyczny ludzkości jako postępowe dociekanie prawdy i z tego punktu widzenia istnieje dlań ścista współzależność między pojęciami historii filozofii i filozofii historii.

Przez kręte i trudne ścieżki dziejów rozum nasz dochodzi stopniowo do odróżnienia się od świata rzeczy (*chrema*) i do samopoznania się w swej istocie i funkcji wiedzy stwórczej. W tym dziele samostworzenia najważniejszym narzędziem są dlań filozofia i nauki – pierwsza jako wiedza o własnej czynności wiedzy, drugie jako or-

Trafną drogę wybrał Wroński w tym dziele

gany poznania doświadczalnego bytu. Ale i religia, dająca nam objawienie indywidualności naszego bytu absolutnego oraz zakładająca ideę Boga i nieśmiertelności duszy, jest jedną z dźwigni tego pochodzenia dziejowego, przynosi bowiem problemat transcendentny rzeczywistości absolutnej, prowokując myśl filozoficzną do jego rozwiązania. To samo odnosi się i do polityki jako praktycznego kierownictwa ludzkości ku jej celom końcowym i do antynomii społecznej jako siły motorycznej i pobudzającej postępu, także do ekonomii jako narzędzia fizycznego dobrobytu, pomnażającego czas wolny mogący być użyty na dociekanie prawdy.

Filozofia absolutna jako doktryna wiedzy stwórczej jest celem ostatecznym postępu historycznego myśli ludzkiej, problematem powszechnym całej historii filozofii. Z tej najwyższej perspektywy historia filozofii odstania naocznie swój rytm genetyczny i logikę rozwoju.

Taka absolutna historia filozofii nie może być jednak wyłożona w *Prospectus*, gdyż w dziele tym Wroński zajmuje stanowisko relatywne: dążenia do prawdy jeszcze nieznaney. Historię filozofii aprioryczną i usystematyzowaną znajdzie czytelnik w *Cent pages décisives* (Hoene-Wroński 1850) oraz w *Prolegomenach*, gdzie Wroński podaje wywód niemieckiej filozofii pokantowskiej podług Prawa Stworzenia, zaś ściste definicje

filozofii i jej przedmiotu w części pierwszej *Propedeutyki*.

Dla zrozumienia samej idei filozofii jako autonomicznej dyscypliny ważne jest następujące rozróżnienie filozofii i nauk podane przez Hoene-Wrońskiego: „Tak więc z jednej strony byt, rozważany sam w sobie, w zupełnym oderwaniu od wiedzy, a zatem w absolutnym swym bezwładzie, czyli rozważany jako byt stworzony, stanowi jawnie przedmiot nauk. Z drugiej zaś strony wiedza, rozważana w samej sobie, w zupełnym oderwaniu od bytu, a zatem w absolutnej swej samorzutności nadającej jej władzę stwarzania, czyli rozważana jako wiedza stwórcza, nie mniej jawnie stanowi przedmiot ogólny filozofii” (Hoene-Wroński 1937: 94).

W tej genezie filozofii absolutnej, jaką przedstawia historia myśli ludzkiej, Wroński widzi dwa „wygaśnięcia filozofii”, dwa okresy upadku. Są to te okresy, w których idea czysta prawdy jako wytworu samorzutnego wiedzy stwórczej została zaćmiona, filozofia utraciła swą cechę autonomii, niezależności absolutnej od jakiegokolwiek warunku obiektywnego. Pierwszy z tych okresów to średniowiecze – po Ojcach Kościoła, a przed sporem o uniwersalia i rozkwitem filozofii scholastycznej – gdzie prawda została ogłoszona za obiekt i wytwór wierzenia. Drugi to „Oświecenie”. W wyniku *magna destructio* filozofii sprawionej przez Bacona, Locke’a i Hobbesa prawdę uznano za wyłączny obiekt zmysłów i produkt doświadczenia.

Warto zaznaczyć, że te dwa punkty widzenia rezygnujące z powszechności (ogólności) wiedzy na rzecz poznania faktu, czy to historycznego, czy empirycznego, a więc mieszające filozofię raz z teologią, a drugi raz z nauką, stanowią jednocześnie dwa skrajne bieguny zjawiska, które Wroński zwie antynomią społeczną. W samej rzeczy objawienie i doświadczenie (uczucia i poznanie) to przeciwstawne i najwyższe autorytety

dla stronnictw społecznych – prawicy i lewicy, wziętych w ich największej ogólności. Pierwsze zakłada dobro względne, widzi rzeczywistość najwyższą w świecie nadprzyrodzonym, a odwołuje się do wiary jako „prze-

Uwydatnia się współcześnie rozstrzygająca misja filozofii

czucia absolutu”. Drugie zakłada prawdę względną, widzi rzeczywistość najwyższą w istnieniu fizycznym, a odwołuje się do umysłu jako do kryterium pewności. W toku historii autorytet objawienia i wiary datuje się od początku chrystianizmu, autorytet zaś doświadczenia i rozumu – od rewolucji religijnej Lutera i nowożytnej reformy nauk.

Ważnym będzie zaznaczyć marginesowo, że z punktu widzenia kantowskiej analizy transcendentalnej podmiotu apercpcji w stanowisku wiary dochodzi do głosu, w sposób ukryty, rozum czysty. Jego teza – „istnieje absolut” – odstania dążność naszego „ja” ku niewarunkowemu. Natomiast w stanowisku poznania doświadczalnego, zaprzeczającego autorytetowi objawienia, dominuje rozsądek, który pojmuje tylko względność i zakłada jedynie „byt” jako istnienie warunkowe. Punkt równowagi obojętnej między tymi dwoma stanowiskami, stanowiący istotę rządów konstytucyjnych (równorzędność prawicy i lewicy) oraz istotę wszelkiego krytycyzmu filozoficznego, przypuszcza możliwość dwojaką. Albo bezpłodne balansowanie od jednej pozycji do drugiej, co obserwujemy w fatalnej i niszczącej walce dwu obozów społecznych w epoce współczesnej, albo też dźwignięcie się na stanowisko nadrzędne.

To neutralne *indeterminatum* między względnością poznawalną a absolutem odczucym, znamienne dla naszych czasów, przyjmuje Wroński za punkt wyjścia w swej historiozofii.

Odkrycie i ustanowienie celu najwyższego historii winno być naszym własnym dziełem. Ludzkość musi zrozumieć istotę i problemat ostateczny postępu, zawierający się w tym, że rozwój dziejów jest równoznaczny z dążnością rozumu do prawdy absolutnej, czyli do stworzenia samego siebie. To moment skrzyżowania się filozofii historii i historii filozofii. Widzimy tu nieunikniony dylemat: „z jednej strony – możliwość absolutnego stworzenia się ludzkości, z drugiej zaś – możliwość ruiny czy zagłady naszego rodzaju”. Tak więc uwydatnia się w epoce, w którą wchodzimy współcześnie, rozstrzygająca misja filozofii, jaką dotąd wielu uważało za czczą zabawę czy grę tragiczną umysłu na próżno ścigającego chimerę „absolutu”. Filozofia, ile sama przejdzie ze stanu relatywnego w stan absolutny, umożliwi zarazem ludzkości przejście od ery celów względnych, zależnych od jej natury fizycznej, do ery celów absolutnych i rozwoju w pełni samorzutności stwórczej rozumu wyposażonego w nieograniczoną potęgę genetyczną.

Aby zbadać, czy to jest możliwe, Wroński określa naprzód istotę filozofii w ogóle oraz istotę i przedmiot najwyższy filozofii absolutnej. Istota filozofii polega, w najbardziej ogólnym sformułowaniu, na tym, że podczas gdy przedmioty nauk są nam dane obiektywnie jako gotowe już systemy rzeczywistości stworzonej, przedmiot filozofii nie istnieje, dopóki go ona sama nie odkryje. Jest nim mianowicie wiedza stwórcza, wiedza o samej wiedzy, jej podmiocie, istocie niewarunkowej i czynnościach własnych oraz o jej specyficznych problematach nie istniejących nigdzie w doświadczeniu. Jak matematyka jest nauką o nieskończoności, to jest o elementach i prawidłach generacji ilości w ogóle, tak filozofia jest wiedzą o generacji samorzutnej rzeczywistości absolutnej, zachodzącej jedynie wewnątrz „podmiotu apercpcji transcendentalnej” –

jako jego orzeczenie transcendentne, tryb specyficzny aktywności i istnienia.

Spełnieniem filozofii i jej historycznego rozwoju jest filozofia absolutna, której 21 warunków i zadań naczelnych podaje Wroński w *Genezie filozofii absolutnej*. Jest ona filozofią filozofii i filozofią nauk zarazem, jako „zadanie techniczne” (autogenia rzeczywistości) i „zadanie teoretyczne” (autotezja świata). Ma tedy za główny przedmiot „stworzenie prawdy absolutnej przez człowieka, ażeby uwewnętrznił on sobie istotę Stwórcy i nadał sobie w ten sposób nieśmiertelność” (Hoene-Wroński 1937: 6) oraz za przedmiot dodatkowy „ugruntowanie wszystkich rzeczywistości względnych do tego świata, jak rzeczywistości nauk, polityki, moralności, a nawet religii” (tamże).

Gdyby rozum przekroczył tę granicę, tworzyłby jak Bóg

Aby zbadać następnie, jak jest możliwe to przejście ludzkości – przy pomocy filozofii – od ery względnej do ery absolutnej, Wroński poddaje analizie stan obecny ludzkości, a mianowicie: (1) aktualny poziom, jaki ludzkość osiągnęła w dotychczasowym rozwoju historycznym, a więc ów punkt równowagi obojętnej między objawieniem a doświadczeniem, których niesprzymierzalność powoduje antynomię społeczną; (2) stan moralny i polityczny Francji, wywołujący fatalne reperkusje w całokształcie polityki europejskiej; (3) „stan zgubny ładu społecznego” jako następstwo tego impasu; (4) „stan ubogi nauk” w ich zawistości od samego tylko doświadczenia; (5) „stan niebezpieczny religii”, zahamowanej od piętnastu wieków w swych postępkach; (6) stan niepewny filozofii, nawet w jej wysokim rozwoju obecnym; wreszcie (7) stan absolutny – możliwy do osiągnięcia, o ile poznamy i spełnimy wszystkie warunki poznania

prawdy i urzeczywistnienia jej w stosunkach międzynarodowych.

Powyższe punkty wyznaczają nam układ *Genezy filozofii absolutnej*. Można by sądzić, że punkt drugi to tylko dygresja. Jednak ponieważ Wroński postuluje się w tej książce metodą historycznego *a posteriori*, biorąc za punkt wyjścia fakty dokonane, rewolucja zaś francuska podług jego historiozofii otworzyła epokę krytyczną antynomii społecznej, w jakiej się obecnie znajdujemy, jasne jest, że nie mógł on pominąć stanu współczesnej mu Francji, przyczyny powszechnego zamiętu socjalnego w świecie cywilizowanym.

Poza pobieżnym wykładem prawa postępu i ugruntowanej na nim filozofii historii, największy ciężar gatunkowy mają rozdziały traktujące o stanie nauk, religii i filozofii. Zwraca uwagę krytyka transcendentalna doświadczenia w ogóle, jako organu poznania. Doświadczenie – jako przyczynowość wzajemna między wiedzą (poznającą) a bytem (poznawanym) – nie może być źródłem jedynym prawdy, gdyż sama przyczynowość jest „rzeczą w świecie najmniej dającą się pojąć” (Wroński nawiązuje tu do argumentu Hume’a). Musielibyśmy zresztą wiedzieć z doświadczenia, że jedyna wiedza pewna płynie z doświadczenia, a to twierdzenie, typowe „błędne koło” (*cercle logique*), byłoby nonsensem. Doświadczenie daje poznanie faktów – i to dzięki współdziałaniu zmysłowości i rozsądku – nie sięga jednak praw absolutnych, podług których dokonuje się samo powstawanie faktów. Matematyka, jak dostrzegł Kant, jawnie stwierdza istnienie władz wyższych nad doświadczenie i nadających pewność apodyktyczną *a priori* naszemu poznaniu. Metoda matematyczna jest narzędziem uniwersalnym, znajdującym zastosowania we wszystkich naukach w ich zakresie kwantytatywnym. Ale nauki jako systemat całkowity poznania bytu stworzonego potrzebują do swego ugruntowania absolutnej metody

genetycznej, czyli Prawa Stworzenia jako kanonu powstawania wszelkich układów rzeczywistości istniejącej w ich odrębnościach jakościowych oraz w ich wzajemnej współzależności i podporządkowaniu.

Wielką doniosłość spekulatywną posiada uzasadnianie metafizyczne religii, specjalnie w tym ustępie: „Zapewne, rozum ludzki jest wszechmocny i przekracza wszystkie granice, a raczej nie posiada ich wcale, sięga wszędy i nic nie zdołałoby pozostać mu ukrytym – do samej istoty Boga, do własnego nawet stworzenia się Stwórcy [...]. Ale jedna rzecz zostaje mu nieznaną, przynajmniej pod krępującymi go warunkami ziemskimi – Indywiduum” (Hoene-Wroński 1937: 78).

Gdyby rozum przekroczył tę granicę, tworzyłby jak Bóg i mógłby spełnić po raz wtóry akt stworzenia samego siebie. Otóż w tym właśnie problemie samostworzenia znajduje się źródło wszelkich tajemnic religijnych, a zarazem idea kulminacyjna doktryny Wrońskiego w jej aspekcie praktycznym. Uczucie religijne w ogóle to pojemność na poznanie tych nieznanych warunków indywidualnego. Warunki te odstania nam objawienie, ogniskujące się w odkryciu faktu hiperfizycznego Zła, usadowionego w rdzeniu naszego bytu indywidualnego (skażenie moralne), toteż wszelka religia pozytywna sprowadza się ostatecznie do objawienia upadku moralnego ludzkości i do postulatu jej odrodzenia duchowego – zbawienia. Z niemożności spekulatywnej pojęcia tego stanu upadłego wywodzą się dogmaty. Konieczność praktyczna wyjścia z niego uzasadnia prawa moralne, relacja zaś wzajemna tej niemocy spekulatywnej i konieczności praktycznej ustanawia tajemnice (misteria) religii. Wiara w tę prawdę objawioną czyni człowieka pojemnym na problemat zbawienia, co jest dlań dobrem względnym, lecz tylko faktyczne wyzwolenie spod panowania złej zasady może być dla nas dobrem

absolutnym. Wyzwolenie to jest możliwe dzięki temu, że człowiek posiada nie tylko byt stworzony, lecz i wiedzę stwórczą, której odzyskana samorzutność uzdolni go do nadania sobie – w chwili śmierci – nowego bytu indywidualnego w miejsce bytu skazonego. Samorzutność wiedzy stwórczej rozwija w nas filozofia, a więc tylko synteza filozofii i religii (wiedzy i wiary) prowadzi do rozwiązania problemu zbawienia.

Pochód dziejowy filozofii

Najwięcej miejsca poświęca Wroński w *Genezie filozofii absolutnej* stanowi filozofii i jej postępom historycznym – to najświetniejsze karty tego dzieła. Jest to skrót syntetyczny pochodzenia myśli ludzkiej w dziejach. Kryterium jej postępów jest oczywiście idea wiedzy stwórczej, stopniowo oddzielana od wyobrażenia bytu (przez akt refleksji transcendentalnej) i rozpoznawana jako właściwy przedmiot filozofii.

Ponieważ filozofia jest niczym innym, jak dążnością własną rozumu ku absolutowi, to jest ku istocie wewnętrznej rzeczywistości, jasnym jest, że pierwszym warunkiem filozofii jest wykrzycie i rozróżnienie elementów pierwotnych rzeczywistości, bytu (*das Sein*) i wiedzy (*das Wissen*). Rozwój filozofii można rozpatrywać *a totali* pod trzema postaciami: teoretyczną, techniczną i historyczną. W aspekcie pierwszym dzieje filozofii okazują swój pochodź niejako automatyczny, kierowany przez Prawo Stworzenia wszelkiej rzeczywistości. W drugim jest to rozwój wiedzy filozoficznej w zależności od wiedzy stwórczej, która obmyśla i stosuje świadomie środki najważniejsze do jej spełnienia. W trzecim – epoki rozwoju filozofii okazują swe podporządkowanie kolejnym celom historycznym ludzkości.

Metoda zastosowana w *Genezie filozofii absolutnej* do wykładu dydaktycznego po-

stępów filozofii, będącego zarazem demonstacją genezy historycznej pojęcia prawdy absolutnej, jest tedy następująca: Wroński opisuje pochodź faktów indywidualnych historii filozofii w aspekcie jej prawidła technicznego, czyli metodologii ogólnej.

To postępowanie „aposterioryczne”, polegające na przejściu stopniowym od poznania faktów do poznania praw rządzących ich generacją i rozwojem, ogranicza się do postawy psychologiczno-logicznej. Bada mianowicie dzieje myśli z punktu widzenia związku władz umysłowych z zakresem ogólności poznania. W tym przekroju prawidło techniczne rozwoju filozofii powstaje z równomiernego złączenia czterech narzędzi organicznych wiedzy stwórczej: (1) władz umysłowych podmiotu poznającego, (2) postępowań ogólnych zmierzających do adekwatnego poznania, (3) syntezy i (4) analizy.

Rzecz znamienita, że z tych czterech zasadniczych współczynników poznania rozwijają się w przebiegu historii filozofii cztery elementarne metody filozoficzne (przy czym porządek ich rozwoju jest nieco odmienny, niż porządek logiczny zastosowany powyżej): (1) metoda empiryczna, jako najprostszy i najwcześniej skonstruowany mechanizm postępowań poznawczych, (2) metoda dogmatyczna, ugruntowana na syntezie, (3) metoda transcendentalna, polegająca na odkryciu i użyciu władz umysłowych właściwych do poznania wiedzy stwórczej jako przedmiotu filozofii i (4) metoda krytyczna, ugruntowana na analizie czynności własnych wiedzy oraz rozróżnieniu przez refleksję samorzutną wiedzy i bytu.

Cztery te metody są zarazem słupami granicznymi czterech okresów rozwoju filozofii, przy czym każda z nich ustala się i osiąga doskonałość pod koniec odnośnego okresu, jako jego wytwór zakończony, pozwalający przejść na poziom wyższy. Mianowicie u schyłku pierwszego, naiwnego okresu hi-

storii filozofii powstaje metoda empiryczna, używana następnie najpowszechniej w drugim (helleńskim) okresie, który mimo swych świetnych antycypacji i wzlotów nie wyszedł na ogół poza rozważanie bytu i nie rozpoznał tym samym właściwego przedmiotu filozofii – wiedzy stwórczej – co najwyżej wznosił się do wykrzycia i stosowania dialektyki procesu myślowego.

Schelling dostrzegł zjaw bezpośredni absolutu

U wstępu do okresu trzeciego rozwinęła się metoda dogmatyczna, posługująca się syntezą wyborczą poglądów filozoficznych okresów poprzednich (synkretyzm aleksandryjski, gnostycyzm, synkretyzm neoplatonicki i neopitagorejski, systemy kabalistyczne, a potem filozofia scholastyczna). Ale już w słynnym sporze o uniwersalia ideo-realiści scholastyczni wzniesli się ponad ten eklektyczny synkretyzm, przypisując rzeczywistość wsobną ideom, czyli powszechnikom wiedzy i antycypując w ten sposób jej samorzutność stwórczą, rozpoznaną później przez Kartezjusza.

Na okres czwarty przypadają narodziny i rozwój metody transcendentalnej, która pojawiła się – rzecz dziwna – w epoce powtórnego rozkwitu empiryzmu (choć już w postaci odnowionej). *Cogito ergo sum* to pierwsze ustanowienie samorzutnej metody, dosięgającej już istoty wiedzy stwórczej, a mianowicie konstrukcji i produkcji pojęć czystych, dających poznanie konieczne, w przeciwieństwie do przypadkowości poznania empirycznego.

Wreszcie u wstępu do okresu piątego, dzięki odkryciu transcendentalnego podmiotu apercpcji, dokonaniem w epoce poprzedniej, i dzięki odróżnianiu bytu i wiedzy w słynnej tezie Leibniza („wiedza nie jest bytem”), Kant zdołał wytworzyć metodę

krytyczną, ugruntowaną na analizie transcendentalnej władz i funkcji apriorycznych czystego aktu poznania.

Wroński poświęca wiele miejsca ściśtemu wycechowaniu metod dogmatycznej i transcendentalnej. W przeciwieństwie do empirii ograniczającej się do poznania bytu, w metodzie dogmatycznej idzie już o poznanie wiedzy, rozważanej jednak wciąż na wzór bytu. Cechą rdzenną bytu jest stałość i bezwład, cechą zaś wiedzy zmienność i samorzutność. Tymczasem filozofia dogmatyczna (jak później słusznie zauważył Bergson) chce nadać prawdzie i jej wytworom (Bóg u Arystotelesa) stałość niezmienną, nieruchomość absolutną, gardząc tym, co zmienne i dynamiczne, jako niższym trybem istnienia nieudolnie reprodukującym absolut. To najbardziej specyficzna postawa wszelkiego dogmatyzmu, który na próżno próbuje wzniesić się do transcendentalnego punktu widzenia, odstawiającego samorzutność wiedzy (*Spontaneität der Begriffe* u Kanta).

Transcendencja jest władzą naszego „ja”, na mocy której czysta wiedza człowieka bierze sobie za przedmiot samą siebie, w oderwaniu od wszelkiego bytu, czyli fizycznego teje wiedzy istnienia – dzięki prostej transcendentalnej świadomości jaźni, sprawionej nie przez reakcje przyczynową, jak w świadomości empirycznej, ale przez refleksję samorzutną wiedzy na samą siebie. Kartezjańskie *cogito ergo sum* jest właśnie świadomością transcendentalną jaźni, stwierdzeniem istnienia własnego wiedzy (*cogito*) niezależnego od bytowania fizycznego. A więc „wiedza jest stwórczynią swego istnienia”, zarówno w swym stanie niewarunkowym tożsamości wiedzy i bytu, w której Schelling dostrzegł zjaw bezpośredni absolutu, jak i w tym stanie warunkowy różności tych dwu elementów, gdzie wiedza jest tylko względna do bytu.

Idea absolutna filozofii

W świadomości transcendentальной wie-
dza posiada swój byt wewnętrzny i własny,
w świadomości empirycznej zaś (*sum ergo co-
gito* u Locke'a) posiada ona tylko byt zewnętrzny
i przypadłościowy. W przeciwstawieniu tym
znajduje się baza antytezy pierwotnej wszel-
kiego idealizmu i realizmu (dualizm trans-
cendentalny). Ta trudna do przewyciężenia

Otóż Wroński rozwiązał ten problemat w swej intuicji

antyteza jest zarazem granicą oddzielającą
rzeczywistość względną naszego „ja” od
jego rzeczywistości absolutnej. Dążność do
zniesienia tego przeciwieństwa jest moto-
rem intymnym życia jako wysiłku przejścia
systematycznego od bytu zewnętrznego do
bytu wewnętrznego wiedzy (nieśmiertelność),
utrzymującego nas w istnieniu bez wszelkiej
podpory empirycznej. Filozofia usiłuje obejść
tę rafę na różne sposoby i właściwie dopiero
jasna świadomość tego dualizmu transcen-
dentalnego rodzi ideę absolutną filozofii jako
dyscypliny autonomicznej, mającej rozwiązać
ten arcyproblemat rozumu.

Kant wybrnął z trudności w ten sposób, że
uznał świat zewnętrzny, wynik tej relacji wza-
jemnej bytu wewnętrznego i zewnętrznego
naszego podmiotu apercpcji, za czyste zjawis-
ko, a więc za rzeczywistość względną, w naj-
skrajniejszym znaczeniu tego terminu. Z dru-
giej zaś strony, stwierdził niemoc rozumu do
wyjścia poza to ustosunkowanie względne
wiedzy i bytu, a więc niepoznawalność rze-
czywistości absolutnej. Mamy wprawdzie ideę
filozofii, ale realizacja jej nie jest możliwa –
oto odpowiedź pesymistyczna na pytanie, czy
jest możliwa metafizyka jako nauka.

Następcy Kanta nie dali jednak za wygra-
ną. Specjalnie Fichte w swej pierwszej dok-
trynie powziął genialny pomysł *Wissenscha-*

ftslehre (wiedzy o własnych czynnościach
wiedzy), to jest ideę niewarunkową wiedzy
stworczej, której przedmiot nie jest dany,
lecz ma być dopiero stworzony. Jego koncep-
cja ustroju absolutnego filozofii polega na
tym, że ten sam przedmiot (byt wiedzy) jawi
się raz wewnątrz wiedzy, a raz na zewnątrz,
jako owo nieprzekraczalne przeciwsta-
wienie transcendencji i empirii. Jest to układ
triadyczny tezy (ja jestem ja; $A=A$), antyte-
zy (Jaźń nie jest niejaźnią) i syntezy (Jaźń
absolutna kojarzy jakąś niejaźń względną
z jaźnią względną). Układ ten zaptodnił z ko-
lei heglowski pomysł metody dialektycznej.
Zagadnienie zostałoby rozwiązane i ów układ
triadyczny byłby istotnie schematem czyn-
ności stworczej „ja” absolutnego, gdyby nie
błąd logiczny Fichtego (a za nim Hegla), który
pomieszał swą tezę, antytezę i syntezę trans-
cendentalną z zasadami logicznymi twier-
dzenia, przeczenia i determinacji – tymcza-
sem formy logiczne nie sięgają bynajmniej
istoty transcendentальной wiedzy stworczej.

Identyfikacja transcendencji i empi-
rii, postulowana w idei filozofii absolutnej,
rozwiązującej ten arcytrudny problemat,
nie może być dokonana ani za pomocą me-
tody logicznej, ani tym bardziej za pomocą
metody psychologicznej. Trzeba tu metody
nowej, przekraczającej „okrąg rzeczywi-
stości stworzonych” i dosięgającej samego
tworzenia, jakie zachodzi w akcie autoge-
netycznym wiedzy stworczej. Wroński od-
krywa, a raczej konstruuje tę metodę pod
nazwą metody genetycznej, penetrującej od
wewnątrz generację absolutną rzeczywi-
stości zarówno od strony wiedzy, jak i bytu.

Nie mogę się tu wdawać w rozważanie
tej metody, będącej dla Wrońskiego podsta-
wą Prawa Stworzenia (metody absolutnej).
Zaznaczę tylko, że do stworzenia jej nie-
zbędne jest oparcie poznania pojęć czystych
na intuicji umysłowej, tej którą napotkał po
raz pierwszy Kartezjusz w swym *sum* jako

bycie własnym *cogito*, na której ugruntować
chciał Krause swe poznanie „arcybytu” (*We-
senschauung*) i którą sformułował Schelling
w idei *intellektuelle Anschauung*.

Już Kant w swej teorii sądów syntetycz-
nych *a priori* stwierdził słusznie, że do ustano-
wienia systemu poznania apodyktycznie pew-
nego brak metafizyce oglądu pierwotnego
„rzeczy samej w sobie” na podobieństwo tych,
które posiada matematyka w swych intuicjach
czystych czasu i przestrzeni. Dlatego mate-
matyka jest dyscypliną ścisłą, a metafizyka
nią nie jest, chyba że brak ten zostanie usu-
nięty, co Kant uznał za niemożliwe. Cała nie-
mal filozofia współczesna marzyła o wykryciu
czy skonstruowaniu takiego oglądu, że wspo-
mnę tylko Bergsona z jego rzekomą intuicją
ruchu absolutnego. Otóż Wroński rozwiązał
ten problemat w swej intuicji genetycznego
absolutu, na której gruntuje system poznania
metafizycznego wyposażony w pewność wyż-
szą od matematycznej. To moment przełomo-
wy, w którym idea absolutna filozofii zostaje
faktycznie urzeczywistniona.

W *Genezie filozofii absolutnej* Wroński
przygotowuje jedynie czytelnika do rozwią-
zania tego problemu, prowadząc go niejako
aż na jego pogranicze. Zwraca on uwagę
na ważność kantowskich antynomii rozu-
mu (idei kosmologicznych) dla zrozumienia
genezy filozofii absolutnej. Antynomie te,
odstaniając spór antytetyczny rozumu i roz-
sądku, dwóch władz naczelnych poznania,
istotnie postulują nieodzownie wyjście poza
tę grę idei nieokreślonych względności i ab-
solutu, poznaną już powyżej pod postacią
antynomii społecznej doświadczenia i obja-
wienia. Wroński przekracza tę sprzeczność
wewnętrzną rozumu, z gry przeciwstawnych
członów budując *continuum* generacji ciągłej,
„proces nieoznaczony”, okazujący dynamikę
przejścia wszelkiego „kwantu” rzeczywi-
stości od prostego *indeterminatum*, „rzeczy sa-
mej w sobie” nieodróżnicowanej, do stadium
uorganizowanego, odstaniającego ABSOLUT.

Do druku przygotował
Michał Kłosowski

Przypisy

1. Pierwotna wersja tekstu ukazała się jako przedmowa do *Genezy filozofii absolutnej* Józefa
Marii Hoene-Wrońskiego, Poznań: Księgarnia Uniwersytecka 1937. Tytuł, śródtytuły i przypisy
pochodzą od redakcji. Dziękujemy Profesorowi Kazimierzowi Braunowi za udostępnienie nam
tekstu i zgodę na jego publikację.

Co dalej?

To druga część cyklu esejów Jerzego Brau-
na Wielcy Polacy w kulturze światowej.
W poprzedniej tece, obok tekstu o Brzozow-
skim, wyjaśniliśmy skąd wzięliśmy te teksty
i jakie były ich losy. W kolejnej tece niepubli-
kowany tekst o ks. Piotrze Semeneńce.

Boże Ciało

260 **Ekonomia, wzajemność i Trójca Święta**

Paweł Rojek

269 **Bóg jest rodziną!**

Paweł Kaliniecki

274 **Ekonomia obywatelska w praktyce**

Marek Przychodzeń

281 **Czy rynek jest podmiotem?**

Wiesław Żyznowski

286 **Ekonomia trynitarna. Często zadawane pytania**

Marcin Kędzierski, Krzysztof Mazur, Paweł Rojek

Repressje trynitarne



Ekonomia, wzajemność i Trójca Święta.

W obronie ekonomii trynitarnej

Paweł Rojek

Nikt nie jest prorokiem we własnym kraju. Marcin Kędzierski, po sformułowaniu w „Pressjach” niezwyklej koncepcji ekonomii trynitarnej (Kędzierski 2012), stał się obiektem zmasowanej krytyki ze strony kolegów liberatów. Chyba tylko dlatego, że spory toczyły się głównie w internecie, Marcin uniknął ukamienowania. Zauważyłem, że w dyskusjach wokół ekonomii trynitarnej najwięcej kontrowersji wzbudzają dwie kwestie: występowanie w niej pojęć wzajemności uogólnionej, zrównoważonej i negatywnej oraz odwoływanie się do Trójcy Świętej. Sądzę, że to właśnie te dwa punkty decydują o wartości tekstu Kędzierskiego, który łączy twórczo ekonomię z antropologią kulturową oraz z teologią.

W niniejszym tekście chciałbym dokładniej przyjrzeć się tym dwóm kwestiom, wyjaśnić i rozwinąć niektóre wątki. Zwłaszcza teoria trzech typów wzajemności, na którą powołuje się Kędzierski, została w tekście tylko naszkicowana, zostawiając miejsce dla wątpliwości. Najpierw przyjrę się temu, co ciekawego mogą powiedzieć ekonomiści antropologowie, następnie zrekonstruuję główny wątek rozumowania Kędzierskiego, a potem zajmę się tym, jak jego koncepcja

ma się do Trójcy Świętej. Na koniec chciałbym przedstawić projekt ekonomii trynitarnej jako przykład realizacji papieskiego wezwania do „uporządkowanej interdyscyplinarności”.

Co nam mówią dzicy?

Jedną z najdziwniejszych rzeczy, jakie zobaczył Bronisław Malinowski (1981) na Triobriandach, był zwyczaj Kula. Polegał on na ceremonialnym wymianianiu się przez członków różnych plemion naszyjnikami i bransoletkami, które służyły wyłącznie w tym celu, przy czym naszyjniki wędrowały między wyspami zgodnie z kierunkiem zegara, a bransoletki w przeciwną stronę. Ten niezwykle zwyczaj integrował społeczność rozsianą na wielkim archipelagu. Prócz tego dzicy odwiedzający się z okazji Kula dowiadawali się, co słychać u sąsiadów, uczyli się nowych umiejętności i oczywiście handlowali różnymi innymi przedmiotami.

Obserwacje Triobrandczyków skłoniły Malinowskiego do wniosku, że dzicy nie wymieniają się tylko dla zysku. Niemal każda transakcja tubylców ma bowiem przynajmniej częściowo charakter daru. Dokładniej,

istnieje wiele form wymiany, które tworzą kontinuum od czystego daru do czystego handlu. „Poprawne ujęcie zagadnienia wymaga catkowitzego przeglądu wszystkich form płatności i darów. W przeglądzie takim znajdziemy więc najpierw krańcowy przypadek daru w czystej postaci, to znaczy prezentu, za który się nic nie otrzymuje w zamian. Dalej, poprzez wiele zwyczajowych form darów czy płatności częściowo czy warunkowo odwzajemnianych, przechodzących stopniowo jedna w drugą, przechodzimy do form wymiany, w wypadku których obserwuje się mniej lub bardziej wyraźny ekwiwalent, by wreszcie na końcu omówić właściwy handel wymienny” (Malinowski 1981: 242–243). Wyliczenie to można kontynuować, wskazując na szereg dalszych form pośrednich wymiany między handlem a kradzieżą, którą można ująć – podobnie jak czysty dar – jako skrajną formę wymiany.

Oczywiście obserwacja Malinowskiego nie dotyczy tylko społeczeństw pierwotnych. Badanie dzikich pozwala na nowe spojrzenie na nasze własne społeczeństwa. Także u nas mamy do czynienia z różnymi formami wymiany, od bezinteresowności w obrębie rodziny i przyjaciół, przez kupowanie warzyw u zaprzyjaźnionych handlarzy, aż po ostre licytacje na Allegro. Zazwyczaj jednak nie zwracamy uwagi na bezinteresowne aspekty naszej działalności, a ekonomia głównego nurtu zajmuje się niemal wyłącznie wymianami dla wąsko rozumianego zysku.

Klasyczną typologię form wzajemności, nawiązującą do obserwacji Malinowskiego, zaproponował w latach sześćdziesiątych amerykański antropolog Marshall Sahlins (1992: 140–142). Jego zdaniem wzajemności tworzą kontinuum od najbardziej społecznych, osobowych i altruistycznych aż do najbardziej materialnych, bezosobowych i utylitarnych (Sahlins najwyraźniej uważał, że te poszczególne wymiary korespondują

ze sobą). Społeczny charakter wzajemności polega na budowaniu więzi, materialny – na zaspokajaniu potrzeb. Skrajne wypadki wzajemności określał odpowiednio jako wzajemność uogólnioną i wzajemność negatywną.

Tylko dlatego, że spory toczyły się w internecie, Marcin uniknął ukamienowania

Kontinuum to posiada także punkt środkowy, w którym motywacje społeczne i materialne odgrywają taką samą rolę. Sahlins nazywał taką wzajemność wzajemnością zrównoważoną. Typologia Sahlinsa przebiega według formalnych kryteriów związanych z równością wartości wymiany i okresem jej odwzajemnienia. Wzajemność uogólniona nie wymaga odwzajemnienia przedmiotem o tej samej wartości ani nie określa czasu, w którym ma nastąpić odwzajemnienie, natomiast wzajemność zrównoważona wymaga zarówno bezpośredniości, jak i równowartości. Kryteria formalne były jednak dla Sahlinsa tylko wskaźnikami wewnętrznego charakteru wymiany. „Odróżnienie jednego typu wzajemności od drugiego – pisał – jest czymś więcej niż tylko formalnym zabiegiem. Czynnikiem takim, jak oczekiwanie odwzajemnienia, mówi nam coś o «duchu» wymiany, o jej bezinteresowności bądź interesowności, o jej bezosobowym charakterze, o towarzyszącemu jej uczuciu” (Sahlins 1992: 138).

Jak łatwo można dostrzec, typologia Sahlinsa nie była zbyt porządnie przeprowadzona. W szczególności nie przedstawił on jasno formalnych kryteriów pozwalających wyróżnić wzajemność negatywną. Można przypuszczać, że podobnie jak we wzajemności uogólnionej może w niej nie być bezpośredniości i równowartościowości, ale wymiana dokonuje się głównie lub wyłącznie dla celów utylitarnych i w skrajnych postaciach jest negatywnie oceniana

przez jedną ze stron. Jako dookreślenie i rozwinięcie typologii Sahlinsa można potraktować klasyfikację włoskiego uczonego Luigina Bruniego (Grassl 2012: 70), który wyróżnił trzy rodzaje wzajemności na podstawie dwóch kryteriów: życzliwości i odwzajemnienia. „Wzajemność darmowa” opiera się na życzliwości i nie wymaga odwzajemnienia, „wzajemność odważna” wymaga zarazem życzliwości i odwzajemnienia, a „wzajemność ostrożna” zakłada odwzajemnienie, ale bez życzliwości. Życzliwość jest tutaj rozumiana jako odpowiednik nastawienia społecznego Sahlinsa, to znaczy nastawienia na budowanie relacji między ludźmi. Te trzy typy Bruniego odpowiadają więc mniej więcej typom Sahlinsa. Czwarta logiczna możliwość, niewymagająca ani życzliwości, ani odwzajemnienia, odpowiadałaby skrajnej postaci wzajemności negatywnej.

Sahlins zwracał uwagę, że wzajemność pełni w społeczeństwach, zwłaszcza w społeczeństwach pierwotnych, ważną funkcję integracyjną. „Można powiedzieć, że jeśli przyjaciele dają podarunki, to podarunki dają przyjaciół. Duża część wymiany w społeczeństwach pierwotnych (dużo większa aniżeli w naszym społeczeństwie) pełni jako najważniejszą funkcję instrumentalną, to znaczy przepływ dóbr materialnych wzmacnia lub inicjuje nawiązanie stosunków społecznych. Dlatego właśnie społeczeństwa pierwotne wychodzą poza Hobbesowski chaos” (Sahlins 1992: 132). Funkcję tę pełni oczywiście tylko wymiany oparte na wzajemności uogólnionej i zrównoważonej. Wzajemność negatywna, niewzmacniająca więzi społecznych, a w wielu wypadkach je niszcząca, była w społeczeństwach pierwotnych zarezerwowana dla obcych.

Jak przedstawiona typologia ma się do współczesnej gospodarki? Sam Sahlins nie analizował rozwiniętych społeczeństw,

dostrzegając jednak, że jego typologię można zastosować także do relacji rynkowych. Wskazywał, że wzajemność zrównoważona jest „bardziej ekonomiczna” (Sahlins 1992: 141), a negatywna „najbardziej ekonomiczna” (tamże: 142). Wolny rynek był według niego sferą wzajemności negatywnej, ponieważ wymiana rynkowa ma charakter

Jeśli przyjaciele dają podarunki, to podarunki dają przyjaciół

bezosobowy i nastawiona jest na materialny zysk. Na rynku wchodzi się w relacje „wyłącznie w celu osiągnięcia czystej korzyści utylitarnej” i „uczestnicy transakcji reprezentują opozycyjne interesy, dążąc do osiągnięcia maksymalnego zysku kosztem partnera” (tamże: 142). Nikt w takiej wymianie nie oczekuje, że druga strona będzie bezinteresownie kontynuować wymianę lub zrezygnuje ze swojego zysku. Oczywiście jest to typ idealny transakcji rynkowych. Realne wymiany rynkowe, zwłaszcza w skali mikro, na szczęście nabierają często zabarwienia personalnego i zbliżają się do typu wzajemności zrównoważonej. Na przykład zakupy w miejscowym warzywniaku mogą pełnić nie tylko funkcje materialne, lecz także społeczne. Logika rynku według Sahlinsa zasadniczo jest jednak logiką wzajemności negatywnej.

Oczywiście wymiana rynkowa nie jest skrajną postacią wzajemności negatywnej. Sahlins przyznawał wprost, że „handel podjęty w duchu zasady «niech gra ekonomiczna rozstrzygnie»” jest „jedną z najbardziej socjocentrycznych form” wzajemności negatywnej, „skłaniającą się w kierunku wzajemności zrównoważonej” (1992: 142). Istnieje bowiem wiele bardziej dewastujących społeczeństwo postaci wzajemności niż wymiana rynkowa. „Począwszy od tego punktu na kontinuum negatywna wzajemność

przybiera różne formy, charakteryzujące się w różnym stopniu przebiegłością, podstępem i przemocą, aż do finezji indiańskich wypraw po cudze konie” (tamże).

Wymiana i kryzys kapitalizmu

Marcin Kędzierski w swojej koncepcji ekonomii trynitarnej nawiązuje do przedstawionej powyżej typologii Sahlinsa (Kędzierski 2012: 27) i podaje konkretne przykłady trzech typów wzajemności. Postawienie komuś kawy bez oczekiwania odwzajemnienia jest ilustracją wzajemności uogólnionej. Jest to działanie nastawione na osobę i altruistyczne. Przykładem wzajemności zrównoważonej jest obdarowywanie się prezentami na Boże Narodzenie – dając prezent, liczymy z reguły, że w tym samym czasie otrzymamy podarek o porównywalnej wartości. Wreszcie przykładem wzajemności negatywnej jest wykorzystanie czyjejś trudnej sytuacji życiowej, by kupić samochód za połowę jego wartości. W tym ostatnim wypadku wymiana ma najmniej osobowy i najbardziej utylitarny charakter.

Kędzierski wybrał dość skrajny przykład wzajemności negatywnej, który mógł wywołać nieporozumienia, zwłaszcza biorąc pod uwagę jego późniejsze twierdzenie, że „wzajemność negatywna jest podstawową zasadą wolnego rynku” (2012: 27). Z wzajemnością negatywną mamy bowiem do czynienia także w mniej spektakularnych przypadkach, w których nie można mówić o wyzysku. Wystarczy dla niej, że nastawienie na zaspokojenie potrzeb materialnych przeważa nad nastawieniem na budowanie relacji społecznych. Typowa transakcja rynkowa, z której obie strony są zadowolone, ale zawarty ją tylko dla zysku, jest także przykładem wzajemności negatywnej. Jeśli ktoś inny oferuje lepszą cenę lub towar, strony transakcji bez

żadnych emocji zmieniają partnera. W tym sensie relacje rynkowe mają charakter bezosobowy. Nie chodzi w nim o to, by zawierać transakcje z jakimiś określonymi osobami, lecz o to, by transakcje przynosiły zysk. Inaczej jest w wypadku wzajemności zrównoważonej, w której tak samo ważne jak zysk jest to, z kim dokonuje się wymiany. Nie tylko więc kupno samochodu po zaniżonej cenie, ale także kupno samochodu po normalnej cenie, o ile nie towarzyszy mu nastawienie na relację społeczną, jest przykładem wzajemności negatywnej.

Według Kędzierskiego powodem kryzysu współczesnego systemu ekonomicznego jest coraz większa przewaga wzajemności negatywnej nad wzajemnością zrównoważoną i uogólnioną. Jak powiada: „podstawowym problemem obecnego systemu gospodarczego jest dominacja wzajemności negatywnej, a zatem logiki rynkowej” (tamże: 27), czyli „kryzys wzajemności uogólnionej” (tamże: 29), polegający na „odchodzeniu od zasady wzajemności uogólnionej na rzecz logiki rynkowej” (tamże: 33). Jakie są tego skutki? Dominacja wzajemności negatywnej „w dłuższej perspektywie prowadzi do redukcji relacji międzyludzkich” (tamże: 27) i „dramatycznego osłabienia relacji społecznych” (tamże: 28). Wzajemności negatywnej, w przeciwieństwie do wzajemności innych typów, nie buduje bowiem więzi, przeciwnie, prowadzi do zaniku zaufania między partnerami transakcji. W niepewnej sytuacji ludzie postępują jak dzicy w kontaktach z obcymi, to znaczy działają jeszcze bardziej egoistycznie i utylitarnie. To pozytywne sprzężenie zwrotne prowadzi w końcu do tego, że zamiast twardej, ale uczciwej gry rynkowej, mamy podstęp, przemoc, a w końcu także finezyjne kradzieże. Na tym mniej więcej polegało działanie banków i funduszy inwestycyjnych, które doprowadziło do obecnego kryzysu.

Kędziński postuluje, by zmienić się sposób myślenia o ekonomii i sposób urzędowania społeczeństwa. Zmiana myślenia ma polegać na tym, by teoria ekonomiczna brała pod uwagę wymiany oparte na wszystkich rodzajach wzajemności. Klasyczna ekonomia ujmuje bowiem tylko niewielki wycinek transakcji, przebiegających wedle

Mamy podstęp, przemoc, a w końcu także finezyjne kradzieże

norm z pogranicza wzajemności zrównoważonej i negatywnej. Objęcie przez naukę ekonomii pozostałych typów wzajemności, przede wszystkim rozmaitych form bezinteresowności i dobroczynności, powinno doprowadzić do sformułowania bardziej realistycznych modeli działania ludzkiego. Współcześnie istnieje wiele prób stworzenia takiej ekonomii daru. Najgłośniejszym bodaj zwolennikiem takiego poszerzenia pola zainteresowania ekonomii jest wspomniany już Luigino Bruni (Kędziński 2011: 46–47; Grassl 2012: 72–74). Warto zauważyć, że modele ekonomiczne można też analogicznie uzupełnić o pozostałe bardziej radykalne formy wzajemności negatywnej, takie jak oszustwa czy kradzieże.

Zmianie teoretycznej powinna towarzyszyć długofalowa zmiana organizacji życia gospodarczego. Jej celem powinno być osiągnięcie pożądaných proporcji między poszczególnymi typami wzajemności. W wersji minimum należy dążyć do stanu, w którym w społeczeństwie więcej będzie wymian opartych na wzajemności zrównoważonej niż na wzajemności negatywnej, a w wersji maksimum chodzi o dominację wymian opartych na wzajemności uogólnionej (Kędziński 2012: 37). Celem nie jest więc eliminacja rynku, lecz tylko ograniczenie jego logiki. Zasadniczo bowiem

wzajemność negatywna nie jest wcale – jak sądziło wielu krytyków ekonomii trynitarnej – czymś negatywnym. Jak powiada Kędziński „oczywiście w wielu sytuacjach jest ona potrzebna”, bowiem „rynek odgrywa bardzo ważną rolę w funkcjonowaniu życia społeczno-gospodarczego”, ponieważ „jako jedyny jest motorem rozwoju i bez niego nie można zaspokoić potrzeb społeczeństwa” (tamże: 27, 38). Opinia ta wydaje się dość realistyczna i sprawia, że ekonomia trynitarna twardo trzyma się ziemi.

Jak można uregulować relacje między poszczególnymi typami wzajemności? Kluczowe znaczenie ma rozpoznanie instytucji, które są ich nośnikami. Jak już zauważył Sahlins, rynek opiera się na wzajemności negatywnej. Co z pozostałymi typami wzajemności? Według Kędzińskiego (2012: 37), wzajemność zrównoważoną można odnaleźć w działaniu państwa, a wzajemność uogólnioną – w życiu społeczeństwa obywatelskiego. To oryginalna myśl. Kędziński łączy tu typologię wzajemności z rozróżnieniem trzech systemów życia społecznego. Rozmaici autorzy, na przykład ekonomiści Karl Polanyi i Kenneth Boulding, zwracali uwagę na trzy rodzaje integracji społecznej i trzy rodzaje instytucji. Polanyi odróżniał mechanizmy rynkowe, redystrybucję i wzajemność, a Boulding – wymianę, przymus i integrację, przy czym obaj wiązali je kolejno z rynkiem, państwem i społeczeństwem obywatelskim (Grassl 2012: 60, 65). Kędziński wskazuje, że tym trzem typom instytucji odpowiada trzy typy wzajemności Sahlinsa. Wobec tego właściwe uporządkowanie typów wzajemności w społeczeństwie wymaga właściwego uporządkowania relacji między tymi instytucjami. Jeśli w społeczeństwie ma dominować logika daru, przewagę powinny mieć instytucje szeroko rozumianego społeczeństwa obywatelskiego.

Zaproponowane przez Kędzińskiego przyporządkowanie typów instytucji i typów wzajemności może się wydawać nieco arbitralne. Co prawda twierdzenie, że rynek opiera się na wzajemności negatywnej, nie budzi większych zastrzeżeń, łatwo też zgodzić się, że społeczeństwo funkcjonuje na zasadzie logiki daru, ale mniej oczywiste jest przyporządkowanie państwa wzajemności zrównoważonej. Chodzi najpewniej o to, że państwo kieruje się zasadą sprawiedliwości i kontrolowane przez nie transakcje mają charakter zarówno materialny, jak i społeczny, tak jak wymaga tego wzajemność zrównoważona, ale sprawa nie jest wcale jasna. Na szczęście w tekście niewiele zależy od trafności tego ostatniego przyporządkowania.

Z pewnością błędne jest za to uznanie, że życie rodzinne opiera się na wzajemności zrównoważonej (Kędziński 2012: 37). Bardzo trudno się z tym zgodzić, zresztą relacje rodzinne są właśnie paradygmatycznym przypadkiem wzajemności uogólnionej (Sahlins 1992: 143–153). Rodzice nie oczekują zazwyczaj od swoich dzieci natychmiastowego i równowartościowego odwzajemnienia ponoszonych na nie nakładów. Żądanie takie nie byłoby przyjęte ze zrozumieniem. Oczywiście w obrębie rodzin mogą występować wzajemności zrównoważone (na przykład podczas obdarowywania się prezentami na Boże Narodzenie), a nawet negatywne (na przykład w czasie negocjowania wykonywania prac domowych), ale tym, co charakterystyczne dla życia rodzinnego, jest właśnie wzajemność uogólniona. W tym sensie rodzina wydaje się więc kluczową instytucją społeczeństwa obywatelskiego.

Warto jeszcze zauważyć, że zgodnie z obserwacją Sahlinsa (1992: 132–133) wzajemność uogólniona zastępowała w społeczeństwach pierwotnych władzę.

Plemiona dzikich mogły się obywać bez silnego przywództwa właśnie dlatego, że ich spójność podtrzymywały normy wzajemności. Wobec tego ceną za obecną dominację wzajemności negatywnej jest coraz większy rozrost władzy politycznej, zastępującej relacje społeczne. Rozwój kultury daru mógłby więc zapętnić pustkę pozostawianą przez rynek i przyczynić się do ograniczenia konieczności politycznej kontroli.

Trójca Święta i gospodarka

Dominacja logiki rynku prowadzi nie tylko do opisanej powyżej destrukcji społeczeństwa, lecz także na wielką skalę uniemożliwia ludziom realizację swojego człowieczeństwa. Człowiek bowiem staje się w pełni człowiekiem dopiero wtedy, gdy przekracza swój indywidualizm, gdy wznosi się ponad egoistyczne interesy i oddaje się innym. W społeczeństwie, w którym większość interakcji przebiega zgodnie z logiką rynku, takie przekroczenie siebie staje się bardzo trudne. Aby osiągnąć pełnię człowieczeństwa, należy więc postępować według zasad wzajemności uogólnionej. W tym miejscu ekonomia i antropologia społeczna spotykają się z teologią.

Wizja człowieka, zgodnie z którą staje się on w pełni sobą wtedy, gdy traci siebie, ma oczywiście charakter chrześcijański. „Kto będzie starał się zachować swoje życie, straci je; a kto je straci, zachowa je” (Łk 17: 33). Najgłębszym uzasadnieniem tej wizji człowieka jest tajemnica Trójcy Świętej, która została objawiona w Jezusie Chrystusie. Zgodnie z dwoma kluczowymi fragmentami *Gaudium et Spes*, „Chrystus [...] objawia w pełni człowieka samemu człowiekowi i ukazuje mu najwyższe jego powołanie” (GS: 22), którym jest „bezinteresowny dar z samego siebie” (tamże: 24). Bycie w pełni człowiekiem zakłada więc składanie się

w darze innym, czyli miłość. Dzięki słowom i czynom Jezusa wiemy, że na niej właśnie polega wewnętrzne życie Trójcy, na wzór której zostaliśmy stworzeni.

Ojciec Mateusz Przanowski OP (2012) sformułował w „Pressjach” sześć zasad antropologii trynitarnej, które zgrabnie podsumowują chrześcijańską wizję człowieka. Dwie z nich są teraz szczególnie ważne. Po pierwsze, „człowiek jest *imago Trinitatis*, to znaczy jest obrazem boskiej wspólnoty (*communio*). Człowiek zatem staje się sobą dzięki nawiązywaniu relacji i dążeniu do dobra wspólnego” (tamże: 23). Po drugie, „człowiek jest też obrazem Ducha Świętego, a Jego imionami są Miłość i Dar. Człowiek staje się sobą, jeżeli potrafi naśladować Ducha Świętego, który jest bezinteresowną miłością i darem” (tamże: 25). Człowiek w pełni realizuje się więc dzięki nawiązywaniu relacji z innymi i bezinteresownym ofiarowywaniu się ludziom i Bogu.

Teraz wystarczy tylko dostrzec związek między antropologicznym pojęciem wzajemności a teologicznym pojęciem człowieka. Miłość można wyrazić właśnie w kategoriach antropologii społecznej jako wzajemność uogólnioną. Bezinteresowne obdarowywanie innych swoimi dobrami, swoim czasem i swoim życiem jest właśnie wyrazem ofiarowania się i miłości. Takie działanie nie tylko buduje wspólnotę, lecz także pozwala dawcy na realizację najgłębszej natury człowieka. Wyrażenie miłości w terminach wzajemności uogólnionej i włączenie tego terminu do ekonomii pozwala na znaczące rozszerzenie tej nauki. Uzupelnienie ekonomii o wymiar daru przybliży ją do adekwatnego ujęcia człowieka, a urządzenie społeczeństwa w taki sposób, by dominowała w nim wzajemność uogólniona, ułatwia realizowanie w nich najwyższego celu człowieka.

Trójca Święta pełni jednak w teorii Marcina Kędzierskiego dwie różne funkcje. Po pierwsze, wyjaśnia ona, jaka jest natura człowieka. „Człowiek – przypomina Kędzierski – jest istotą stworzoną na obraz i podobieństwo Boga (Rdz 1: 26), czyli Ojca, Syna i Ducha Świętego. Stąd wypływa najbardziej fundamentalny wniosek – człowiek jest istotą relacyjną na wzór Trójcy Świętej [...]. Chrześcijańska antropologia trynitarzna musi mieć określone konsekwencje dla ekonomii, czyli nauki o działalności gospodarczej człowieka. Jedną z nich jest założenie, że najważniejszą cechą charakteryzującą ludzkie działanie jest wzajemność [scil. wzajemność uogólniona – *P. R.*]” (Kędzierski 2012: 27). Wydaje się, że w tym wypadku nawiązanie do Trójcy Świętej jest całkowicie zasadne i nie powinno budzić żadnych wątpliwości. Chrześcijańska wizja człowieka faktycznie opiera się na Trójcy Świętej i każda próba chrześcijańskiej refleksji nad ekonomią musi to brać pod uwagę.

Po drugie jednak, Trójca Święta stanowi dla Kędzierskiego także model stosunków między instytucjami społecznymi. Relacje między Osobami Trójcy Świętej – Ojcem, Synem i Duchem Świętym mają być wzorem relacji między instytucjami w społeczeństwie – społeczeństwem obywatelskim, państwem i rynkiem. „Podobnie jak w wypadku Trójcy Świętej – pisze Kędzierski – w trynitarnej ekonomii będzie dochodziło do *perychorezy* – wzajemnego przenikania się trzech podmiotów działających w życiu społecznym” (2012: 35). Istnieje nawet głębsza analogia, ponieważ „społeczeństwo [obywatelskie – *P. R.*] odgrywa rolę nadrzędną, podobnie jak Bóg Ojciec w wypadku Trójcy Świętej, w której Syn Boży jest zwrócony ku Ojcu w Duchu Świętym” (tamże: 36). Poszukiwanie analogii między Trójcą a życiem społecznym jest niezmiernie ekscytujące, ale też o wiele bardziej kontrowersyjne niż

proste wyprowadzenie z Niej natury człowieka. Na przykład nie jest jasne, na czym dokładnie miałyby polegać *perychoreza* instytucji, nie wiadomo też, czy Osobom Trójcy miałyby odpowiadać poszczególne typy wzajemności. Kwestie te można najpewniej jakoś wyjaśnić i rozwinąć. Na szczęście – podobnie jak w wypadku dość wątpliwego przypisania państwu wzajemności zrównoważonej – niewiele zależy od przyjęcia lub odrzucenia tej analogii dla całego tekstu.

Zwierciadło interdyscyplinarności

Ekonomia trynitarzna Marcina Kędzierskiego jest więc oryginalnym projektem łączącym ekonomię, antropologię społeczną i teologię. Próbowałem pokazać, że z wyjątkiem dwóch czy trzech nieco dyskusyjnych miejsc koncepcja ta jest bardzo przekonująca. Wydaje się, że nawet gdyby podważyć założenie, iż rynek działa na zasadzie wzajemności negatywnej, kluczowy wniosek pracy pozostawałby nadal w mocy. Ostatecznie tym, o co chodzi w ekonomii trynitarnej, jest bowiem prymat logiki daru, zarówno nad logiką państwa, jak i logiką rynku, niezależnie od ich szczegółowego charakteru.

Protesty, jakie wywołuje koncepcja Kędzierskiego, są dość zrozumiałe, wykracza ona bowiem poza utarte sposoby myślenia, zwłaszcza w ekonomii. Trudno jednak nie odnieść wrażenia, że przynajmniej część zarzutów, jakie się przeciwko niej wysuwa, wynika z niezrozumienia kluczowych dla niej pojęć wzajemności i teologii trynitarnej. Jest to dziwne, tym bardziej, jeśli weźmie się pod uwagę protekcyjny ton krytyków. W każdym razie próbowałem tu choć trochę wyjaśnić te kłopotliwe pojęcia.

Najpoważniejszy zarzut wysuwany przeciwko ekonomii trynitarnej kwestionuje fundamentalny związek między tajemnicami wiary a życiem codziennym. Zakłada on cha-

rakterystyczny dla nowożytności pogląd, że religia powinna stanowić sferę oddzieloną od pozostałych obszarów życia. Najlepiej chyba

Poszukiwanie analogii między Trójcą a życiem społecznym jest niezmiernie ekscytujące

pogląd ten wyraził Immanuel Kant: „Z nauki o Trójcy Świętej, gdyby przyjąć ją dosłownie, *nic nie da się wykorzystać w praktyce*” (Kant 2011: 221). Idea ekonomii trynitarnej zakłada oczywiście odrzucenie tego nowożytnego założenia. Pod tym względem ekonomia trynitarzna bliska jest – jak już wskazywałem w innym miejscu (Rojek 2012: 13) – rosyjskiej filozofii religijnej, polskiemu mesjanizmowi czy współczesnemu ruchowi Radykalnej Ortodoksji. Bliska jest też nauczaniu Kościoła, który, zwłaszcza po II Soborze Watykańskim, radykalnie podważa to nowożytne założenie. Benedykt XVI, jakby odpowiadając po przeszło dwustu latach Kantowi, pisał w ostatniej encyklice: „relacje między ludźmi w dziejach powinny jedynie wyciągnąć korzyści z odniesienia do tego boskiego wzorca” (CIV: 54). Trójca Święta może i powinna się więc stać programem społecznym.

Na zakończenie chciałbym przedstawić ekonomię trynitarzną jako przykład realizacji wezwania Bendykta XVI do „uporządkowanej interdyscyplinarności”. Papież w *Caritas in veritate* sformułował szereg konkretnych postulatów wobec katolickich intelektualistów. Jednym z nich było właśnie żądanie łączenia ze sobą rozmaitych dziedzin wiedzy z teologią. „Temat integralnego rozwoju ludzkiego ma bardzo złożony charakter; korelacja między licznymi elementami wymaga, by doprowadzić do wzajemnego oddziaływania różnych poziomów ludzkiej wiedzy [...]. Jest rzeczą oczywistą, że różne dyscypliny powinny współpracować przez uporządkowaną interdyscyplinarność” (CIV: 30).

W szczególności należy łączyć nauki z teologią. „Pośród przyczyn niedorozwoju – pisał papież – jest brak mądrości, refleksji i myśli zdolnej dokonać syntezy wskazującej kierunek, dla której wymaga się jasnej wizji wszelkich aspektów ekonomicznych, społecznych, kulturowych i duchowych” (tamże: 31). Wydaje się, że projekt ekonomii trynitarnej można potraktować jako próbę odpowiedzi na to wezwanie.

Co ciekawe, Benedykt XVI rozumiał przez interdyscyplarność nie tylko łączenie nauk ze sobą, lecz także z wartościami. „Mitość potrzebuje wiedzy, a wiedza potrzebuje mitości. Oceny moralne i badania naukowe powinny razem wzrastać i mitość powinna je ożywiać w jedną harmonijną całość” (tamże). Sądzę, że koncepcja Marcina Kędzierskiego jest też interdyscyplinarna w tym drugim sensie.

Co dalej?

Więcej wyjaśnień Urzędu Nauczycielskiego „Pressji” dotyczących ekonomii trynitarnej znajduje się w ostatnim artykule w tym dziale.



Bóg jest rodziną! Dystrybucjonizm a ekonomia trynitarna

Paweł Kaliniecki

Autorzy *Ekonomii trynitarnej* argumentując za trynitarным modelem gospodarki, dokonali świeżego odczytania ciągłości społecznej nauki Kościoła (Kędzierski 2012; Grassl 2012; Rojek 2012). Co ciekawe, z największej zagadki istnienia – Trójcy Świętej – uczynili matrycę dla przemian społeczno-gospodarczych. Jest to podejście odważne, ale z konieczności naznaczone pewnym redukcjonizmem i wymagające intuicyjnego harmonizowania różnych gałęzi nauki. Chłodne niekiedy przyjęcie tej koncepcji może mieć zatem wielorakie podłoże i świadczy bądź o niechęci do nowych, interdyscyplinarnych ujęć w dziedzinie ekonomii, tudzież o niezyczliwości wobec innego niż liberalne odczytania społecznej nauki Kościoła, bądź też o obawie przed reifikacją, zamknięcia *sacrum* w wykresach i strzałkach. Niezrozumienie może również wynikać z obawy, że zaczną teraz powstawać podręczniki ekonomii trynitarnej, w których mechanizmy wymiany opisywane będą zgodnie z natchnieniem autorów, nie zaś podług zasad ekonomicznego abecadła. W istocie mamy tu jednak do czynienia ze względnie nowym, pojemniejszym ujęciem, w którym warunkiem koniecznym na każdym etapie

gospodarczej analizy skutków i przyczyn dla badanych zjawisk jest personalistyczny wskaźnik odniesienia. W moim odczuciu jest to jednak przede wszystkim powściągliwa próba zestrojenia społeczno-gospodarczej metodologii z głębokim filozoficznym namysłem nad samą naturą Boga i człowieka. Innymi słowy, jest to pewnego rodzaju koniunkcja realizmu metafizycznego (Krapiec 1995) z nowatorskim wykorzystaniem conceptualnego pragmatyzmu (Lewis 1991), która bodaj przez sam wzgląd na swój walor heurystyczny zasługuje na konstruktywną krytykę, tudzież rzeczową refutację.

Wychodząc poza ujmowanie ekonomii w schematach wywodzących się z nowożytnych i oświeceniowych założeń, autorzy „Pressji” przybliżają klasyczne rozumienie ekonomii jako ekonomiki, dziedziny przynależnej etyce, która za swój cel wybiera poznanie prawdy i spełnianie dobra człowieka. „Dzięki ekonomice majątek staje się dobrem dla człowieka, same zaś posiadane rzeczy zasługują na miano prawdziwej własności, własności ludzkiej, która służy człowiekowi, a nie zawłaszcza człowieka wraz z jego życiem” (Skrzydlewski 2012). To kluczowe rozróżnienie na klasyczne dobro

i nowożytnie dobra/towary uchwycił również Gilbert Keith Chesterton (1935): „Kiedy Bóg spojrział na stworzone rzeczy i stwierdził, że były dobre, to znaczy, że były dobre

Jest to koniunkcja realizmu metafizycznego z nowatorskim wykorzystaniem konceptualnego pragmatyzmu

same w sobie, lecz podług nowoczesnej kupieckiej idei, ujrawszy swe stworzenie Bóg dostrzegł w nim zaledwie *dobra*. Innymi słowy, do każdego drzewa lub wzgórze była tam przypięta metka z ceną”. Nie dziwi nas zatem, że zarówno Kędzierski, jak i Grassl przypominają w swych tekstach odradzający się dziś w wielu krajach dystrybucjonizm Belloc’a i Chestertona, widząc w nim przykład doktryny wpisującej się w nowy paradygmat. Akurat ten wątek chciałbym rozwinąć szerzej, ponieważ dystrybucyjna ekonomia rodzin roztropnie zespała rynkową praktykę i metafizyczne podłoże trynitarne modelu ekonomii.

Od prawości do równowagi

Zacznijmy od poprawnej definicji. John Haldane na kartach *Oxford Companion to Philosophy* definiuje dystrybucjonizm jako „doktrynę polityczno-ekonomiczną, [która] zawierała też poglądy na temat sztuki, kultury oraz duchowości. [Jest to] odmiana komunitaryzmu, silnie przeciwstawna leseferystycznemu kapitalizmowi oraz scentralizowanym formom socjalizmu. [Oparta na] personalistycznej antropologii, akcentuje społeczną wolność oraz indywidualne posiadanie, od którego wywodzi się jej nazwa” (Honderich, Masters 2005). Co jednak najważniejsze, w wymiarze praktycznym dystrybucjonizm postuluje powszechne uwłaszczenie rodzin, idealnie każdej rodziny, w środki produkcji zapewniające jej prze-

trwanie i niezależność. To rodzina jest jego sercem (Ahlquist 2012; Pearce, Schumacher 2006; Caldecott 2011), determinującym trwałe przyłgnięcie dystrybucjonizmu do społecznej nauki Kościoła, w jej wertykalnym (zasada subsydiarności) i horyzontalnym (zasada solidarności) wymiarze.

Dystrybucjonizm jest nierozzerwalnie związany z pojęciem sprawiedliwości dystrybucyjnej (Médaille 2010: 61–63) opierającej się nie na mechanicznej kalkulacji, lecz prawym (stusznym) sądzie dotyczącym zasług. Niektórzy badacze z ram sprawiedliwości rozdzielczej usuwają roszczenia dotyczące własności prywatnej, na przykład w odniesieniu do postulowanej przez Jana Pawła II (Mazur 2011; Kędzierski 2011) społecznej hipoteki dóbr, czy też stanu wyższej konieczności, ponieważ ich zdaniem wszelkie roszczenia do własności prywatnej podpadają pod zakres sprawiedliwości komutatywnej (Fleischacker 2004: 27).

W tym miejscu należy się krytycznie odnieść do obecnej w polskim przekładzie tekstu Grassla praktyki tłumaczenia zarówno terminów *equity*, jak i *equality*, jako *równość*. Takie niedopatrzenie w pewnej mierze wypacza sens teleologii państwa, którego rolą funkcjonalną nie jest bynajmniej egalitarny legalizm (Grassl 2012: 62). Stosowniejsze jest zaproponowane przez Kędzierskiego (2012: 35) tłumaczenie terminu *equity* jako *sprawiedliwość*, choć sugerowany przez Martę Soniewicką (2010: 90) termin *prawość* chyba najtrafniej oddaje istotę rzeczy. W ekonomii to prawość (sprawiedliwość) poprzedza stan równowagi, czyli szorstką homeostazę podaży i popytu, która pozwala czyścić rynek. W standardowym ujęciu kolejność ta ulega odwróceniu, gdyż zakłada się, że sprawiedliwość gospodarcza zostanie osiągnięta jedynie w sytuacji, w której wszystkie rynki znajdują się w stanie równowagi, przy pełnym wykorzystaniu dostępnych zasobów. Ponieważ taki

stan rzeczy nigdy nie ma miejsca, sprawiedliwość zostaje oddalona w sferę zawsze oczekiwanej, chwalebnej przyszłości. Co ciekawe, widać tu podobieństwo do marksizmu, który wszelkie potworności i okrucieństwa uzasadniał zawsze odroczone w czasie zwycięstwem proletariatu¹.

Sacrum commercium

Prawa jest również ciągła troska o dobro rodziny, a jej konsekwencje są niebagatelne. Przyjmując bowiem za fundament najbardziej pierwotną ze wspólnot, dystrybucjonizm wkracza w sferę sensów naddanych, akceptując również jej święty analogon, wyrażony w relacyjnej naturze Boga Trójjedynego. Moją uwagę (Kaliniecki 2012) na ten wyjątkowy fakt zwrócił niedawno Dermot Quinn, konstatując: „Jeżeli tylko mogę poczynić jeden komentarz, który również Chesterton zawarł w swym arcydziele *Wiekiasty Człowiek*, to nasze rozumienie ekonomii jest w ogromnej mierze trynitarne, ponieważ – jak to ujął Chesterton – sam Bóg jest rodziną”².

Trójca Święta jest zdaniem Chestertona (2006: 361) „logiczną stroną miłości, przeciwko samotności uproszczonego bóstwa, które pojawiło się raz jeszcze w religii islamu”. Jest naturą relacyjną, albowiem „dla nas wyznawców Trójcy (jeśli wolno mi tak powiedzieć z całym szacunkiem), Bóg jest czymś w rodzaju towarzystwa” (Chesterton 2007: 238). Charakter tego towarzystwa, czy też społeczeństwa, Chesterton ujawnia dwustopniowo, w pierwszym kroku przyrównując ludzką rodzinę do Świętej Rodziny, by następnie – za Atanazym – utożsamić Świętą Rodzinę z Bogiem: „Jeśli nie należymy do tych, którzy zaczynają od inwokacji do Trójcy Świętej, musimy tym niemniej zacząć od inwokacji do ludzkiej trójcy, i przekonać się, że trójkąt ten znajduje odbicie wszędzie w strukturze świata. Najwzno-

ślejsze wydarzenie w historii, przez całą historię oczekiwane i przygotowywane, jest bowiem równocześnie odwróceniem i odnowieniem tego samego trójkąta. A może raczej stanowi nalożenie jednego trójkąta na drugi, przez co tworzy się święty pentagram, którego mocy – o wiele większej niż ta, którą przypisują mu magowie – lękają się demony. Stara trójca składa się z ojca, matki i dziecka i nazywana jest ludzką rodziną. Nowa składa się z dziecka, matki i ojca i nazywana jest Świętą Rodziną” (Chesterton 2006: 79). I dalej: „To właśnie Atanazy walczył po stronie Boga Miłości przeciwko bogu bezbarwnej i odległej kosmicznej

Nasze rozumienie ekonomii jest w ogromnej mierze trynitarne, ponieważ sam Bóg jest rodziną

władzy; przeciwko bogu stoików i agnostyków. To właśnie on walczył po stronie Najświętszego Dzieciątka przeciwko siwemu bóstwu faryzeuszy i saduceuszy. Walczył w obronie równowagi piękna współzależności i intymności w Boskiej Trójcy, która pociąga nasze serca w trójcy Świętej Rodziny. Jego dogmat, jeśli dobrze zrozumieć to określenie, zmienia nawet samego Boga w Świętą Rodzinę” (tamże: 361).

Wiele lat później bł. Jan Paweł II doszedł do podobnych wniosków. „Bóg – mówił 29 stycznia 1979 roku w Meksyku – w swej najgłębszej tajemnicy nie jest samotnością, ale Rodziną, ponieważ jest Ojcostwem, Synostwem i istotą rodziny, którą jest Miłość”. W wyjaśnieniu papieża, czym jest doskonała miłość, odnajdujemy często obecny u Chestertona paradoks: „Najpełniejsza, a zarazem jakby najradzykalniejsza forma miłości leży też w tym, aby właśnie siebie dać, aby to swoje nieprzekazywalne i nieodstępne «ja» uczynić czyjąś własnością. Paradoks jest

w tym wypadku podwójny i idzie w dwóch kierunkach: po pierwsze – że można tak wyjść z własnego «ja», a po drugie – że się przy tym owego «ja» bynajmniej nie niszczy i nie dewaluje, ale wręcz przeciwnie, rozwija się je i bogaci w znaczeniu oczywiście ponad-fizycznym, w znaczeniu moralnym” (Wojtyła 1982: 62).

To zupełnie inny rodzaj wymiany, wynikającej z cierpliwego namysłu nad dobrem i wolnego działania zgodnego z logiką daru. W logice daru to właśnie miłość jest darem największym, darem w pełni osobowym, dzięki któremu między Bogiem a człowiekiem dochodzi do świętej wymiany, którą Ojcowie Kościoła nazwali *sacrum commercium*. Benedykt XVI umiejętnie wychwytuje istotę tej wymiany, twierdząc, że „wraz z rozwojem myśli i życia w świetle wiary, okazało się, że nie dajemy Mu [Bogu – P. K.] tylko grzechu, gdyż On dał nam pewną zdolność: wewnątrznie darowuje nam moc, abyśmy dali Mu coś pozytywnego, naszą miłość, byśmy dali Mu człowieczeństwo w pozytywnym sensie. Oczywiście jasne jest, że tylko dzięki hojności Boga człowiek, żebrak, który otrzymuje Boże bogactwo, może również dać coś Bogu; Bóg sprawia, że możemy przyjąć dar, uzdalniając nas byśmy wobec Niego stali się dawcami” (Fryburg, 25 września 2011 roku). W tym samym wystąpieniu dowiadujemy się, że z tajemnicy Trójjedynego Boga, a konkretnie z tajemnicy Jego miłości stwórczej, wynika całe postannictwo Kościoła.

Konsekwencje społeczno-gospodarcze

Peter Kreeft (2010) analogicznie dostrzega postannictwo rodziny ludzkiej, którym są dzieci kochających się małżonków. Kreeft bezspornie uznaje, że „Bóg jest rodziną” i dodatkowo stawia tezę, że rodzina jest miłsza Bogu nawet od doktrynalnej

ortodoksji, ponieważ odzwierciedla Jego obecność wśród nas. Dlatego właśnie herezje islamu czy mormonizmu rozpowszechniają się szybciej niż chrześcijaństwo. Bóg – zdaniem Kreefta – błogostawi muzulmanom i mormonom, gdyż *per saldo* wierni są swym rodzinom bardziej niż chrześcijanie, zwłaszcza w kwestiach moralności seksualnej, małżeństwa i prokreacji.

Również w społecznej nauce Kościoła od samego początku brzmi pochwała niezależnej, wielodzietnej rodziny, czyniącej z prawa własności funkcję zaspakajania domowych potrzeb. „Rodzina więc, czyli społeczność domowa – pisał Leon XIII – jakkolwiek bardzo mała, jest jednak prawdziwą społecznością i jest starsza od wszelkiego państwa; winna też mieć prawa i obowiązki swoje niezależne od państwa. Udowodnione już wyżej prawo posiadania, które – jak widzieliśmy – przysługuje jednostce na podstawie prawa natury, należy zastosować do człowieka, będącego głową rodziny; przy czym – dodać musimy – prawo to tym większą ma siłę, im większą rodzinę dana jednostka swą opieką obejmuje” (RN: 9). Jeżeli zatem rodzina stanowić ma byt suwerenny, niezależny od państwa bądź korporacji, musi mieć potrzebne do tego środki, co bezpośrednio łączy się z katolicką doktryną rozproszonej własności (Robbins 2011). To nie osobliwe upodobanie zatem, lecz sama tajemnica będącego rodziną Boga skłania dystrybucjonizm do szukania i aktywnego zabiegania o takie praktyczne rozstrzygnięcia.

Marcin Kędziński zauważa, że dystrybucjonizm chcący powrotu małych wspólnot produkcyjnych, umożliwiających integralny rozwój człowieka, stanowiących jednak pewne uproszczenie życia gospodarczego. Istotnie, dystrybucjonizm współdzieli poniekąd rustykalny sentyment agrarystów (Shapiro 1972, 1997), jednak w praktyce jest systemem skalowalnym, możliwym do urzeczywistnienia zarówno w społeczeństwie agrarnym,

jak i przemysłowym (Chesterton 1917). Ciekawym przykładem nowoczesnego połączenia znanej ze społeczeństw stanowych funkcyjnej stratyfikacji z inkluzywną formułą właścicielską jest baskijska MONDRAGON Corporation, dysponująca między innymi własnym bankiem, najnowszym ośrodkiem badań, uniwersytetem, systemem ubezpie-

Prawdziwa miłość zaczyna się od trzech w górę

czeń oraz szeregiem powiązanych ze sobą spółdzielni, zatrudniających ponad 80 tysięcy pracowników-właścicieli. Notabene, Belloc (2011) postawił tezę, że gdyby Henryk VIII nie rozpoczął kapitalistycznego procesu proletaryzacji stanów niższych, wówczas nadchodząca rewolucja przemysłowa miałaby charakter spółdzielczy. Podobne przykłady można mnożyć: w północnej części Włoch mamy spółdzielczy region Emilia-Romania, na całym świecie istnieją programy mikro-kredytu, akcjonariatu pracowniczego (ESOP) i spółdzielczych kas kredytowych. Jednak przede wszystkim prężność, pomysłowość i ciężka praca milionów niezależnych gospodarzy, niewielkich firm, rzemieślników i przedstawicieli wolnych zawodów daje najlepsze świadectwo o społeczno-gospodarczym ideale Belloc’a i Chestertona. Obecnie w pełni możliwy jest też rozwój „technologii pośrednich” (dziś powiemy: addytywnych), o których pisał brytyjski ekonomista Ernst Schumacher. Przykładem takiego dynamicz-

nego rozwoju powszechnie dostępnych środków produkcji jest współcześnie projekt Open Source Ecology, zapoczątkowany przez polskiego naukowca Marcina Jakubowskiego.

Na zakończenie wypadu jeszcze zastanowić się, czy i jakie mogą być praktyczne konsekwencje rozwoju samej nauki ekonomii w nowym paradygmacie ekonomii trynitarnej. Otóż, zarysowuje się tu pewna możliwość transferu dostępnej wiedzy z analizy makro- i mikroekonomicznej na poziom mezo, gdzie podstawową jednostką odniesienia nie jest dowolny agregat ani pojedyncza osoba, ale rodzina. Rodzina rozumiana jako pewien system, którego równowaga („równowaga piękna współzależności i intymności”) będzie kluczowa z punktu widzenia celowości samej analizy ekonomicznej. Rodzina jest bowiem mikrokosmosem, w którym na podstawie logiki daru zachodzą relacje przenoszone z dużej i małej skali, w szczególności wymiana i współdziałanie. Zadaniem badacza jest wyłuskanie z tych pozornie trywialnych relacji rodzinnych ukrytych tam funkcji i zależności, a także ich umiejętne odniesienie względem dostępnego korpusu wiedzy. Z pewnością jest to temat, który wciąż czeka na swego odkrywcę.

Bóg stworzył człowieka na swój obraz. Stworzył go kobietą i mężczyzną, aby ludzka miłość znalazła warunki dla wcielenia. Ks. Piotr Pawlukiewicz, wybitny polski kaznodzieja, w jednej ze swych homilii powiedział: „Prawdziwa miłość zaczyna się od trzech w górę”. Zupełnie tak, jak rodzina.

Przypisy:

1. Prywatna korespondencja autora z Johnem C. Médaille'em.
2. Filmowy zapis rozmowy panelowej podczas konferencji G. K. Chesterton a sprawa polska 26 października 2012 roku w Muzeum Historycznym w Krakowie. Dziękuję za umożliwienie mi dostępu do nagrania Pani Jadze Rydzewskiej.

Ekonomia obywatelska w praktyce. *Votum separatum* od Wolfganga Grassla

Marek Przychodzeń

Moje uczucia dla ekonomii trynitarniej są z jednej strony umiarkowanie ciepłe, a z drugiej – dość chłodne. Ciepło przyjmuję zainteresowanie wartościami, etyką, samorealizacją człowieka zakładającą istnienie Boga. Ekonomia trynitarna słusznie krytykuje ślepe wiary w mechanizmy rynkowe i izolację rynku od innych sfer społecznych, niejako uodparniające go na krytyki w imię moralności czy innych kryteriów, które, jak niektórzy twierdzą, nie mają na rynku miejsca, ponieważ tenże skupiony jest tylko i wyłącznie na skuteczności. Niestety wydaje mi się, że Wolfgang Grassl atakuje słomianego przeciwnika. Każdy, kto kiedykolwiek miał do czynienia z przedsiębiorczością, wie, że wartości odgrywają w biznesie niebagatelną rolę. Z tego względu mój stosunek do tej koncepcji jest dość chłodny.

Ontologia społeczna

Grassl bardzo mocno powołuje się na myśl polityczną św. Augustyna, a nawet Arystotelesa. Czyni to głównie po to, by odróżnić własną myśl od myśli liberatów, którzy, jego zdaniem, już od momentu wystąpienia

Hobbesa stworzyli, a następnie przekazali w spadku współczesności dogmatyczną, dualistyczną wizję wspólnoty politycznej, podzielonej na zwalczające się państwo i społeczeństwo.

Grassl proponuje „trzyzęściową, ale nie trychotomiczną” (*sic!*) ontologię, złożoną z Państwa (pisanego wielką literą), społeczeństwa obywatelskiego oraz rynku. Zdaniem Grassla o Państwie mówił już Arystoteles, pisząc o *polis* (małą literą). O ile znam myśl Arystotelesa, autor ten nigdy nie traktował Państwa jako jakiejś części różnej od społeczeństwa i mam nadzieję, że Grassl zdaje sobie z tego sprawę. Zresztą samo słowo „państwo” kojarzy się dziś głównie z biurokracją centralną. Dlatego jeśli Arystoteles już pisał o państwie, to używając terminu, który należałoby wyrazić pojęciem wspólnoty politycznej. Nie rozumiem, dlaczego niemiecki ekonomista nie podkreśla zasadniczej różnicy między Państwem współczesnym a klasyczną wspólnotą polityczną.

Wspólnota polityczna, jako wspólnota doskonała (bo „samostarczalna”), rozwija się z innych, mniejszych, równie naturalnych jak ona wspólnot. Kłopoty z utożsa-

mieniem współczesnego państwa z *polis* zauważa Peter Simpson: „Tym, co wydaje się kontrowersyjne, zarówno dla współcze-

Mój stosunek do tej koncepcji jest dość chłodny

snych Arystotelesowi, jak i dla nas, jest to, że istnieje jedna wspólnota, która kontroluje wszystkie pozostałe i że tą wspólnotą jest miasto. Sami bylibyśmy, być może, przygotowani, by ostateczną kontrolę przypisać państwu. Lecz państwo jest ogromne w porównaniu z Arystotelesowskim miastem, sądzimy także, że jego władza powinna być ograniczona i nieinkluzywna [...]. Jeśli idzie o rozmiar państwa, Arystoteles postrzegabymy go jako poważny defekt w naszych ustaleniach politycznych, ponieważ tak wielki rozmiar musi utrudniać postępy w kierunku dobrego życia; jeśli zaś chodzi o państwo z ograniczoną władzą, być może postrzegabymy to jako coś korzystnego, jeśli państwo byłoby tak wielkie, lecz z pewnością nie uważałby za pożądane, że to, co *de facto* jest ostatecznym autorytetem w naszym życiu, nie miałoby się troszczyć o cnotę” (Simpson 1998: 14–27).

Grassl lubi też się powoływać na św. Augustyna, którym inspirował się Benedykt XVI. Niestety, Augustyn miał fatalne zdanie o państwie, które skażone grzechem pierworodnym, miało służyć jedynie obronie ziemskich dóbr i dość wąsko pojmowanemu pokojowi, i to w dodatku za pomocą bezpośredniego przymusu. Nie znajduję zatem u niego takiej wiary w Państwo jak u Grassla, a już na pewno Augustyn nie przypisałby państwu roli odwzorowania jednej z Osób Trójcy.

Gdyby Grassl naprawdę chciał się uwolnić od faszystowskiej ontologii społecznej, nie odróżniałby społeczeństwa od państwa (co jest właśnie dziedzictwem Hobbesa) i musiałby na poważnie przemyśleć teorię wspólnoty

politycznej Arystotelesa. Alasdair MacIntyre (1998), współczesny zwolennik Arystotelesa, tak portretował jednak Państwo z perspektywy klasycznej: „Nowoczesne państwo [...] przez część czasu zachowuje się tak wobec tych, którzy są mu poddani, jakby nie było niczym innym jak gigantem, monopolistyczną korporacją, a pozostałą część czasu jakby było świętym strażnikiem wszystkiego tego, co najcenniejsze. W jednej funkcji wymaga od nas, byśmy wypełniali odpowiednie formularze w trzech kopiach, w innej, byśmy od czasu do czasu umierali za nie”.

Ekonomia

Wylewaniem dziecka z kąpielą jest próba uszlachetnienia ekonomii przez przedstawienie jej jako czegoś mało atrakcyjnego, co trzeba uzupełnić jakimś dodatkiem heterogenicznym wobec niej, w tym wypadku – kulturą wzajemności, jaką niby miałyby się charakteryzować społeczeństwo obywatelskie. Piszę „niby”, ponieważ często dostrzegam, że więcej relacji społecznych wytwarzają i średni biznes za pośrednictwem zwykłej wymiany rynkowej niż kompletnie zatอมizowane rzesze obywateli, zamieszkujące wielkie miasta, mające jakoby być nośnikami miłości, owej *caritas* Grassla.

Dziwne wydaje mi się twierdzenie, że rynek kieruje się (tak jakby miał własną tożsamość) głównie żądzą zysku i efektywności. Być może tak traktowały sprawę upraszczające modele ekonomiczne. Rzeczywistość zaś wcale nie musi tak wyglądać. Co miałyby mi przeszkodzić uznać, że zysk jest nagrodą za dobrze wykonaną pracę? Wcale nie muszą pracować głównie dla zysku i z myślą tylko o nim, wręcz przeciwnie, dobrze pracuję, myśląc głównie o służeńiu klientowi. Kiedy wypracuję coś pożytecznego, inni odwzajemnią mi się tym samym. Jest to ewidentna, uczciwa wzajemność i gdy

czytam o jakiejś innej, lepszej wzajemności, *agape* w ekonomii, przyznam, że zaczynam się niepokoić.

Arystoteles pisał o przyjaźni dla zysku, która była przyjaźnią w tym sensie, że ludzie instrumentalnie pozytywnie (przyjaźnie) ustosunkowują się do tych, z którymi wiążą ich interesy. To nie oznacza, że takie relacje są dominujące czy jedyne na rynku. Takie myślenie stanowiłoby uproszczenie rzeczywistości, które chce krytykować Grassl. Na rynku funkcjonują ludzie z krwi

Gdy czytam o *agape* w ekonomii, zaczynam się niepokoić

i kości, osoby, i jeśli ktoś jest złym człowiekiem, to będzie taki zarówno na rynku, jak i w domu, niezależnie, jak będzie to przedstawiane w jakiejś ontologii bądź encyklicie. Rzadko mamy do czynienia z chodzącą ilustracją przyjaźni dla zysku czy przyjaźni prawdziwej.

Czy w społeczeństwie obywatelskim, tak jak rozumie je Grassl, mamy do czynienia z całkowitą bezinteresownością? Również nie – jeśli przez dłuższy czas nie oddam przyjacielowi długu, po jakimś czasie przestanę być moim przyjacielem. Po co zatem czynić słomianą kukłę z wymiany rynkowej, która zanurzona jest w moralności szerszego społeczeństwa i stanowi jego emanację? Dlaczego nie skupić się na moralności jako takiej, którą można badać w rozmaitych relacjach, także pod modnym dziś hasłem etyki w biznesie? Moim zdaniem w codziennej praktyce gospodarczej większy problem stanowi zwyczajne terminowe regulowanie należności, niż brak wzajemności typu *agape*.

Zakładam tu, że rynek jest czymś odrębnym od dobroczynności, choć nie zakładam, jak Grassl, że wymiana rynkowa nie jest wystarczająco „dobrą” wzajemnością. Grassl (2012: 65) zdaje się krytykować założenie,

że dobroczynność jest odrębna od rynku i ma stanowić jego korektę *post factum*. Chciałby on raczej, by dobroczynność przeniosła się bezpośrednio do przedsiębiorstw, które miałyby funkcjonować jako instytucje dobroczynne (tamże), wymieniające dary, które nie muszą być natychmiast zwracane. Przyznam się, że jestem za zwyczajną dobroczynnością jako uzupełniającą rynek, ponieważ nie lubię mieszać porządków działania: kiedy płacę, to z definicji za coś, kiedy pomagam, to robię to bezinteresownie. Nie oznacza to jednak, że nie mogę robić tych dwóch rzeczy, będąc przedsiębiorcą, ponieważ przedsiębiorca jest też człowiekiem. Pomieszczenie tych dwóch porządków może prowadzić do chęci tworzenia przedsiębiorstw nieefektywnych, ponieważ zostaje zagubiona zasadnicze kryterium oddzielenia trafnych posunięć od nietrafnych: kalkulacja ekonomiczna. Powtarzam, że nie znaczy to, iż przedsiębiorca nie może wspierać innych. Niemniej jednak zarabianie pieniędzy jest osobną czynnością, jeśli ma pozostać tym, czym jest.

Każdy przedsiębiorca przepojony duchem klasycznej etyki moim zdaniem zdaje sobie sprawę, że jest tylko zarządcą i opiekunem powierzonych sobie dóbr i ludzi, a nie ich tyrańskim posiadaczem. Może dziwić, że część przedsiębiorców tego nie rozumie, być może pod wpływem współczesnej utylitarnej ekonomii. Niemniej jednak nie trzeba przekształcać przedsiębiorstwa w zakład dobroczynny, by zachować te ideały, ważne także dla katolickiej nauki społecznej. Osobiście znam dyrektorów czy prezesów troszczących się na przykład, by ich pracownicy weszli w związki małżeńskie i mieli ustabilizowane życie. Wypytywa to jednak, jak sądzę, z ich człowieczeństwa, a nie jakiejś próby przeformułowania idei przedsiębiorczości. W każdym razie z pewnością nie czytali Grassla.

Analogia trynitarna w praktyce

Najstabszym punktem rozważań ekonomii trynitarniej jest brak określonych zaleceń praktycznych. „Ekonomie obywatelskie – pisze Grassl (2012: 66) – są instytucjonalnie zróżnicowane, zwierają przedsiębiorstwa zarówno *profit*, jak i *non-profit*, w formie prywatnych firm, spółdzielni czy korporacji”.

Autorzy piszący w tym nurcie mają dużo do powiedzenia w kwestii przenikania się państwa i rynku duchem wzajemności płynącym ze społeczeństwa, jednak zadziwiająco niewiele mówią w kwestii na przykład reorganizacji konkretnych przedsiębiorstw i relacji w nich panujących. Jeśli wzajemność ma uzdrowić staby pod względem aksjologicznym rynek, to w jaki sposób to się dokona, jakie działanie rynkowe będzie popierane, a na jakie będzie się wywierato presje bądź próbowało się ukrócić za pośrednictwem Państwa (pisanego wielką literą)?

Przypomnę, co na ten temat ma do powiedzenia sam Grassl: „najdalej na drodze do ekonomii obywatelskiej okazuje się Szwecja. Wynika to najpewniej z dużego udziału spółdzielni i podobnych instytucji. W Niemczech znaczne części sektora rolniczego, mleczarskiego i bankowego prowadzone są przez spółdzielnie i towarzystwa wzajemne, stanowiąc dodatek do spółdzielni mieszkaniowych, kompanii pożyczkowych i innych tego typu przedsiębiorstw o małej skali. Chiny wydają się mieć zadziwiająco duży «trzeci sektor»: oficjalne statystyki ekonomiczne nie odzwierciedlają jednak w pełni istnienia wielu spółdzielni zrzeszających wielu udziałowców, co znacznie zwiększa szacunek ekonomii obywatelskiej w Chinach” (Grassl 2012: 80).

Trzeba przyznać, że opis ten nie wygląda zbyt imponująco, szczególnie w Polsce, gdzie spółdzielnie są dobrze znanym fenomenem i raczej nie kojarzą się Polakom z jakąś

nową jakością w ekonomii, wręcz przeciwnie. Rzadko cytuję z aprobatą libertarianina Roberta Nozicka, niemniej jednak dobrze rozumiał on, że na wolnym rynku każdą formę dobrowolnego stowarzyszenia można wypróbować i jeśli przejdzie ona test opłacalności, to zostanie włączona w normalne życie gospodarcze. Przedsiębiorstwo, które

Znam dyrektorów troszczących się by ich pracownicy weszli w związki małżeńskie

tego testu nie przejdzie, po prostu przestanie funkcjonować, zadłuży się i upadnie. Gorzej jednak, jeśli jakiś jego typ uznamy za najbardziej moralny i zacniemy dofinansowaniami i naciskiem wcielać go w życie. Nozick zatem rozważa możliwość powstawania w kapitalizmie demokracji pracowniczych i spółdzielni. Jeśli będą one wydajne, pisze, jak najbardziej mogą przetrwać w kapitalizmie prywatnych przedsiębiorstw, a może nawet go zastąpić: „ludziom wolno tworzyć własne i demokratycznie zarządzane przedsiębiorstwa o charakterze *spółdzielczym*. Każdemu bogatemu radykałowi czy każdej grupie robotników wolno kupić istniejącą fabrykę bądź wybudować nową i zaprowadzić preferowany system organizacji produkcji; na przykład system demokratycznego zarządzania przez pracowników. Potem fabryka mogłaby sprzedawać swoje produkty bezpośrednio na rynek. [...] To pouczające rozważyć, dlaczego związki zawodowe nie zakładają własnych przedsiębiorstw i dlaczego robotnicy nie komasują zasobów, by to uczynić” (Nozick 1999: 295–296).

Państwo pisane wielką literą

Grassl zapewnia, że nie jest zwolennikiem interwencjonizmu państwowego i redystrybucji przez państwo zasobów

obywateli, że jest zwolennikiem katolickiej nauki społecznej i promowanej przez nią zasady subsydiarności. Jednak w przedstawianych przez niego przykładach ekonomii obywatelskiej brak jakiegokolwiek refleksji nad strukturą państwowości Chin czy USA, jakby nie było to zagadnienie znaczące dla przedsiębiorczości czy ekonomii trynitarnej. Duża nonszalancja, w mojej opinii, jak na kogoś, kto chce się rozprawić z dziedzictwem Hobbesa. Dziwi też brak jakiegokolwiek refleksji nad zasadą suwerenności, przywoływanej przecież *explicite* w tekście Grassla. Skoro zatem on niewiele o tych sprawach pisze, napiszę o nich ja.

W moim przekonaniu najbardziej bolesną charakterystyką współczesnego państwa jest brak poszanowania dla jakichkolwiek grup stojących poniżej niego samego. „Lewiatan niweluje wszelkie przedpolityczne wspólnoty i władze. Robi czystkę. [...] Zamiast zakładać istnienie przedpolitycznych stowarzyszeń i doprowadzać je do wyższej doskonałości, współczesne państwo odnosi się do jednostek, które wydobywa ze stanu natury i robi z nich ludzi” (Sokolowski 2001: 523).

Fakt istnienia takich przedpolitycznych grup był wyraźnie odnotowany przez Arystotelesa, który opisując powstanie wspólnoty politycznej, nie zaczynał od poziomu abstrakcyjnego stanu natury, w którym jednostki zawierają umowę społeczną, lecz od rzeczywistego, przedpolitycznego poziomu rodzin i gmin. Katolicka nauka społeczna wyrażała podobną wizję dobrej wspólnoty politycznej w zasadzie subsydiarności lub inaczej pomocniczości, która gwarantować miała trwałą podmiotowość społeczeństwa rozumianego jako szereg naturalnych wspólnot, tworzących wspólnotę wspólnot – wspólnotę polityczną.

Ukonstytuowana już wspólnota polityczna miała wspomagać osoby i wspólnoty, jakie spontanicznie tworzą się w *polis*, a nie stwa-

rać je i postugiwać się nimi do własnych celów – „sztuka kierowania państwem nie stwarza ludzi, lecz ich otrzymuje z natury”, pisał Arystoteles (2004: 1258a). Innymi słowy, zgodnie z tą wizją władza nie pochodzi od rządu centralnego i nie jemu ma służyć.

Władza jest naturalnym zjawiskiem społecznym i pojawia się już na poziomie rodziny. Wspólnota polityczna ma za zadanie jedynie koordynować i wspierać wspólnoty niższego rzędu w wykonywaniu specyficznych dla nich zadań. Struktury niższego rzędu (rodzina, szkoła, Kościół) posiadają swą własną godność i strukturę, i jeśli jakiegokolwiek władza polityczna ma legitymację, to płynie ona właśnie z dobrego wypełniania funkcji subsydiarnej, a nie substytucyjnej. Inaczej wspólnota polityczna, mówiąc słowami św. Augustyna, nie będzie się różniła od bandy zbójców.

„Widzieliśmy jak w dwudziestym wieku reżimy próbowały wyrugować i zastąpić na skutek zmasowanej biurokracji rządowej i mobilizacji samą rodzinę, a także sąsiedztwa, instytucje edukacyjne, jednostki dobroczynne, takie jak szpitale. *Homo sovieticus* był jedynie najbardziej skrajną formą tego tytanicznego wysiłku totalitarnego i widzimy, co zrobił on ludziom, którzy w nim żyli i byli jego celem. Klonowanie człowieka i sztuczne zapłodnienie może być zachodnią nauką wersją tego samego. Niemniej jednak spójne społeczeństwo nie jest możliwe w państwie Hobbesowskim, ponieważ takie państwo nie jest zgodne z naturą człowieka” (Sokolowski 2001: 523–524).

Myśl polityczna współczesności podstawiła w miejsce klasycznie rozumianej wspólnoty politycznej nowożytnie rozumiane państwo jako ciała odseparowanego od rządzonych, mającego za cel dostarczanie wąsko rozumianego pokoju i dobrobytu. Skuteczność w jego działaniu miała gwarantować właśnie idea suwerenności pań-

stwa. Jej twórca, Jean Bodin, stwierdzał jasno: „suwerenność jest absolutną i nieustającą władzą rzeczypospolitą” (1958: 88), a suweren jest przedstawiany na wzór Boga. W filozofii nowoczesnego państwa suwerenność posiada wyłącznie struktura państwowa, anonimowa, traktująca obywateli raczej jak przedmioty niż podmioty. Jak pisał Rousseau: „człowiek, który ma odwagę podjąć się założenia narodu, powinien posiadać zdolność do – jeśli mogą się tak wyrazić – zmiany natury człowieka: przekształcenia każdej jednostki – jeśli można tak powiedzieć – w część większej całości,

Grassl powinien o tym pamiętać i ostrzegać swoich czytelników

z której, w pewnym sensie, czerpie swe życie i istnienie” (Rousseau 2002: 2, r. 7).

Współczesne państwo suwerenne „ukazało swe oblicze podczas rewolucji francuskiej, a w pełni objawiło się w narodowo-socjalistycznych oraz marksistowsko-leninistyczno-stalinowskich ustrojach totalitarnych w dwudziestym wieku” (Sokolowski 2001: 517). Zdaniem Roberta Sokolowskiego, „problem współczesnego państwa nie został rozwiązany dzięki zwycięstwu w II wojnie światowej oraz końcu zimnej wojny. Toczy się dalej wraz z rozwojem państwa terapeutycznego oraz menedżerskiego” (tamże: 524).

Jak widać problemem dla Sokolowskiego nie jest sam podział na zwalczające się Państwo i społeczeństwo, lecz sama konstrukcja państwa, pomijana przez Grassla. Lewiatan i jego mutacje, na przykład Unia Europejska, ukrywają rzeczywistość swojej władzy, udając republiki, demokracje czy wspólnoty kierujące się zasadą subsydiarności, iście diabelsko zawłaszczając pojęcia i wypaczając ich oryginalne znaczenia. Grassl powinien o tym pamiętać i ostrzegać

swoich czytelników. Analizując sytuację Unii Europejskiej, Roger Scruton zauważał bar-dziej przytomnie: „pojęcie «subsydiarności» otrzymało drugie życie dzięki Unii Europejskiej, której oficjalne dokumenty deklarują, że wszelkie decyzje muszą być podejmowane na poziomie subsydiarnym, podczas gdy dla zasadniczo niewybieralnej i nieodpowiedzialnej przed nikim Komisji Europejskiej rezerwuje się przywilej decydowania, jaki dokładnie jest to poziom. [...] Zasada «subsydiarności», która w zamierzeniu ma przyznawać władzę ciałom lokalnym i narodowym, w rzeczywistości obiera im ją, dokładając starań, by władza, która była sprawowana na mocy uprawnienia, była od-tąd sprawowana w ramach przyzwolenia. «Subsydiarności» konfiskuje suwerenność w ten sam sposób, w jaki «sprawiedliwość społeczna» konfiskuje sprawiedliwość, a «gospodarka społeczna» konfiskuje gospodarke” (Scruton 2010: 280).

Bez wyraźnego opowiedzenia się przez Grassla za jedną z dwóch tradycji politycznych, tradycji klasycznej republiki lub nowoczesnego państwa, nie jestem w stanie na poważnie odnieść się do praktycznych wskazówek jego teorii. Współczesne państwo traktuje siebie jako ostateczne rozwiązanie problemu człowieka i jako takie jest niezdolne i niechętnie do oddania władzy w jakiegokolwiek sferze życia. Bez jego reformy wszelkie programy ekonomiczne w najlepszym razie będą myśleniem życzeniowym, w najgorszym zwiększą jego ingerencję w życie obywateli na zasadzie przypomnianej przez Scrutona.

Nic nowego

Jeśli, jak starałem się wykazać, nie można odróżnić społeczeństwa od Państwa w ramach klasycznej wizji wspólnoty politycznej (jest to idea Hobbesowska), to

trynitarne metafora łącząca Państwo, społeczeństwo i rynek okazuje się fałszem. Co pozostaje nam z tej analogii? Jeśli jedynie pochwała tworzenia instytucji działających na rynku w paradygmacie wymiany typu *caritas*, czyli dobroczynnych, to taką możliwość przewidywał już Nozick i nie stanowi ona żadnego *novum*. Jeśli coś odmiennego, to chciałbym wiedzieć co. Z tekstu Grassla się tego nie dowiaduję.

Biorąc pod uwagę brak poważnej refleksji nad naturą Państwa pisanego wielką literą, mieszanie dobroczynności z rynkiem czy problematyczną analizę wymiany rynkowej obawiać się można praktycznych skutków aplikacji ekonomii trynitarnej do rzeczywistości społecznej. Zamiana czegoś znanego na coś nieznanego powinna budzić obawy, szczególnie wtedy, gdy to, co znane, działa dość dobrze.

Co dalej?

Kluczowy tekst Wolfganga Grassla (2012) ukazał się oczywiście w 29. tece „Pressji”. W przekładzie Marka Przychodzenia.



Czy rynek jest podmiotem?

Uwagi do Ekonomii trynitarnej Marcina Kędzierskiego

Wiesław Żyznowski

Programowy artykuł Marcina Kędzierskiego (2012) zawiera wiele ważnych i interesujących twierdzeń na temat ekonomii tradycyjnej i ekonomii alternatywnych. Kędzierski postuluje, by w miejsce ekonomii wolnorynkowej podstawić ekonomię trynitarne. „Przy założeniu, że człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga – Ojca, Syna i Ducha Świętego, to tylko Trójca Święta i relacja z nią może być celem ostatecznym ludzkich działań” (tamże: 31). „System gospodarczy wyphywający z ekonomii trynitarnej powinien się cechować pluralizmem i opierać na trzech elementach – rynku, państwie i społeczeństwie” (tam-

Postaram się podważyć te założenia

że: 34). Triadę miałyby tworzyć trzy przenikające się na zasadzie „bezinteresownego daru i wzajemności” (tamże: 36) podmioty: społeczeństwo, państwo i rynek.

Do skonstruowania tej triady potrzebne są trzy ważne założenia: podmiotowość rynku, który może wchodzić w relacje z podmiotami takimi jak społeczeństwo i państwo, negatywna wzajemność, cechująca

wolny rynek, oraz negatywna wolność, która ma na nim panować. Poniżej postaram się podważyć te trzy założenia.

Podmiotowość rynku

Kędzierski pisze o społeczeństwie, państwie i rynku: „jedynie współdziałanie wszystkich trzech podmiotów, funkcjonujących na podstawie wzajemności różnego rodzaju, umożliwi osiągnięcie celu, jakim jest integralny rozwój człowieka” (tamże: 37). Jedną z cech konstytuujących podmioty, na którą autor zwraca uwagę, jest zdolność do działania. Ta zgodnie z definicją cechuje podmiot, który jest tym, „w czym coś tkwi lub jest zawarte, czemu coś przysługuje; ośrodek aktywności, sprawca aktów poznawczych, woliowych, emocjonalnych itd.” (Herbut 1997: 425). Państwo i społeczeństwo jako byty zbiorowe są bez wątpienia podmiotami sprawczymi, które działają, są ośrodkami aktywności i twórcami aktów, ale czy tak samo jest w wypadku rynku? Rynek to przecież – jak podaje encyklopedia *Britannica* – „sposób, w jaki dochodzi do wymiany dóbr i usług w wyniku wzajemnego kontaktowania się nabywców i sprzedawców albo

bezpośrednio, albo przez pośredników lub instytucje". Według innego źródła rynkiem nazywamy „całokształt transakcji kupna i sprzedaży oraz warunków, w jakich one przebiegają” (Milewski 2001: 97). W internecie można jeszcze znaleźć określenie, że rynek to także „określona zbiorowość podmiotów gospodarujących zainteresowanych dokonywaniem operacji kupna sprzedaży określonych dóbr, wartości lub usług”. W cytowanych wyżej definicjach można rozróżnić trzy znaczenia terminu „rynek”: dwa jednoznacznie przedmiotowe i jedno wskazujące na pewną podmiotowość.

Rynek jako platforma kontaktowania się i wymiany jest narzędziem. To materialne lub niematerialne miejsce, w którym spotykają się podmioty mające jakieś interesy i podejmujące działania, na przykład państwo, społeczeństwo, mniejsze społeczności, grupy, instytucje, przedsiębiorstwa, jednostki. W tym rozumieniu rynek nie jest podmiotem sprawczym czy źródłem aktów. Tak samo nie jest sprawczy „całokształt transakcji kupna i sprzedaży oraz warunków, w jakich one przebiegają”.

Ale czy to, co określono w ostatniej z przytoczonych definicji rynku jako „zbiorowość podmiotów gospodarujących”, ma podmiotowość zdolną do „współdziałania” ze społeczeństwem i państwem „na podstawie wzajemności różnego rodzaju”, czy jest sprawcze, czy jest źródłem aktów? Jedynym i wystarczającym kryterium przynależności do „zbiorowości podmiotów gospodarujących” jest gospodarowanie w sensie jakichkolwiek czynności komercyjnych. Czynności te, podejmowane przez wiele podmiotów, stanowią zbiorowy czynnik sprawczy wpływający na rzeczywistość polityczną, społeczną, gospodarczą oraz na środowisko naturalne. Czynnik ten, nazwany przez Adama Smitha metaforycznie „niewidzialną ręką rynku”, może coś spr-

wiać lub powodować, lecz nie działa i nie współdziała. Sprawianie to powodowanie czegoś, ale niekoniecznie musi być ono woliwne, intencjonalne, celowe czy sensowne – i nie jest takie w wypadku „zbiorowości podmiotów gospodarujących”. Natomiast działanie, a więc i współdziałanie, wymaga woliwności, intencjonalności, celowości, sensowności – tak jednak zbiorowość zwana „rynkiem” się nie zachowuje, w takim rozumieniu nie działa. Suma tego, co stanowi o przynależności poszczególnych podmiotów do „zbiorowości podmiotów gospodarujących”, nie jest *działaniem* jednego podmiotu, lecz *sprawianiem*, za którym stoi zbiór wielu podmiotów.

Rynek i wymiana negatywna

Autor twierdzi, że „najważniejszą cechą charakteryzującą ludzkie działanie jest wzajemność”. Przypuszczam, że chodzi mu o wzajemność działania wobec innych ludzi lub ich działań. Jeśli tak, to wzajemność określiłbym jako – ważny, być może najważniejszy – cel takiego działania. Gdyby autor miał na myśli wzajemność działania wobec przedmiotu, czymkolwiek on jest, to celem i najważniejszą cechą takiego działania byłoby to samo – skuteczność.

Kędziński przedstawia „trzy podstawowe rodzaje wzajemności” (tamże). Z „wzajemnością uogólnioną” mamy do czynienia, gdy na przykład „kupujemy komuś kawę i nie oczekujemy, że obdarowany kupi nam ciastko”. Cechują się nią wszelkie solidarne, braterskie gesty w społeczeństwie, występują w niej: nieprzymuszone świadczenie jednej strony i niezobowiązująca korzyść drugiej. „Wzajemność zrównoważona” ma miejsce, gdy na przykład „kupujemy prezenty członkom rodziny w nadziei, że również je od nich otrzymamy”. Wykazuje się nią między innymi (zrównoważone) państwo, cechują ją

nieprzymuszone świadczenie i zobowiązująca korzyść. Przykład „wzajemności negatywnej” (z moralnego i społecznego punktu widzenia) jest następujący: „nasz sąsiad wyprowadza się za granicę i musi szybko sprzedać samochód wart dwadzieścia tysięcy złotych, a my – korzystając z jego trudnej sytuacji – kupujemy go za dziesięć tysięcy”; ten rodzaj wzajemności, właściwy rzekomo logice wolnorynkowej, charakteryzuje przymuszone świadczenie z jednej strony i wykorzystanie (wyzyskanie) przymusu przez drugą stronę.

„To właśnie wzajemność negatywna jest podstawową zasadą wolnego rynku” (tamże: 27). Autor twierdzi tak, mimo że dalej wymienia przymus jako „dominującą logikę” państwa, a nie rynku – którego „dominującą logiką” jest wymiana (tamże: 35). Pisząc o wolnym rynku, ma on na myśli rynek nie wolny w rozumieniu dosłownym – bo taki zgodnie z powszechnym poglądem nie istnieje, lecz rynek rządzący się i rządzony regułami kapitalistycznymi. Wzajemność negatywna (z moralnego i społecznego punktu widzenia) ma miejsce wtedy, gdy (co najmniej) jedna ze stron relacji jest zmuszona do poniesienia szkody, a druga strona to wykorzystuje na własną korzyść.

Twierdzenie, że przymus pojawia się w wielu relacjach kapitalistycznych (wolnorynkowych), nie wymaga dowodu. Tak samo jest z przymusem stosowanym przez państwo w regulacjach ograniczających rynki kapitalistyczne. Autor podaje przykład półniewolników pracujących na plantacjach za mniej niż jednego dolara dziennie; każdy zna takie przykłady. O regulacjach ograniczających rynek jest mowa dalej.

Czy cechujące „wzajemność negatywną” przymus i jego wyzyskanie stanowią podstawę rynków kapitalistycznych (wolnych)? Uznając proponowany przez Kędzińskiego podział na rodzaje wzajemności i charak-

terystyczne dla nich cechy, jestem odmiennego zdania. Podstawą rynku kapitalistycznego nie jest przymus i wyzysk – można je traktować jako marginalne, lecz nieprzymuszone świadczenie i zobowiązująca korzyść. Na rynkach kapitalistycznych dominuje wzajemność nie negatywna, lecz zrównoważona. W naturze kapitalizmu – rozumianego jako jeden z praktycznych sposobów funkcjonowania gospodarki – leży dążenie do

Podstawą rynku kapitalistycznego nie jest przymus i wyzysk

coraz to większych zysków, czyli większych niż osiągnięte poprzednio, niezależnie od ich aktualnej wielkości i użyteczności. Bierze się to w większości z chciwości uczestników gry kapitalistycznej (producentów, dystrybutorów, konsumentów) lub ich reakcji na chciwość innych. Niedążenie do wzrostu zysków jest przedkapitalistyczne, jak mówi Max Weber. Wzrost zysków jest możliwy dzięki wzrostowi rentowności – który jest ograniczony, lub wzrostowi działalności – który jest (praktycznie) nieograniczony.

Dążenie do zysku rozumianego jako różnica między przychodami a kosztami ich uzyskania jest w danym okresie przeciwstawna dążeniu do wzrostu, który się osiąga dzięki poniesieniu kosztu. Nastawianie na osiągnięcie w przyszłości zysku większego niż dotychczasowy jest więc szkodliwe dla zysku dotychczasowego. Co prawda nieodłączną częścią dążenia do zysku możliwe największego w danym momencie jest przymuszenie do jak najtańszej pracy, jednak dążenie do zysku jak największego w przyszłości jest powiązane z płaceniem więcej temu, kto teraz przymuszony jest do jak najtańszej pracy. Pracodawca robi to ze względu na morale zatrudnionych niezbędne do osiągania wydajności, konkurencję między pracodawcami o pracowników,

wreszcie regulacje prawne. Na rynku wystarczająco wolnym od ograniczeń antyrynkowych i otwartym na konkurencję i rozwój praca za jednego dolara dziennie stanowi najpierw większość, potem mniejszość, po czym znika. Szybkość tego procesu jest proporcjonalna do szybkości kapitalizowania się rynku. W zetknięcia z gospodarką kapitalistyczną tania siła robocza szybko drożeje. Zjawisko to ma miejsce obecnie w Chinach. Właściwe dla kapitalizmu szukanie i wykorzystywanie szans robienia zysków nie niesie przymusu o tyle, o ile zwiększa pod względem ilościowym i jakościowym możliwości wszystkich podmiotów mających z nim do czynienia. Gospodarka kapitalistyczna nie równoważy się pod wszystkimi względami, czego objawem są kryzysy gospodarcze i finansowe. Wykazuje ona jednak skłonność do równoważenia się w zakresie relacji dobrowolności albo przymusu wobec świadczeń albo korzyści między pracodawcami i pracownikami. W gospodarce kapitalistycznej dominuje wzajemność zrównoważona, a wzajemność negatywna występuje w niej przejściowo.

Zgadzam się z Kędzierskim, że występująca w działaniach gospodarczych „wzajemność negatywna” przyczynia się do „redukcji relacji międzyludzkich”, „osłabienia relacji społecznych”, „dominowania perspektywy czysto indywidualistycznej [...] niezgodnej z relacyjną istotą człowieka”, „zagubienia podstawowego celu ekonomii, jakim jest integralny rozwój «człowieka trynitarnego» – *homo reciprocans*” (tamże: 28). Sądzę jednak, że wzajemność negatywna nie dominuje w działaniach gospodarczych, lecz tylko się w nich pojawia.

Rynek i wolność negatywna

Kędzierski opisuje fundamenty gospodarki wolnorynkowej za pomocą innej „ne-

gatywnej” właściwości – wolności negatywnej. Charakteryzuje się ona według niego „(1) brakiem ograniczeń zewnętrznych oraz (2) brakiem celowości” (tamże: 29). Kontekst wskazuje, że autor mówi tu o realnej, a nie

Istnieją trzy sposoby poradzenia sobie z moimi argumentami

idealnej gospodarce wolnorynkowej, tym samym uważam, że pierwsze zdanie opisujące (realną) gospodarkę wolnorynkową jest fałszywe, a drugie – prawdziwe. Jeśli niezliczone regulacje prawne, potencjalnie nieograniczona ilość konkurentów (oferentów), permanentne roszczenia pracowników, pracodawców, konsumentów oraz pozostałych członków społeczeństwa, wreszcie obiektywne trudności wywoływane przez same procesy gospodarcze nie są „ograniczeniami zewnętrznymi”, to co nimi mogłoby być?

Trzeba natomiast przyznać, że gospodarkę wolnorynkową cechuje „brak celowości”. Jeśli celowość rozumieć jako przyjęcie czegoś ostatecznego, ze względu na co się dąży, to o „uczestnikach gry kapitalistycznej” nie można powiedzieć, że cechuje ich jakaś celowość. Dążenie do coraz większych zysków z założenia ma się nie kończyć (co nie znaczy, że się realnie nie kończy). Z kapitalistycznego punktu widzenia żadne zyski nie są ostateczne ani co do wielkości, ani co do czasu ich osiągnięcia.

Podsumowując, Kędzierski wymaga od ekonomii trynitarnej „współdziałania” rynku ze społeczeństwem i państwem. Rynek, społeczeństwo, państwo oddziałują na siebie wzajemnie, ale rynek nie może „współdziałać”, bo współdziałanie implikuje woliwność i celowość, a rynek się nimi nie wykazuje. Nie wykazuje się on także w formie nazywanej „wolnym rynkiem” negatywną wzajemnością ze względu na właściwe mu równoważenie się występujących w nim relacji. Wolnego

rynku nie cechuje także „wolność negatywna” w znaczeniu, jakie nadaje jej Kędzierski; cechuje go wolność w węższym znaczeniu – od celowości.

Argument dotyczący niemożliwości „współdziałania” rynku jest moim zdaniem najmocniejszy, „współdziałanie” służy bowiem Kędzierskiemu do konstrukcji idei „ekonomii trynitarnej”, podczas gdy negatywność wzajemności i wolności rynku potrzebuje on bardziej do promowania ekonomii alternatywnych. Wydaje się, że istnieją trzy sposoby poradzenia sobie z moimi argumentami,

dwa uwzględniające logikę triady i jedna – logikę diady. (1) Zmiana wspólnej płaszczyzny dotychczasowych elementów triady – społeczeństwa, państwa, rynku – z wymagającej ich podmiotowości na niewymagającą. (2) Zamiana dotychczasowego składnika triady, którym jest niewykazujący się podmiotowością rynek, na inny składnik, który można uznać za podmiot. (3) Zrezygnowanie z trzech wyżej wymienionych podmiotów na rzecz dwóch – społeczeństwa i państwa, ujętych w przedmiotowym (instrumentalnym) odniesieniu do rynku.

Co dalej?

Więcej krytyk programu ekonomii trynitarnej można odnaleźć w internecie. Wystarczy wpisać do wyszukiwarki hasło „Kamil Kisiel”.



Ekonomia trynitarna.

Często zadawane pytania

Marcin Kędzierski
Krzysztof Mazur
Paweł Rojek

Przyzwyczailiśmy się, że tezy stawiane w „Pressjach” wywołują dyskusje, polemiki, a czasem nawet potajanki. Za postmodernistyczną Solidarność odsądzał nas od czci i wiary Bronisław Wildstein (2010), za tekę papieską skrytykował nas „Christianitas” (Kaznowski 2011), za heterointelektualizm brutalnie zaatakowała nas „Fronda” (Moryń 2011), z koncepcją Postteuroropy polemizował Tomasz Rowiński (2012), związany zarówno z „Christianitas”, jak i z „Frondą”, wreszcie mesjanizm integralny został napiętnowany w „Nowym Państwie” (Woźniak 2012) i krytycznie skomentowany w „Więzi” (Duda 2013). Jak dotąd jednak największe emocje wywołała niewątpliwie *Ekonomia trynitarna*.

Nasza propozycja wyprowadzenia z dogmatu o Trójcy Świętej wskazówek dla urzędzenia życia społecznego wywołała bez mała furję ekonomicznych liberatów. Obok pozytywnych głosów (Warzecha 2012; Kobeszko 2012) pojawiło się kilka mniej lub bardziej nieprzychylnych recenzji (Kisiel 2012; Morawski 2012; Teluk 2013), ale przede wszystkim atakowani byliśmy w internecie – założony został hejterski fanpejdż

na Facebooku, pojawiały się złośliwe memy, kilku trolli zaczęło nam uprzykrzać życie.

W poprzedniej tece opublikowaliśmy kilka naszych odpowiedzi na niektóre z krytyk „Pressji”. Teraz postanowiliśmy zbiorczo odpowiedzieć na najczęściej pojawiające się pytania do *Ekonomii trynitarniej*.

Czy wyście powariowali? Chcecie, by Trójca Święta była programem społecznym?

Nie powariowaliśmy, a przynajmniej nie bardziej niż cytowani przez nas ojcowie II Soboru Watykańskiego i Benedykt XVI (Rojek 2012). Rozumowanie, które prowadzi do ekonomii trynitarniej, jest bardzo proste: człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, ekonomia musi się opierać na właściwej antropologii, Bóg jest Trójcą, ekonomia musi się więc opierać na antropologii trynitarniej. Taka ekonomia jest właśnie ekonomią trynitarną. Aby podważyć to rozumowanie, trzeba albo uznać, że Bóg nie stworzył człowieka, albo odrzucić dogmat trynitarny, albo stwierdzić, że chrześcijańska nauka o człowieku nie ma żadnego

znaczenia dla ekonomii. My uważamy, że ma znaczenie, bo prawda o człowieku jest jedna, dlatego ekonomia powinna brać pod uwagę twierdzenia teologii. Nie wydaje się nam to niczym kontrowersyjnym, przecież na tym właśnie opiera się cała nauka społeczna Kościoła.

No ale żeby Trójcę Świętą mieszać z gospodarką? Tak nie wolno!

To, że wydaje się to dziwne, wynika z głęboko zakorzonego wśród wielu z nas nowożytnego przesądu, że sfera religii powinna być oddzielona od innych sfer myślenia i działania. Przesąd ten najwyraźniej żywią nasi krytycy. Jeden z nich pyta retorycznie: „To już oddzielenie porządku ziemskiego i niebiańskiego jest nieaktualne?” (Kisiel 2012), a drugi ogłasza zdecydowanie: „Chrześcijaństwo zasadniczo nie zajmuje się ekonomią [...], więc nie mieszamy chrześcijaństwa z ekonomią, tworząc postmodernistyczne hybrydy słowne” (Teluk 2013). My jednak wraz z nauką Kościoła odrzucamy to nowożytne założenie i na powrót chcemy łączyć religię ze światem. I co nam zrobicie?

Czyli ekonomia trynitarna nie jest herezją?

Odpowiemy słowami Łukasza Kobeszki (2012), który na portalu *Rebelya.pl* napisał: „Zdziwienie bądź zakłopotanie, które opanowało wielu komentatorów po ukazaniu się nowych «Pressji», wskazuje tylko na fakt, jak słabo w naszym życiu intelektualnym obecne są wątki nauczania papieskiego. Aż chciałoby się zadekretować, aby ostatnie «Pressji» stanowiły obowiązkową lekturę dla wszystkich, którzy chcieliby poznać, na jakich fundamentach powstała katolicka nauka społeczna i z jakich przyczyn Kościół

wciąż mówi o dobru wspólnym czy zasadzie solidarności”. Ekonomia trynitarna nie jest herezją. Jest to rozwinięcie fundamental-

Przecież na tym opiera się cała nauka społeczna Kościoła

nych zasad nauczania społecznego Kościoła, a w szczególności pewnych tez ostatniej encykliki Benedykta XVI *Caritas in veritate*.

Dlaczego przywiązujecie tak wielką wagę do Caritas in veritate?

Bo to jest naprawdę przetomowy tekst, choć dostrzeżenie tego wymaga wyjścia poza utarte schematy myślenia. Zabawne, że niektórzy nasi krytycy uważają, że jest to po prostu „prosta, zrozumiała dla przeciętnego czytelnika” encyklika, „w której, w dużym skrócie, papież przypomina najważniejsze przykazanie chrześcijaństwa” i „rzuca kilka ogólnych refleksji dotyczących organizacji gospodarczej współczesnego świata” (Teluk 2013). O wiele poważniej, choć krytycznie, potraktował CIV o. Maciej Zięba, którego komentarz opublikowaliśmy kiedyś w „Pressjach” (Zięba 2010). Naszym zdaniem papież odkrył zupełnie nowe perspektywy w nauce społecznej Kościoła, choćby przypominając pojęcie „ekonomii obywatelskiej” (Grassl 2012). Generalnie cała nasza koncepcja miała być rozwinięciem niektórych myśli Benedykta.

Czy przypadkiem nie chcecie po prostu „zaistnieć poprzez szokowanie, wymyślanie karkołomnych figur intelektualnych” (Teluk 2013), „efekciarstwo” i „pionierstwo na siłę” (Kisiel 2012)?

Ekonomia trynitarna nie jest intelektualną zabawą zblazowanych krakowskich

intelektualistów, ale nie mamy za bardzo pomystu, jak tego dowieść. My to wszystko na serio piszemy, choć czasem – na przykład teraz – staramy się nie popadać w patos.

Dlaczego was tak hejtują liberatowie? Na Facebooku powstał nawet fanpejdź szydzący z waszych koncepcji.

Dla nikogo chyba nie jest tajemnicą, że wielu młodych polskich liberatów ekonomicznych jest dość dogmatycznych. Każda próba zakwestionowania ich przekonań, ujęcia ich w szerszym kontekście, a nawet wyrażenia ich w innym języku, wywołuje ich lęk i agresję. Wynika to przypuszczalnie z tego, że ekonomia nauczana jest w oderwaniu od szerszych kwestii filozoficznych, społecznych i kulturowych; wielu młodych liberatów to zresztą samoucy. Jak to elegancko ujął Kobeszko (2012), „większość polskich środowisk naukowych i dziennikarskich, nie wspominając już o politycznych, nie jest w stanie rozpiąć ciasnego gorsetu ograniczeń myślowych, narzuconych przez optykę rynku jako ostatecznego weryfikatora rzeczywistości”.

Dlaczego tak wielu krytyków zarzuca wam bełkotliwość, skoro teksty są w miarę jasne, a nawet opatrzone poglądowymi rysunkami?

Sami nie wiemy. Najpewniej chcą w ten sposób uniknąć rzeczowej dyskusji. Szczerze mówiąc, byliśmy mocno zaskoczeni tym, jak często nasi krytycy wykorzystywali ten chwyt. Bardzo staramy się, by nasze teksty były jasno napisane i miały wyraźną strukturę. Oczywiście, pojawiają się w nich czasem trudne słowa, ale przecież „Pressje” są intelektualnym kwartalnikiem, możemy więc oczekiwać wyrozumiałości

od naszych czytelników. Bijemy się w pierś, może gdzieś za mało się staraliśmy, ale czasem trudno nie odnieść wrażenia, że zarzut niezrozumiałości bywa po prostu wyrazem odmowy dyskusji. Z tekstami jakoś poradził sobie Łukasz Warzecha, który wszystko potrafił zgrabnie streścić dla czytelników „Faktu” i jeszcze stwierdził, że „argumentacja jest ciekawa, inspirująca i oryginalna” (Warzecha 2012). Zgodą, użycie przez Wolfganga Grassla (2012: 71) matematycznej teorii kategorii wykroczyło poza obszar kompetencji przeciętnego ekonomisty, nie mówiąc już o „prostych ekonomach” (Kisiel 2012) i recenzentach „Res Publici Nowej” (TK 2012). Ale pozostałe formuły, wykresy i schematy? Bez przesady, poradziłby sobie z nimi średnio uzdolniony maturzysta. Jeśli więc doktor filozofii ogłasza w prasie z dumą: „z artykułów, które były zawarte w tym numerze, nie zrozumiałem ni krzty” (Teluk 2013), to znak, że chodzi mu o coś innego.

A jednak jesteście nielogiczni, przecież piszecie w swoich tekstach o różnych „logikach”, a – jak wiadomo – „logika jest jedna, Panie Kędzierski...” (Kisiel 2012).

Sformułowania „logika rynku”, „logika państwa” oraz „logika społeczeństwa” mają oczywiście wskazywać dominujące zasady działania tych podmiotów, którymi są – jak wskazywaliśmy – wzajemność negatywna, wzajemność zrównoważona oraz wzajemność uogólniona. Nie podważamy więc zasad logiki, podobnie zresztą jak Benedykt XVI, który też mówi o „logice rynku” i „logice państwa” (CIV: 39). Swoją drogą, każdy, kto jest obeznany z współczesną logiką, doskonale wie, że istnieje wiele systemów logicznych, różniących się aksjomatami czy ilością przyjmowanych

wartości logicznych. Oburzenie, że przecież „logika jest jedna”, najpewniej wynika więc nie tylko z niezrozumienia, lecz także z ignorancji.

Czy ekonomia trynitarzna ma w ogóle coś wspólnego z ekonomią?

Oczywiście. Stawiamy pytanie o istotę człowieka i sposób, w jaki gospodaruje on posiadanymi przez siebie zasobami w relacji z innymi podmiotami. Wpisuje się to zarówno w klasyczne pojmowanie ekonomii jako

Doktor filozofii ogłasza w prasie z dumą: „nie zrozumiałem ni krzty”

sztuki zarządzania gospodarstwem domowym (*oikos*), jak i w nowożytny sposób myślenia o ekonomii prezentowany przez Adama Smitha i jego bezpośrednich następców. Ekonomia trynitarzna postuluje tylko powrót do normatywnego charakteru tej dziedziny oraz uzupełnienie nauki ekonomii o analizę ekonomiczną dóbr społecznych (relacyjnych), które wypadły z niej za sprawą Wilfrida Pareta na początku dwudziestego wieku, i uwzględnienie bezinteresownych działań.

Czy postulujecie stworzenie innych trynitarnych nauk, na przykład psychologii trynitarnej albo fizyki trynitarnej?

Ekonomia, podobnie jak wszystkie inne nauki o człowieku, opiera się na pewnej wizji człowieka. My proponujemy, by oprzeć ją na wizji chrześcijańskiej, zgodnie z którą człowiek stworzony jest na obraz i podobieństwo Trójcy Świętej. Jeśli przyjmujemy antropologię trynitarzną, w rezultacie możemy mówić o trynitarnej ekonomii, socjologii czy psychologii. Nie postulujemy za to tworzenia fizyki, biologii czy matematyki

trynitarnej. Nie oznacza to, że nauki te nie mogą uwzględniać roli Trójjedynego Boga jako stwórcy badanych przez nie zjawisk, ale w ich wypadku związek z teologią ma zupełnie inny charakter niż uwzględnienie trynitarnej antropologii w naukach społecznych. W końcu to człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boże.

Czy ekonomia koniecznie musi się opierać na dogmacie Trójcy Świętej?

Ekonomia musi zakładać jakąś antropologię. Zdaniem chrześcijan człowiek jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga w Trójcy Jedynego, dlatego nie można go zrozumieć bez próby zrozumienia Trójcy. Z teologii trynitarnej możemy na przykład wywnioskować, że człowiek jest z istoty relacyjny, żyje w społecznościach i spełnia się w dawaniu siebie. Oczywiście do tych prawd można dotrzeć także w inny sposób. Co ciekawe, nawet w kręgach niezwiązanych z chrześcijaństwem mówi się o konieczności stworzenia „ekonomii relacyjnej”.

Czy ekonomia trynitarzna jest nową szkołą ekonomiczną?

Nie, to nie jest żadna szkoła ekonomiczna, ani w ogóle nic nowego. Zebraliśmy raczej elementy rozmaitych szkół ekonomicznych istniejących od czasów Adama Smitha. W szczególności chcieliśmy przywrócić ekonomii pojęcie dóbr relacyjnych (takich jak bezinteresowność, wdzięczność, zaufanie), które były obecne w ekonomii już w XVIII wieku, ale zostały z niej wyparte na przełomie XIX i XX wieku. Ekonomia trynitarzna czerpie wiele z dwudziestowiecznych nurtów, na przykład z ordoliberalizmu, przy czym w przeciwieństwie do nich nie zakłada indywidualistycznej antropologii. Pojawiają się w niej też elementy nowej ekonomii

keynesistowskiej, takie jak teoria wymiany podarunków, oraz ekonomii behawioralnej.

Czyli nie jesteście wcale tacy oryginalni?

Nie jesteśmy, ale nie wiemy, czy traktować to jako zarzut czy jako komplement, zwracali bowiem na to uwagę zarówno krytycy, jak i zwolennicy ekonomii trynitarnej. Ignacy Morawski (2012) dowodził z przekąsem, że wiele z tego, co piszemy, można znaleźć między innymi w pracach Esthery Duflo, Daniego Rodrika, Roberta Shillera i Gary'ego Akerlofa oraz w „całej masie badań szukających związków między systemem wartości a instytucjami gospodarczymi”. To samo w naszej obronie zauważał Łukasz Kobeszko (2012): „tezy ekonomicznego trynitaryzmu są zasadniczo bliskie nowoczesnym ujęciom ekonomii, zrywających z neoklasycznym modelem Smitha i uwzględniających szeroki zakres czynników niematerialnych, kulturowych, historycznych, religijnych oraz etycznych”. My sami odnaleźliśmy elementy ekonomii trynitarnej w dynamicznie rozwijającym się nurcie ekonomii postwalrasowskiej stworzonym przez Davida Colandera, o którym pisał w „Pressjach” Jakub Janus (2012).

Czy w takim razie ekonomia trynitarzna kwestionuje główny nurt ekonomii?

Jeśli „główny nurt” określi się za Robertem Solowem jako ekonomię opartą na chciwości, indywidualizmie i równowadze, to ekonomia trynitarzna znajdzie się poza tym nurtem, podobnie zresztą jak austriacka szkoła ekonomii, z którą – wbrew pozorom – ma wiele wspólnego. Jeśli jednak zauważymy, że w ciągu ostatnich kilkunastu lat do głównego nurtu ekonomii weszły

elementy ekonomii behawioralnej, ekonomii kosztów transakcyjnych czy szeroko rozumianej nowej ekonomii instytucjonalnej, nowej ekonomii keynesistowskiej oraz ekonomii postwalrasowskiej, rozważania ekonomii trynitarnej można uznać za mieszczące się w ramach „ekonomii złożoności”, lokującej się na granicach ekonomicznej ortodoksji.

Dlaczego krytykując ekonomię głównego nurtu, używacie rozumu? To przecież niekonsekwencja!

Faktycznie, pojawił się też taki kuriozalny zarzut. „Najbardziej zdumiewające jest to – pisał nasz krytyk – że pan Kędzierski obwinia liberalizm i racjonalizm, a jednocześnie chwytą się racjonalnych [...] definicji. [...] Wypadłoby wykazać się intelektualną uczciwością” (Kisiel 2012). I dalej: „Ładne to mi odejście od tego mainstreamowego racjonalizmu, skoro Panowie wybieracie najbardziej racjonalny, bo stricte matematyczny model głównego nurtu!” (tamże). No cóż, nie widzimy niczego zdumiewającego i nieuczciwego w racjonalnym krytykowaniu głównego nurtu.

Czy ekonomia trynitarzna krytykuje wolny rynek?

Nie. Ekonomia trynitarzna uznaje niezastąpioną, kluczową rolę rynku jako elementu systemu gospodarczo-społecznego gwarantującego jego efektywność i nie widzi możliwości skonstruowania optymalnego systemu bez niego. Krytykujemy za to dzisiejszą wersję wolnego rynku, kwestionując jego „wolność”, i odrzucamy traktowanie wolnego rynku jako jedynego pożądanego elementu systemu społecznego-gospodarczego. Ekspansja logiki rynkowej, opartej na wzajemności negatywnej, zwiększa indy-

widualizację i zniekształca prawdziwą relacyjną naturę człowieka.

Czy wzajemność negatywna jest czymś negatywnym?

Nie, wymiana oparta na wzajemności negatywnej ma swoje miejsce w społeczeństwie i nie trzeba jej eliminować. Być może zbyt optymistycznie założyliśmy, że klasyczne rozróżnienia Marshalla Sahlinsa (1992) są znane ekonomistom, ale nie spodziewaliśmy się, że napotykając nieznaną sobie pojęciem, nasi krytycy będą je nazywać „intelektualną żenadą” (Kisiel 2012). Mało tego, uznano, że wzajemność negatywna musi być czymś ocenianym negatywnie, skoro tak się nazywa. Na mocy tego zarzucono nam wprowadzanie wartości do teorii. „Ton tego kuriozalnego akapitu – ogłaszał Kamil Kisiel – obnaża tani moralizatorski charakter całego artykułu” (2012). Cóż, na tej samej zasadzie należałoby obnażyć tani moralizatorski charakter teologii negatywnej Dionizego Areopagity i wolności negatywnej Isaiaha Berlina.

Czym wolny rynek naprawdę opiera się na wzajemności negatywnej?

Według Sahlinsa wzajemności tworzą continuum od najbardziej społecznej, osobowej i altruistycznej do najbardziej materialnej, bezosobowej i utylitarnej. Po jednej stronie continuum znajduje się wzajemność uogólniona, w której nadrzędnym celem jest budowanie więzi społecznych, a zaspokajanie potrzeb materialnych odgrywa drugorzędną rolę lub w ogóle nie ma znaczenia. Po drugiej stronie jest wzajemność negatywna, w której zaspokojenie potrzeb materialnych dominuje nad budową więzi społecznych. Continuum to

posiada także punkt środkowy, w którym motywacje społeczne i materialne odgrywają taką samą rolę, co odpowiada wzajemności zrównoważonej. Nawet największy piewcy wolnego rynku zgadzają się, że jego istotą jest umożliwienie ludziom dokonywania wolnej wymiany dóbr i usług, która

Nieznane sobie pojęcia nasi krytycy nazywają „intelektualną żenadą”

nastawiona jest na zaspokajanie potrzeb materialnych, a więzi społeczne odgrywają w tym procesie poboczną rolę. Nikt nie rozlicza przecież przedsiębiorstw z budowy kapitału społecznego, ale z zysków i strat. Nie negujemy przy tym, że bardzo często wartości takie jak zaufanie, lojalność czy uczciwość odgrywają na rynku ważną rolę. Zawsze jednak są one wtórne, a nawet służebne wobec bilansu ekonomicznego.

Czy ekonomia trynitarzna krytykuje kapitalizm?

Tak. Ekonomia trynitarzna krytykuje obecny system gospodarczo-społeczny, opierający się na indywidualistycznych dążeniach do maksymalizacji efektywności, rozumianej wyłącznie jako osiągnięcie zysku w sensie monetarnym. Dążenie do maksymalizacji zysku prowadzi w dłuższym okresie do zmniejszenia zasobu dóbr relacyjnych, takich jak bezinteresowność czy zaufanie. Jeśli chcemy, by społeczeństwo nie uległo rozpadowi, musimy zbilansować charakterystyczną dla rynku wzajemność negatywną wzajemnością zrównoważoną i uogólnioną. Dlatego postulujemy, by system gospodarczo-społeczny odszedł od prymatu efektywności na rzecz sprawiedliwości (*equity*) oraz stabilności i odporności na szoki (*resilience*). Aby tak się stało, musi

on się składać z trzech elementów: rynku, państwa oraz społeczeństwa. Zadaniem rynku, kierującego się logiką efektywności, powinno być pomnażanie dóbr materialnych. Zadaniem społeczeństwa, kierującego się logiką solidarności, powinno być ujarzmianie przez instytucje nieformalne zwierzęcych instynktów (keynesowskich *animal spirits*), czyli antyspotecznych zachowań występujących na rynku. Zadaniem państwa, biorąc pod uwagę długi okres oddziaływania instytucji nieformalnych, na wyraźne zlecenie oraz przy odpowiedniej kontroli społeczeństwa, powinno być wprowadzanie instytucji formalnych mających na celu minimalizację zachowań antyspotecznych na rynku.

Czyli postulujecie powrót do socjalizmu, a przynajmniej zwiększenie zaangażowania państwa w gospodarkę?

Nie, postulujemy raczej zwiększenie zaangażowania społeczeństwa w kontrolę zachowań rynkowych przez instytucje nieformalne. Tam, gdzie instytucje nieformalne są niewystarczające, konieczne jest jednak wykorzystanie instytucji formalnych, przy czym ich wprowadzenie musi być ściśle skoordynowane z wolą społeczeństwa. Ogólnie rzecz biorąc, trzeba się dokładnie przyjrzeć zaangażowaniu państwa w gospodarkę – na ile wyptywa ono z chęci ograniczania zachowań antyspotecznych, a na ile z chęci realizacji interesu wybranych grup nacisku. To pierwsze jest czymś pożądanym, to drugie – nagannym.

Czy ekonomia trynitarna to kolejna „trzecia droga”?

Jeśli przyjmiemy, ogromnie upraszczając, że kapitalizm postuluje nadrzędność rynku i własności prywatnej, a socjalizm

– nadrzędność państwa i własności państwowej, to tak, ekonomia trynitarna rzeczywiście proponuje trzecią drogę. Jeśli jednak przyjmiemy, że w obecnym systemie istnieją trzy równoległe funkcjonujące podmioty: rynek, państwo oraz społeczeństwo, to ekonomia trynitarna proponuje wyłączenie wprowadzenie innej hierarchii w relacjach między nimi.

Czyli ostatecznie chcecie wzrostu podatków i biurokracji?

Ech... Przedsiębiorczość, zwłaszcza małych i średnich firm, jest podstawą wzrostu ekonomicznego, kluczowym wskaźnikiem siły ekonomicznej państwa, a także, co z perspektywy ekonomii trynitarniej jest najważniejsze, miejscem autentycznego rozwoju wielu osób, zwłaszcza za sprawą brania odpowiedzialności za innych. Współczesna Polska jest przeregulowana, gdyż zamiast się skupiać na tworzeniu dogodnych warunków dla rozwoju przedsiębiorczości, stworzyła wiele segmentów niesprawiedliwie uprzywilejowujących konkretne grupy. Nie uważamy, że wolny rynek jest jedynym skutecznym remedium na te problemy. Przeciwnie, to powszechnie akceptowane przekonanie, że „liczy się tylko zysk”, charakterystyczne dla wzajemności negatywnej, ogromnie utrudnia proces reform państwa w celu nadania mu odpowiedniego znaczenia w kontekście społeczeństwa i rynku. Jeśli w ten sposób myślą politycy, urzędnicy, sędziowie, nauczyciele, dziennikarze, to państwo nie jest w stanie pełnić swojej funkcji wzmacniania wspólnoty politycznej, która powołała je do istnienia.

Czy postulujecie jakieś konkretne zmiany w sposobie prowadzenia działalności gospodarczej?

Ekonomia trynitarna dotyczy teorii ekonomii i motywacji zachowań jednostki oraz systemu gospodarczo-społecznego na poziomie makro, nie zajmuje się więc zachowaniem poszczególnych przedsiębiorstw. Podkreślamy jednak istotną rolę tak zwanej ekonomii komunii, zawierającej konkretne postulaty w zakresie prowadzenia działalności gospodarczej. Ekonomia komunii jest swego rodzaju instytucją nieformalną (zbiorem zasad), przez którą społeczeństwo może kontrolować antyspoteczne zachowania na rynku. Założenia ekonomii komunii przedstawialiśmy już w „Pressjach” (Kędzierski 2010).

Niby jesteście tacy radykalni, a Filip Memches (2012) pisał o was w „Rzeczpospolitej”, że „młodzi krakowscy intelektualiści wystraszyli się samych siebie, własnej brawury, własnej odwagi”. O co mu chodziło?

Memches zwrócił uwagę, że w tece o Janie Pawle II krytykowaliśmy program „czterech R” (religia, rynek, rodzina, rozsądek), kojarzony z o. Maciejem Ziębą, a w tece o ekonomii trynitarniej zrobiliśmy z nim wywiad. Opublikowanie rozmowy z ojcem uznał za „niektłamany hołd”, świadczący o naszym „spokornieniu”. Nie wiemy, jak to skomentować, bo z jednej strony uważamy, że ekonomia trynitarna jest rozwinięciem i pogłębieniem naszych tez z teki papieskiej, a z drugiej strony o. Zięba wyjaśnił nam w wywiadzie, że nigdy nie był zwolennikiem „czterech R”. Sądzymy, że o wiele lepiej skupić się na tezach i argumentach, a nie na domniemanych personalnych atakach czy hołdach.

Jak to jest, czy według Marcina Kędzierskiego należy „poprzez kulturę promować pluralistyczną wizję

rzeczywistości” (Kędzierski 2012: 39) czy raczej „promować kulturę pluralistyczną” (Kisiel 2012)?

No tak, Kamil Kisiel w swojej krytyce nieuważnie przeczytał tekst, i choć prawidłowo go zacytował, to nieprawidłowo go

Lepiej skupić się na argumentach, a nie personalnych atakach czy hołdach

sparafrazował, przez co rozprawił się ze słomianą kukłą. Wyciągnięty z kapelusza postulat promocji kultury pluralistycznej wywołał przy tym jego najwyższe oburzenie. „Muszę powiedzieć, że jest to jawna kpina z poważnego czytelnika” (Kisiel 2012). Brak wyjaśnienia w tekście Kędzierskiego pojęcia stworzonego przez naszego krytyka został skwitowany następująco: „Pominięcie tych kwestii jest obrażaniem mnie” (tamże). Musimy powiedzieć, że my czujemy się raczej rozbawieni tą sytuacją niż obrażeni czy okpieni.

Czy ekonomia trynitarna to zamknięty projekt?

Nie, dopiero się rozkręcamy. Sądzymy, że przedstawiony przez nas schemat może zostać doprecyzowany i rozwinięty w wielu kierunkach. Zapraszamy do współpracy ekonomistów, teologów i antropologów społecznych. Chcemy dokładniej zajmować się tym zagadnieniem w kolejnych tekach.

Czy to prawda, że ekonomia trynitarna wspiera związki homoseksualne?

Dajcie spokój... Chodzi o to, że niedawno Agata Bielik-Robson (2013) w jednym ze

swoich niemądrych felietonów wspomniata, że pewien jej znajomy „młody kleryk angikański” rzekomo wyprowadził z dogmatu Trójcy Świętej uzasadnienie równoprawno-

ści związków homoseksualnych. Nie ma to oczywiście nic wspólnego z naszą ekonomią trynitarą, a najpewniej także z teologią trynitarą.

Co dalej?

Mamy nadzieję, że to nie koniec naszej dyskusji o ekonomii trynitarnej. Mamy też nadzieję, że polemicy wezmą pod uwagę przynajmniej niektóre nasze wyjaśnienia.



Czytania liturgiczne i punkty do medytacji na każdy dzień.
Ojcowie Kościoła – 30 tekstów dotyczących tematu miesiąca.
Uroczystości, święta, wspomnienia i liturgia godzin (sigla).
Artykuły poświęcone duchowości chrześcijańskiej, Biblii i liturgii.
Książki, które warto przeczytać.



„Żywe Słowo”, ul. Meissnera 20, 31-457 Kraków
Zamówienia prosimy kierować telefonicznie: 12 413 19 21 w. 101 lub mailowo: zyweslowo@boskieksiazki.pl

Boże Ciało

Repressje zwykłe

298 **Prometeizm energetyczny**

Wojciech Jakóbk

308 **Poeci do piór!**

Piotr Stankiewicz

312 **Londyn, Paryż i „sprawa Miłosza”**

Przemysław Piętak

322 **Kto stworzył „doktrynę Giedroycia”?**

Angelika Kowalik



Prometeizm energetyczny. Między kawiarnią a politechniką

Wojciech Jakóbiak

Polskim prometeistom od dawna zarzuca się zbyt idealizm, który ma sprawiać, że pomysł rozrywania byłego imperium rosyjskiego po szwach narodowościowych nie da się przetożyć na praktykę. Tymczasem Warszawa nie poddaje się i z małymi przerwami kontynuuje syzyfową pracę. Zwłaszcza w energetyce widać możliwość przekucia szczytnej idei prometejskiej na rzeczywistość. Tu mogą sobie podać rękę filozofowie z krakowskich kawiarni i inżynierowie z Akademii Górniczo-Hutniczej. Połączyć ich może prometeizm energetyczny.

Międzynarodowa Agencja Energii w swoim najnowszym przeglądzie energetycznym zapowiada wielką zmianę geopolityczną, jaką spowoduje rewolucja tępowa w Stanach Zjednoczonych. Może mieć ona skutki podobne do rewolucji przemysłowej w XIX wieku. Zdaniem ekspertów MAE czeka nas era taniej energii. Będzie to miało konsekwencje dla geopolityki. Szczególnie mocno ostabi Rosję i Arabię Saudyjską, oba te kraje opierają bowiem swoją politykę na dochodach ze sprzedaży ropy i gazu ziemnego. Kiedy, dzięki zmianom w USA, które rozprzestrzeniły się na cały świat, te surowce

stracą swą wyjątkowość, runą filary polityki zagranicznej energetycznych mocarstw. Z polskiego punktu widzenia najbardziej interesujący będzie w tym kontekście los Rosji. Według agencji Deloitte masowy eksport amerykańskiego LNG do Europy poważnie uszczupli rosyjskie zyski ze sprzedaży tego surowca na Zachód. Tutaj właśnie otwiera się perspektywa dla polskiej polityki wschodniej dyktowanej ideami prometejskimi, by odsunąć granicę wpływów rosyjskich jak najdalej i uczynić nasz region jak najbardziej stabilnym.

Czym jest prometeizm?

Na początku chciałbym podsumować dyskusję w naszym środowisku wokół zagadnienia prometeizmu. Prometeizm jest to projekt eksportu wolności na kraje byłego Związku Sowieckiego przez wspieranie działalności niepodległościowej lub wzmacnianie suwerenności podmiotów politycznych na terenach znajdujących się kiedyś pod absolutną kontrolą Rosji. W okresie międzywojennym była to idea popularna w kręgach piśmudczykowski i silnie skolonizowanej przez nich wywia-

dowczej „Dwójki”. Czołowymi prometeistami byli Włodzimierz Bączkowski i Jerzy Giedroyc. Realizatorem tej idei w czasach nam współczesnych był Lech Kaczyński. Zdaniem Zaura Gasimowa (2010: 85) „Lech

Tutaj idee humanistów łączą się z planami inżynierów

Kaczyński był [...] postrzegany jako adwokat narodów Europy Wschodniej – tych narodów, które mają historyczny problem z Rosją. Akceptowany był jako kontynuator tradycji prometeizmu”. Problem, o którym wspominał Gasimow, to imperialne zapędy Rosji, zmierzającej do ograniczenia wolności narodów naszego regionu od czasów caratu, przez komunizm, aż po nowy autorytaryzm Władimira Putina. W tym kontekście Rzeczpospolita otrzymała konkretne zadanie. „Polska ma budować wspólnotę państw tworzących w przeszłości jedność polityczną w ramach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, a nawet wykraczając poza tę formułę chociażby na Kaukaz. To paradygmat szlacheckiego narodu, któremu przyświecało poczucie misji cywilizacyjnej na Wschodzie, i którego okres świetności przypadł na kilka wieków przed narodzinami nowoczesnych, mieszczańskich nacjonalizmów” (Memches 2010: 87). Opisywaliśmy już w „Pressjach” historię polskiego ruchu prometejskiego, jego sukcesy i porażki (Libera 2010; Schatzel 2010). Wartością fundującą prometeizm jest właśnie ta sekowana przez wieki wolność. Jak mówił nam pewien gruziński polityk, z którym rozmawialiśmy w „Pressjach”, „fundamentem definiującym nas, Europejczyków, jest uznanie wolności jako wartości samej w sobie. To właśnie odróżnia cywilizację zachodnią od reszty świata” (Meladze 2010: 123). Ta teza ma odniesienie do państw regionu Europy Środkowo-Wschodniej i szerzej – Międzymorza.

Unia broni przed Gazpromem

Obecnie najbardziej obiecującym polem dla realizacji idei prometejskiej jest energetyka. To tutaj idee humanistów łączą się z planami inżynierów. Za pomocą mądrej polityki energetycznej kraje naszego regionu, pod przewodnictwem Polski, mogą przeobrazić geopolitykę tej części świata, niosąc kaganek wolności na Wschód. Jej emanacją będzie poszerzenie wolnego rynku gazu. Podstawowym narzędziem, ku zaskoczeniu konserwatystów, stanie się prawo Unii Europejskiej. Od czasu ostatnich większych tekstów „Pressji” poświęconych energetyce (Dura 2011) sytuacja znacznie się zmieniła. Gazociąg Nord Stream już funkcjonuje. Doprowadza gaz z Rosji przez Morze Bałtyckie i gazociągi OPAL oraz (nadal budowany) NEL na terytorium Niemiec. OPAL ciągnie się wzdłuż polskiej granicy. Gdyby znalazł się pod kontrolą Gazpromu, mogłoby to utrudnić pozyskiwanie przez Polskę za pomocą niemieckiej infrastruktury gazu z zachodnich rynków spotowych. Komisja Europejska podjęła już działania zapobiegawcze, po raz kolejny broniąc interesu Polski i innych krajów regionu za pomocą regulacji wspólnotowych. Z kolei South Stream będzie przebiegał po dnie Morza Czarnego, przez Bułgarię, Serbię, Węgry do Austrii. Jeszcze na początku 2012 roku prezydent Władimir Putin zarządził przyspieszenie realizacji tej inwestycji. Możliwe jest utworzenie jego odnogi chorwackiej i drugiej, biegnącej do Bośni oraz Hercegowiny. Zarówno Nord Stream, jak i South Stream omijają tradycyjne kraje tranzytowe, czerpiące zyski z opłat za przesył rosyjskiego gazu. Tak się składa, że należą do nich państwa z prometejskiego obszaru zainteresowań Polski. Jeżeli Rosjanie zdołają zrealizować South Stream, będą mogli

wstrzymać przesył gazu przez terytorium krajów Europy Środkowo-Wschodniej bez szkód dla klientów na Zachodzie. Groźba zakręcenia kurka daje poważne wpływy Rosjanom.

Barierą dla ich ekspansji jest jednak prawo antymonopolowe Unii Europejskiej. Europejski komisarz do spraw energii Gunther Oettinger zarządził, że do końca 2015 roku kraje Unii będą musiały zakończyć implementację zasad trzeciego pakietu energetycznego. Nakładają one obowiązki rozdzielenia właścicielskiego sektora wydobycia, przesyłu i dystrybucji gazu ziemnego. Te wolnorynkowe zasady uderzają w fundamenty siły Gazpromu – energetycznego ramienia Moskwy w Europie. Ich realizacja pozbawi firmę kontroli nad odcinkami gazociągów znajdującymi się na terenie krajów UE, ponieważ Gazprom nie będzie mógł jednocześnie zarządzać przesyłem i sprzedawać płynącego przez nie surowca. Taka zmiana zaszła już między innymi w Polsce, która za pomocą spółki Gaz-System przejęła kontrolę nad Gazociągiem Jamalskim. Prace nad wdrożeniem pakietu trwają również w krajach bałtyckich. Dlatego też Rosjanie walczą z tym pomysłem i próbują przeforsować własny, by ich główne, wspomniane wyżej inwestycje infrastrukturalne zostały wyłączone z obowiązywania trzeciego pakietu. Póki co Bruksela pozostaje na te próby niewzruszona. Oettinger stwierdził, że strony próbują dojść do porozumienia w sprawie wdrożenia unijnych regulacji antymonopolowych w ramach projektów. Sam komisarz twardo obstaje za sztywnym stanowiskiem wobec rosyjskich roszczeń.

Podczas szczytu Unii Europejskiej i Rosji 21 grudnia 2012 roku na szczęście dla krajów naszego regionu nie doszło do podpisania porozumienia o międzynarodowych

gazociągach. Miało ono dotyczyć rur Nord Stream, OPAL, NEL i South Stream. Rosjanie chcieli w nim zawrzeć ustępstwa w zakresie obowiązywania trzeciego pakietu. Mimo przegranej bitwy, nadal walczą na tym odcinku. Gazprom skapitulował natomiast w obliczu śledztwa Komisji Europejskiej, która na koniec wakacji zafundo-

Ukraina nie będzie wiecznie siedzieć okrakiem między Wschodem a Zachodem

wała Rosjanom sprawę sądową w sprawie nadużycia pozycji monopolisty w krajach Wspólnoty. Od konsekwencji finansowych uchronił firmę dekret prezydenta Władimira Putina, który nałożył obowiązek zatwierdzenia umów Gazpromu na Kremlu. Dzięki niemu każdy problem z gigantem gazowym będzie rozwiązywany w drodze kontaktu politycznego z Putinem. Trudno sobie wyobrazić, że śledczy z Brukseli pojedą na audiencję u współczesnego cara i wystraszą go stosem kartek prawa unijnego na tyle, by ten zmienił umowy gazowe z poszczególnymi państwami Europejskiej Wspólnoty Energetycznej. To jednak odwiekanie nieuniknione. Nawet Służba Antymonopolowa Federacji Rosyjskiej przyznała, że Gazprom działa anachronicznie i nie jest dostosowany do nowych realiów rynku. Służba stwierdziła, że Moskwa powinna pozostawić firmę samą sobie, by ta „posprzątała bałagan we własnym domu”. I Kreml chyba tak uczynił.

Symptomy tej decyzji widać na przedpolach gazowego frontu – w samej Rosji. Gazprom zdaje się powoli tracić niekwestionowany dotąd status narzędzia polityki energetycznej Moskwy. Firma jest regularnie atakowana przez należącego częściowo do poważnego oligarchy Gienadija Timczenki Novatek. Spółka ta nie ma póki co prawa

do eksportu surowca poza granice kraju, ale usilnie się o nie stara, a Timczenko, stary znajomy Putina, może przekonać kolegę do wsparcia nowego gracza. Novatek działa na podstawie mechanizmów wolnorynkowych i nie jest – tak jak Gazprom – obciążony kosztami utrzymywania gigantycznej infrastruktury. Dlatego też już teraz sprzedaje gaz w Europie. Omija prawo rosyjskie, kupując surowiec na rynku spotowym i sprzedając go dalej. Podpisał wielką umowę z EnBW i walczy o nowych klientów, wśród których najwięksi to obecni partnerzy Gazpromu. Następca Gazpromu może zostać także Rosnieft, który podpisał wielkie umowy z amerykańskim Exxon Mobil i brytyjskim BP, wyrastając na największego gracza rosyjskiej energetyki. Regulacje unijne osłabiają wpływy Rosji w sektorach gazowych naszego regionu. Dlatego w interesie Polski jest, by prawo energetyczne UE bezwzględnie obowiązywało na terenie Europejskiej Wspólnoty Energetycznej, do której należy także Ukraina.

Energetyka ULB

Los naszego wschodniego sąsiada, bez którego współpracy nie będziemy mogli nawet marzyć o realizacji idei prometejskiej, w zakresie energetyki gazowej jest bardzo trudny. Obiektywne problemy gospodarcze prędzej czy później wymuszą na Kijowie drastyczne reformy systemowe. Politycy mają jednak to do siebie, że tego typu operacji unikają jak ognia. Niedługo po wygranych wyborach, spokojni o swe mandaty Niebiescy mogą zrezygnować z twardego kursu wobec Moskwy, przyjętego w energetyce przez premiera Mykołę Azarowa. Projekty włączenia Ukrainy w Gazociąg Transanatolijski, budowy terminala LNG pod Odessą, przebudowy elektrowni gazowych na wę-

glowe, ukraiński gaz łupkowy i wiele innych ambitnych inicjatyw może lec w gruzach. Jak zwykle, chodzi o pieniądze, których Kijowowi dramatycznie brakuje, a Międzynarodowy Fundusz Walutowy jak na złość nie chce ich dalej bezwarunkowo przelewać na konto.

Białoruś płaci za rosyjski gaz 170 dolarów za tysiąc metrów sześciennych. Także Ukraina (dziś płaci prawie 500 dolarów) mogłaby liczyć na tę cenę, jeśli weszłaby w unię celną z Rosją. Moskwa już teraz kusi ukraińskich polityków taką wizją i mogą oni ulec. Tym bardziej, że tanie i stabilne dostawy z Rosji pomogłyby w negocjacjach z MFW, który w zamian za następne pożyczki oczekuje usunięcia subsydiów rządowych dla odbiorców detalicznych surowca. Kijów musiałby jedynie, śladem reżimu Łukaszenki, sprzedać ostatnie, co prawda mocno zaśnieżone, srebra rodowe (sieć przesyłu gazu – GTS) i wejść w kłopotliwą unię celną z Moskwą. Zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i energetycznej, oznaczałoby to wejście w głębszą zależność wobec Kremla i przekreślenie planów integracji europejskiej. Ukraina nie będzie mogła funkcjonować w obu uniach i wiecznie siedzieć okrakiem między Wschodem a Zachodem. Czy prezydent Wiktor Janukowycz wybierze krótkofalowe korzyści za cenę długofalowego geopolitycznego ucisku Rosji? Można spojrzeć na sprawę z innej strony. Po wygranych wyborach Partia Regionów, a razem z nią Janukowycz, mogą spokojnie rządzić. Być może zdecydują się kontynuować plan Azarowa? Siła jego stronnictwa w parlamencie nie jest absolutna i będzie ono musiało iść na koncesję z tak zwaną techniczną opozycją. Miejmy jednak nadzieję, że nad doraźną kalkulacją zwycięży interes geopolityczny i Ukraińcy nie pozwolą ugotować się na miękko rosyjskim oferentom.

Należy dodać, że nasz wschodni sąsiad nie jest w stanie samodzielnie wydestakować się z trudnej sytuacji geopolitycznej. Jednoosobowy oddział promocji solidarności energetycznej w osobie komisarza Oettingera to za mało, by Europa zechciała pomóc. Póki co puste deklaracje o woli dofinansowania ukraińskiego GTS-u, arbitrażu

Mamy skuteczne narzędzia realizacji idei prometejskiej w energetyce

w rozmowach z Rosją i inne niespełnione obietnice krajów Wspólnoty muszą zostać wreszcie zrealizowane, jeżeli nie chcemy stracić sojusznika na Wschodzie. Problem w tym, że Europa również nie ma pieniędzy ani nastroju do snucia wielkich planów. Może się okazać, że krótka perspektywa budżetowa przestani jej szerszy ogląd sytuacji geopolitycznej. Sprawy nie ułatwia uwięzienie byłej premier Julii Tymoszenko, które mocno działa na wyobraźnię zachodnich polityków, na czele z Niemcami. Racje energetyki zderzają się tu z logiką praw człowieka, która w dużym stopniu dyktuje stanowisko Brukseli. Czas jednak przekonać się, czy Europejska Wspólnota Energetyczna rzeczywiście istnieje. Ukraina ma coraz mniej czasu.

Także Litwa znajduje się w trudnej sytuacji. Eksperci spodziewają się zwrotu w polityce energetycznej tego kraju po zmianie rządu. Nowy premier Algirdas Butkevicius zamierza zatrzymać litewski program atomowy i zahamować prorynkowe zmiany w sektorze energetycznym. Spory prawne z Rosjanami w sprawie Lietuvos Dujos (główniej spółki gazowej na Litwie) również mają zostać wygaszone. Pomimo złego klimatu politycznego dla walki o niezależność energetyczną, Butkevicius twierdzi, że budowa terminalu LNG w Kłajpedzie będzie moż-

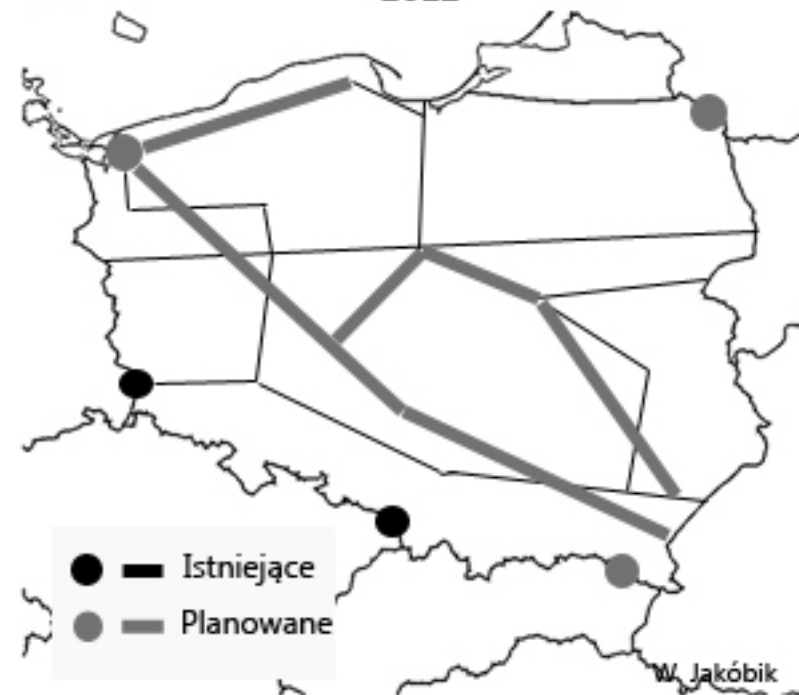
liwa jedynie dzięki kooperacji z sąsiadami – Łotwą oraz Polską. Liczy także na powstanie połączenia gazowego z terytorium naszego kraju. Do mediów dostały się jednak pogłoski, że Wilno może zrezygnować z możliwości sprowadzania amerykańskiego LNG na rzecz dalszego uzależnienia od gazu z Rosji. Chimeryczną postacią jest tu nowy minister energetyki – Jarostaw Niewierowicz – Polak z Akcji Wyborczej Polaków na Litwie. Trudno dziś ocenić, czy będzie on reprezentował interesy zbieżne z polskimi czy rosyjskimi. Ustępujący minister energetyki z poprzedniego, bardziej asertywnego w energetyce rządu, Arvydas Sekmokas, wyznaczył Unii Europejskiej w tym zakresie dwa zadania na nadchodzący rok. Jego zdaniem musi ona doprowadzić do integracji krajów bałtyckich w ramach unijnych regulacji (w tym w ramach trzeciego pakietu) i zabezpieczyć wolny handel energią na terenie Wspólnoty. Ma to się stać dzięki rozwojowi rynku i infrastruktury energetycznej w UE. Otwiera się tu duża przestrzeń dla polskich działań, których niestety brakuje.

Co możemy zrobić?

Abstrahując od oceny skuteczności obecnej ekipy w Warszawie w sektorze energetycznym, należy stwierdzić, że mamy na podporządku skuteczne narzędzia realizacji idei prometejskiej w energetyce. Możemy eksportować wolność dzięki antymonopolowemu prawu UE. O własną swobodę działań zadamy dzięki rozbudowie infrastruktury i angażowaniu się w kolejne projekty regionalne.

To pierwsze już realizujemy. Dokument *Polska polityka energetyczna do 2030*, opublikowany w kwietniu 2007 roku, zakłada między innymi zwiększenie bezpieczeństwa dostaw, do czego ma się przyczynić dywersyfikacja dostawców i dróg dostaw. Narzuca

Przybliżony schemat polskiej sieci gazowej A.D. 2012



zatem na krajowego operatora obowiązek modernizacji i rozbudowy infrastruktury przesyłu gazu (Ministerstwo Gospodarki 2007). Jest to ważne także w perspektywie pojawienia się w Polsce nowych źródeł gazu. Gaz-System podjął szereg działań mających umożliwić w przyszłości dystrybucję surowca w Polsce i jego eksport poza granice kraju. W tym celu niezbędne będzie wzbogacenie polskiej infrastruktury przesyłowej rozbudowanej głównie na osi wschód-zachód o oś północ-południe i odpowiednie połączenia gazowe z krajami sąsiednimi. Gaz-System rozpoczął już budowę gazociągu łączącego rury z okolic Poznania ze Świnoujściem, w którym powstaje Terminal LNG. W przyszłości umożliwi on import gazu z nowych źródeł, ale także eksport surowca wyprodukowanego w Polsce. Tworzone jest połączenie gazowe między

siecią z terenów otaczających Świnoujście a siecią gdańską. Polski operator rozbudowuje już połączenie z interkonektorem w Lasowie, zamierza także podnieść jego przepustowość. Tamtą drogą również będzie mógł kiedyś popłynąć na zachód polski gaz (za pomocą niemieckiego OPAL-u). Inwestycje znajdujące się w fazie planowania to rozbudowa infrastruktury na linii Rzeszów – Warszawa i Rzeszów – Wrocław – Poznań, a więc w przybliżeniu na osi Północ – Południe. W fazie koncepcyjnej znajdują się projekty gazociągów łączących Polskę z krajami skandynawskimi (Baltic Pipe), Litwą i Słowacją (Gaz-System 2011). Rozbudowa infrastruktury ma silne uzasadnienie. Daje większy wybór odbiorcom hurtowym zgłaszającym zapotrzebowanie na gaz, ale umożliwi także transport gazu ze źródeł polskich do nowych dostawców.

Energetyczne Intermarium

Działania Gaz-Systemu należy jednak rozpatrywać również w szerszej perspektywie europejskiej polityki energetycznej i w wymiarze regionalnym. Komisja Europejska informuje, że inicjatywa tworzenia połączeń gazowych na linii północ-południe w regionie Europy Środkowo-Wschodniej w ramach tak zwanego Korytarza Północ – Południe ma na celu „promować integrację rynków za pomocą dywersyfikacji źródeł i szlaków dla połączenia ze źródłami gazu na Bałtyku, Adriatyku i Morzu Czarnym”. 23 listopada 2011 roku przedstawiciele Austrii, Bułgarii, Chorwacji, Czech, Niemiec, Węgier, Polski, Rumunii, Słowacji, Słowenii oraz Komisarz ds. Energii Gunther Oettinger podpisali memorandum o porozumieniu, uwieńczone przyjęciem dokumentu „Action Plan for North-South energy interconnections in Central-Eastern Europe”. W dokumencie można znaleźć obszerną listę projektów infrastrukturalnych, z których dużą część ma zrealizować Gaz-System na czele z koronną inwestycją Korytarza Północ – Południe – Terminalem LNG w Świnoujściu – który razem z terminalem Adria w Slobodonicy na Chorwacji będą zakończeniami infrastruktury odpowiednio na północnym i południowym jej krańcu. Umożliwią eksport i import surowca do i z krajów niepotoczonych z nią. Warto odnotować także inwestycję budowy terminala importowego LNG w Konstancji w Rumunii. Należy zauważyć, że projekt Korytarza można traktować jako uzupełnienie infrastrukturalne sieci dostosowanej dotychczas do importu z Rosji. Rozbudowa połączeń na osi północ – południe ostatecznie zintegruje rynek gazu krajów Unii Europejskiej i będzie podwaliną pod integrację z krajami spoza UE, które należą jednak do Europejskiej Wspólnoty Energetycznej. To także swoiste energetyczne Intermarium łączące Bałtyk z Adriatykiem.

Dla realizacji południowej części Korytarza Północ – Południe, tak zwanego Gazowego Korytarza Południowego, powstała koncepcja Gazociągu Nabucco, wspierana przez Unię. Obecnie projekt został okrojony do wersji Nabucco-West. Za jego pomocą na rynki Europy ma w przyszłości docierać azerski gaz transportowany do bram Starego Kontynentu ze złóż Szach Deniz II przez sieć azerską i turecką. Rurociąg miałby się docelowo ciągnąć od granicy bułgarsko-tureckiej przez Rumunię, Węgry, aż do Austrii, gdzie znajduje się węzeł gazowy w Baumgarten i największa regionalna giełda tego surowca. Obecnie projekt natrafił na poważne przeszkody finansowe oraz polityczne. Istnieje ryzyko, że część inwestorów wycofa się z niego i ostatecznie go pogrzebie – krążą już plotki o wyjściu niemieckiego RWE i węgierskiego MOL. Projekt ma rywali – Gazociąg Transadriatycki i South Stream. Ten pierwszy to konkurencyjny europejski projekt angażujący gigantów, jak Statoil i Eon. Drugi może zablokować Nabucco-West, jeżeli Rosjanie zdążą go doprowadzić do Baumgarten zanim powstanie nasz gazociąg. Olbrzymie moce przesyłowe Gazociągu Południowego sprawiłyby, że pomniejszone Nabucco mogłoby mieć w przyszłości problem z pozyskaniem klientów dla azerskiego gazu, a tym samym podważyłyby opłacalność projektu, na której tak zależy dziś europejskim firmom dotkniętym kryzysem.

Niezależnie od rozwoju wydarzeń w regionie, należy docenić działania Gaz-Systemu w zakresie rozbudowy połączeń gazowych i polskiej sieci. Spółka nieustannie ściga Gazprom, który może związać jej ręce za pomocą wpływów energetycznych, które rozszerzają się dzięki Nord Stream, a mogą się rozszerzyć jeszcze bardziej dzięki South Stream.

Walka o rewers

Gaz-System – operator polskiej sieci przesyłowej – podpisał z Niemcami z GASCADE Gastransport GmbH umowę o rozbudowie stacji pomiarowej Mallnow. Dzięki temu będzie możliwy import gazu za pomocą Gazociągu Jamalskiego z Niemiec do Polski na tak zwanym fizycznym rewersie. Obecnie operacja tego typu odbywa się na rewersie wirtualnym, to znaczy Polacy kupują gaz po cenach zachodnich, ale odbierają go ze wschodu. Taka operacja możliwa jest dzięki zamianom giełdowym. Realne dostawy z Niemiec przyczyniłyby się do zwiększenia bezpieczeństwa dostaw i obniżenia ceny surowca. Jan Chadam stojący na czele Gaz-Systemu liczy na uruchomienie rewersu fizycznego na Jamale jeszcze w 2013 roku. Tymczasem Rosjanie w tym samym okresie finalizują umowę o kupnie spółki Wingas od BASF. Jest ona właścicielem wspomnianego gazociągu OPAL łączącego Nord Stream z niemieckim systemem przesyłu gazu. Do niej należy także sieć gazociągów, którą płynie gaz z Gazociągu Jamalskiego do Niemiec. Jeśli Gazprom będzie właścicielem Wingasu, to on będzie decydować o możliwości prowadzenia handlu na rewersie fizycznym Jamału. Blokada rewersu z Niemcami oznaczałaby także odcięcie Polski od zachodniego rynku spotowego, z którego moglibyśmy w przyszłości czerpać bardzo tani surowiec, szczególnie w porównaniu z horrendalnymi cenami oferowanymi przez Rosjan. Ci indeksują je ze stale rosnącymi cenami ropy naftowej. To przeżytek, na który póki co jesteśmy skazani. Jeśli OPAL stanie wobec Polaków okoniem, pozostanie nam wąskie gardło terminalu LNG w Świnoujściu, który już teraz musi się zmagać z niepotrzebnym, bo drogim, kontraktem z Katarzem. W obliczu takiego scenariusza ratunkiem będzie, po raz

kolejny, unijne prawo energetyczne, które sankcjonuje równy dostęp do GTS-u wszystkim zainteresowanym podmiotom.

Jeśli OPAL stanie okoniem, pozostanie nam wąskie gardło.

Kolejny wolnościowy element prometeizmu energetycznego to rozwój regionalnych giełd gazu. Pierwsza z nich powinna powstać w Polsce. W projekcie Prawa gazowego pojawi się zobowiązanie, by PGNiG kierowało na tworzoną giełdę określoną ilość gazu. Urząd Regulacji Energetyki pragnie, by było to 70 procent surowca w dyspozycji polskiego giganta gazowego. Rząd, broniący interesu swojej spółki, chce zatrzymać się na poziomie 30 procent. Patrząc na sprawę długofalowo, interes PGNiG nie jest tu tożsamy z interesem konsumentów surowca, z którym powinien być zgodny interes rządu. Najlepszym gwarantem niskich cen jest oparcie ich na notowaniach spotowych. Im więcej gazu wycenionego na podstawie tego indeksu trafi na nasz rynek, tym nasza giełda gazowa będzie większą konkurencją dla drogich usług Gazpromu. Rosjanie uzależniają ceny swojego surowca od wysokiej ceny ropy naftowej. Jeżeli nasza giełda będzie się rozwijać, w 2022 roku, gdy skończy się umowa gazowa z Rosjanami, będziemy mieli szerokie pole manewru. Rozwój takiego ośrodka przysłuży się także naszym sąsiadom, którzy będą mogli sprowadzać tańszy surowiec dzięki powstającym i rozbudowywanym połączeniom gazowym. Z całym szacunkiem dla wielkiego dorobku PGNiG w dziedzinie obrony interesów polskich, to jest jednak najważniejsze w całej grze o polski sektor gazowy. Rząd powinien tutaj stać po stronie rynku, a nie naszego monopolisty. W wymiarze regionalnym polska giełda gazowa mogłaby w przyszłości dostarczać gaz łupkowy

naszym sąsiadom lub ci mogliby stać na nią surowiec od wschodnich dostawców, na przykład z Baku.

Kaczyński, prometeizm i UE

W dyskusji o prometeizmie, jaka toczy się w „Pressjach”, pojawia się gorzka konstatacja na temat polityki Warszawy. „Konceptcja ruchu prometejskiego – pisał Dominik Skorupa – poniosła fiasko zarówno

Taki kierunek działania wskazał Lech Kaczyński

tam, gdzie się zrodziła, jak i w ośrodkach, do których była skierowana. Po pierwsze, sami Polacy uznali przedsięwzięcie za zbyt kosztowne i w końcu wycofali się z niego” (Skorupa 2011: 258). Dlatego Skorupa skłonny jest stawiać na Partnerstwo Wschodnie jako podstawowy kanał realizacji współczesnej idei prometejskiej. W tym artykule starałem się jednak dowieść, że równie dobrym, a może i lepszym, obszarem realizacji prometeizmu jest energetyka. Zauważał to w Bartosz Świątłowski. „Kaczyński – pisał – dał jasny sygnał, że jakościowa zmiana miejsca Polski na świecie jest nie tylko pożądana, lecz także możliwa tu i teraz, w dodatku na podstawie racjonalnych i pragmatycznych warunków polityki energetycznej” (Świątłowski 2012: 280). Autor ten wprowadził pojęcie „geopolityki gazociągów”. Faktycznie, powinny powstawać gazociągi podważające rosyjski plan uwięzienia Europy Środkowo-Wschodniej za żelazną kurtyną rur ciągnących się ze Wschodu na Zachód. Dlatego Warszawa realizuje plan modernizacji polskiej sieci, połączenia jej z innymi krajami i wspiera takie pomysły, jak Nabucco-West. Te działania powinny zostać jednak wzbogacone o pełne poparcie dla rozszerzenia unijnego prawa

energetycznego na całą Europejską Wspólnotę Energetyczną. Naszą ambicją powinno być także przyłączanie kolejnych krajów ze wschodu i południa do tej organizacji. Trzeci pakiet energetyczny wyrwie Ukrainę z rosyjskich sidła i pozwoli krajom bałtyckim na ostateczne zerwanie z przeszłością komunistyczną do tej pory obecną w tamtejszych sektorach gazowych.

Taki kierunek działania wskazał Lech Kaczyński. Jak pisał Świątłowski, „pierwszym przejawem tworzenia przestrzeni interesów energetycznych państw leżących nad Morzem Bałtyckim, Kaspijskim i Czarnym stał się szczyt energetyczny zorganizowany przez prezydenta Kaczyńskiego w maju 2007 roku w Krakowie” (tamże: 283). To tam po raz pierwszy tak stanowczo i solidarnie odnieśliśmy się wraz z krajami regionu do projektu ropociągu Odessa – Brody – Gdańsk, gazociągu Nabucco oraz idei pogłębiania naszej współpracy energetycznej. W polityce prezydenta Kaczyńskiego można było zaobserwować konsekwencję i oparcie się na polskich tradycjach sprzed wielu lat. Dzięki temu właśnie wielokrotnie osiągał duże sukcesy w relacjach z innymi krajami. Świątłowski dostrzega jednak ostateczną porażkę wielkiego planu Kaczyńskiego, który zginął razem z nim w katastrofie lotniczej pod Smoleńskiem. „Lechowi Kaczyńskiemu nie udało się zbudować trwałego środowiska ideowo-eksperymentalnego, które wykraczałoby poza krąg ideologicznych sprzymierzeńców, pozwalając jednocześnie na restaurację idei prometejskiej jako rudymentu polskiej polityki zagranicznej” (tamże: 284). To prawda. Polska potrzebuje konsensusu politycznego wokół energetyki. Polski rząd nie może się ugiąć pod rosyjskim kijem ani dawać się kusić wschodnią marchewką. Idea prometeizmu jest nadal aktualna, co widać szczególnie w energetyce. Powinna ona spajać środowiska zainteresowane pomyślnością

naszego kraju od prawej do lewej strony. Polska, a razem z nią państwa regionu, powinny nieść kaganek wolności na Wschód. Fascynującym wymiarem tych zmagania jest walka o wolny dostęp do surowców dla Eu-

ropy Środkowo-Wschodniej. Ta geopolityczna rozgrywka toczy się nieprzerwanie od dziesiątków lat. Czas byśmy znów zaczęli wygrywać. Najlepszym orężem będzie dla nas prometeizm energetyczny.

Co dalej?

Dyskusja o polskim prometeizmie trwa w „Pressjach” od 2010 roku (Gasimow 2010; Dundicz 2010; Memches 2010; Schaetzel 2010; Meladze 2010; Skorupa 2011; Świątłowski 2012). Staje się on powoli naszym sztandarowym tematem.



Polska energetyczna, „Pressje” 2010, teka 22–23, s. 384, oprawa miękka, cena 25,00 zł, przesyłka za darmo.

Poeci do piór! W sprawie poezji smoleńskiej

Piotr Stankiewicz

W mesjanistycznych „Pressjach” Adam Leszkiewicz omawiał porażkę, jaką poniosła polska poezja w starciu z katastrofą smoleńską. Sprawa ta wydaje mi się dobrym pretekstem dla pokazania pewnych wyzwań, przed którymi stoi dzisiejsza poezja jako taka, stąd też moje małe uzupełnienie.

Leszkiewicz opisuje sytuację następująco: część polskich poetów Smoleńsk przemilczała, a ci, którzy nie milczeli – powinni byli milczeć. Te bowiem wiersze, które wokół Smoleńska powstały, okazały się – poza kilkoma szlachetnymi wyjątkami – bardzo słabe. Jakie są przyczyny tego stanu rzeczy? Leszkiewicz wskazuje trzy: po pierwsze, grożącą grafomanią tańtwość sięgania po gotowe wzorce, głównie romantyczne, po drugie, dokonane w XX wieku „zawłaszczenie” epiki przez prozę, i – po trzecie – podział wewnątrz samej poezji na wartościową, ale „eskapistyczną” lirykę i słabą literacko publicystykę.

Trudno się z tym nie zgodzić. Wydaje się jednak, że listę tę można uzupełnić co najmniej o jeszcze dwa powody. Jeden z nich wiąże się ściśle z tematem Smoleńska, drugi ma ogólniejszą naturę.

Lęk przed zawłaszczeniem

Istotną przyczyną, dla której Smoleńsk tak słabo odbił się w polskiej poezji, jest przypuszczalnie mniej lub bardziej uświadomiony *lęk przed zawłaszczeniem*, który powstrzymał wielu poetów przed próbą zmierzenia się z tym tematem. Na czym on polega?

Smoleńsk stał się w temacie bardzo upolitycznionym. Upolitycznionym w sensie bynajmniej nie pozytywnym, ale pejoratywnym: obserwujemy w Polsce przepychanki nad trumnami, widzimy rozszarpywanie politycznej schedy po ofiarach katastrofy, mamy do czynienia z jej umniejszaniem lub wyolbrzymianiem jej znaczenia. Jedni twierdzą, że Smoleńska nie wolno i nie należy używać w grze politycznej, drudzy – że właśnie można i trzeba. Dla jednych Smoleńsk jest dowodem na to, że p, dla drugich, że nie-p. Szczątki tupolewa nie zdążyły jeszcze ostygnąć, a już stały się symbolem politycznych podziałów. Stosunek do Smoleńska stał się etykietą, która wyznacza przynależność do któregoś z obozów politycznych, a obozy te są tylko dwa. Nie ma trzeciego obozu i trzeciej drogi, nie mówiąc już o dro-

dze indywidualnej. Pożyczając metaforę od tych, którzy katastrofę smoleńską widzą jako zdarzenie natury religijnej, można powiedzieć tak: jeżeli Smoleńsk jest religią, to jesteśmy na etapie wojny trzydziestoletniej. Czas tolerancyjnych ideałów Oświecenia jeszcze nie nadszedł. Ci więc, dla których religia jest sprawą prywatną i indywidualną, wciąż muszą się kryć w katakumbach.

Jeżeli Smoleńsk jest religią, to jesteśmy na etapie wojny trzydziestoletniej

Mówiąc wprost: temat Smoleńska jest nader ideologiczny i nader polityczny. Trudno w tej sprawie otworzyć usta – nie mówiąc już o sięgnięciu po pióro – by nie zostać gdzieś zaszufładowanym i pomiędzy kogoś zaliczonym, często tam, gdzie by się wcale być nie chciało. Wielu zjadaczy chleba woli więc raczej o Smoleńsku milczeć, niż powiedzieć coś, co zostanie wykorzystane przeciw nim i co umieści ich po którejś z walczących ze sobą stron. Skoro zaś boją się tego szeregowi obywatele, to – paradoksalnie – poeci boją się jeszcze bardziej, mają bowiem więcej do stracenia. Poeta (tak jak jego rolę dzisiaj rozumiemy, czy przynajmniej tak jak ja ją rozumiem) cierpi w końcu na większą niż przeciętny człowiek alergię na sztandary, kładzie bowiem na szali o wiele więcej niż zwykły człowiek: swoją indywidualną wrażliwość, swoją osobistą prawdę o świecie, swój wreszcie, *last not least*, proces twórczy i jego owoce. Kiedyś zaś wiele się daje, wówczas szczególnie bolesna i przykra jest perspektywa, w której produkt naszej wrażliwości zostaje obrócony w pałkę, którą jedni okładają drugich po głowach. Oto właśnie lęk przed zawłaszczeniem, który – jak się zdaje – kazał milczeć niejednemu poecie.

Oczywiście, jest w tym pewien paradoks. Tematy palące i aktualne powinny być dla literatury pożywką i naturalnym tematem, a jest odwrotnie – ich aktualność blokuje ich poetycką nośność. Jest to niewątpliwie porażka poezji: Smoleńsk był zdarzeniem o wysokim – by tak rzec – potencjale symbolicznym, którego jednak poezja w wartościowe czy ciekawe symbole nie przekuła. Czy raczej nie przekuła *jeszcze*. I ja, i Leszkiewicz programowo zostawiamy tutaj na boku perspektywę czasową:

Wieleż lat czekać trzeba, nim się przedmiot
świeży

Jak figa ucukruje, jak tytuń uleży?

(Mickiewicz 1955 III: 208).

Jest to więc porażka, ale też kolejny dowód na wewnętrzną słabość dzisiejszej poezji: bo czym jest poezja, która nie potrafi mówić o tym, co jest dla ludzi ważne?

Poezja i nowe media

Przechodzę tym samym do ogólnej słabości poezji na początku XXI wieku. Pisał już o niej Leszkiewicz: wszak dwa wskazane przez niego powody nie dotyczą tylko Smoleńska, ale ogólniejszych problemów poezji. Zanik epiki w poezji i jej rozpad na rozłączne nurty „liryki” i „publicystyki” sprawiają, że trudno jest jej mówić o tym, co ma wymiar zbiorowy. Poezja traci głos i siłę wyrazu w tym, co dotyczy państwa czy społeczeństwa. Dlaczego?

Istotne są tu zjawiska, które leżą poza poezją i poza literaturą w ogóle. Otóż, poezja dla tego ma problem z mówieniem na pewne tematy, że dzięki nowym technologiom i nowym mediom pojawiła się dla niej potężna konkurencja. Nowe sposoby twórczości i wyrazu w znacznej mierze przejęły funkcję nośnika społecznych odczuć i przeżyć. W 1830 roku

można było co najwyżej podyskutować ze znajomymi o powstaniu, przeczytać o nim u Mickiewicza, albo samemu coś napisać. Kiedy coś się ważnego dzieje w roku 2010, mamy nieporównanie więcej możliwości komunikacji i twórczego wyrażenia swych emocji. Brzmi to może banalnie, ale kiedyś nie było tak łatwo dostępnych rejestratorów obrazu i dźwięku, grafiki komputerowej, Facebooka czy Demotyatorów. Kiedyś poezja była jednym z kilku zaledwie sposobów, na jakie można było *tworzyć* coś nowego – dziś jest jednym z kilku tysięcy.

Takie postawienie sprawy budzić może kontrowersje. Gdzie Rzym, a gdzie Krym – gdzie Demotywator, a gdzie poematy? Niektórzy zaoponowaliby tutaj, twierdząc, że szum Facebooka wcale nie jest zagrożeniem dla poezji, a jeśli jest, to jest – bo świadczy to tylko o degrengoladzie naszych czasów i upadku wartości.

Po pierwsze, przestrzegalbym przed niedocenianiem roli nowych technologii i mediów, a także zmian w kulturze, które niosą. Jeśli chcemy bronić poezji, nie mo-

Wystukać ['] jest zawsze łatwiej niż napisać elegię

żemy być jak generałowie, którzy przygotowują się na poprzednią wojnę. Owszem, Facebook należy do zupełnie innego rejestru niż poezja i może się wydawać, że z tego powodu w żaden sposób nie może jej zagrozić. Ale historia uczy przecież, że wszystkie istotne nowości i wszystkie odmiany przychodzą zawsze stamtąd, skąd nikt się ich nie spodziewa.

Pod drugie, nie twierdzę, że komentarz na Facebooku czy obrazek na Demotywach warte są tyle co wiersz (choć bywają i takie, które są równie wartościowe jak dobre wiersze). Stoją niżej – choćby dlatego, że są czymś *łatwiejszym* do stwo-

żenia. Jednak dlatego właśnie, że są czymś łatwiejszym, są dla poezji groźną konkurencją. Nie jest bowiem tak, że coraz mniej jest w naszych czasach wrażliwych i wzruszonych ludzi, skłonnych do szczerzej rozmowy z bliźnimi. Jak pisał Herbert, „Poezja nie jest w ogóle żadną funkcją trygonometryczną. Jest funkcją ludzką, arcyłudzką [...] rozmową wzruszonego człowieka z bliźnim” (2001: 368). Takich ludzi jest mniej więcej tyle samo w każdych czasach, zmieniają się tylko sposoby wyrazu. Kiedyś można było napisać atramentem wiersz na pergaminie lub namalować obraz na płótnie, a dziś można zrobić również tysiąc innych rzeczy – choćby zamieścić komentarz na Facebooku. Wystukać ['] jest zawsze łatwiej niż napisać elegię, a natura ludzka jest jak rzeka: zawsze płynie tam, gdzie najniżej i najłatwiej. Skoro więc można napisać coś na Facebooku zamiast wierszem – ludzie to właśnie będą robić. Dlatego po prostu, że jest to możliwe i że jest to łatwiejsze.

Można zaryzykować twierdzenie, że jeśli nasza kultura będzie dalej zmierzać w tym kierunku, w którym zmierza obecnie, sytuacja poezji będzie się tylko pogarszać. Dzisiaj korzysta ona jeszcze z rangi nadanej jej przez tradycję – poezja jest emblematyczną „sztuką wysoką”, a profesja poety nobilituje. Z twórczością i sposobami wyrazu otworzonymi przez nowe media jest dokładnie odwrotnie: lubimy patrzeć na nie z wyższością i lekceważeniem. Będzie się to oczywiście zmieniać: z biegiem lat coraz mniej będą się nam one wydawać „nieprestżowe”, poezja zaś będzie stopniowo tracić swój tradycyjny, uprzywilejowany status. Pozostaje stare pytanie: co robić? Znamy diagnozę, przyczyny i rokowania – pozostaje zastanowić się nad możliwym leczeniem.

Adam Leszkiewicz kończy swój esej pytaniem, czy rzeczony problem poezji powinniśmy potraktować jako wyzwanie.

Odpowiadam: tak właśnie! Są one niczym innym jak wyzwaniem, któremu poeci muszą sprostać. Przede wszystkim: każdy powinien rozważyć w swoim sercu, czy na pewno właśnie sztuką słowa chce się zajmować, skoro tyle jest dzisiaj dróg do wyboru. A ten, kto sobie na to pytanie odpowie twierdząco, musi dzielnie stawić pióra temu wyzwaniu. Poezja – jak powiada Leszkiewicz – „karleje” (2012: 221), traci swój głos, przestaje umieć mówić o sprawach dla nas ważnych. Jak temu zaradzić? Przede wszystkim nie wolno zaprzeczać albo złorzeczyć diagnozie. Nie ma sensu negować, że wyrosła poezji konkurencja, nie ma sensu zaprzeczać,

że pojawiły się nowe, atrakcyjne sposoby mówienia o tym, co istotne. Naszą rzeczą nie jest zawracać Wistę kijem i narzekać, że łatwiej jest ludziom napisać na Facebooku, co myślą o świecie, niż próbować ubrać to w szaty wiersza. Naszą rzeczą jest zaproponować w poetyckiej materii coś, co będzie świeże, ciekawe i wartościowe. Nie ma innej drogi, niż zdwoić wysiłki: jeśli wierzymy, że poezja nadal może być rozmową wzruszonego człowieka z bliźnim, to trzeba to po prostu udowodnić – na papierze. A więc owszem, stoimy przed wyzwaniem. I nie ma na nie innej odpowiedzi niż: „Koledzy poeci – do piór!”.

Co dalej?

Polecamy nie tylko komentowany tu esej Adama Leszkiewicza (2012), lecz także jego opublikowany w poprzedniej tece wiersz smoleński, będący – jak się zdaje – próbą realizacji postulatów Piotra Stankiewicza.



Powrót mesjanizmu, „Presje” 2012, teka 28, s. 344, oprawa miękka, cena 20,00 zł, przesyłka za darmo.

Londyn, Paryż i „sprawa Miłosza”. Glossa do emigracyjnych „Pressji”

Przemysław Pięta

Londyńska emigracja, skupiona wokół tygodnika „Wiadomości”, często przeciwstawiana jest emigracji „paryskiej” i środowisku „Kultury”. W poświęconej dziedzictwu polskiej emigracji tece „Pressji” *Tu mówi Londyn!* Jan Maciejewski i Krzysztof Mazur (2012: 20) określają postawę londyńskich emigrantów jako „niezłomną”, w porównaniu „ze strategią innego bardzo ważnego ośrodka emigracyjnego w Maisons-Laffitte”. Jakub Moroz (2012: 29) podkreśla, że „w przeciwieństwie do dobrze już przyswojonego dziedzictwa paryskiej «Kultury», „londyńczycy to wielki nieobecny polskiej świadomości narodowej”. Arkady Rzegocki (2012: 11) w otwierającym „Pressje” artykule pisze między innymi: „paradoks polega na tym, że powszechnie znany jest Juliusz Mieroszewski, związany z paryską «Kulturą» [...], natomiast popadł w zapomnienie Adam Pragier – nie mniej wybitny publicysta polemizujący przez ćwierć wieku z Mieroszewskim, głównie na łamach londyńskich «Wiadomości»”.

Znamienne jest w tym kontekście przywołanie Juliusza Mieroszewskiego. Ten wybitny publicysta, jeden z najbardziej znanych przedstawicieli środowiska „Kultury”,

po opuszczeniu Polski w 1939 roku przebywał od zakończenia wojny na emigracji w Wielkiej Brytanii, jego artykuły w „Kulturze” ukazywały się w cyklu zatytułowanym „Listy z Wyspy”, a on sam używał pseudonimu „Londyńczyk”. Dlaczego zatem „Londyńczyk” nie chciał mieć z „Londynem” nic wspólnego? Co było osiłą tak zaciętego sporu między dwoma środowiskami Polaków, połączonych przecież wspólnym, tragicznym losem przymusowych emigrantów? Odpowiedzi na to pytanie można, jak sądzę, próbować szukać co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, można prześledzić spory „Wiadomości” i „Kultury” w całym okresie ich istnienia. Po drugie, można zilustrować tę różnicę stanowisk, poglądów, a niejednokrotnie i stylów na przykładzie konkretnej sprawy. Tak zwanej „sprawy Miłosza”.

„Sprawa Miłosza”

Cała „sprawa Miłosza” rozegrała się głównie w 1951 roku. Pierwszego lutego Czesław Miłosz, pracownik ambasady komunistycznych władz polskich w Paryżu, porzucił pracę, opuścił ambasadę i, wybierając emigrację, znalazł schronienie w Ma-

isons-Laffitte, paryskiej siedzibie „Kultury” i Instytutu Literackiego. Chociaż nie można mieć pewności, czy data ucieczki Miłosza była wcześniej uzgodniona z Jerzym Giedroyciem, redaktorem naczelnym „Kultury”, samo zerwanie więzi Miłosza z władzami Polski Ludowej było niewątpliwie przez Giedroycia bezpośrednio inspirowane. Już rok wcześniej, w 1950 roku, z pracującym wówczas w ambasadzie Polski Ludowej w Waszyngtonie Miłoszem spotkał się Józef Czapski, który, jak czytamy we wstępie do zbioru listów Giedroycia i Miłosza, „w porozumieniu z Jerzym Giedroyciem przekazał mu zapewnienie, że w razie gdyby zdecydował się pozostać na Zachodzie, ze strony środowiska «Kultury» może liczyć na pomoc, a dom Instytutu Literackiego będzie dla niego otwarty” (Kornat 2008: 9).

Wybierając los emigranta, Czesław Miłosz podjął ogromne ryzyko. Z uznanego w kraju poety i tłumacza niemal z dnia na dzień stał się poetą wyklętym, któremu Konstanty Ildefons Gałczyński wkrótce potem poświęcił *Poemat dla zdrajcy*. Chroniąc się w siedzibie „Kultury”, Miłosz skazał się jednocześnie na rozłąkę z pozostającą w Stanach Zjednoczonych żoną i dziećmi. Relacje Miłosza z Giedroyciem i innymi mieszkańcami Maisons-Laffitte również nie były sielankowe. W korespondencji wydanej w tomie *Zaraz po wojnie* znajdujemy komentarz Miłosza o „okropnych awanturach pomiędzy mną i Giedroyciem” (Kornat 2008: 19). Rok później, w „pożegnalnym” liście do Giedroycia, tuż przed opuszczeniem Maisons-Laffitte w marcu 1952 roku, Miłosz próbował wytłumaczyć swoją postawę z tego okresu: „Niewątpliwie byłem w ciągu tego roku w wyjątkowo niekorzystnej sytuacji. Moja tęsknota za żoną i dziećmi osiągała chwilami natężenie zupełnej wewnętrznej tortury i kiedy siadałem rano do śniadania, byłem jak człowiek, który nie widzi dziennego

światła, cóż mówić ludzi. Poza tym, jestem szczery, na mieszkańców Maisons przerzucam moją niechęć do Polaków emigracyjnych, jakże niesprawiedliwie. Także nie tylko mój egocentryzm wchodził tutaj w grę – również szczególne, nigdy dotychczas w życiu moim nieznanie w tym stopniu – skoncentrowanie egocentryzmu, obronność wynikająca z poczucia, że cały świat jest przeciwko mnie” (Kornat 2008: 69).

Miłosz podejmował próby wytłumaczenia swoim rodakom, zarówno w kraju, jak i na emigracji, motywów swojej decyzji o zerwaniu więzi z Polską Ludową. Do dziennikarzy i literatów w Polsce skierował,

Dlaczego „Londyńczyk” nie chciał mieć z „Londynem” nic wspólnego?

napisany w maju 1951, list *Drodzy Rodacy*, rozsyłany w formie *facsimile*, a także czytany na antenie „Voice of America”. Prawdopodobnie w tym samym czasie napisał artykuł *Nie*, który ukazał się na łamach „Kultury”. To właśnie ten artykuł – jak wskazuje między innymi Mirosław A. Supruniuk (2003: 63) – stał się powodem ostrej kampanii przeciwko Miłoszowi na łamach londyńskiej prasy, może nawet istotniejszym powodem niż sama służba Miłosza w dyplomacji „reżimu warszawskiego”.

Zarówno w swoim liście, jak i swoim artykule Miłosz bynajmniej nie przedstawiał siebie jako uciekiniera z komunistycznego piekła, a raczej – przynajmniej z perspektywy pisarza i poety – jako uciekiniera z komunistycznego raj. „Jak wszystkim wiadomo, pisarze w Polsce zajmują pozycję uprzywilejowaną” – pisał Miłosz w liście do rodaków. „Ich zarobki są liczone w tysiące, a nie w setki złotych. Korzystają, pod każdym względem, z licznych przywilejów. Byłem jednym z najbardziej cenionych poetów

i mieszkając w Warszawie, byłbym otoczony dobrobytem i stawą” (Kornat 2008: 733). Podobny opis znajdujemy w artykule *Nie*. „Pozycja społeczna pisarza w krajach demokracji ludowej jest bardzo dobra. Pisarze w krajach Zachodu nie mogą mieć pojęcia o opiece, jaką zapewniają ich kolegom państwa rządzone według zasad leninizmu-stalinizmu. Pisarz może tam poświęcić się wyłącznie pracy literackiej, która przynosi mu dochody co najmniej równe pensjom najwyższych dygnitarzy, a przeważnie znacznie wyższe. W porównaniu z zarobkami przeciętnego robotnika czy urzędnika jego zarobki są niebotyczne. Ma zwykle piękne mieszkanie, wolne od rekwizycji, bibliotekę, domy wypoczynkowe, dokąd może wyjeżdżać na wakacje lub po to, żeby tam spokojnie pisać, korzysta z licznych zniżek i udogodnień. Pieniądze na to wszystko idą z kasy państwa, w którego rękach są fabryki i kopalnie, sklepy i środki komunikacji, szkolnictwo i domy wydawnicze. Obowiązki pisarza są określone jako usługi, które winien jest tym, co go utrzymują, to jest przede wszystkim ludziom zaangażowanym w bezpośrednich procesach produkcji, a więc robotnikom i chłopom” (Kornat 2008: 717). „Moje życie na Zachodzie będzie dziesięć razy trudniejsze, niż byłoby w Warszawie, gdzie dostałbym piękne mieszkanie i tłumaczyłbym Szekspira” (tamże: 735).

Miłosz daleki jest również od potępiania innych przemian zachodzących w kraju. „W ciągu pięciu lat służyłem lojalnie mojej ludowej ojczyźnie, starając się według najlepszego mego rozumienia wypełnić moje obowiązki i jako pisarz, i jako *attaché* kulturalny w Stanach Zjednoczonych i we Francji. Przychodziło mi to tym łatwiej, że cieszyłem się, iż półfeudalna struktura Polski została złamana, że robotnicza i chłopska młodzież zapętla uniwersytety, że została przeprowadzona reforma rol-

na, a Polska zmienia się z kraju rolniczego w przemysłowo-rolniczy” (Kornat 2008: 718). „Byłem dumny z osiągnięć mego narodu w dziele odbudowy kraju. Cieszyłem się, że rosną nowe domy Warszawy i dymią kominy Śląska” (tamże: 734). Kilkanaście miesięcy później, w liście do Juliusza Mieroszewskiego, Jerzy Giedroyc pisał o Miłoszu: „On w gruncie rzeczy jest całkowiec pod wpływem marksizmu i różni go od emigracji fakt, że my w większości, rozpatrując sprawę polską, wychodzimy z sytuacji,

W ciągu pięciu lat służyłem lojalnie mojej ludowej ojczyźnie

jaką zostawiliśmy za sobą w 1939 roku, a on wychodzi z sytuacji obecnej i dlatego jego głównym zainteresowaniem jest sprawa, dłaczego komunizm «nie działa» i co należy zrobić i w jakim sensie go «odstalić», by działał” (tamże: 18).

Diagnoza Giedroycia wydaje się niezwykle trafna. Argumenty, które według Miłosza zdecydowały o jego ucieczce, są w znacznej mierze argumentami bardziej przeciwko konkretnym praktykom stalinowskiego terroru niż przeciwko ideologii komunistycznej jako takiej. „Zrobiłem to w chwili, kiedy naśladowanie wzorów sowieckich stało się w Polsce obowiązujące dla pisarzy”. „Dopiero pomoc ze strony ludzi rządzących w Warszawie ułatwiła mi zerwanie więzów. Pomoc ta wyraziła się w tym, że użyto wobec mnie podstępów, zastawiono pułapki, zmuszono, stosując siłę, do ohydnych kłamstw i otoczono mnie szpiclami. Jednym słowem użyto wszelkich klasycznych metod, które ongiś w Rosji doprowadziły do śmierci Puszkina, Lermontowa i Majakowskiego” (Kornat 2008: 735). Można zresztą zaryzykować zapewne jeszcze mocniejszą tezę – że również zło stalinizmu Miłosz dostrzegł dopiero wtedy, gdy odczuł je na własnej skórze.

Motywy wymieniane przez Miłosza dotyczą w daleko większej mierze jego osobistej sytuacji, niż ogólnej oceny ustroju. „Naczelnym obowiązkiem poety jest mówić prawdę. Jeżeli on, któremu jest dany wielki dar, dar słowa, zgodzi się na rolę płatnego nadwornego błazna, któż będzie spełniał zaszczytną funkcję mówienia prawdy, jaka od wieków była powołaniem poetów? [...] Dopóki w Polsce nie było ani w życiu, ani w literaturze niewolniczego naśladowania wzorów rosyjskich – można było działać i pisać. Dzisiaj jednak wiemy, że wszystko, co się dzieje w Rosji, jest uważane za doskonałe i jest kopiowane w Polsce w najdrobniejszych szczegółach. Ja, godząc się na stanowisko dobrze płatnego poety, musiałbym, tak jak inni pisarze, wziąć na swoje sumienie pochwałę Rosji i przekonywać moich czytelników, że ustrój, który tam się ustalił, daje ludziom szczęście. Ja wiem, że to jest nieprawda” (Kornat 2008: 734).

Postacie z wodewilu

List do rodaków i artykuł Miłosza w „Kulturze” przeszłyby może bez większego echa, gdyby nie jedno, być może pochopnie zapisane, zdanie. Zdanie to brzmiało: „Poza tym mój stosunek do politycznej emigracji polskiej był co najmniej ironiczny: na kimś, kto rozumiał dynamikę przemian zachodzących w Polsce, spory kilkuosobowych stronnictw robiły wrażenie bezużytecznej zabawy, a same postacie tych polityków wyglądały na figury z wodewilu” (Kornat 2008: 718). Czy Miłosz mógł się nie liczyć z konsekwencjami użycia takiego sformułowania, jawnie wymierzonego w „polityczną emigrację polską”, w liście *de facto* zgłaszającym akces do tej emigracji? A może chciał w ten sposób podkreślić swoją odrębność, może obawiał się wtłoczenia w – prawdziwy lub wymagany – wizerunek polskiego emigranta?

W dużej mierze jego niechęć do środowisk emigracyjnych wynikała zapewne z faktu, że owa emigracja w jego oczach symbolizowała Polskę sprzed 1939 roku, Polskę, której upadek Miłosz przyjmował z satysfakcją. „Nie jestem reakcjonistą i nie marzę do powrotu do gospodarczych i społecznych stosunków sprzed 1939 roku” – pisał w liście do Polaków w kraju. „Ojczyzna moja, wierzę w to, powinna należeć do polskiego ludu, a nie do jaśniepanów” (Kornat 2008: 734).

Na reakcję nie trzeba było długo czekać. W londyńskich „Wiadomościach” z 3 czerwca 1951 roku, w swojej rubryce „Silva Rerum”, artykuł Miłosza skomentował Mieczysław Grydzewski, redaktor naczelny tygodnika. „Pan Miłosz pisze o swoim «ironicznym» stosunku do «politycznej emigracji polskiej», która sprowadza się dla niego do «sporów kilkuosobowych stronnictw» – pisze Grydzewski. „Taki drobiazg, że na tę «polityczną emigrację» składają się nie tylko «kilkuosobowe stronnictwa», ale kilkaset tysięcy Polaków, którzy już w roku 1945 nie wrócili do Kraju dla tych samych powodów, dla jakich p. Miłosz zdecydował się nie wrócić dopiero w roku 1951 (po sześciolatej «lojalnej» służbie), uszedł jego uwagi. Uwagi aroganckiego ex-ezoteryka uszło nawet i to, że gdyby nie ta tak «ironicznie» traktowana przez niego «polityczna emigracja», nie byłoby i świetnej «Kultury», która wspólnie otworzyła mu swoje tamy”. Grydzewski zarzuca Miłoszowi przede wszystkim megalomanię i brak pokory. „Odstępstwo p. Miłosza od progów «Nowej Wiary» jest samo w sobie faktem bez znaczenia, odstępowania tego rodzaju będą się mnożyły, przyjdzie chwila – może już niedaleka – kiedy przybiorą rozmiary żywiołowego zjawiska – lawiny” – czytamy w artykule. „Jeśli po sześciu latach wiernej służby niewoli, p. Miłosz wybrał wolność, powinien być wraz z tą wolnością wybrać co najmniej sześciolatej

milczenie” (Grydzewski 1951: 4). Komentarze w podobnym tonie ukazały się również w innych pismach emigracyjnych, między innymi w „Orle Białym” oraz w „Dzienniku Polskim i Dzienniku Żołnierskim”, który cytując późniejszy artykuł Mieroszewskiego, „skwitował wypowiedź Miłosza złośliwą uwagą, że gdyby jeszcze rok popracował dla reżimu, «Kultura» poświęciłaby mu zapewne cały numer” (Habielski 2012: 35).

Środowisko „Kultury” i sam Miłosz reaguje dwójako na – tagodnie mówiąc – nieprzychylnie komentarze londyńskiej emigracji. W wakacyjnym numerze „Kultury” ukazała się krótka *Odpowiedź* Miłosza oraz obszerny artykuł *Sprawa Miłosza* Juliusza Mieroszewskiego. Miłosz ponownie bronił decyzji o pozostaniu w kraju przez pierwsze powojenne lata. „Błędem jest niedocenywanie tej sily atrakcyjnej, jaką stanowi integracja pisarza w «demokracjach ludowych»: ma on tam «miejsce na ziemi», jest osobistością społecznie cenioną. Zerwać z krajem oznaczało więc dla mnie nie tylko dopuszczać myśl, że przestanę być twórczy jako poeta, ale zgodzić się na stracenie poczucia użyteczności” (Kornat 2008: 731). Swoje poglądy polityczne określa jako „na lewo i antystalinowsko”. A jednocześnie nie może sobie odmówić krytyki swoich emigracyjnych oponentów. „Jeden szczególnie artykuł, w londyńskim tygodniku «Wiadomości», napętnił mnie prawdziwym smutkiem” – pisze Miłosz. „Nie dlatego bynajmniej, że obla-no mnie tam pomyjami. W latach, które nas dzielą od roku 1939, widziałem wielu ludzi oddanych swoim drobnym przywiązaniom i nienawiściom, całkowicie nieświadomych, że ziemia oto otwiera się im pod stopami, a niebo się pali – i zawsze widok tego drobnego ludzkiego życia, które miało być zniszczone przez żywioł historii, budził we mnie smutek zmieszany ze zdumieniem. Biedni, biedni nierozumiejący. Widziałem ich, jak do

ostatniej chwili porządkowali swoje bibeloty, złudzenia, dywaniki, antyki – a potem już tylko krew i płomień, i zgorzelisko. Ale forma małej pasji, małej troski, małej nienawiści jest trwała, zginie w jednym kraju, przeżywa w innym. I jakimś przekleństwem dziejów można chyba wytłumaczyć, że Polacy, jeżeli ręka władzy nie zmusi ich do zajmowania się filozofią i dialektyką, zawsze potrafią schronić się w lamus pełen słowników, herbarzy, senników i kalendarzy, między pamiątki minionego czasu” (Kornat 2008: 731).

Mieroszewski, choć jego artykuł poświęcony był przede wszystkim obronie Miłosza, również nie szczędził złośliwości „Londynowi”. „Emigracja nie jest zamkniętym klubem, jak wyobraża sobie to p. Wielopolski i wielu innych” – argumentuje Mieroszewski. „Nie jesteśmy ani nową «kadrówką», ani legio-nem zasłużonych. Nie mamy również monopolu na przymiotnik «niepodległościowy», albowiem znakomita większość narodu polskiego zawsze była i jest niepodległościowa. Na emigracji słowo «niepodległościowy» zaczyna zatracać sens ogólnopolski, a staje się terminem słownictwa partyjnego. W myśl nomenklatury pism obozu rządowego określenie «niepodległościowy» przysługuje wyłącznie ugrupowaniom po-

Biedni, biedni nierozumiejący

pierającym rząd. Jesteśmy o krok od tego, że oficjalnym niepodległościowcem będzie można być tylko z nominacji lub z nadania” (cyt. za: Habielski 2012: 41). A przy okazji „sprawy Miłosza” Mieroszewski nakreślił linię podziału między środowiskiem „Kultury” a środowiskiem „Wiadomości”. Tą linią jest stosunek do komunizmu i do sytuacji w Kraju. „Popętniamy wielki błąd, sądzimy bowiem, że historia naszego antykomunistycznego nastawienia jest również historią ogólnopolskiego antykomunizmu. Dzięki

temu formujemy sobie niezmiernie uproszczony pogląd na Kraj – uproszczony i fałszywy. Ponieważ na emigracji odrzucamy komunizm z zasady – uważamy, że Polacy w Kraju w 98 procentach również odrzucają komunizm z zasady, rezygnując z bliższego zapoznania się z teorią tej doktryny. [...] Nie należy na emigracji budować fałszywego obrazu Kraju, albowiem Kraj nie oczekuje od nas cukierkowej sztancy, tylko prawdziwego zrozumienia jego dramatu” (tamże: 34–41).

Miłosz jest zatem dla Mieroszewskiego – a także, jak możemy się przekonać z zachowanych listów, również dla Giedroycia – cenny nie tyle jako „ocalony” pisarz i poeta, ale przede wszystkim jako przybysz „stamtąd”, umożliwiający emigrantom lepsze zrozumienie sytuacji Polaków w kraju. „Cóż my wiemy tu, na emigracji, o tragediach polskich komunistów, którzy utracili wiarę? Dla których nie ma możliwości ucieczki na Zachód? O tysiącach zrozpaczonych, samotnych, szczutych, niepewnych ani dnia, ani godziny. Cóż wiemy o tych, którzy powędrowali w bramy bezpieczeństwa za «nacjonalistyczne odchylenie»? Co wiemy o dziesiątkach tysięcy powojennych półinteligentów, którzy nie mieli dość wiedzy, by odeprzeć ofensywę dialektycznej «nowej wiary», dość sily, by rozegrać jasno walkę o kształt własnego światopoglądu, którzy szamotali się w bezradnej samotności, nim ulegli przewadze komunizmu? Co wiemy o nowym pokoleniu polskim, chowanym od dziecka w bezkrytycznym kulcie dla «nowej wiary» i w pogardzie dla łańskiego Zachodu? Nie wolno się nam ani od tego odciąć, ani załatwić tej sprawy kilkoma okrągłymi frazesami. To jest polska Historia, tragiczna treść dziejów naszego narodu na przestrzeni ostatniego dziesięciolecia” (cyt. za: Habielski 2012: 37).

Mieroszewski nie usprawiedliwia w swoim tekście współpracy Miłosza z komunistycznymi władzami, ale jego wyjaśnienia

uważa za wystarczające. „Sam fakt zerwania z komunizmem nie może rozgrzeszać z poprzedniej służby dla reżimu. [...] Jeżeli chodzi o zdradę, nie ma okoliczności łagodzących. [...] Pisarz, którzy współpracował z reżimem i wierzył w komunizm, ma przed sobą tylko jedną drogę: oświadczyć publicznie, że stracił wiarę w ideologię «nowej wiary» i że pragnie służyć sprawie wolności. Miłosz tak postąpił. W swym odczycie wygłoszonym w Paryżu oświadczył, że pragnie służyć ideom reprezentowanym przez Zachód i poddał druzgocącej krytyce instytucję «nowej wiary». Należy to docenić. Nie są to akty ani łatwe, ani proste”. [...] „Pisarz nie jest agentem bezpieki (w każdym razie nie musiał nim być!) i jego kolaboracja polega na tym, że swym piórem służy idei komunistycznej. Jeżeli publicznie zrywa z komunizmem i pióro swoje zwraca przeciw «nowej wierze» – czegoż można więcej od niego wymagać?” (tamże: 39–40).

Były poputczik Miłosz

Dla londyńskich „niezłomnych” odpowiedź Miłosza nie okazała się jednak dość przekonująca. W listopadowych „Wiadomościach” ukazał się wyjątkowo napastliwy artykuł Sergiusza Piaseckiego *Były poputczik Miłosz*, w którym autor przypomina i podkreśla, że nowy mieszkaniec Maisons-Lafitte nie jest tylko poetą, ale że jeszcze do niedawna był „dyplomatą Bierutowym”. Piasecki pisze między innymi: „Miłosz rozczuła do też swym strasznym losem aktualnego «samobójcy», który wybrał gorzki chleb emigracyjny, by tylko nie iść na kompromis ze swym sumieniem poety. I znikła gdzieś w tumanie słów i frazesów istotna postać poputczika, który przez wiele lat reprezentował za granicą narzucony Polsce rząd bolszewicki jako prawowitą władzę, opartą na demokracji ludowej i prowadzącą Polskę

w krainę socjalizmu” (Piasecki 1951: 3). Dla publicysty „Wiadomości” fakt współpracy z ustrojem totalitarnym – każdym ustrojem totalitarnym – jest okolicznością jednoznacznie wykluczającą troskę o swój kraj. „Czy możemy sobie wyobrazić Polaka, który by w razie zwycięstwa Hitlera i stworzenia przez niego przemocą w Polsce ustroju nazistowskiego, reprezentował ten ustrój za granicą, jako *attaché* kulturalny, i twierdził poważnie, że służy Polsce?” (tamże).

Jako poeta Miłosz jest już starą kobyłą

Autor artykułu, cytując fragmenty *Lat nadziei* Stanisława Cata-Mackiewicza, przypomniał również opinię o całej „grupie wileńskiej”, której przedstawicielem był Miłosz: „Było mi smutno i wstyd, że bolszewizm w Wilnie szerzyła grupa utalentowanych młodych ludzi najautentyczniej wileńskiego pochodzenia, których same nazwiska przypominały stronie *Pana Tadeusza* lub *Pamiętniki Kwestarza*. [...] I to ci ludzie, którzy powinni byli najlepiej rozumieć mitość kraju, pierwsi sprowadzali na niego infekcję wroga, zdradzali go, sprzedawali, sprzedawali także siebie bez godności, o ile gorzej niż zwykła kurwa” (Piasecki 1951: 3).

Piasecki kwestionował nawet dotychczasowe osiągnięcia Miłosza jako poety, ich podkreślanie uważając za element „wybielania” jego życiorysu. „Gdy Miłosz porzucił stanowisko dyplomaty regime’owego, z miejsca rozpętał olbrzymią reklamę (technika bolszewicka) dokola swego wyczynu i swej wielkości jako poety. «Głos Ameryki» i «Kultura» wołają, że to wielki poeta, a sam Miłosz nie szczędzi sobie pochwał wszelkiego typu. Wyliczył, kogo przekładał, lecz skromnie opuścił pozycje najciekawsze, na przykład *Przekłady z Poezji Chin Ludowych* [...]. Zbiór tych ludowych

peretek rozpoczyna wiersz Mao Tse-tunga *Śnieg*. Imponujące! Ale ja nie mogę wpaść w zachwyt, skoro jako poeta Miłosz jest już starą kobyłą, bo łupi swe wiersze od dwudziestu lat, możliwości rozwoju miał rozległe a nie napisał jeszcze nic takiego, co by dorównywało na przykład wierszom Łobodzkiego” (tamże).

W swoim ataku na Miłosza Piasecki wydaje się niekiedy przekraczać granice dopuszczalne w nawet najgorętszym publicystycznym ferworze. „Interesujące jest zdanie Miłosza o Rosjanach: «Kontakt z obywatelami tego kraju jest trudny, wspomnienia, jakie zostawiła armia wyzwalająca, nadmiernie skłonna do grabieży, złodziejstw i gwałtów – niemite». Tylko «niemite»?!... A armia – naturalnie «wyzwalająca». Grabież zaś, złodziejstwa i gwałty (wyzwoliciele) tylko dlatego są Miłoszowi niemite, że nadmierne. Co innego jeśli by robili to umiarkowanie, według planu leninowsko-stalinowskiego. Gdyby dziś, na przykład, zgwałcili Putramenta, jutro Jędrzychowskiego, potem Broniewskiego, później Gątczyńskiego, następnie Miłosza, może by to nawet było mite” (tamże).

Piasecki nie tylko nie aprobuje postawy Miłosza po zerwaniu z komunistycznym reżimem, ale wręcz dostrzega potencjalne zagrożenie wynikające z tej postawy. „Uważam, że Miłosz nadal jest niebezpieczny dla sprawy polskiej i sprawy wolnego świata, walczącego z bolszewizmem” – pisze Piasecki. „Może bardziej niebezpieczny teraz niżli na poprzednim stanowisku dyplomaty regime’u warszawskiego. Jeśli wówczas szerzył informacje o tym, że Polska ma obecnie ustrój demokratyczny i dąży ku socjalizmowi, dawniej zaś była zacofana, półfeudalna – mogło to być uważane za propagandę urzędową. Jeśli teraz będzie szerzył takie pojęcie o Polsce – będzie to brzmiało jak prawda” (Piasecki 1951: 3).

Reakcja środowiska „Kultury” na pamflet Piaseckiego była zdecydowana. W grudniowym wydaniu miesięcznika z końca 1951 ukazało się *Oświadczenie pisarzy w obronie Czesława Miłosza w związku z kampanią przeciwko niemu w prasie polskiej na emigracji*, podpisane przez dwudziestu czterech autorów. „Liczne głosy prasy emigracyjnej wywołane tak zwaną sprawą Miłosza, wśród których nie brak napaści szkalujących, jak artykuł w londyńskich «Wiadomościach» nr 292 i prób zorganizowania nagonki – zmuszają nas do powtórnego sformułowania poglądu na zagadnienie nowych emigrantów” – czytamy w tekście (Kornat 2008: 745). Autorzy oświadczenia – wśród nich między innymi Jerzy Giedroyc, Józef Czapski, Juliusz Mieroszewski, Melchior Wańkiewicz i Andrzej Bobkowski – podkreślają przede wszystkim, że dwunastoletnie odcięcie emigrantów od kraju uniemożliwia w pełni osąd aktualnej sytuacji w Polsce, a przez to nie pozwala również na w pełni wiarygodną ocenę motywów osób decydujących się najpierw na współpracę z komunistycznym reżimem, a później na ze-

Jest istotna przepaść pomiędzy londyńską emigracją a Polską

rwanie z nim i emigrację. „Sąd o nowych emigrantach musi być wydany w pierwszym rzędzie na podstawie ich działalności i ich zachowania na emigracji” – piszą autorzy oświadczenia. „Stosunek nasz do nich powinien być bez uprzedzenia i gorzkich urazów, lecz pełen życzliwej czujności. Jeżeli nowo przybyty emigrant współpracował aktywnie z reżimem, mamy prawo oczekiwać od niego, że przedstawi swą sprawę publicznie. Nie mamy jednak prawa domagać się od niego upokarzających «pokajań» na wzór procesów sowieckich. Nie mamy również

prawa żądać, by się zdeklarował po stronie jednego z licznych obozów politycznych na emigracji. Posiada on prawo, tak jak każdy uchodźca, do kształtowania sobie własnej opinii, dotyczącej wszystkich zagadnień, jak również i naszej działalności, i wybrania własnej, zgodnej z jego sumieniem, drogi walki” (Kornat 2008: 745).

Przepaść istotna

Po kulminacji w 1951 roku „sprawa Miłosza” stopniowo przestała rozpalać publicystów zarówno paryskiej „Kultury”, jak i londyńskich „Wiadomości”. Jej echa powracały jednak w kolejnych latach. W 1957 roku, na wieść o przyznaniu Miłoszowi literackiej nagrody im. Herminii Naglerowej, Sergiusz Piasecki demonstracyjnie ogłosił zamiar wystąpienia z Zarządu Związku Pisarzy Polskich na Obczyźnie. W czerwcu 1959 roku Miłosz napisał w liście do Giedroycia: „jest istotna przepaść pomiędzy londyńską emigracją a Polską, a także tragedia Grydza, bo czytelnik pism literackich w Polsce jest o wiele inteligentniejszy (nie mówię, że bardziej wykształcony, ale to co innego) niż czytelnik, na jakim zastygł Grydz” (Kornat 2008: 349).

Traf chciał, że zaledwie kilka miesięcy później „czytelnicy, na jakich zastygł Grydz”, wskazali Miłosza jako jednego z laureatów zorganizowanego przez „Wiadomości” plebiscytu „Kogo wybralibyśmy do emigracyjnej akademii literatury polskiej gdyby taka literatura powstała?”. W odpowiedzi na ogłoszone w tygodniku wyniki plebiscytu poeta przesłał do Grydzewskiego list, opublikowany w „Wiadomościach” 8 listopada 1959 roku. „Wybaczy pan, ale jakkolwiek całkowiec doceniam urok zabaw w akademii literatury, bynajmniej ich nie pochwalam. Nie mogę też powstrzymać się od zadania paru pytań. Jeżeli prawdą było

choćby w części to, co drukował pan niedyś w swoim piśmie na temat mojej osoby, czy ma pan ochotę zasiąść ze mną przy jednym stole? Czyżby głosy czytelników, oddane na mnie w pańskim plebiscycie, nagle zmieniły w kogoś innego niż byłem i jestem? Jeżeli natomiast to, co drukował o mnie, było przesadą, zapewne obyczaj kraju, w którym pan przebywa, doradza w takich wypadkach powiedzieć: *I apologize* albo: *I am sorry*, jednakże w swoim liście do mnie, nie udzielając uwagi sprawom minionym, kreśli się pan z wyrazami wysokiego szacunku. Mam nadzieję, że nie posądzi mnie pan o żmudzką pamięć, jeżeli poproszę o wykreślenia mego nazwiska z listy członków jury” (Mitosz 1959: 6).

W tym samym numerze tygodnika ukazała się odpowiedź Grydzewskiego.

„W odpowiedzi na pytania Czesława Mitosza redaktor stwierdza, że nie on, ale czytelnicy «Wiadomości» powołali Mitosza do jury nagrody «Wiadomości»: że zawiadomienie Go o tym było elementarnym obowiązkiem redaktora: że w listach swoich redaktor przestrzega form kurtuazyjnych (więc przy zwracaniu się do kogoś, pisania słowa «Pan» dużą literą i kończenia listu formułą „Z wysokim szacunkiem”); że w związku z tym co drukował o Mitoszu nie mógłbym powiedzieć ani *I apologize*, ani *I am sorry*; że istotnie niektóre sądy o Mitoszu, wypowiedziane w «Wiadomościach», jak na przykład ten, że jest pisarzem większym od Prousta, były przesadne oraz że miałby ochotę (aczkolwiek nie bezgraniczną) zasiąść z Mitoszem przy jednym stole” (Grydzewski 1959: 6).

Co dalej?

W kolejnej tece zamieścimy więcej głosów o emigracyjnych „Pressjach”.



Tu mówi Londyn!, „Pressje” 2012, teka 30–31, s. 416, oprawa miękka, cena 25,00 zł, przesyłka za darmo.

Najnowszy 28 numer półrocznika społeczno-historycznego

O współpracy komunistycznych służb specjalnych ze światowym terroryzmem - rozmowa z Witoldem Gadovskim

Jana Olszewskiego wspomnienia z okresu okupacji niemieckiej

Z archiwów CIA: Niepokoje społeczne w Związku Sowieckim w latach 70.

Sławomir Petelicki: genealogia, sowieckie korzenie i życie skrywane

Obóz narodowy wobec Kościoła katolickiego na podstawie *Przeglądu Wszehpolskiego* (1895-1905)

Pisarze polscy a Rosja Sowiecka - Ankieta *Wiadomości Literackich* (1933 r.)

Policja żydowska w getcie w Ostrowcu Świętokrzyskim

Negacja Holokaustu w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej?

Szpiedzy w ambasadach. Funkcjonariusze zachodnich wywiadów jako dyplomaci w materiałach kontrywywiadu PRL (lata 60. - 80. XX w.)

Destrukcja tożsamości narodowej jako ukryty program naukowy i edukacyjny



więcej na:

www.glaukopis.pl

Kto stworzył „doktrynę Giedroycia”?

Redaktor i jego ukraińskie alter ego

Angelika Kowalik

„Kultura” to nie tylko jedno z najsłynniejszych czasopism emigracyjnych. To przede wszystkim mozaika charakterów, począwszy od jej naczelnego Jerzego Giedroycia, przez wielonarodowościowych autorów, aż po wiernych czytelników. Bez tych wszystkich koncepcji, toczących się w głowach współpracujących z nią filozofów, historyków i literatów, „Kultura” byłaby niewątpliwie pismem jednowymiarowym intelektualnie. Giedroyc potrafił zjednywać sobie ludzi, których spotkał na swojej drodze. Jego listy świadczą o potrzebie wymiany myśli, która mogłaby prowadzić do powstawania nowych koncepcji. Jednocześnie jednak ci wszyscy, których myśl zbudowała „idea Giedroycia”, zostali zmarginalizowani lub zapomniani. W trzecim numerze „Kultury” z 1955 roku pojawiła się następująca notatka: „Szereg czytelników prosi nas o podanie składu osobowego «Kultury». Do zespołu należą: Redaktor Jerzy Giedroyc, Redaktor Giedroyc Jerzy, Jerzy Giedroyc, Redaktor Giedroyc, Jerzy oraz inni członkowie zespołu «Kultury»”.

Jedną z takich zapomnianych postaci jest z pewnością Iwan Łysiak-Rudnycki.

Jak wskazuje Bogumiła Berdychowska, jego rzeczywisty wpływ na ukraińską linię „Kultury” był znacznie większy, niż mogłoby się wydawać. „To Łysiak wskazywał tematy, które winny być poruszone na łamach «Kultury»” (Berdychowska 2005). Warto przybliżyć postać i myśl człowieka, któremu Redaktor i polska myśl emigracyjna tak wiele zawdzięczają.

Jak emigrant z emigrantem

Iwan Łysiak-Rudnycki urodził się dwa lata po zakończeniu pierwszej wojny światowej, a zmarł kilka lat przed upadkiem Związku Radzieckiego. Większość swojego życia spędził na emigracji. Mieszkał w Berlinie, Pradze, pracował w Stanach Zjednoczonych, by ostatecznie przenieść się do Kanady. Należał do tych ludzi, którym nie udaje się znaleźć własnego miejsca poza granicami kraju. Choć nieraz starał się zatrzymać w danym miejscu na dłużej, nie pozwalała mu na to jego bezkompromisowość lub zbiegi okoliczności. Był emigrantem, który całe swoje życie poświęcił Ukrainie, nie wiedząc, czy jego wysiłek przyniesie jakikolwiek rezultaty.

Dzieciństwo miało ogromny wpływ na kształtowanie się poglądów Rudnyckiego. Pochodził z rodziny mieszanej, miał żydowskie pochodzenie, a jego matka Miłena Rudnycka była pionierką ukraińskiego feminizmu. Dzięki temu uniknął bezrefleksyjnego podążania za ówczesnymi prądami politycznymi. Nigdy nie fascynował się nacjonalizmem. W odróżnieniu od swoich lwowskich przyjaciół, którzy za mistrza obrali sobie Dmytro Donicowa, Rudnycki znalazł się pod silnym wpływem Władysława Łypyńskiego. To dzięki niemu jednym z głównych tematów zainteresowań Rudnyckiego stała się hetmańszczyzna. Studiowanie historii narodu oraz myśli Drahomanowa pomogły mu krytycznie spojrzeć zarówno na nacjonalizm, jak i komunizm.

Łysiak-Rudnycki tak pisał o swojej roli życiowej: „Misja emigracji polega na tym, żeby, po pierwsze, emigracja ta była nosicielem wolnej myśli ukraińskiej, przygniecionej obuchem rosyjskiego bolszewickiego reżimu, po drugie zaś, żeby była głosem protestu przeciwko podłościom i przestępstwom, wyrządzanym naszemu narodowi przez obcą mu i wrogą władzę – nawet jeśli głos ten pozostanie tylko głosem wotającego na puszczy” (2012: 21). Te słowa najlepiej tłumaczą podejmowane przez niego decyzje.

Podczas swojej pracy naukowej na kilku uniwersytetach w Stanach udało mu się wydać zaledwie jedną rozprawę naukową. Do swojej pracy podchodził bardzo rzetelnie i sumiennie. Był przede wszystkim historykiem, którego głównym celem było ukazanie prawdy w sposób jak najbardziej obiektywny. Jego artykuły, jak ten o niehistoryczności narodu ukraińskiego (tamże: 37), wywoływały burzliwe dyskusje w świecie naukowym. Wymagał od siebie i innych. Jego stosunek do pracy widać na przykład w liście do Giedroycia z listopada 1958 roku.

Na prośbę Redaktora, by dokonał opracowania historii Ukrainy w języku angielskim, odpowiedział, że każdy szanujący swoją pracę

Do zespołu należą: Redaktor Jerzy Giedroyc, Redaktor Giedroyc Jerzy, Jerzy Giedroyc

historyk powinien znać języki słowiańskie, w tym język ukraiński. Czytamy: „Parę miesięcy na pewno wystarczy dla inteligentnego Polaka, nie żeby ukraińskim językiem władać, ale by go czytać i rozumieć” (Berdychowska 2004: 577).

Najważniejszym dziełem Rudnyckiego jest wydany w 1973 roku zbiór tekstów *Między historią a polityką*. Znajdują się w nim artykuły opisujące relacje polsko-żydowskie, rozważania na temat powstawania narodu ukraińskiego i historyczne analizy radzieckiej Ukrainy. Jasno i wyraźnie sytuuje on Ukrainę na styku kultury tacińskiej i bizantyjskiej, jednocześnie zwracając uwagę na problemy z ciągłością historyczną narodu ukraińskiego. W jego tekstach podejmujących tematy związane z historią Ukrainy można także znaleźć rozważania o tożsamości i przyszłości Europy.

Do spotkania Rudnyckiego i Giedroycia doszło w Paryżu w 1950 roku. Od tamtego czasu w miarę regularnie, przez kilka kolejnych lat, wymieniali się listami. Obu bardzo zależało na poprawie relacji polsko-ukraińskich. Rudnycki uważał Redaktora za osobę bliską mu intelektualnie. On sam nie mógł się odnaleźć wśród ukraińskiej emigracji USA, gdzie mało kto rozumiał jego rozterki. Negatywnie podchodził również do amerykańskiego systemu edukacji. Skarżył się, że nudne zajęcia odciągają go od rzeczy istotniejszych, a historia Ukrainy traktowana jest jako przedmiot drugiej kategorii. Jego otwartość w wyznawaniu własnych przekonań drażniła wielu współpracowników,

jednak nie Giedroyca. W jednym z listów do Rudnyckiego pisał: „bardzo trudno bez jakiejś pomocy i to osoby, do której się ma całkowite zaufanie, te sprawy omawiać” (Berdychowska 2004: 613).

Dwie koncepcje Rudnyckiego

Zainteresowania Rudnyckiego oscylowały wokół historii Ukrainy oraz relacji polsko-ukraińskich do początku XX wieku. Zwracał on przede wszystkim uwagę na kształtowanie się narodu ukraińskiego i jego państwowości, podejmując próbę usytuowania go na mapie Europy. Badania pozwoliły Rudnyckiemu nakreślić dwie formuły odnoszące się do teraźniejszości i przyszłości narodu ukraińskiego oraz jego relacji z sąsiadami.

Pierwsza koncepcja dotyczyła wyzwolenia Ukrainy spod jarzma Związku Radzieckiego. Uważał on za pewnik, że zmieni się sytuacja geopolityczna, dlatego uznawał za konieczne wypracowanie koncepcji współpracy z najbliższymi sąsiadami. Według niego właściwe relacje z Polską i Rosją zależą od przyjęcia odpowiedniej definicji narodu. Rudnycki jasno opowiadał się za polityczną koncepcją narodu. Definiuje ona naród jako zbiorowość, której członkowie mają równe prawa, łączy ich wspólna historia, kultura duchowa i materialna, a co najważniejsze, naród tak rozumiany nie może istnieć bez państwa. Z drugiej strony sprzeciwiał się on tak zwanej tożsamości „etnicznej”. Jak pisał: „Przez pojęcie lud należy rozumieć jednostkę etniczną, a przez pojęcie naród – jednostkę polityczną. [...] Naród to fenomen sfery politycznej. Naród to zbiorowość ludzi, którzy chcą być państwem” (Łysiak-Rudnycki 2012: 38, 39). „Jasno wynika z tego, że przyszła państwowość ukraińska ma opierać się na patriotyzmie terytorialnym i lojalności wobec wybranych władz, przy czym

pochodzenie etniczne nie będzie odgrywało tak istotnej roli” (tamże: 23).

Pogląd ten w pełni rozumiał Juliusz Mieroszewski, który otwarcie pisał, że Polacy muszą przyznać Białorusinom, Ukraińcom i Litwinom pełne prawo do samostanowienia. Nie ulega wątpliwości, że Mieroszewski definiował naród dokładnie w ten sam sposób co Rudnycki.

Druga koncepcja Rudnyckiego była wielokrotnie podejmowana w dyskusjach z Giedroyciem. Rudnycki w prawie każdym liście zwracał uwagę na zawitości współczesnych

Mieroszewski definiował naród dokładnie w ten sam sposób co Rudnycki

relacji polsko-ukraińskich i trudną historię współistnienia obu narodów. Był świadomy błędów popełnionych przez obie strony konfliktu, jednocześnie rozumiał, jak ważna jest pokojowa współpraca. Niejednokrotnie w przypominął, że to właśnie brak pokojowego rozwiązania wspólnych problemów przyczynił się do tryumfu Rosji pod postacią carskiego lub sowieckiego imperium.

Rudnycki jasno i klarownie podkreślał potrzebę wzięcia odpowiedzialności za czyny z przeszłości. Zależało mu na kształtowaniu nowych postaw i szerokim spojrzeniu na całą historię, bez zaciemniania i uciekania od trudnych wydarzeń. To była dla niego jedyna droga do odbudowania tożsamości narodu ukraińskiego. Choć był świadomy trudności, z którymi przyjdzie się zmierzyć kolejnym pokoleniom, to wzięcie odpowiedzialności za niegodne czyny swoich przodków, za moralne błędy i wady swojego narodu, uważał za jedyny sposób oczyszczenia wzajemnych relacji.

Tego typu przekonania sprawiły, że jeszcze mocniej skupił się na spornych kwestiach w relacjach z sąsiadami. Brak

rzetelnego opracowania stosunków polsko-ukraińskich od pokoju ryskiego do II wojny światowej skomentował słowami Talleyranda: „To gorsze niż zbrodnia. To błąd” (Łysiak-Rudnycki 2012: 195). W liście z grudnia 1951 roku poddał pod rozwagę Redaktora ideę przeprowadzenia rzetelnej dyskusji (Berdychowska 2004: 547). Celem miałyby być naświetlenie relacji między obiema narodowościami. Jak wyraźnie podkreślał, nie może ona unikać bolesnych fragmentów historii, nawet jeżeli wiązałoby się to z rozdrapywaniem ran. Według Rudnyckiego to przedsięwzięcie miałyby sens tylko wówczas, gdyby udział w nim wzięły wybitne jednostki, traktujące prawdę jako najwyższą wartość. Moderatorem byłby sam Redaktor, a wymiana zdań odbywałaby się na łamach „Kultury” (Berdychowska 2004: 607).

Spory o historię

W jednym z listów Rudnycki poprosił Giedroyca o udostępnienie mu łam „Kultury” dla skomentowania poglądu, według którego ukraińska dywizja brała udział w stłumieniu powstania warszawskiego. Pisał: „Pan mógłby sprawie odprężenia polsko-ukraińskiego oddać niemąłą przysługę, poświęciwszy w «Kulturze» specjalny artykuł [...]. Polacy mieliby o jeden powód mniej, by nienawidzić Ukraińców za ich «barbarzyństwo», a Ukraińcy Polaków za ich «butę i bezgraniczne zaktamanie»” (Berdychowska 2004: 607).

W odpowiedzi Giedroyc poinformował Rudnyckiego, że zlecił napisanie takiego artykułu Borysowi Lewyckiemu. Rzeczywiście tekst ukazał się w „Kulturze” (Lewyckij 1952), a w jednym z kolejnych numerów ten sam wątek podjął Lubomir Ortyński (1952). Oba artykuły opisują działania I Ukraińskiej Dywizji oraz źródła nieporozumień. Śmiało

można powiedzieć, że oba artykuły w „Kulturze” powstały „na zlecenie” Rudnyckiego. Lewyckij w podsumowaniu swojego tekstu pisał: „Raz jeszcze musimy się zastrzec przed podejrzeniami, jakobyśmy chcieli twierdzić, że w stosunkach ukraińsko-polskich w czasie ostatniej wojny wszystko było w porządku” (1952: 6). Te słowa są jakby wyjęte z listów Rudnyckiego do redaktora „Kultury”.

Kolejnym, niepodjętym w nauce wątkiem była według Rudnyckiego polityka II Rzeczypospolitej wobec mniejszości narodowych. Zdawał sobie sprawę, jak istotna dla Polaków jest spuścizna II RP, a jednocześnie jak trudna jest dla jego rodaków. Dlatego proponował, by debatę na ten temat zapoczątkowały głosy polskich historyków, traktując to jako „przyczynę do ważnej strony w najnowszej polskiej historii”; dopiero z czasem swój pogląd przedstawiłby Ukraińcy (Berdychowska 2004: 547). Najgorsze według Rudnyckiego byłoby przemilczenie tych ważnych kwestii.

Giedroyc jak najbardziej podzielał ten pogląd Rudnyckiego. W roku 1965 cytował wcześniejszy apel Rudnyckiego o zrównoważoną dyskusję i spokojne pochylenie się nad trudnymi momentami w relacjach polsko-ukraińskich. Reakcja Giedroyca była spowodowana przyznaniem gen. Pawła Szandrukowi orderu Virtuti Militari „za wybitne czyny bojowe i osobistego męstwa wykazane na polu walki w kampanii wrześniowej w 1939 roku” (Berdychowska 2004: 580). Owo wydarzenie wywołało ogromne protesty polskich obywateli, czego Ukraińcy nie pozostawili bez odzewu. Przeciwnicy gen. Szandruka wskazywali, jak się okazało błędnie, że był on dowódcą SS Galizien. Do redakcji „Kultury” spywały listy od obu stron konfliktu, które nie miały niestety nic wspólnego z rzetelną wymianą argumentów. Giedroyc tak skomentował tę sytuację:

„W związku z tym, ponieważ cała sprawa wykracza daleko poza osobę gen. Szandruka, a stała się sprawą stosunków polsko-ukraińskich, doszedłem do wniosku, że należy tę sprawę jeszcze raz od początku gruntownie omówić, ale nie na zasadzie drukowania emocjonalnych listów, lecz naukowego opracowania, którego podjęliby się historycy polscy i ukraińscy” (Berdychow-ska 2004: 581).

Koncepcja ULB

Koncepcja ULB została wielokrotnie przedstawiona na łamach „Kultury”, zwłaszcza w artykułach Juliusza Mieroszewskiego. Sformułowanie nowej polityki wschodniej uważa się za największe dokonanie Giedroycia. Zgodnie z tą myślą odzyskanie niepodległości przez Ukrainę, Litwę i Białoruś jest równoznaczne z odzyskaniem polskiej wolności i upadkiem ZSRR. Dwa główne punkty najlepiej określają tę ideę. Pierwszym jest pewność, że upadek ZSRR jest jedynie kwestią czasu i wobec tego należy się do niego jak najlepiej przygotować. Drugim jest potępienie imperializmu, nie tylko rosyjskiego, ale również polskiego.

Warto zwrócić uwagę na ten sam tok myślenia u Mieroszewskiego i Rudnyckiego. Najważniejszy tekst Mieroszewskiego ukazał się w 1973 roku, a wiele zagadnień, które poruszał, Rudnycki omawiał już w listach z 1956 roku. „Londyńczyk” w swoich pracach zwracał uwagę, że teraźniejszość kształtowana jest przez historię. W artykule *Rosyjski kompleks polski i obszar ULB* pisał: „Polityka w siedemdziesięciu, a może nawet w osiemdziesięciu procentach jest dyskusją na temat historii. [...] Na ogół historia posiada większą siłę sugestii niż współczesność. Historia góruje nad współczesnością tak jak ojciec góruje nad swym nieletnim synem” (Mieroszewski 1974: 4).

Porównajmy tę myśl z tym, co pisał wcześniej Łysiak-Rudnycki: „Istnieje rażąco i trwożący paralelizm między przebiegiem stosunków polsko-ukraińskich w wiekach XVII–XVIII i w XX” (2012: 195). W dalszej części Rudnycki wskazywał wybrane przykłady potwierdzające tę tezę. Zauważył, że pokój ryski z 1921 roku bardzo przypomina rozejm andruszowski z 1667 roku, a lata dwudzieste i trzydzieste XX wieku można porównać do wieku XVIII, kiedy to Ukraina była traktowana przez Polaków jako balast i ciężar. Rezultat sporu był zgubny nie tylko dla Ukraińców, ale i Polaków. Stracili oni ziemie zachodnioukraińskie, które tak kurzowo trzymali, a sami trafili pod panowanie rosyjskie. Mieroszewski te rozważania Rudnyckiego zamyka w dwóch zdaniach: „Jeżeli dla uproszczenia obszar obejmujący Ukrainę, Litwę i Białoruś określimy literami

Nie ma wolnej Polski bez wolnej Ukrainy!

ULB, to należy stwierdzić, że w przeszłości – poniekąd i dziś – obszar ULB był czymś więcej niż kością niezgody między Polską a Rosją. Obszar ULB determinował formę stosunków polsko-rosyjskich, skazując nas albo na imperializm, albo na satelictwo” (Mieroszewski 1974: 7).

Rudnycki w liście do Giedroycia z czerwca 1956 roku pisał, że właśnie nadszedł odpowiedni czas, by Ukraińcy i Polacy zasiedli obok siebie przy wspólnym stole w imię wspólnego celu, jakim jest niepodległość. Podkreślał, że oba narody znajdują się w analogicznych warunkach, co nie zdarzało się wcześniej w historii, i wszystko zależy od dojrzałości i wzajemnego zrozumienia. Zadawał on ważne pytanie, na które kilka lat później w swoim tekście odpowiedzi udzielił Mieroszewski. „Ale czy polskie społeczeństwo dojrzało do tego, by traktować

z Ukraińcami, jak z najzupetniej równorzędnym partnerem (czego w przeszłości Polska nigdy nie uznawała!) i czy Polacy byłiby gotowi do polityki integralnie antyrosyjskiej, w przeciwieństwie do dotychczas polskiej [...] koncepcji restauracyjnej?” (Berdychowska 2004: 570). Rudnyckiemu chodzi zapewne o pogląd wyznawany przez Piłsudczyków i tak zwany obóz zamkowy, że Lwów i Wilno powinny się znaleźć na powrót w polskich granicach. Mieroszewski jasno pisał, że Polska nie ma żadnego interesu w tym, by powrócić do ideologii polskiego imperializmu. W zastanej sytuacji geopolitycznej celem nie jest liberalizacja polityki narodowościowej, ale niepodległość dla państw ULB (Mieroszewski 1973: 75). Wtórował mu sam Redaktor słowami: „Nie ma wolnej Polski bez wolnej Ukrainy!”

Zza pleców Redaktora

Nie ulega żadnej wątpliwości, że Iwan Łysiak-Rudnycki był postacią bardzo ważną w historii „Kultury”. Dopiero teraz następuje zmiana w ocenie roli Jerzego Giedroycia w tworzeniu „Kultury”. Publikacje kolejnych tekstów autorów „Kultury”, listów, sprawozdań czy wspomnień pokazują, jak niejednorodnym i złożonym tworem była redakcja tego pisma. To, co dotąd było wiadome tylko wąskiemu gronu specjalistów, powoli staje się dostępne wszystkim czytelnikom „Kultury”. Niedawno wydany przez Kolegium Europy Wschodniej zbiór tekstów Łysiaka-Rudnyckiego powinien się znaleźć na półce każdego, kto interesuje się relacjami polsko-ukraińskimi. Przyszedł czas, by jego postać wytoniła się z za pleców Redaktora.

Co dalej?

Polecamy emigracyjne „Pressje” z zeszłego roku i często przywoływaną w tym tekście książkę:

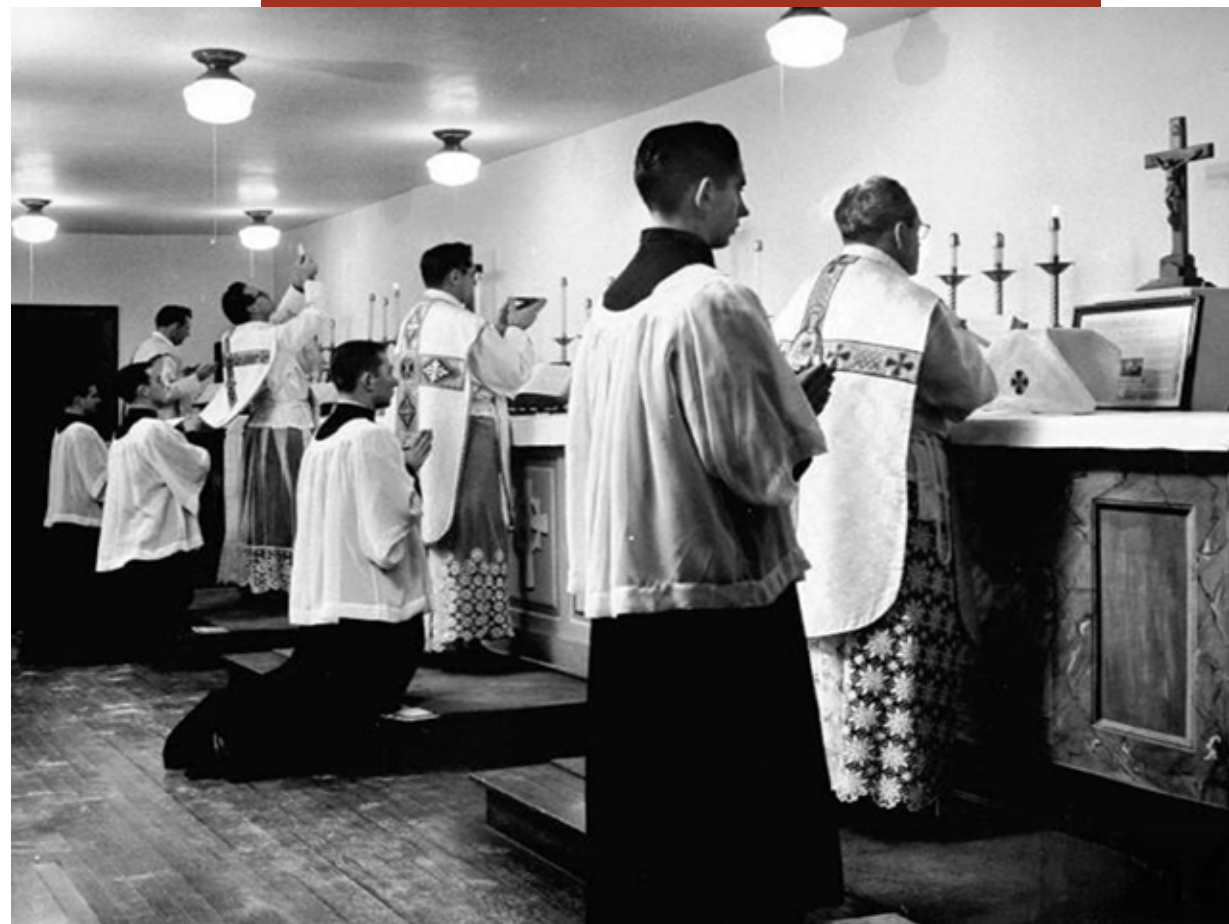


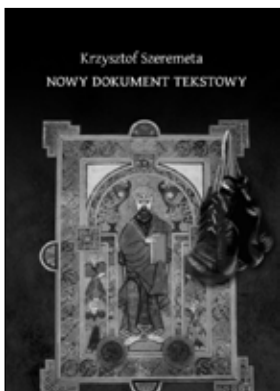
Iwan Łysiak-Rudnycki, *Między historią a polityką*, Wrocław: Kolegium Europy Wschodniej im. Jana Nowaka-Jeziorańskiego, oprawa twarda, s. 584, cena 49,00 zł.

Boże Ciało

- 330 **Krzysztof Szeremeta, Nowy dokument tekstowy**
(Adam Leszkiewicz)
- 332 **Irina Jazykowa, Oto czynię wszystko nowe**
(Paweł Rojek)
- 334 **Hans Belting, Obraz i kult**
(Jakub Moroz)
- 336 **Krzysztof Koehler, Boży podżegacz**
(Jan Maciejewski)
- 338 **Maciej Urbanowski, Jest Bóg, żyje prawda**
(Eliza Kącka)
- 340 **Grzegorz Lewicki, Nadchodzi nowy proletariat!**
(Maciej Malik)
- 342 **Robert Kostro, Robert Kuraszkiewicz, Michał Wysocki, Wiesław Chrzanowski**
(Wojciech Baliński)
- 344 **Artur Wotek, Słabe państwo**
(Paweł Musiatek)
- 346 **Christian Meier, Powstanie polityczności u Greków**
(Juliusz Gałkowski)
- 348 **Andrzej Szczerski, Modernizacje**
(Jan Cieślak)
- 350 **Monika Pasiecznik, Rytuał superformuły**
(Leszek Wroński)
- 352 **Ana-Maria Rizzuto, Narodziny żyjącego Boga**
(Jakub Przybyła)

Kompressje





Krzysztof Szeremeta

Nowy dokument tekstowy

Biblioteka Debiutów
Zeszyty Poetyckie
Gniezno 2011
48 stron
oprawa miękka
cena 19,50 zł

Jarostaw Klejnocki zaproponował niegdyś ujęcie współczesnej polskiej „poezji religijnej” (zostawiając na boku problemy, jakie wynikają z używania takiej etykiety) za pomocą dwóch biegunów: „franciszkańskiego”, w który wzorcowo wpisywałaby się twórczość ks. Jana Twardowskiego, oraz „tragicznego”, za którego patrona można uznać Jerzego Lieberta. Debiutancki tomik Krzysztofa Szeremety z całą mocą ukazuje niewystarczalność typologii Klejnockiego. Jeśli „franciszkanizm” łączyć z pewnością wiary i tonem afirmatywnym, z pewną statycznością i stoicyzmem zarazem, a „tragizm” – z wciąż przeżywanym zagrożeniem ze strony zła, grzechu, wątplenia oraz najróżniejszymi dramataми, które rodzi sama wiara, to książki Szeremety w żaden sposób w ten podział wpisać się nie da, nawet umieszczając ją między tymi biegunami. Jest to bowiem z jednej strony poezja ostentacyjnie konfesyjna, katolicka, ale zarazem niekoniecznie jest to w ogóle „poezja religijna”. Wiara w mniejszym stopniu jawi się tu jako egzystencjalny dramat, raczej jako pewien punkt odniesienia, stała składowa świata podmiotu tych wierszy; a jednak tym bardziej nie ma

„Panie, daj bramkowy remis na wyjeździe” – to najcelniejsza modlitwa chrześcijanina

tu nic z „franciszkanizmu”, bo dramat i napięcie rodzi się gdzie indziej: w codziennym życiu i w języku.

Wspominałem o podmiocie, bo to jedna z głównych rzeczy, która zwraca uwagę przy lekturze *Nowego dokumentu*: ta książka ma bohatera, podmiot, którego z wierszy da się w mniejszym lub większym stopniu zrekonstruować; przyjęcie takiej strategii pisania jest wysoce nieoczywiste, chciałoby się rzec – „niemodne”, przynosi jednak tę korzyść, że tomik staje się intymną opowieścią, a nie po prostu książką z wierszami.

A same wiersze? Te opatrzone łacińskimi tytułami wziętymi z porządku mszy (*Confiteor*, *Graduał* i *Alleluja*, *Kolekta* i inne) przeplecione są z tytułami „sportowymi” (najczęściej „bokserskimi”): *Lewis TKO Klitschko*, *runda szósta*, *Prawy, prosty*. Szeremeta w bardzo prosty i owocny sposób aktualizuje topos życia jako walki, wojny, „bojowania” o zbawienie i nie tylko. Jeśli, jak chciał

Orwell, „sport równa się wojna minus strzelanie”, to przecież właśnie sport okazuje się kopalnią metafor do opisanego religijnych zmagania we współczesnym świecie; a oprócz tego jest po prostu sportem, elementem życia bohatera wierszy. Do tego owe sportowe tropy wprowadzają dodatkowe napięcie: pewną autoironię, obniżenie tonacji, dystans – bo skoro sport zamiast wojny, to przecież i zmaganie jakby mniej poważne, bez śmiertelnych ofiar. A może wcale nie mniej poważne? Bo może nie Orwell powinien tu być wytrychem, a piłkarski trener Bill Shankly i jego powiedzenie, że piłka nożna nie jest sprawą życia i śmierci, lecz czymś o wiele poważniejszym? W wersach Szeremety witraż jest klatką w której toczy się walka. Bicie się w piersi to wyprowadzanie ciosów w pojedynku bokserskim. Z kolei westchnięcie kibica: „Panie, daj bramkowy remis na wyjeździe” – to najcelniejsza modlitwa chrześcijanina grającego przecież na wyjeździe, w doczesnym świecie. Kilka fraz z wiersza *Wakujący pas*: „Obczaj Chrystusa na zasadach MMA, konfesjonat / przed Bonarką w Wielki Piątek”. Albo: „Książdz, który w środę popielcową / sypie ludziom do kebabów popiół, / musi regularnie ćwiczyć lewy prosty”. A może jest jeszcze inaczej: walkę trzeba traktować serio, ale siebie samego już nie? W wierszu *Campeones* mamy autoprezentację pełną ironii i świadomości własnej anachroniczności, może śmieszności. „Jeśli chodzi o cierpienie, niewiele / mam do powiedzenia. W roku pańskim dwa tysiące / dziesiątym jestem dwudziestoletnim rzymskim katolikiem, [...] Przeżyłem wydarzenie epokowe, / gdy podniósł się poziom wody”. Mamy w tej poezji młodzieńczy bunt na opak, bo w imię tradycyjnych wartości, ale wypowiedzianych za pomocą parafraz hasel z cudzych języków: „Jebać babilon i całą rodzinę jego”, „Pro fide, reggae et lege”. Mamy świadectwo zagubienia w tych językach i poszukiwania w nich prawdy albo objawienia: „Lecz żarty się skończą, Bogu będą dzięki. / Oto są skrzypce w liczbie pojedynczej”.

Tomik Szeremety, oprócz pytań, jakie stawia, zmusza do zastanowienia się, jak może funkcjonować w poezji religijność i czym może być „poezja religijna”, które to pojęcie bywa zresztą używane jako dyskwalifikująca etykieta. Czesław Miłosz, zapytany, czy dostrzega wśród współczesnych autorów kogoś poetę wyznaniowego, kogoś, kogo można by określić następcą Lieberta, odpowiedział: „Jest taki poeta, Wencel w Gdańsku. Ale nie wiem, czy nie jest to jakiś natóg, żeby łączyć katolicyzm z formami tradycyjnymi, metrycznymi”. Z jednego z udzielonych przez Szeremetę wywiadów wiadomo, że w jego oczach właśnie zachowawczość dyskwalifikuje Wencła. Szeremeta zatem „natogu tradycyjnych form” nie podziela, więc już bez zbędnych dopowiedzeń mógłbym na własnych rachunek odpowiedzieć na pytanie zadane Miłoszowi: jest taki poeta, Szeremeta w Krakowie.

Adam Leszkiewicz



Irina Jazykowa

Oto czynię wszystko nowe

Ikona w XX wieku

Przetł. ks. Henryk Paprocki

PROMIC – Wydawnictwo Księży

Marianów MIC, Warszawa 2011

232 strony, oprawa miękka

cena 48,90 zł

Liturgie Wschodu i Zachodu dopełniają się wzajemnie. Na Wschodzie kładzie się w obrzędach większy nacisk na ikony, czyli znaki metaforyczne, na Zachodzie rozwinął się natomiast bardziej kult Eucharystii, czyli znaku metonimicznego. Obie tradycje liturgiczne przeżywały w ostatnich stuleciach głęboki kryzys i całkiem niedawno zostały odkryte i zrozumiane na nowo. Ruch liturgiczny, który doprowadził do odkrycia skarbów tacińskiej liturgii, miał swój odpowiednik w ruchu odnowy rosyjskiej ikony. Podobne były też dalsze losy obu tradycji, tyle, że w Rosji zerwanie wywołane było przez komunistyczną rewolucję, a na Zachodzie – przez posoborowe reformy. Dziś środowiska odtwarzające tradycję w obu nurtach napotykają na te same trudności, dylematy i paradoksy.

Przekonuje o tym nowa książka Iriny Jazykowej, rosyjskiej świeckiej teolożki i historyczki sztuki związanej z moskiewskim Instytutem Biblijno-Teologicznym, będąca kontynuacją jej klasycznej już, tłumaczonej na wiele języków pracy *Świat ikony* (Jazykowa 1998). Autorka przedstawia dzieje prawosławnej tradycji ikonograficznej w dwudziestym wieku – od jej nieoczekiwanego od-

Świątynia Chrystusa Zbawiciela jest przykładem „cerkiewnego postmodernizmu”

krycia, przez zerwanie wywołane rewolucją i emigracją, aż po próby odrodzenia we współczesnej Rosji. Okrycie ikony było jej zdaniem „fenomenem niezwyklej wagi, którego znaczenia jeszcze w pełni sobie nie uświadamiamy” (s. 5), ikona jest bowiem prawosławną odpowiedzią na współczesną śmierć Boga i śmierć sztuki. „Niezależnie od tego, że nadchodzący wiek okazał się wiekiem obrazoburczym, przejdzie on do historii jako epoka powrotu ikony do Kościoła i kultury światowej” (s. 22).

Dzieje tradycji ikonograficznej to historia dwóch zerwań. Pierwsze z nich dokonano w nowożytności i doprowadziło do upadku oryginalną bizantyjską i ruską sztukę ikonową. Puszkina i Dostojewski nie mieli pojęcia o istnieniu Rublowa. Odkrycie ikony na początku wieku stało się wielkim impulsem dla odnowy całej rosyjskiej kultury religijnej i rozwoju teologii. Bardzo szybko doszło jednak do drugiego zerwania. Związek Radziecki przez dziesięciolecia był iko-

nograficzną pustynią. Za malowanie ikon groziły cztery lata więzienia, władze traktowały je bowiem za nielegalną działalność produkcyjną. Sztuka i teologia ikony rozwijała się głównie na emigracji. Tam tworzyła mniszka Joanna (Julia Reitlinger), duchowa córka o. Sergiusza Bułgakowa, która ilustrowała także francuskie książki dla dzieci. Tam objawił się talent nawróconego luteranina i członka paryskiej bohemy Gieorgija Kruga. Tam wreszcie powstawały fundamentalne prace o teologii ikony (Uspienski 1993; Evdokimov 1999; Bułgakow 2002). Niestety, w dzisiejszej Rosji nie doszło do jednolitego przyjęcia emigracyjnego dziedzictwa. Symbolem współczesnej sztuki sakralnej jest odbudowana moskiewska świątynia Chrystusa Zbawiciela z freskami nawiązującymi do najgorszych akademickich wzorców. Jest ona – jak ocenia Irina Jazykowa – przykładem panującego dziś w Rosji „cerkiewnego postmodernizmu” (s. 220).

Świadectwem żywotności tradycji jest twórczość ikonograficzna, odzwierciedlająca doświadczenia dwudziestego wieku. Matka Maria Skobcowa w obozie koncentracyjnym w Ravensbrück stworzyła wstrząsający motyw Matki Boskiej z ukrzyżowanym dzieciątkiem; Maria Sokołowa zaprojektowała ikonę *Sobór wszystkich świętych, którzy zajaśnili na rosyjskiej ziemi*, którą zostało po kryjomu poświęcone moskiewskie metro; Aleksander Sokołow jest autorem popularnego wśród rosyjskich alkoholików wizerunku Bogurodzicy z Dzieciątkiem w kielichu.

Jazykowa poświęca sporo uwagi malarstwu ikonowemu na Zachodzie, między innymi twórczości Jerzego Nowosielskiego, który próbował łączyć tradycję ikonową i awangardę. Jej zdaniem „istota wewnętrzna ikony i sztuki awangardowej jest całkowicie odmienna”, ponieważ „nie odpowiadają sobie ich wektory duchowe” (s. 148). Nowosielski próbował co prawda przezwyciężyć „Czarny kwadrat”, ale w jego pracach walka między ciemnością a światłem wcale nie jest rozstrzygnięta. „Jego styl – powiada Jazykowa – jest zbyt indywidualny i ekstrawagancki, żeby mógł wyrazić zasadę wspólnotowości”, ale „możliwe, że jego odkrycia przydadzą się ikonografom przyszłych pokoleń” (s. 176).

Jednym z najwybitniejszych współczesnych twórców ikon jest według Jazykowej o. Zinon Teodor. Znany jest on z sympatii katolickich, namalował między innymi poruszający fresk z obejmującymi się apostołami Piotrem i Andrzejem. Zwalczany przez prawosławnych hierarchów, tworzy dziś gdzieś na wsi pod Pskowem. Jazykowa cytuje jego słowa: „Można zrozumieć ludzi, którzy szczerze przyznają, że nie rozumieją kanonicznej ikony, ale w żaden sposób nie można zgodzić się z tymi, którzy odrzucają ikonę z powodu trudności z jej zrozumieniem. [...] Zadaniem Kościoła jest prowadzenie ludzi na szczyty poznania Boga, a nie zniżanie się do poziomu ludzkiej niewiedzy” (s. 132). Słowa te pokazują, że w sporach o prawosławne ikony chodzi o to samo, co w sporach o katolicką liturgię.

Paweł Rojek



Hans Belting

Obraz i kult

Historia obrazu przed epoką sztuki

Przeł. Tadeusz Zatorski

słowo/obraz terytoria

Gdańsk 2010

718 stron

oprawa miękka

cena 47,50 zł

Obraz stał się ostatnio jednym z najmodniejszych tematów w studiach humanistycznych. Mnożą się coraz to nowe książki i artykuły na ten temat, przybiera formę tłumaczeń klasycznych dla nowej nauki o obrazie tekstów. Na naszych oczach polska historia sztuki radykalnie przeddefiniuje swoje pole badawcze i podstawowe założenia, inspirując się popularnymi na Zachodzie od co najmniej dwudziestu lat trendami.

Jednym z kamieni węgielnych nowego spojrzenia na obraz są poszukiwania niemieckiego uczonego Hansa Beltinga, uważanego za ojca „antropologii obrazu” – dziedziny próbującej osadzić problem sztuki w nowych ramach, wyrosłych raczej z nauk społecznych niż tradycyjnie rozumianej autonomii estetyki. Belting cofa się do czasów, gdy obraz nie był jeszcze obrazem, ale na przykład wizerunkiem kultowym i zastanawia się nad znaczeniem oraz funkcją społeczną przedstawień. Tego w ogromnym skrócie dotyczy tom jego studiów *Antropologia obrazu* (Belting 2007). Zaakcentowany został w nim cielesny i afektywny, w opozycji do świadomego i interpretacyjnego, kontakt z obrazami. Dla Beltinga obraz liczy się nie tyle jako przedmiot elitarniej historii i krytyki sztuki, ale raczej jako medium społecznych praktyk oraz przekonań.

Z punktu widzenia antropologii obrazu nietrudno przetrząsnąć most między dawną, jeszcze nie elitarną, bo przeznaczoną dla wszystkich wiernych, sztuką kultową, a całkiem współczesną erupcją obrazowości, jakiej dostarcza nam kultura masowa, media elektroniczne i wszechobecność fotografii. W obu wypadkach przedstawienia zmysłowe nie mają charakteru autonomicznego i intencjonalnie artystycznego. Wpisanie ich w optykę tradycyjnej historii sztuki staje się więc zadaniem ze wszech miar kłopotliwym i odbywa się kosztem utraty widzenia właściwych im funkcji. Wyzwolić wizualność ze sztywnego gorsetu „sztuki wysokiej”, włączyć w obszar poszukiwań pomijane dotąd jako nie dość atrakcyjne pod względem artystycznym przedstawienia oraz rozpoznać ich miejsce w uniwersum społecznej rzeczywistości – oto program Hansa Beltinga.

Książki Beltinga należy czytać równolegle z książkami innych autorów, dzielących jego pasję i założenia – Georgesa Didi-Hubermana (2011), Victora Stoichitę (2011) czy Davida Freedberga (2005), autora fundamentalnej rozpra-

wy o marginalizowanych dotąd przez badaczy typach wizerunków, takich jak pornografia, woskowe figury czy masowe wytwory pobożności pasyjnej. Nade wszystko zaś wymienić trzeba Aby'ego Warburga jako właściwego ojca-założyciela szkoły antropologizowanych badań nad sztuką.

Belting w *Obrazie i kulcie* śledzi przedrenesansowe postugiwanie się wizerunkiem w ściśle religijnych ramach. Uwagę swą koncentruje zatem na ikonach, rozumianych jako sakralne reprezentacje dogmatów lub świętych.

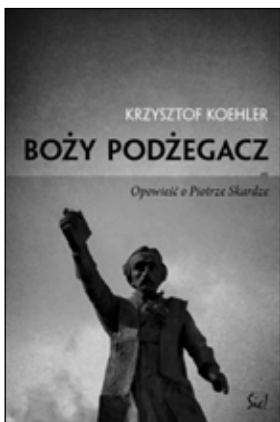
Obraz kultowy odgrywał na Zachodzie bardzo znaczącą rolę

Wydawać by się mogło, że niewiele nowego można tu powiedzieć, wszak pełno mamy publikacji na temat prawostawnego malarstwa religijnego, i to nieraz autorów wybitnych, takich jak Paul Evdokimov (1999), Paweł Florenski (1997) czy Sergiusz Bułgakow (2002). Niemniej książka Beltinga jest naprawdę szczególnie cenna, nie mamy w niej bowiem rozważań teologicznych, skupionych na normatywnym aspekcie postugiwania się ikonami, ale próbę rekonstrukcji historycznej faktycznej, potwierdzonej w źródłach odbioru tej twórczości. Autor nie projektuje więc żadnego idealnego sensu ikony, ale stara się podjąć maksymalnie szczegółowe, empiryczne poszukiwanie konkretnego użytku, czynionego z obrazów kultowych w ciągu blisko tysiąca lat.

Wyniki poszukiwań badacza rewidują wiele dotychczasowych przekonań na temat religijnego malarstwa Wschodu i Zachodu. Po lekturze *Obrazu i kultu* aż dziw bierze, że nikt dotąd nie podjął takich badań, dając w pierwszym rzędzie wiarę rozmaitym deklaracjom teologów i soborów, a nie dokumentom z epoki. Okazuje się bowiem, że – niekiedy eksponowana aż do przesady – różnica między kultem ikon w Bizancjum i wstrzemięźliwością Zachodu wcale nie miała tak fundamentalnego znaczenia. Obraz kultowy odgrywał na Zachodzie bardzo znaczącą rolę, a pochodzące ze Wschodu malowidła cieszyły się ogromnym prestiżem. Dopiero reformacja zmieniła ten stosunek, radykalnie krytykując „religię zewnętrznych znaków” na rzecz indywidualnej, uwewnętrznionej „religii serca”. Ciekawy jest też faktyczny rodowód ikony oraz dług, jaki zaciągnęła ona u pogańskiej manieri portretowej. To, co dziś wydaje nam się symboliczne i skrajnie skonwencjonalizowane, u swych początków miało proste pragnienie realistycznego odtworzenia wyglądu świętych. Innym jeszcze zagadnieniem jest relacja ikony do relikwii oraz szerszy liturgiczny kontekst malarstwa sakralnego. Autor stara się opisać konkretne praktyki pobożnościowe towarzyszące ikonom, a także ich oddziaływanie na porządek polityczny średniowiecznego Wschodu i Zachodu.

Sądzę, że *Obraz i kult* może przyczynić się do przewyciężenia ciężących wciąż jeszcze nad kulturą i humanistyką negatywnych przesądów na temat religijnego użytku z obrazu, co – w warunkach polskich sporów o religię – wydaje mi się bardzo ważne.

Jakub Moroz



Krzysztof Koehler

Boży podżegacz

Opowieść o Piotrze Skardze
Narodowe Centrum Kultury,
Sic!

Warszawa 2012

344 strony

oprawa twarda

cena 49,90 zł

Role zostały już dawno rozdzielone. Z jednej strony dybiący na wolność król z fanatycznym jezuitą u boku, z drugiej – broniąca się szlachta. Kościół kontra wolność, wiara kontra polskość. Idealnie pasuje tu wizerunek Piotra Skargi, który znamy dzięki Janowi Matejce: sroga twarz, ręce wzniesione trochę w geście anatemy, trochę na znak zniechęcenia.

„Boży podżegacz”, tytułowy bohater fascynującej książki Krzysztofa Koehlera, niepokoi i przyciąga, jak wszyscy pisarze dostrzegający równoległość porządków duszy i państwa, począwszy od Platona. Praca nad sobą płynnie przechodzi w pracę nad państwem, wymaga stałego napięcia i klarownych reguł. Ten pogląd jest niezrozumiały dla ludzi uformowanych przez „Lewiatana” – państwo, dla którego dusze obywatele są nie tylko nieistotne, lecz wręcz – jako potencjalne źródło sporu – niebezpieczne. Nowożytność to układ o jasnych regułach: państwo gwarantuje spokój i bezpieczeństwo, ale ani słowa o prawdzie i religii. W zaciszu swoich domów możecie wierzyć w co chcecie, ale pod jednym warunkiem: siedźcie cicho, nie epatujcie swoją wiarą, milczcie, dla dobra wspólnoty.

Dawnej Rzeczypospolitej ten dyktat spokoju i powierzchownej harmonii był obcy, panował w niej bowiem dyktat prawdy. Dobro wspólne to dobro integralne – duszy i ciała, jednostki i wspólnoty, doczesne i wieczne. Brzmi banalnie? Wyobraźmy sobie szlachtę, która zbiera się by decydować o losach państw, ale zanim do tego przystąpi, uczestniczy we mszy świętej. Nie ze względu na zwyczaj, ale dlatego, że rozumie to, o czym kilka wieków później pisał będzie Joseph Ratzinger – że „kult, prawo i etos są ze sobą nierozdzielnie splecione”. Podczas mszy na ambonę wychodzi Skarga. Jak opisywany przez Ratzingera Mojżesz, który wchodził na górę Synaj, by otrzymać od Boga prawo. Porządki liturgii i prawodawstwa znajdują się znacznie bliżej niż nam się wydaje. Ten „żydowski” trop nie jest przypadkowy – Skargę określa się często jako pierwszego polskiego mesjanistę. Porównanie narodu szlacheckiego do narodu wybranego nie miało jednak wiele wspólnego z megalomanią. Było raczej ostrzeżeniem, w którym znów jakby pobrzmiwała Ratzingerowska fraza: „Wolność ulega zniszczeniu zawsze wtedy, gdy

Izrael odstępuje od prawej czci Bożej i odwraca się od Boga w stronę bożków, czyli mocy i wartości przynależących do świata”. Jezuita podczas kazań mówi właśnie o tym – o wolności, prawie, mądrości. O tym, że mądrość władcy, który przestaje się starać o zbawienie swych poddanych, jest mądrością diabelską. Że złota wolność szlachecka jest dobra, ale poprzedzać ją musi wolność chrześcijańska – „niezależność od czarta”, w przeciwnym razie przerodzi się ona w wolność szatańską – „wolność do grzechu”. Mówi św. Tomaszem i Arystotelesem. Określa ramy dyskusji, która ma się zaraz odbyć. Bóg i szatan, zło i dobro – wszystko jasno podzielone i określone. I jak bardzo nam obce.

O jakie państwo walczył Skarga? Jakiego chciał ustroju? I znowu próba odpowiedzi niebezpiecznie ociera się o banał. Pragnął państwa sprawiedliwego. Sprawiedliwość to jednak nie powszechny dobrobyt albo równość szans. Sprawiedliwe państwo oddaje człowieka Bogu. Tworzy „struktury dobra”, dzięki którym znajdujemy się o krok bliżej zbawienia. Ale uwaga: wizja chrześcijańskiej polityczności nie ma nic wspólnego z zabawą w grzecznych chłopców. Skarga ostatnią w swym życiu polemikę skierował przeciw arianom, którzy wyrzekali się przemocy i nosili kije zamiast szabel. Pisał, że „burzą chrześcijaństwo, a pogaństwo budują”. Ten ostry ton podkreśla podstawową myśl Skargi: chrześcijaństwo, które przestaje walczyć o świat, przestaje być chrześcijaństwem, traci swój sens.

Czy Skarga jest w takiej wizji osamotniony w polskiej historii? To samo znajdujemy kilka wieków później, gdy potwierdziły się jego proroctwa i „okręt

Ten „żydowski” trop nie jest przypadkowy – Skargę określa się często jako pierwszego polskiego mesjanistę

na wzburzonym morzu”, jak zwykł określać swą ojczyznę, zdążył już zatonać. Jerzy Braun tak podsumowywał istotę projektu mesjanistycznego Józefa Hone-Wrońskiego czy Adama Mickiewicza: „szło o rozszerzenie etyki chrześcijańskiej na całą dziedzinę życia zbiorowego zgodność polityki z moralnością”. Jak pisał niedawno w „Pressjach” Paweł Rojek, mesjanizm to wielki projekt desekularyzacji świata. To nie Skarga jest odrębny, swoisty. Odrębna jest Polska – kraj Bożych podżegaczy.

Tekst ukazał się wcześniej pod tytułem „Kraj bożych podżegaczy” w tygodniku „Do Rzeczy” z 8–14 kwietnia 2013 r.

Jan Maciejewski



Maciej Urbanowski (red.)

Jest Bóg, żyje prawda

Inna twarz Stanisława Brzozowskiego

Frona

Warszawa 2012

462 strony

oprawa miękka

cena 39,90 zł

„Możemy być zdania, że wola zbiorowa Polski byłaby o wiele wyższą, głębszą, gdyby wytwarzana była bez udziału katolicyzmu; tymczasem jednak, jedyna znana nam i rzeczywista zbiorowa wola wytwarzana jest z jego współudziałem. [...] Tak jak stoją dzisiaj sprawy, nie w utopii, ale w Europie i Polsce, nie ma i nie może być samopoznania kulturalnego bez zrozumienia katolicyzmu”. Tak pisał Stanisław Brzozowski w przedmowie do pism kardynała Johna Henry’ego Newmana. Cytuję ten fragment nie tylko dlatego, że jest to jeden z pierwszych tekstów, jakie przychodzą na myśl w związku ze skomplikowaną kwestią katolicyzmu Brzozowskiego. Cytuję go również dlatego, że otwiera wybór tekstów poświęconych autorowi *Legandy Młodej Polski*. Oczywiście – jak stwierdza redaktor tomu, Maciej Urbanowski – przedruk przedmowy da się uzasadnić dużą frekwencją cytatów z tego akurat tekstu Brzozowskiego w artykułach i studiach włączonych do antologii. Jest jednak jeszcze i takie uzasadnienie, które Urbanowski zapisuje między wierszami, ale warto je odnotować i tutaj: ten

Tom nie jest skonstruowany tak, by dokonać gładkiej aneksji Brzozowskiego przez katolicyzm

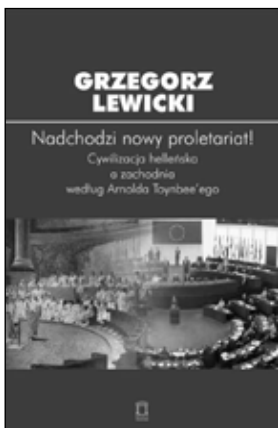
późny i relatywnie słabo dostępny tekst Brzozowskiego faktycznie nie daje się łatwo przyswoić tym, którzy spodziewają się po autorze *Idei* innego wyznania wiary. Pisząc „wyznanie wiary”, wcale nie staram się przekonywać ani siebie, ani żadnego z czytelników Brzozowskiego o faktyczności czy oczywistości jego konwersji. Staram się tylko przypomnieć, za wyborem Urbanowskiego, że ten niespełna trzydziestotrzyletni autor miał w ideowo-duchowej biografii różne wyznania wiary – i że szkoda byłoby któreś z nich pominąć. Albo mocniej: pominiecie go byłoby niepożądanym uproszczeniem. Zdaje się, że właśnie intencja uzupełniania wizerunku Brzozowskiego o profil myśliciela (także) religijnego i postępującego się (także) pojęciami, które dla czytelników o sympatiach lewicowych powinny być co najmniej kłopotliwe, stała się jedną z głównych intencji konstrukcyjnych tej książki. Urbanowski konstatuje we wprowadzeniu: „Brzozowski był czytany, komentowany nie tylko przez ludzi lewicy, [...] fascynował i inspirował inteligentów czasem od lewicy bardzo dalekich”. Najlepiej

byłoby, gdyby taka książka pobudzała nas do zmiany strategii odpowiadania na pytanie: czy Brzozowski był „lewicowy”, czy „prawicowy”? Innymi słowy: byłby zbyt często spotykane „albo-albo” wymienili na „ani-ani”, wyrzekając się odruchu zbyt łatwego etykietowania. Wyrzekając się, oczywiście, na rzecz namystu nad centralnymi wątkami w filozofowaniu samego Brzozowskiego.

Co łączy pomieszczone tu wypowiedzi poświęcone Brzozowskiemu? Tekstowy peleton otwierają fragmenty *Gloryfikacji pracy* Mariana Zdziechowskiego z 1916 roku, zamyka tekst Jakuba Lubelskiego (rocznik 1984). Ryzykując znaczne uproszczenie można powiedzieć, że teksty z lat 1916–1988, tworzące zdecydowanie najobszerniejszą część książki, mierzą się z marksizmem (samego Brzozowskiego lub jego ówczesnych czytelników), nacjonalizmem (z podobnym zastrzeżeniem), filozofią pracy i „doświadczeniem religijnym” (to za s. Teresą Landy, skądinąd osobą o silnie związanej z pismami Brzozowskiego biografii). Podobnie – w wielkim skrócie – można powiedzieć, że teksty powstałe po 1989 roku pytają o miejsce Brzozowskiego w lekturach III RP, mierząc się nie tylko z jego myślą, lecz także z jej dotychczasowymi interpretacjami. Weryfikująco-konfrontacyjny charakter mają na przykład teksty Tomasza Burka, Macieja Urbanowskiego, Marka Cichockiego, Michała Łuczewskiego czy redaktora „Pressji” Jana Maciejewskiego. Oczywiście, propozycje te – poza polemiką czy rekapitulacją – oferują własną próbę odpowiedzi na pytanie o aktualność i siłę Brzozowskiego. Nie znaczy to, że aktualność tę afirmują bez cienia wątpliwości. Tom nie jest skonstruowany tak, by dokonać gładkiej aneksji Brzozowskiego przez katolicyzm kosztem zapoznania niejednoznaczności. Przeciwnie: zestawione teksty łączy nie intencja czy strategia, ale generalna otwartość samych autorów na perspektywę religijną i narodową w czytaniu Brzozowskiego – co wcale nie znaczy, że rezultaty ich poszukiwań są zbieżne. Wiele ze stanowisk zaprezentowanych w tej książce weszłoby (bądź już wchodziło) ze sobą w polemikę. Przykładem jest spór Ludwika Frydego z Rafałem Blüthem. Rzecz jasna, na sporze „wewnątrzksiążkowym” się nie kończy: autorzy najmłodszy opowiadają się, co nie zaskakuje, wobec środowiska „Krytyki Politycznej”, wydawcy – poza wznowieniami dzieł Brzozowskiego – wyboru tekstów o Brzozowskim.

Antologia Macieja Urbanowskiego przypomina wiele ważnych tekstów i stanowi autorski zestaw głosów o Brzozowskim – dla wielu – trudnym, irytującym, idiosynkratycznym. Idiosynkratycznym nie przez wzgląd na koneksje z Marksem czy ton podejmowanych sporów, dykcję krytyczną, ale przez wzgląd na inne jego wyznania wiary. Książka prowokuje do namystu nad tym, jak wiele mówi o nas, czytelnikach, to, co nas irytuje albo niepokoi w drodze Brzozowskiego. Jego „inna twarz” zresztą to nie twarz nieznana, ale częściowo zapoznana, odkrywana nie bez sporów i wątpliwości. Żywię nadzieję, że tytuł tej antologii będzie kolejnym impulsem do uświadomienia sobie, że nie ma jednej twarzy Brzozowskiego i że całościowe spojrzenie na jego dorobek pozostaje wyzwaniem dla kolejnych generacji badaczy i czytelników. Innymi słowy: że nie stanie się – jak to sam pisał w związku z lekturą Norwida – „frazologiczną fikcją”.

Eliza Kącka



Grzegorz Lewicki

Nadchodzi nowy proletariot!

Cywilizacja helleńska a zachodnia według Arnolda Toynbee'ego
Ośrodek Myśli Politycznej
Kraków 2012
160 stron
oprawa miękka
cena 36,00 zł

Czym jest historia? Czy można odkryć prawa, którymi się rządzi, ujarzmić ją i uporządkować? Z pewnością warto podejmować te pytania, czego dowodzi książka Grzegorza Lewickiego. Jest to przejrzysta i wartościowa próba ukazania myśli wybitnego angielskiego historyzofa Arnolda Toynbee'ego, utrzymana na wysokim poziomie metodologicznym, ale przystępna dla osób nie zaznajomionych z dorobkiem brytyjskiego badacza. Jednocześnie jest to inspiracja do refleksji nad sposobem pojmowania historii, stanem i perspektywami cywilizacji zachodniej, a przede wszystkim miejscem i rolą Polski w historii.

Arnold Toynbee stworzył system pojmowania historii, tworząc typologię cywilizacji i wyodrębniając mechanizmy ich ewolucji. We wstępie Lewicki trafnie wskazuje, że nie należy się obawiać filozofii historii, gdyż nie musi ona implikować istnienia żadnej konieczności dziejowej. Podstawową jednostką badań dla Toynbee'ego są cywilizacje, historię ujmuje on na poziomie społeczeństw i kręgów kulturowych. Ujęcie to jest jednym ze sposobów myślenia o historii, któremu można przeciwstawić bliższy mi nurt personalizmu w historiografii, zgodnie z którym podmiotem dziejów są poszczególne jednostki, a nie cywilizacje czy narody. W takim podejściu cywilizacje uważane są za pewne konstrukcje teoretyczne, pomocne w opisie i syntezie. Operowanie takimi wydzielonymi w procesie myślowym kategoriami jest z wielu powodów problematyczne, co zresztą sygnalizuje Lewicki, i ostatecznie skutkuje niespójnością systemu Toynbee'ego oraz jego europocentryzmem.

Bardzo wartościowa jest przedstawiona przez Toynbee'ego analiza rozwoju cywilizacji europejskiej, wywodzącej się z cywilizacji helleńskiej, ale nie wskazuje ona prawidłowości dla innych cywilizacji, które rozwijają się w inny sposób. Zdaniem Lewickiego historia filozofii może uniknąć determinizmu, trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że Toynbee jednak mu ulega. Jego opis uniwersalnego modelu rozwoju i załamania się cywilizacji, z dokładnie określonym czasem trwania każdego ze stadiów, nosi jego wyraźne znamiona.

Jednym z najistotniejszych i najbardziej inspirujących elementów teorii Toynbee'ego, ważnych zwłaszcza w kontekście obecnego stanu cywilizacji zachodniej, jest refleksja nad wewnętrznym proletariatem, czyli grupą osób, „która

jest w jakiś sposób w danej społeczności na danym etapie historii, ale do niej nie należy” (s. 55). Próba identyfikacji zewnętrznego proletariatu współczesnego Zachodu jest najśmielszym i najistotniejszym dokonaniem Lewickiego. Co ciekawe, koncepcje podobne do teorii Toynbee'ego pojawiają się również w pracach innych autorów, na przykład u Przemysława Żurawskiego vel Grajewskiego. W książce *Duch pyszny poprzedza upadek* (2012) pisze on, że rozpad projektów federacyjnych wynika z zaniku woli ich tworzenia i pojawienia się mniejszości, które przestają się z nim utożsamiać. Jako jeden z przykładów podaje on Kozaków, którzy przyczynili się do upadku I Rzeczypospolitej.

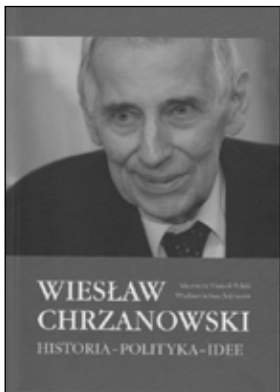
Toynbee zajmował się też historią Polski. Jak przypomina Lewicki, „traktował on kultury nadwiślańskie jako współczesne tereny graniczne Zachodu, określając je jako «marchie» – czyli dosłownie rzecz ujmując – awangardę, przednią straż Zachodu przed naporami zewnętrznymi, nie tylko stricte militarnymi, ale również rozumianymi w szerszym ujęciu duchowym” (s. 150). Niezwykle interesująca jest, niestety jedynie zasygnalizowana w zakończeniu książki, refleksja nad tym, jaką rolę w obecnym stadium cywilizacji zachodniej może odegrać Polska. Zgodnie z modelem Toynbee'ego, nasz kraj, ze względu na położenie geograficzne, wymuszające stałe podejmowanie różnorodnych wyzwań, może pretendować do roli rezerwuaru kreatywności Europy i źródła jej sił witalnych. Być może więc mimo

Identyfikacja zewnętrznego proletariatu jest najśmielszym i najistotniejszym dokonaniem Lewickiego

kryzysu, będącego wynikiem komunizmu, wciąż posiadamy potencjał kulturowy, a nasze problemy mogą okazać się impulsem dla wyzwolenia kreatywności.

Toynbee pisał, że Polska „ma swoje słowo do powiedzenia współczesnemu Zachodowi” (s. 150). Pozostaje pytanie, jakie jest to słowo. Krzysztof Mazur (2011) przedstawił w tece „Pressji” *Zabiliśmy proroka* wielką wizję Jana Pawła II oparcia polskiej demokracji na wartościach chrześcijańskich, tak, aby stała się zarzewiem reewangelizacji Europy. Niestety na początku lat dziewięćdziesiątych projekt ten został odrzucony. Kluczową kwestią jest to, czy mamy jeszcze na tyle sił, aby do niego wrócić. Podjęcie wyzwania naprawy Europy i jej duchowego przewodnictwa byłoby wielką szansą nie tylko dla niej, lecz również dla nas samych, stanowiłoby bowiem potężny impuls rozwojowy. Idea ta jest niewątpliwie piękna, pozostaje jednak pytanie, czy możliwa do realizacji. Marek Cichocki podczas dyskusji z autorem w Muzeum w Gliwicach w lutym 2013 roku wskazywał, że ze względu na ogromne straty polskich elit w XX wieku i długoletnią stagnację w PRL, nie jesteśmy w stanie w perspektywie kilku pokoleń podjąć zadania przewodniczenia Europie. Jak jednak pokazuje nasza historia, najwięcej zależy od nas samych – musimy tylko się wyzwolić z apatii, bezczynności, zniechęcenia i serwilizmu. Podejmowanie wyzwań wydaje się być na trwałe wpisane w historię naszego narodu, w czym należy przyznać rację Toynbee'emu.

Maciej Malik



Robert Kostro, Robert Kuraszkiewicz, Michał Wysocki (red.)

Wiesław Chrzanowski

Historia, polityka, idee
Muzeum Historii Polski, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2012
254 strony, oprawa miękka
cena 22,00 zł

Niespełna dwa miesiące po śmierci prof. Wiesława Chrzanowskiego Muzeum Historii Polski zorganizowało w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego konferencję poświęconą jego myśli. Owocem tej konferencji jest książka, będąca pierwszą poważną próbą podsumowania życia, myśli i działań nestora narodowej prawicy.

Książka dzieli się na trzy części. W pierwszej, noszącej tytuł *Od obrony czynnej do polityki dobra wspólnego*, znalazły się teksty Aleksandra Halla, Tomasz Sikorskiego, Jana Żaryna, Rafała Matyi, Kazimierza Ujazdowskiego, Henryka Klaty, Piotra Miereckiego i Jakuba Lubelskiego, druga zatytułowana *Instytucje suwerennej polityki* prezentuje refleksje między innymi Marka Jurka, Jerzego Kropiwnickiego i Mariana Szolucha, a ostatnia *Myśl narodowa przelomu tysiąclecia* zawiera wystąpienia Wojciecha Turka, Grzegorza Kucharczyka, Jacka Bartyzela, Roberta Kuraszkiewicza oraz Roberta Kostry, dyrektora MHP, głównego inicjatora i organizatora konferencji. Książka zawiera także przydatne kalendarium działalności ideowo-politycznej i publicznej oraz zestawienie publikacji bohatera.

Książka dowodzi dobitnie, że głoszony czasem pogląd, iż Wiesław Chrzanowski był podobny do takich osób jak Tadeusz Mazowiecki, jest całkowicie pozbawiony podstaw. Choć są oni przedstawicielami tego samego pokolenia i wnieśli porównywalny wkład w tworzenie III RP, to jednak zarówno ich drogi życiowe, jak i postawy polityczne były zasadniczo różne.

Chrzanowski był jednym z młodszych przedstawicieli tego pokolenia inteligencji narodowej, które w ogromnej większości albo wyginęło w czasie II wojny światowej i lat terroru komunistycznego albo udało się na emigrację. Nieliczni zdecydowali się pozostać w kraju, godząc się na różnego rodzaju kompromisy, wynikające z różnorodnie, czasem dość swoiście, pojmowanego realizmu. Pokolenie to, w przeciwieństwie do twórców ruchu narodowo-demokratycznego, nie traktowało katolicyzmu w kategoriach czysto politycznych, ale uznawało go za prawdę, którą warto i trzeba żyć. To tłumaczy dlaczego Profesor już w pierwszych tekstach wojennych i powojennych, publikowanych pod pseudonimami, rozpoczął poszukiwania syntezy myśli narodowej i katolickiej nauki społecznej. Te pierwsze refleksje nie wynikały tylko z oczywistej

konstatacji, że Kościół stanowi naturalne oparcie dla znajdującego się w komunistycznej opresji narodu, ale były wynikiem jego głębszych przekonań.

Programem Chrzanowskiego na czas walki o niepodległość narodu i państwa, jak również w jakimś sensie na czas odbudowy i umacniania tych wspólnot była „obrona czynna”. Termin ten został zaczerpnięty z opublikowanej w 1886 roku pracy Zygmunta Miłkowskiego *Rzecz o obronie czynnej i o skarbie narodowym* i oznacza w istocie wszelką aktywność społeczną, służącą upodmiotowieniu narodu i jego obywateli, a tym samym powiększającą zakres suwerenności. Nie przypadkiem najważniejszym obszarem zainteresowań historycznych Chrzanowskiego był przelom XIX i XX wieku, kiedy to twórcy ruchu narodowo-demokratycznego (Roman Dmowski, Jan Ludwik Popławski, Zygmunt Balicki) doprowadzili do unarodowienia ludu. Patrząc z tej perspek-

Jest to świadectwo upartych praktyk oporu wobec „ustroju niekompletnego totalitaryzmu”

tywy na ostatnie dwudziestolecie, warto postawić pytanie, na ile instytucje niepodległego państwa polskiego służyły i służą upodmiotowieniu narodu, na ile służą mu polskie szkoły, media i instytucje kultury, wszelkie inne instytucje narodowo-państwowe. Czyż nie jest tak, że im więcej spośród nas i im bardziej każdy z nas będzie się utożsamiał ze wspólnotą, której na imię Polska, z jej kulturą, historią, dziedzictwem, tym bardziej niepodległe będzie nasze państwo i nasz naród? W którymś momencie przyniesie to wymierny efekt.

Warto pamiętać, cytując fragment *Myśli nowoczesnego Polaka* Romana Dmowskiego, które piętnastoletni Chrzanowski otrzymał od ojca na urodziny, że „jestem Polakiem oznacza, iż mam obowiązki polskie: są one tym większe i tym silniej się do nich poczuwam, im wyższy przedstawiam typ człowieka”. Profesor zgodnie z tym przekonaniem żył, do końca pamiętając (także w modlitwie) o tych, którzy za tę wierność zapłacili najwyższą cenę, tak jak jego brat i wielu przyjaciół z NOW-AK i NZW.

Chcę jeszcze wspomnieć myśl Profesora o polityce i jej narzędziu, którym są partie polityczne. Był on twórcą pierwszej partii politycznej, która powstała w okresie III RP, w październiku 1989 roku (KPN powstał jeszcze w okresie PRL), jaką było Zjednoczenie Chrześcijańsko-Narodowe. Za politykę uważał rozsądną troskę o dobro wspólne narodu, a nie realizację partykularnych interesów. Jego celem było stworzenie ruchu politycznego, w tym partii politycznej, opierającego się na zasadach interesu narodowego i katolickiej nauki społecznej. Partia polityczna i inne stowarzyszenia miały więc być ruchem ideowym, a nie komitetem wyborczym stawiającym sobie za cel zdobycie władzy dla realizacji doraźnych celów państwowych i społecznych. Czy dziś jesteśmy społecznie bardziej dojrzały do takiego pojmowania polityki niż byliśmy dwadzieścia trzy lata temu?

Wojciech Baliński



Artur Wołek

Słabe państwo

Ośrodek Myśli Politycznej
Kraków 2012
408 stron
oprawa miękka
cena 32,00 zł

Rozprawa krakowskiego politologa to lektura obowiązkowa dla wszystkich, którzy chcą głębiej zrozumieć kondycję współczesnej Rzeczypospolitej. Jej znaczenie jest bezdyskusyjne, a waga dla debaty publicznej trudna do przecenienia. Wszegobecność tematu słabości państwa w publicystycznych potyczkach i konsensus wokół ogólnej diagnozy nie powinny nas mylić. O ile bowiem stwierdzenie, że Polska jest państwem słabym jest oczywiste, o tyle bardziej pogłębionych analiz tego zjawiska jest wciąż jak na lekarstwo. *Słabe państwo* znakomicie wypełnia tę lukę, dlatego książkę powinni przeczytać także ci, którzy zaczyna powoli męczyć diagnoza, że „państwo nie zdało egzaminu”.

Należy jednak podkreślić, że nie jest to książka łatwa. Dla mało cierpliwego i słabo przygotowanego czytelnika lektura może być drogą przez mękę, wymagającą samozaparcia i dużej pokory. Niemal czterystustronicowa książka nie jest wartkim esejem, z jakich słynie krakowski Ośrodek Myśli Politycznej. Nie jest też pracą pisaną pod tezę, z soczystą i wciągającą narracją, którą zachwalałby na twitterze Eryk Mistewicz. To publikacja naukowa wykuta brzoźowym językiem, z setkami przypisów i obfitą bibliografią. Choć polska politologia nieczęsto wydaje owoce warte powszechnej uwagi, tym razem jest inaczej. Autor zabiera nas w ciekawą podróż po zakamarkach polskiego państwa, także tych rzadziej odwiedzanych i słabiej oświetlonych.

Artur Wołek na przykładzie Polski odpowiada na pytanie, czym tak naprawdę jest słabość państwa i czym się przejawia w dobie globalizacji i członkostwa w Unii Europejskiej. Autor nie ogranicza się jednak do opisu z poziomu makro. Nie proponuje wyjaśnień opartych na analizie *data free*, które dominują w debacie publicznej a także – niestety – w polskiej nauce. Przedstawia niedomagania Rzeczypospolitej przede wszystkim na poziomie mikro, prezentując metodą *case study* konkretne decyzje konkretnych instytucji. To powoduje, że książka nie jest zbyt abstrakcyjna, a czytelnik może odnieść teoretyczną refleksję do realnych przykładów.

Książka jest ważną propozycją dla zdewastowanych wojną polsko-polską umysłów, które często pozostają wypełnione sporami o personalia, dla których nie ma już miejsca ani chęci na refleksję o innych ważnych wymiarach polityki. Książka wykracza także poza spory o cele państwa, dopominając się o refleksję

nad środkami, jakie ma ono do dyspozycji. Rozgrzane ideologicznymi debatami głowy muszą zrozumieć, że realizacja jakiegokolwiek polityki musi być poprzedzona zadbaniem o sprawność jej narzędzi. Niestety, refleksja ta jest nieprzyjemna, bo okazuje się, że słabość państwa polskiego objawia się nie tylko, a nawet nie przede wszystkim, w jego aksjologicznych fundamentach, lecz głównie na poziomie instytucji.

Lektura *Słabego państwa* pokazuje, że problem przekracza także kwestię wyboru decydentów. I w końcu to, co dla wielu może się wydawać najbardziej odkrywczym – problem nie zawsze polega na braku reformatorskiego zapału. Wołek udowadnia, że polityczne przywództwo i wola prowadzenia reform stanowi ważny, ale nie jedyny czynnik decydujący o ich powodzeniu. Książka pełna jest przykładów polityków z najnowszej historii Polski, którzy choć posiadali dobre intencje i właściwie diagnozowali problemy, to jednak przegrali, nie mieli bowiem narzędzi. Okazuje się, że nawet ponadpartyjny konsensus, który w polityce jest dobrem rzadkim, nie wystarcza do powodzenia reformatorskich projektów.

Gorzka lekcja płynie także z analizy działań poszczególnych instytucji. Analizowane przykłady sukcesów i porażek pokazują, że o niepowodzeniu częściej decyduje suma małych niesprawności, pozornie drugorzędnych urzędów i agencji, a nie mechanika wielkich, najbardziej spektakularnych

Książka jest ważną propozycją dla zdewastowanych wojną polsko-polską umysłów

rozwiązań ustrojowych. Znalezienie niewielkich uchybień w gęstym gąszczu państwowej maszynierii to jednak szukanie igły w stogu siana.

Obraz Polski, jaki wyłania się z książki, nie jest jednak jednoznaczny. Choć pesymistyczne wnioski co do sprawności polskiego państwa są niepodważalne, to porównanie z innymi krajami Europy Środkowo-Wschodniej nie daje się łatwo zinterpretować. Z przedstawionych w książce międzynarodowych badań wynika, że Polska nie jest ani liderem, ani outsiderem naszego regionu. Niestety jest to region, który – jak czytamy – wciąż pod względem sprawności państwa wypada znacząco gorzej od Europy Zachodniej.

Książka Artura Wołka przenikliwie ukazuje zawitości współczesnego państwa, ale niestety zostawia także spory niedosyt. Autor, prowadząc czytelnika krętymi ścieżkami instytucji, opuszcza go w połowie drogi. *Słabe państwo* to przede wszystkim rzetelna, ale jednak tylko diagnoza. Akademicka powściągliwość mocno ogranicza praktyczny wymiar publikacji. Czytelnicy szukający nie tylko intelektualnej przygody, ale przede wszystkim użytecznych rekomendacji, mogą więc poczuć się zawiedzeni. Obfite analizy nie przekładają się na klarowne odpowiedzi co robić i od czego zacząć. Dlatego dla decydentów szukających inspiracji *Słabe państwo* zrodzi więcej dylematów niż odpowiedzi. Choć może od tego powinni rozpocząć.

Paweł Musiałek



Christian Meier

Powstanie polityczności u Greków

Przetł. Marek Aleksander Cichocki
Teologia Polityczna
Warszawa 2012
638 stron
oprawa miękka
cena 53,00 zł

Tadeusz Zieliński napisał historię antyku w taki sposób, że nie byłem w stanie oderwać się od jego grubych tomów. W miarę dorastania z pewnym przerażeniem odkryłem, że ten piękny opis nie pozwala jednak na pełne zrozumienie tego, co się działo dwa i pół tysiąclecia temu. Co gorzej, pełnego zrozumienia nie dają także inne, bardziej dorosłe książki, zarówno podręczniki szkolne, jak i akademickie. Często są to opracowania przewyborne, pozwalające na poszerzenie wiedzy, lecz przeważnie pozostają jedynie na poziomie faktów.

Dzieła dające zrozumienie historii – takiej jak praca Christiana Meiera – są prawdziwą rzadkością. Właściwie z punktu widzenia studenta polskiej wyższej uczelni jest to książka nieprzydatna: mało tabelki i brak klarownych podsumowań. Na domiar złego gruba i zasypująca czytelnika nieustającym gradem dygresji. Jak się z tego uczyć? To jest właściwe pytanie, ponieważ z *Powstania polityczności* uczyć się do egzaminów nie sposób. Ale jak wiele można się z niej nauczyć!

Kluczowe dla całej pracy jest przypomnienie czytelnikom (a ilu z nas dopiero na podstawie tej lektury sobie tę prawdę uświadomi?) podstawowego faktu: Grecy nie znali demokracji. Toteż oni nie mogli jej budować, do niej dążyć. A przecież zwykle, zarówno w podręcznikach, jak i w literaturze swobodniejszej (jak na przykład w książkach Zielińskiego) właśnie na takim tryum-

To nie demokrację budowali Grecy, ona wyszła im przy okazji

falnym marszu ku demokracji buduje się narrację kolejnych reform i zmian w starożytnych Atenach. Od Solona, przez Kimona i Klejstenesa, po Peryklesa, uczeni i inteligentni mężowie w chlamidach krok po kroku zbliżali się ku wymarzonemu celowi – powszechnej władzy ludu.

Christian Meier całą sprawę ujmuje inaczej. To nie demokrację budowali Grecy, ona wyszła im przy okazji. Celem było skuteczne działanie *polis* – wspólnoty, która rozrastając się i komplikując, wymuszała na mieszkańcach znajdowanie nowych rozwiązań, mówiąc krótko – stawiała ich wobec koniecz-

ności działań politycznych, czyniąc z nich obywateli. Jeżeli zaś nie demokracja – władza ludu – była celem, ideałem stawianym na horyzoncie działań, to musiało być nim coś innego.

Meier wskazuje na izonomię. Termin nie do końca jasny i oczywisty we współczesnych czasach. Pojęcie równości jest szalenie zdezawuowane, przez jego nieustanne nadużywanie, od rewolucji francuskiej, przez październikową na kulturalnej i wszystkich kolejnych kończąc. Izonomia to równość wobec prawa ale także równy udział w obowiązkach wobec wspólnoty. Walki między rodami arystokratycznymi czy rządy tyranów (będące tak naprawdę wynikiem rywalizacji oligarchów) nie były w stanie zapewnić harmonijnego działania wspólnoty. Izonomia nie była teoretycznym konstruktem opartym na spekulacjach o ludzkich prawach, lecz opartym na praktycznych potrzebach włączaniem coraz szerszych grup obywateli w procesy polityczne, w polityczność właśnie.

Musimy także zmierzyć się, wspólnie z Meierem, z objętym społecznym odium pojęciem polityczności, które autor wywodzi – a jakże – od Carla Schmitta. Pojmowanie polityczności jako umiejętności rozróżnienia swoich od wrogów ma złą renomę. Nie podejmuję się oceny koncepcji Schmitta, jednakże jest ona przydatna do analizy starożytnych procesów państwowotwórczych. Wchodzenie w polityczność prowadziło do coraz skuteczniejszego jednoczenia mieszkańców Attyki, co jest jednym z podstawowych obszarów społecznych, dających się ująć koncepcją polityczności Schmitta.

Patrząc w ten sposób zaczynamy rozumieć, że kolejne zmiany – zwłaszcza kluczowa dla ateńskiego ustroju reforma Klejstenesa – nie miały na celu budowania kolejnych mechanizmów demokratycznych, lecz zapewnienie równoważnego udziału politycznej obecności obywateli. Twórcy mechanizmów nie zastanawiali się co będzie bardziej demokratyczne, właściwe czy postępowe, lecz co okaże się bardziej praktyczne. Obywatele coraz mocniej utożsamiali się z państwem, a nie wyłącznie z rodową wspólnotą czy sieciami powiązań patronacko-klienckich. A odbywało się to z korzyścią dla nich wszystkich. To, co uznajemy za istotę demokracji, czyli teatr wyborczy, organizacje polityczne czy reprezentacje okręgów, dla starożytnych Greków, odkrywających dopiero swoją polityczność, było tylko instrumentem życia wspólnego, a nie jego celem.

Taki namysł nad politycznością antyku konfrontuje współczesnego czytelnika z polską współczesnością. Czasami można odnieść wrażenie, że nasze elity postawiły bardziej na odtwarzanie zewnętrznej formy struktur politycznych, niż na namysł nad tym, jaka ma być ta wolna wspólnota. Określono ideał demokracji nie przez cele i idee kształtujące polityczność Polaków, lecz przez hasła i slogany, boć przecież każdy wie, że demokracja to wolne wybory, partie polityczne, społeczeństwo obywatelskie i co tam komu jeszcze przyjdzie do głowy. Pusta forma nie daje życia. Nic zatem dziwnego, że czasami nasza polska polityka tak się ma do tej z agory, jak drugorzędna burleska do tragedii Sofoklesa i Eurypidesa.

Juliusz Gałkowski



Andrzej Szczerski

Modernizacje

Sztuka i architektura w nowych państwach Europy Środkowo-Wschodniej 1918-1939

Muzeum Sztuki w Łodzi

Łódź 2010

507 stron

oprawa miękka

cena 50,00 zł

Międzywojnie przeżywa dziś niewątpliwy renesans. Jak zwracał uwagę Marceli Sommer (2012), otwierając niedawno na „Nowych Peryferiach” debatę poświęconą Dwudziestoleciu, stało się ono popularnym punktem odniesienia w bieżącej debacie publicznej. Nawet raport Polskiego Lobby Przemysłowego (2012), opublikowany przez „Nowego Obywatela”, postulujący reindustrializację jako sposób na budowę silnej i nowoczesnej Polski, można potraktować jako odwołanie do mitu Międzywojnia. O odradzającym się zainteresowaniu pierwszymi dekadami XX wieku świadczą też wystawy, takie jak *Za-mieszkanie 2012. Miasto Ogrodów – miasto ogrodzeń* w Muzeum Narodowym w Krakowie czy *W powietrzu, na lądzie i morzu* Jakuba Woynarowskiego w Stalowej Woli.

Koniec I wojny światowej zostawił Europę Środkowo-Wschodnią w sytuacji bez precedensu. Traktat wersalski stał się dla Polski czy Węgier szansą na odbudowanie własnej państwowości i tożsamości, a dla innych krajów – na przykład Estonii – na zbudowanie jej niemal od zera. Andrzej Szczerski w *Modernizacjach* bada rolę, jaką w próbie przekształcenia peryferii w europejskie centra spełniała sztuka.

Modernizacje to przede wszystkim próba rozbicia kulturowych monolitów *modernizmu* i *awangardy*. Szczerski pokazuje, że nowe państwa chciały być *nowoczesne*, ale każde z nich nowoczesność rozumiało i realizowało w inny sposób. Nie można więc mówić o *procesie*, ale o *procesach* modernizacyjnych. Nowoczesność miała nadawać nowym organizmom podmiotowość, zarówno jednak w sztuce, jak i w polityce, nigdy, według autora, nie traciła lokalnego charakteru. Budowę nowego świata bardzo często próbowano realizować za pomocą sztuki – wielkich projektów urbanistycznych czy przemysłowej propagandy. Sztuka awangardowa, utożsamiana z nowoczesnością, niekoniecznie była nośnikiem wartości dziś utożsamianych z liberalną demokracją, zawsze jednak miała służyć przebudowie świata.

Poszczególne rozdziały książki opisują projekty modernizacyjne w różnych państwach. Na Węgrzech hasła budowy nowoczesnego narodu niósł partia komunistyczna, postępując się rozbudowaną maszyną artystycznej

propagandy. W Jugostawii *zenityści* skupieni wokół Ljubomira Micicia głosili mesjanistyczną wiarę w bałkańskiego Barbarogeniusza, który zniszczy zdegenerowaną Europę i zbuduje ją na nowo. W Czechosłowacji Tomasz Bata stworzył gigantyczny koncern, który miał torować „trzecią drogę” między krwiożerczym kapitalizmem a komunistyczną rewolucją, oferując dom z ogrodem i szanse awansu społecznego dla każdego pracownika. Bata zbudował w realiach kapitalizmu niemal religijną instytucję opartą na poczuciu świętości pracy i zobowiązania jednostki wobec wspólnoty. W Polsce symbolami modernizacji stały się dwa wielkie projekty – Gdynia i Centralny Okręg Przemysłowy. Gdynia w ciągu niespełna dwóch dekad zmieniła się z zapuszczonej wioski rybackiej w nowoczesną metropolię. Miasto miało być przykładem potencjału gospodarczego odrodzonej Polski, znakiem polskiej obecności na Pomorzu, ale też głównym elementem nowej tożsamości kraju – Polski Morskiej (s. 203). Polski, która jako jedno z nowych centrów Europy, podobnie jak dawne zachodnie imperia, miała prawo być potęgą kolonialną. Tak bowiem rozumiano bycie państwem nowoczesnym. Zupełnie nowe państwa, takie jak Estonia, stanęły wobec konieczności zmanifestowania swojej tożsamości narodowej, tworzyły więc styl jednocześnie narodowy, jak i nowoczesny, specyficznie łącząc funkcjonalizm fasad z wernakularnym wnętrzem (s. 274).

Zenityści głosili mesjanistyczną wiarę w bałkańskiego Barbarogeniusza

Szczerski przygląda się Dwudziestoleciu z perspektywy historii sztuki i nie wolno zapominać, jest to książka przede wszystkim z zakresu tej dziedziny, a nie historiozofii. Jest to praca bardzo obszerna, pełna przytłaczających szczegółowych opisów, które czasem mogą irytować i utrudniać lekturę. Rzecz jednak czyta się raczej dobrze. Materiał źródłowy znakomicie dowodzi postawionych tez i może służyć za punkt wyjścia do własnych badań. Zaletą jest też obszerny materiał ilustracyjny i dobrze przygotowane indeksy.

Modernizacje pokazują dobitnie, że nie ma prostych podziałów – nowoczesność imperium Baty nie jest nowoczesnością *Czerwonego Człowieka* Mihály Biró, modernizm Morskiej Polski różni się od jugostawiańskiej zenitystycznej rewolucji. Szczerski buduje teorię modernizmu jako *postawy modernistycznej*, postulującej transgresję i przebudowę świata. Stawia jednak bardzo mocną tezę, że przebudowa ta zawsze dokonywała się przez kulturę, a w szczególności – przez sztukę. Próbę rozbicia monolitu uniwersalnego modernizmu osłabia jednak zachowanie koncepcji *peryferyjnych centrów*, z których płynął impuls nadający kierunek kolejnym zmianom. *Modernizacje* to książka bardzo istotna w kontekście nieustającej debaty o tożsamości, poszukiwania odpowiedzi na to, jak powinna wyglądać nowoczesna Polska, a przede wszystkim – ciągłego zawłaszczania pojęcia tego, co nowoczesne.

Jan Cieślak



Monika Pasiecznik

Rytuał superformuły

Karlheinz Stockhausen: Licht. Die sieben tage der Woche

Wydawnictwo Krytyki Politycznej
Warszawa 2011

320 stron

oprawa miękka ze skrzydełkami
cena 34,90 zł

Wiele jest sposobów obcowania z muzyką, a w wypadku szeroko rozumianej muzyki nowoczesnej słuchanie nie stanowi wcale najważniejszego z nich. Jeśli już nawet uda się doprowadzić do sytuacji, w której zabrzmi coś podobnego do tego, co zamierzył kompozytor (co w dobie utworów wymagających wielu generatorów dźwięku i odpowiedniej przestrzeni zazwyczaj wyklucza słuchanie w domu), rzecz może okazać się zupełnie niezrozumiała. Żeby mieć jakiś nietrywialny pożytek z kontaktu z utworem, często trzeba się o nim wcześniej dużo dowiedzieć. Niepodobna przecież słuchaczowi samemu odkryć, że, powiedzmy, wartości rytmiczne partii pewnego instrumentu odpowiadają jakiemś skomplikowanemu ciągowi matematycznemu, a uprzednia znajomość tego faktu może wpłynąć na percepcję wykonania. Podejrzewam, że to właśnie z tego rodzaju powodów twórcy muzyki „poważnej” często wydają się obecnie zajmować drążeniem osobistych nisz w głębokiej niecce ogólnej izolacji od słuchaczy. Cóż, być może dokopią się do czegoś rewolucyjnego. Fakty jednak są takie, że często słuchacz „nowoczesnego” utworu muzycznego, jeśli nie ma przed sobą zrozumiałej dla siebie partytury dzieła albo nie poświęcił czasu na lekturę stosownych tekstów, może mieć z niego taki pożytek, jak analfabeta z oprawionego w skórę kompletu dzieł Thomasa Manna.

Książka Moniki Pasiecznik pozwala podejść do utworów Stockhausena z pozycji kogoś, kto zna przynajmniej stosowny alfabet. *Rytuał superformuły* stanowi w głównej mierze bardzo ciekawe i szczegółowe wprowadzenie do wielu dzieł kompozytora, o którym zresztą częściej chyba się pisze, niż się go wykonuje (strona stockhausen.org wymienia w 2013 mniej niż pięćdziesiąt koncertów z jego muzyką na całym świecie, często zresztą powtórzeń tego samego programu).

Największą część książki zajmuje omówienie monumentalnego cyklu *Licht*, zawierającego siedem oper, po jednej na każdy dzień tygodnia. Kompozytor tworzył go około dwadzieściu pięciu lat; wiele jego części zaproponował w osobnych aranżacjach, a niektóre utwory napisane wcześniej zaaranżował i włączył do którejś opery z cyklu. Autorka nie pomija tego typu szczegółów, koncentrując się jednak na dokładnym opisie oper w ich wszystkich warstwach, od tekstu, przez choreografię, aż po oczywiście muzykę, kraszając całość sutym

zestawem ilustracji – zarówno zdjęć, jak i ogromnie interesujących fragmentów partytur. Ten rdzeń książki otoczony jest rozdziałami zwięzłe i ciekawie opisującymi źródła inspiracji Stockhausena oraz najważniejsze dla jego twórczości pojęcia. *Rytuał superformuły* pełen jest treści mogących zainteresować różnorodnych czytelników: możemy przestudiować tytułową „superformułę”, trygłos na „Lucyfera, Ewę i Michała”, z którego kompozycyjnie wyrastają wszystkie opery cyklu *Licht*, oraz poznać rozmaite dalece nieoczywiste sposoby przejawiania się tych trzech postaci w poszczególnych dziełach; nie analizując nut możemy na przykład dowiedzieć się, dlaczego słynne *Hymnen* błędnie określa się mianem „kolażu”, otrzymamy też wiele ciekawych informacji historycznych i szczegółów dotyczących prób wystawienia oper kompozytora.

Autorka pisze z pasją, w bardzo zajmujący sposób. Niektóre fragmenty książki napisane zostały chyba jednak trochę zbyt szybko. Nie ma większego sensu pisanie na przykład, że ciąg Fibonacciego ma „postać spirali” (s. 13); o inspiracji Stockhausena tak zwaną *Księgą Urantii* ma świadczyć na przykład „postugiwanie się charakterystycznym językiem” (s. 86), ale nie dowiemy się, na czym ta charakterystyczność polega; pewien utwór miał zostać napisany „niezwykle kunsztownie” (s. 114), ale znowu nie otrzymamy żadnych danych świadczących o tej kunsztowności. To jednak bardzo drobne wady, które irytu-

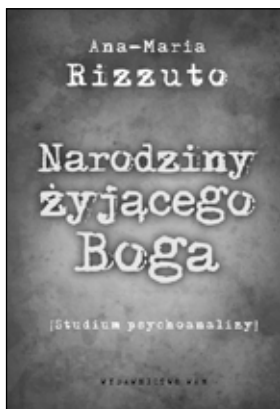
Lucyfer również odgrywa pewną rolę, ale źródłem jest opowieść o kolejnych stadiach duchowego rozwoju aż po międzygalaktyczne zaślubiny

ją tylko dlatego, że wyżej wymienione fragmenty nie stoją na równie wysokim poziomie, co reszta *Rytuału superformuły*.

Książka jest pięknie złożona i poddana gruntownej korekcie (ciekawe, że jedna z dwóch znalezionych przeze mnie literówek znajduje się w podziękowaniu dla sponsorów), zaś jej pieczołowicie przygotowana warstwa graficzna jest zachwycająca do tego stopnia, że mam nadzieję, iż wydawnictwo rozważy drugie wydanie w większym formacie, ułatwiające studiowanie fragmentów partytur.

Lektura książki Moniki Pasiecznik niejednokrotnie przywołała mi na myśl *Doktora Faustusa*. W obu wypadkach mowa jest o kompozytorach korzystających z tajemniczych źródeł inspiracji. Leverkühn uciekł się być może do konszachtów z diabłem, w wypadku cyklu oper Stockhausena Lucyfer również odgrywa pewną rolę, ale źródłem jest tu newage'owa opowieść (zawarta w *Księdze Urantii*) o kolejnych stadiach duchowego rozwoju człowieka aż po prawdziwie międzygalaktyczne zaślubiny różnych światów. Cóż, coś za coś: utworów Stockhausena można przynajmniej posłuchać, a napisana z pasją książka Moniki Pasiecznik stanowi dobre do nich wprowadzenie dla czytelnika będącego zainteresowanym amatorem.

Leszek Wroński



Ana-Maria Rizzuto

Narodziny żyjącego Boga

Studium psychoanalizy
Przetł. Agnieszka Świdorska
Wydawnictwo WAM
Kraków 2012
311 stron, oprawa twarda
cena 49,00 zł

Wedle psychoanalizy religia i różne zjawiska religijne są efektem procesu projekcji. Bóg widziany jest z tej perspektywy jako wytwór psychiki człowieka. Obraz Boga zależy zatem od psychicznych właściwości każdego człowieka, ale też od zbiorowej *psyche*, jak pisał Zygmunt Freud. Z punktu widzenia psychoanalizy chodzi więc zawsze o prywatną, w dużej części nieświadomą, koncepcję Boga, która w różnym stopniu zależy od oficjalnego wyobrażenia Boga dominującego w danej społeczności.

Jednym z ważniejszych tekstów Freuda na temat religii i *imago* Boga jest esej *Totem i tabu* (2009: 241–375). Pokazał on w nim, jak ukształtowała się ewolucyjnie religia i koncepcja Boga. Wywiódł je z powtarzającego się w historii ludzkiej ojcobójstwa, które w konsekwencji prowadziło do ubóstwienia zabitego ojca. W następstwie tego miało pojawić się również prawo zakazujące kazirodztwa oraz prawo zakazujące zabicia zwierzęcia totemicznego/ojca. Rezultatem tych realnych wydarzeń miało być wytworzenie się w ontogenezie człowieka fazy zwanej edypalną. W fazie tej w przestrzeni psychicznej odtworzona zostaje pewna konfiguracja: pożądanie seksualne rodzica odmięnej płci i ambiwalentny stosunek do rodzica tej samej płci. Potwierdzeniem tego ma być między innymi powszechność wątku ojcobójstwa w mitologiach, eposach i religiach różnych ludów. Mity i legendy są wyrazem fantazji zbiorowej, i jako takie podlegają podobnej interpretacji jak sny. Religie i mitologie różnych nacji miały zatem wyphywać z mitologii indywidualnej człowieka. Ten punkt widzenia skupiał się przede wszystkim na obrazie ojca, który miał stanowić źródło *imago* Boga każdego człowieka. Zatem źródłem wiary w Boga miała być konstelacja edypalna w rozwoju człowieka.

Ana-Maria Rizzuto w *Narodzinach żyjącego Boga* podjęła się weryfikacji tych klasycznych ustaleń psychoanalizy na temat kształtowania się obrazu Boga u człowieka oraz źródeł uczuć religijnych. Jest to praca szczególna, ponieważ porusza wątek, który od dawna przestał już budzić większe zainteresowanie psychoanalityków. Rizzuto krytycznie analizuje tradycję freudowską wywodzącą Boga z kompleksu Edypa. Psychoanaliza od czasów Freuda podlegała jednak gwałtownemu rozwojowi. Jednym z najważniejszych jej osiągnięć

było powstanie różnych teorii *relacji z obiektem*, które przesuwają zainteresowanie badaczy z edypalnej fazy rozwoju na wcześniejsze, oralne i analne etapy życia człowieka. Teorie te zgodne są, że to właśnie w tych wczesnych fazach zaczynają się kształtować zręby reprezentacji obiektów zewnętrznych, które stają się obiektami umysłowymi. W zależności od wydarzeń rozwojowych i konstytucji genetycznej obiekty endopsychiczne są częściowe lub całościowe, zintegrowane lub rozszczerzone, dobre lub złe. Rizzuto pokazuje, że to właśnie w tych wczesnych fazach rozwoju obrazów obiektów dokonuje się także rozwój obrazu pewnego specjalnego obiektu, jakim jest Bóg.

Obraz Boga jest pewnym specjalnym obiektem, który Rizzuto opisuje na podstawie kategorii *obiekty przejściowego*, stworzonej przez Donalda W. Winnicotta (2011). Obiekt taki służy dziecku w odseparowaniu się od matki. Przybiera on często realny kształt ulubionego przedmiotu, przytulanki czy kocyka, który można kochać i nienawidzić jednocześnie bez nieprzyjemnych konsekwencji. Wedle Rizzuto Bóg jest również takim wspomagającym obiektem przejściowym, który w trakcie dzieciństwa podlega kolejnym zmianom rozwojowym, które kulminują się w fazie kompleksu Edypa. Na kształt indywidualnego obrazu Boga wpływają również kolejne wydarzenia w cyklu życia, które angażują różne mechanizmy obronne i wydobywają różne aspekty wczesnodziecięcych obrazów obiektów czy samego siebie. Proces ten trwa aż do końca życia, gdzie w końcu perspektywa własnej śmierci wpływa na redefinicję *imago* Boga w zależności od ukształtowanego w dzieciństwie świata wewnętrznych obiektów. Obraz Boga głównie zależy więc od poziomu rozwoju człowieka i ewentualnej jego psychopatologii (co Rizzuto ciekawie przedstawia w oparciu o kilka przypadków klinicznych), ale też od przebiegu jego życia i ewentualnych traum.

Książka pozostawia jednak pewien niedosyt. Brakuje w niej głębszego przyjrzenia się procesowi kształtowania się *imago* Boga z perspektywy klasycznej koncepcji relacji z obiektem stworzonej przez Melanie Klein. To dziwne, bo jednocześnie dość szczegółowo bada ona sam status obiektu i reprezentacji obiektu. Drugim znacznym mankamentem pracy jest brak jakichkolwiek odwołań do strukturalnej teorii Jacquesa Lacana. Znaczenie tej koncepcji polega na reinterpretacji historii rozwoju kompleksu Edypa opisanego przez Freuda, surowo ocenianego przez antropologów. Lacan powraca do figury ojca i umieszcza ją w porządku symbolicznym, który opisywany jest przez prawa strukturalne. W tym sensie Ojciec, Imię Ojca, to znaczący, który porządkuje, nadaje prawo, stabilizuje funkcjonowanie innych znaczących w nieświadomym dyskursie (Drwięga 2006: 77–126; Safouan 2012: 39–40). W ten sposób Lacan wskazuje na zasadność rozumienia indywidualnej koncepcji Boga przez pryzmat ojca; nie realnego wprawdzie, ale symbolicznego (Miller 2011: 89).

Jakub Przybyła

356 **„Christianitas” 2012, nr 50**

Jan Maciejewski

357 **„Kontakt” 2013, nr 22**

Karol Kleczka

358 **„Kronos” 2012, nr 4**

Stanisław Ruczaj

359 **„Liberté” 2013, nr 13**

Michał Rekowski

360 **„Literatura na Świecie” 2013, nr 3–4**

Adam Leszkiewicz

361 **„Nowy Obywatel” 2012, nr 7**

Marek Przychodzeń

362 **„Odra” 2013, nr 1**

Adrian Sinkowski

363 **„Rzeczy Wspólne” 2013, nr 11**

Wojciech Jakóbk

364 **„Znak” 2013, nr 2**

Ziemowit Józwik



„Muzyczność tradycji” – tak mógłby (*nomen omen*) brzmieć tytuł tego numeru. Harmonijny, organiczny rozwój, którego wehikulem jest uzus, a nie dekretacja, to cecha charakterystyczna muzyki ludowej, która jest doskonałą ilustracją tradycjonalistycznego światopoglądu. Analogie między muzyką a religią można zresztą ciągnąć dalej. Tytułowa muzyka naszych korzeni – muzyka ludowa – była uniwersalnym narzędziem społecznym, przenikała całość życia i wszystkie jego sfery. Razem z nią w życie codzienne wkraczała też religia. Panująca dziś świecka era charakteryzuje się prywatyzacją obu tych sfer. To, co na płaszczyźnie muzyki wyrażają przenośne odtwarzacze i oddzielające od świata słuchawki, we współczesnej religijności reprezentuje prywatny, nienarzucający się drugiemu „religijny światopogląd”. Mniej więcej wtedy, kiedy muzykę przestało się przeżywać śpiewając, swą religijność przestano manifestować działaniem – apostolskim stylem życia. Odtąd obie te aktywności zaczęto traktować jako coś krępującego. Po pierwszej, lżejszej części numeru, część druga traktuje o sprawach najważniejszych. Projekt Pawła Milcarka czytania II Soboru Watykańskiego wewnątrz tradycji, którego druga już część znalazła się w jubileuszowym numerze „Christianitas”, budzi ogromne uznanie. Milcarek wybrał najmniej spektakularną, a jednocześnie najbardziej owocną formę walki z kryzysem w Kościele. Dogłębna lektura soborowych dokumentów połączona z rysem historycznym, traktującym o okolicznościach ich powstawania, uwagami dotyczącymi rangi (rzeczywistej, a nie medialnej) poszczególnych aktów oraz prezentacją tradycyjnego nauczania Kościoła to bez wątpienia najlepsza forma uczczenia półwiecza soboru. Prezentowane w tym numerze omówienie dekretu o ekumenizmie dotyka jednego z najbardziej zapalnych punktów sporu o dziedzictwo Soboru. Dzięki wspaniałym kompetencjom Milcarka, objaśniającego nie tylko formalną rangę dekretu, właściwy kontekst jego odczytywania, ale i dramaturgię dyskusji toczonych nad tekstem, otrzymujemy materiał do dyskusji zarówno na temat posoborowego ekumenizmu, jak i kondycji współczesnego Kościoła. To zdecydowanie jeden z najlepszych numerów pisma.

Jan Maciejewski

Kardynał Stefan Wyszyński w *Duchu pracy ludzkiej* pisze następujące słowa: „Praca dla miłości Boga jest uczestnictwem człowieka nie tylko w dziele stworzenia, ale i w dziele odkupienia naszego. W każdej bowiem pracy doznajemy trudu i ciężaru, który możemy oddać Bogu jako miarę naszego zadośćuczynienia za winy ludzkie [...]. Przyjąć uległe tę cząstkę trudu, która przy najlepszej organizacji pracy nie da się usunąć, to znaczy współdziałać nad oczyszczaniem umysłu, woli i uczuć naszych, to znaczy naprawdę w człowieku to, co w porządku pracy da się naprawić”. Kiedy ostatnio myśleliśmy w ten sposób o pracy? Czy nadal jest jedną z kluczowych dziedzin kształtowania naszego człowieczeństwa, budowania nas jako chrześcijan? Z takimi pytaniami próbowali się zmierzyć redaktorzy prawdopodobnie najaktywniejszego katolickiego magazynu w Polsce. „Kontakt” to pismo szczególne, ponieważ niemal w każdym wydaniu znajduje się tekst zastępujący na miano programowego dla tego środowiska. Tym razem jest nim esej Konstancji Świącickiej i Miszy Tomaszewskiego *Zawieszeni w próżni*. Katolickim przyjmującym na siebie odpowiedzialne zadanie odświeżania zagubionego znaczenia pracy, która przez wieki stanowiła jeden z najważniejszych ludzkich egzystencjałów, nadawała treść życiu, będąc nie tylko źródłem dochodu i utrzymania, ale także sposobem realizacji powołania człowieka. Zdaniem autorów ten wymiar został dziś zagubiony i sensotwórcza rola pracy została zastąpiona czysto ekonomicznymi kategoriami. Człowiek został sprowadzony do jednostki pracowniczej, co przypomina znaną zamianę „pacjenta” w „jednostkę chorobową”. Ciekawy zabieg autorów polega na zestawieniu wypowiedzi bezrobotnych z lat trzydziestych i z dzisiejszej Polski. Poczucie wykluczenia nie dotyczy tylko statusu materialnego, ale także niemożności aktywnej realizacji w otaczającej nas rzeczywistości, związanego z tym wstydu i bolesnej bierności oraz odebrania podmiotowości ludzkiej. Autorzy wskazują na wyjście, którym jest katolicka nauka społeczna. To odważny ruch, biorąc pod uwagę częste neoliberalne wypowiedzi dzisiejszych katolików, którym *Caritas in veritate* staje ością w gardle. Warto zwrócić uwagę również na inne teksty z bloku głównego, wśród których wymienię wywiad z prof. Juliuszem Gardawskim, który dobrze opisuje sytuację związków zawodowych w kraju, w którym upadł etos Solidarności, a także tekst prof. Tomasza Szkudlarza o wymaganiach stojących przed polskim systemem edukacji, nadal kształcącym ludzi do przyjmowania za oczywistość związku pracy z etatem. Z pozostałych bloków szczególnie polecam solidny „Katolew” z tekstem *Sklejanie Kościoła*, który jest kolejnym już głosem redaktorów „Kontakt” (po *Barbarzyńcy w moherze*) w kwestii mapy Kościoła katolickiego w Polsce, a zwłaszcza miejsca, które zajmuje na niej środowisko słuchaczy Radia Maryja. Z przyjemnością obserwuję budujący brak uprzedzeń, o jakich świadczą teksty warszawskich inteligentów.

Karol Kleczka

Chesterton w znanej książce o św. Tomaszu porównuje wielkiego dominikana do Lutra. Akwinata w tym porównaniu wygrywa, co nie dziwi, zważywszy, że autor jest jowialnym optymistą, Anglikiem i katolikiem. Chesterton formułuje jednak opinię o myśli Lutra, która mogłaby posłużyć jako motto dla nowego numeru „Kronosa”, poświęconego w większości niemieckiej teologii protestanckiej: „Człowiek nie może nic powiedzieć Bogu, nic od Boga, nic o Bogu, z wyjątkiem niemal nieartykułowanego krzyku o miłosierdzie i nadnaturalną pomoc Chrystusa, w świecie, w którym wszystkie rzeczy naturalne są bezużyteczne”. Lektura otwierającej ten numer *Rozprawy przeciwko teologii scholastycznej* potwierdza trafność obserwacji Chestertona. Człowiek jest skazany na grzech; sam z siebie chce tylko „sam być Bogiem i żeby Bóg nie był Bogiem”. Tę myśl Lutra uzupełnia Karl Barth w komentarzu do *Listu do Rzymian*: „Słowo jest *ponad* życiem, nie życiem samym, światło w nocy nie oznacza wschodów i zachodów słońca”. Pesymizm myśli protestanckiej jest zakorzeniony w doświadczeniu rzeczywistości jako miejsca całkowicie obcego Bogu. Bóg pojawia się w nim jedynie pod postacią absurdu, przeciwieństwa, paradoksu. Być może przerażająca rozpaczliwość tej myśli sprawia, że, historycznie rzecz biorąc, protestantyzm szybko odchodził od radykalizmu i, jak zauważa we wstępie Mateusz Werner, „najmniej ducha sprzeciwu znajdziemy dziś w protestantyzmie [...] to, co powszechne, nie może stać się zarzewiem buntu”. Obok tłumaczeń tekstów Bartha, Lutra i Bultmanna, na uwagę zasługuje zapis wykładu Heideggera o pojęciu grzechu u Lutra. Andrzej Serafin w studium *Luter redivivus* pokazuje teologiczne uwarunkowania myśli niemieckiego filozofa. Poszukiwanie przez Heideggera nowego języka do opisu *Dasein* jest „powtórzeniem ruchu Lutra, który po to, by ukazać pierwotne, właściwe znaczenie Słowa [...] dokonał jego przekładu na współczesny język niemiecki”. Interesujący jest również blok tekstów poświęconych Kierkegaardowi. Erik Peterson pyta, czy myśl Kierkegaarda nie jest przypadkiem bliższa katolicyzmowi, którego ideały męczennika i świętego są spełnieniem Kierkegaardowskiej koncepcji egzystencji jako „naśladowania Chrystusa”. Odpowiada mu Paulina Sosnowska, wskazując na to, że „Kierkegaard [...], charakteryzując skok w wiarę, nie wybrał żadnego z katolickich świętych, lecz odwołał się do starotestamentalnej postaci Abrahama”. Chrześcijańscy męczennicy i święci nie są – w kategoriach Kierkegaarda – „rycerzami wiary”, ale „bohaterami tragicznymi”. W.H. Auden zwraca uwagę na podobieństwo między Duńczykiem a kardynałem Newmanem: „obaj musieli stawić czoło problemowi kazania w zeświecczonym społeczeństwie, które oficjalnie wciąż jeszcze było chrześcijańskie”. W tym numerze trzeba wyróżnić jeszcze przekład fragmentów *Teologii niemieckiej* wraz z komentarzami. Ten „Kronos” to zdecydowane *must have* dla każdego, kogo interesują mroczne klimaty niemieckiej teologii.

Stanisław Ruczaj

„Co po państwie opiekuńczym?” – pyta okładka numeru kwartalnika, poświęconego zagadnieniu liberalnej wizji polityki społecznej. Jak pisze we wstępie redaktor naczelny Leszek Jażdżewski, „Niekontrolowany upadek państwa opiekuńczego jest zagrożeniem dla liberalnych demokracji w Europie [...]”. Musimy się nauczyć, jak ograniczone zasoby wykorzystywać maksymalnie efektywnie. Jak postawić w centrum konkretnego człowieka i jego problemy, a nie biurokratyczne procedury. [...] W najbliższych latach wszyscy będziemy musieli przejść jej (liberalnej polityki społecznej – M.R.) przyspieszony kurs”. Za tą deklaracją idzie szereg konkretnych propozycji. Błażej Lenkowski określa strategiczne założenia polityki społecznej oraz wysuwa postulaty między innymi racjonalizacji polityki rodzinnej, zniesienia przywilejów przedemerytalnych i zawodowych, wprowadzenia opłat za studia i zrównania w prawach i statusie uczelni niepaństwowych i publicznych. Jednocześnie proponuje kryteria mające zreformować i usprawnić politykę społeczną. Marek Góra pozycjonuje kwestie polityki społecznej w obrębie postawy liberalnej i dookreśla jej założenia, pisząc: „Wydaje się, że dobrze byłoby przywrócić społeczeństwu neutralną politykę społeczną, czyli taką, która nie jest emanacją polityki, lecz jest solidarnością wolnych ludzi, którzy starają się racjonalnie wyważyć proporcje tego, co lepiej pozostawić indywidualnemu wyborowi, i tego, co lepiej realizować w ramach wspólnoty”. Podobny temat rozważa Kazimierz Wóycicki, analizując kryzys ideału państwa opiekuńczego i politykę liberalną, oraz Sławomir Drelich w tekście *Liberalowie-inżynierowie. O warunkach dopuszczalności ekonomii społecznej*. Sławomir Kalinowski wyczerpująco punktuje patologie polskiego systemu pomocowego, a Krzysztof Iszkowski pisze o zderzeniu pojęć elastyczności i bezpieczeństwa zatrudnienia, odwołując się do rozwiązań duńskich. Szczególnie ciekawe są eseje Marcina Celińskiego, który nawołuje do „rewolucji lemingów”, mającej doprowadzić do racjonalizacji i jakościowej zmiany polskiej polityki, oraz Jana Hartmana, krytykującego archaiczną i zakrzepłą polską klasę polityczną, która negatywnie wpływa na jakość polskiej demokracji. Długi tekst Jana Rokity szczegółowo analizuje wydarzenia polityczne na szczytach UE ostatnich lat i próbę konstytuowania się nowego porządku europejskiego z dominującą pozycją Niemiec. Ponadto ten numer prezentuje zbiór konkretnych propozycji i analiz w tekstach dotyczących między innymi walki z wykluczeniem społecznym, bezdomności, administracji polityką społeczną, edukacji, polityki narkotykowej. Wokół tych wszystkich problemów powinna się w Polsce od dawna toczyć intensywna debata. „Liberté!” wysuwa propozycje polityki społecznej z pozycji liberalnych, co dodatkowo podnosi znaczenie jego inicjatywy, idącej na przekór dominującym radykalnym przekonaniom o tym co liberalizmem jest, a co nie.

Michał Rekowski

Jest to pięćsetny i pięćset pierwszy numer pisma. Z tej okazji otrzymaliśmy tom niezwykły, najlepszy może w ciągu ostatnich kilku lat. Najwyższe wyrazy uznania i wdzięczności należą się Michałowi Lipszycowi, który ten tom ułożył, w dużej części przetłumaczył zawarte w nim teksty i wreszcie opatrzył kilkoma własnymi szkicami. Podwójny numer jest w całości poświęcony Fernandowi Pessoa, najwybitniejszemu obok Luísa de Camões poecie w historii Portugalii; poecie, który – choć zmarł w 1935 roku – światową sławę zyskał dopiero w pół wieku po swojej śmierci, a w Polsce nadal jest jeszcze za słabo obecny. Pierwsze zetknięcie się z Pessoa za pośrednictwem „LnŚ” musi się skończyć chwilą konfuzji, bowiem siedmiu z autorów, których teksty są w numerze prezentowane i opatrzone biogramami, nigdy nie istniało. Zostali oni wymyśleni przez Pessoa, który takich heteronimów, jak się doliczono, stworzył przez całe życie siedemdziesiąt dwa. Część przynajmniej z nich miała swoje dokładne biografie, poglądy (czasami zmieniające się), zawody, wreszcie swoje literackie poletka. Choć z konieczności otrzymujemy ledwie wycinki spuścizny pisarza, to są one dobrane w bardzo przemyślany sposób: nie tylko pod względem wagi literackiej samych tekstów, ale też możliwości zaobserwowania relacji, w jakich pozostawały ze sobą heteronimy Pessoa. Jeśli tom otwiera ważny dramat *Marynarz* napisany przez samego Pessoa (we własnej osobie i pod własnym nazwiskiem), to odnajdujemy też wiersz Álvaro de Campos skierowany do Fernanda Pessoa „po przeczytaniu jego dramatu statycznego *Marynarz*”. Jeśli mamy wiersze Alberta Caeiro, to dołączony zostaje do nich szkic Álvaro de Campos, który wspomina w nim swojego mistrza Caeiro (zresztą w tym właśnie szkicu de Campos stwierdza, że Pessoa „właściwie rzecz ujmując, nie istnieje”). I tak dalej. Choć otrzymujemy fragmenty twórczości, jak wspominałem, siedmiu z kilkudziesięciu heteronimów, to są to heteronimy albo najważniejsze, albo najciekawsze. Do tej drugiej kategorii zalicza się Maria José (jedynej kobiety heteronim, autorka jednego zaledwie listu) oraz baron de Teive – którego bliski samobójstwa Pessoa stworzył prawdopodobnie po to, by ten popełnił samobójstwo za niego. Teksty towarzyszące prezentacjom twórczości Pessoa pomagają poruszać się po tym gabinecie luster i jednocześnie nabyć trochę uspokajających złudzeń zbliżenia się do tego „kim tak naprawdę” był ów zwielokrotniony człowiek: mamy więc kalendarium życia i twórczości Pessoa, jego listy do Ophelii Queiroz (mitość bez szczęśliwego zakończenia), czy esej na temat jeszcze jednej mistyfikacji Pessoa: cudownego zniknięcia zaaranżowanego wespół z pewnym okultystą uciekającym przed angielską policją. Ale wielkiej literatury nie trzeba reklamować sensacją: redakcji „LnŚ” pozostaje życzyć kolejnych pięćset tak inspirujących numerów, mimo, że Pessoa był tylko jeden. (No dobrze: było go siedemdziesiąt dwa).

Adam Leszkiewicz

Ten numer to solidna porcja publicystyki. Nie da się go połknąć w jeden wieczór. Numer otwiera blok tekstów programowych gabinetu cieni, jaki prowokacyjnie skompletowała redakcja, by rozruszać znużone umysły i bezalternatywny horyzont polityczny w Polsce. Co proponuje ten gabinet cieni? Oprócz nowych nazw ministerstw (jest na przykład Ministerstwo Polityki Prorodzinnej) i nowych pomysłów pojawiają się też rzeczy stare – na przykład Marek Balicki miał już szansę wprowadzać w życie swoje pomysły w gabinetach Leszka Millera i Marka Belki. Do nowych pomysłów nie należą też propozycja finansowania wszystkiego z kasy podatników, która często pojawia się w programach gabinetu. Na przykład Balicki proponuje, by leżeni byli za darmo wszyscy, nawet nieubezpieczeni. Dzięki takim odrealnionym pomysłom mam wrażenie, że jest trochę prawdy w żartach na temat lewicy, że jej zdaniem najlepszym sposobem walki z nędzą jest jej ustawowe zakazanie. Spodobał mi się świetnie napisany i wciągający artykuł Ignacego Dudkiewicza o ulicznych ewangelizatorach w Warszawie oraz tekst Stanisława Burdzieja oraz Bartosza Pilitowskiego o sądach. Ci ostatni wykrywają szereg patologii w polskim sądownictwie, na przykład fasadowość instytucji powołanych do rozliczania sędziów z nieprawidłowości. Zgadzam się z ogólnymi zaleceniami autorów, ale kluczowe są konkretne sposoby zmiany patologicznego stanu rzeczy, a tu ich zalecenia nie są już zbyt zadowalające – proponują na przykład monitoring społeczny. Brak tu szerszego zrozumienia strukturalnych źródeł patologii naszej wspólnoty politycznej. Brak refleksji nad naturą państwa wywołuje szereg paradoksów. Z jednej strony twierdzi się, że państwo powinno redystrybuować większą ilość dochodu, z drugiej lamentuje, że opieka nad dziećmi ze strony państwa jest zbyt biurokratyzowana. Czy autorzy nie dostrzegają związku między jednym a drugim? Lewica traktuje państwo jako transparentne narzędzie do realizacji swoich celów, tymczasem państwo ma swoją logikę i ta logika niekoniecznie prowadzi do dobrych rezultatów, także z lewicowego punktu widzenia. Trzeba przyznać, że wiara w państwo jest u niektórych autorów „NO” niezwykła. Wbrew wszelkiemu zdrowemu rozsądkowi na przykład Paweł Załęski krytykuje zasadę pomocniczości, gdyż jego zdaniem podminowuje ona instytucję państwa (*sic!*). Dobrze jednak, że istnieje w Polsce środowisko, które zajmuje się takimi niepopularnymi tematami jak choroby psychiczne czy głód w szkołach. Warto jednak poszukać bardziej realistycznych sposobów załatwienia tych problemów. Na pewno realistycznej alternatywy nie podaje Krzysztof Mroczkowski, w którego tekście, oprócz nic nie mówiących abstrakcji, można jedynie znaleźć bezbrzeżne uwielbienie dla państwa i równie mocną nienawiść do wolnych rynków, które tylko wysysają i spekulują.

Marek Przychodzeń

Między wspólnotą a samotnością, między poczuciem przynależności, w którym niekiedy rodzą się demony mające siłę zawładnąć umysłem człowieka, a tym, co pozostaje na obrzeżach – nieprzeciętne, zmuszone do emigracji. Tych kategorii dla opisanego kultury i człowieka używają autorzy w pierwszym tegorocznym numerze „Odry”. Ciekawe, jak analiza kina Wesa Andersona łączy się z opisem Józefa Koźmieleckiego, który udowadnia, że ludziom wybitnym żyje się w Polsce coraz gorzej. Trudno nie zgodzić się z tezą, że o ludziach wybitnych, którzy odnoszą sukcesy w edukacji, nauce, sztuce czy biznesie, krążą poglądy uproszczone lub mylne. Dominuje opinia, że wyróżniający się wśród innych ludzie żyją dostatnio, cieszą się uznaniem społecznym, prestiżem, a czasem okrucami sławy. Jednak obok tych profitów – dostrzega Koźmielecki – spotykają ich wrogość, czasem odrzucenie. Można się z takim poglądem zgodzić, problem w tym, że dla potwierdzenia swoich tez autor nie szuka osobistości wśród ludzi wykluczonych, którym naprawdę nie pozwolono się rozwijać, lecz wymienia Adama Michnika, którego się surowo krytykuje. Zresztą czy prawdą jest, że wybitni Polacy emigrują z powodu deprecjonowania ich dzieła lub zmyślenia wokół nich? Pewnie tak, lecz powodów „ucieczki” znajdzie się więcej. Z kolei Jerry Schatzberg, reżyser *Stracha na wróble* z 1973 roku, przekonuje w rozmowie z Kubą Armatą, że wszystko znajdzie swój czas. To samo pisze Koźmielecki, który wspomina, że Tadeusz Konwicki polecił mu chować teksty do szuflady. Schatzberg mówi rzecz ciekawą: „W Los Angeles, jeśli chcesz, żeby coś się stało, musisz sprawić, żeby to się stało. W Nowym Jorku pewne rzeczy po prostu ci się przydarzają, idziesz po ulicy i coś się dzieje”. Nie chcę łatwo upraszczać, być może jednak w oczach Koźmieleckiego Polska jest po prostu miastem aniołów, gdzie nic, co dobre, samo z siebie nie ma prawa się zdarzyć. Słowa te nabierają dodatkowego znaczenia w świetle tego, co mówi Wiktor Jerofiejew. Europa jest nudna – stwierdza – Bóg umarł w Europie sto lat temu, z nim zmarł sens, jaki życiu nadawała wiara. Pustka, jaka pojawiła się na kontynencie po śmierci Boga, wypełnia się pieniędzmi, aby to, co niemożliwe do osiągnięcia, stało się możliwe. „Boję się, że to, co dzieje się w Europie, jest pewnego rodzaju kastracją życia. Tę tendencję widzę nawet w Polsce. To oddawanie duszy za komfort życia w świecie pozbawionym agresji, miłym, ale nudnym”. Nowa „Odra” nie zapomina też o literaturze – znajdziemy w niej nowe teksty Tadeusza Różewicza, który pisze żartobliwie, że „Anglia ma Szekspira / na miarę naszych czasów / jest to Harry Prospero”. Jarosław Mikolajewski opisuje z kolei historię sprzed lat, gdy Julka, pewnie koleżanka z ławki, zobaczyła w szkolnej kaplicy Jezusa i „teraz nie wie czy to było naprawdę”. Narrator, choć na dobrą sprawę nie widział Jezusa, przyznaje, że niezmiennie ma go przed oczami – właśnie dzięki słowom, których użyła wtedy Julka.

Adrian Sinkowski

Gdyby ten numer został wydany w 2004 roku, po aferze Rywina, na pewno wzbudziłby poważne zainteresowanie, a cytaty z artykułów o kleptokracji i „folwarku III RP” wypełniłyby pravicową publicystykę. Niestety, minęła już niemal cała dekada. Młodzi Polacy słabo już pamiętają tamte czasy, dyskursem publicznym rządzą nowe tematy. Fundacja Republikańska próbuje jednak odwrócić ten trend i odkurzyć zapomniane argumenty budowniczych IV RP. Redaktor naczelny Bartłomiej Radziejewski proponuje we wstępie nową (?) definicję III RP jako państwa drapieżczego, odzierającego z bogactwa swoich obywateli. To kraina rządzona przez urzędników i pozasystemowe mechanizmy – by nie powiedzieć układy. Republikanie przyglądają jej się dogłębnie: „pokazujemy mechanizmy zinstytucjonalizowanej kradzieży i korupcji, związku między słabością państwa, gospodarki i społeczeństwa, specyficzną (sub)kulturą kleptokratycznych elit, ale też współzależność drapieżców i ofiar”. Nie odczuwacie *déjà vu*? Reanimatorom retoryki z czasów po Rywinie pomaga największe pióro pravicowej publicystyki, czyli Rafał Ziemkiewicz. Jego tekst to najmniej naukowa część zbioru. *Folwark Trzeciej Rzeczypospolitej* powiela myśli autora sprzedawane w innych dziełach, choć jest obszerniejszy i napisany poważniejszym językiem, jest to jednak stara, dobrze znana opowieść o „polactwie”, które grzebie w ruinach po II Rzeczypospolitej, i co większych cwaniakach, którzy próbują na jego nieszczęściu zarobić. Książka o tym została wydana już w 2004 roku i przynależy do tamtych, dusznych czasów. Nie zmienia to jednak faktu, że zawarte w niej tezy są nadal aktualne, bo najwyraźniej niewiele się w Polsce zmieniło, co dobitnie pokazują inni autorzy. W okresie po aferze Rywina pojawiła się idea IV Rzeczypospolitej, sformułowana przez Rafała Matyję. Miała być realizowana przez skonfederowane obozy Donalda Tuska oraz Jarosława Kaczyńskiego. Finał tej historii znamy. Dziś Fundacja Republikańska proponuje nowe otwarcie, a mianowicie odbudowę „Republiki”. Problem w tym, że klimat jest inny – zamiast słabnącej władzy oraz obozu antysystemowego mamy obóz władzy i skłóconą opozycję. Zamiast nastrojów rewolucyjnych mamy obywatelną drętwotę. Ten tom „RW” może być przyczynkiem do budowy nowej „Republiki”, ale nie będzie iskrą taką, jak plan IV RP sprzed dekady. Czy Republikanie znajdują entuzjazm dla swoich tez wśród młodzieży? Czy zdołają reanimować dyskurs, który przyniósł lata sporów w opinii publicznej? Trzymam kciuki, choć bez przekonania. Prócz tego Republikanie dalej bezlitośnie rozprawiają się z procesualną teorią władzy patronki młodej prawicy, prof. Jadwigi Staniszkis. Andrzej Mańnica rozbija jej tezy o twardą rzeczywistość i pokazuje rozdźwięk między poglądami Staniszkis-naukowiec a Staniszkis-publicystki. Na ochłodę redakcja funduje spokojną rozmowę z dyrektorem Ośrodka Studiów Wschodnich Olafem Osicą, która jest najbardziej stonowanym i eksperckim tekstem numeru.

Wojciech Jakóbiak

Witkacy w *Narkotykach* pisał, że „jak tylko daleko sięgnie się w dzieje ludzkie, zawsze na jakieś «omany narkotyczne» natrafić można”. Nie mylił się – co potwierdza lutowy numer „Znaku”. Bo choć, wciąż za Witkacym, „świadomość” od zawsze „czymś musiała łagodzić swą własną perspikację”, to do dziś nie do końca obejmuje ona, czym właściwie są narkotyki. Jeżeli jeszcze papież Leon XIII wręczał medal Pro Ecclesia et Pontifice twórcy wina kokainowego, trudno się dziwić, że kwestia ta pozostaje wysoce kontrowersyjna. „Znak” ukazuje ewolucję tego wieloaspektowego zjawiska. Zdaje się, że narkotyki z „mięsa bogów”, substancji ujętych w ostrożne reguły spowitej tajemnicą ceremonii obrzędów religijnych, przekształcają się w *fast food*. Stają się idealnym dopełnieniem współczesnej cywilizacji, pozwalając osiągać bez szczególnego wysiłku większą wydajność umysłową, przezwyciężyć stres, zmęczenie czy poczucie pustki. Narkotyki to więc niemal naturalny suplement diety herosa naszych czasów – tyrającego w korporacji samotnika-egoisty-egotyka. Narkotyki to także szereg skomplikowanych problemów społecznych. Kwestia możliwej depenalizacji czy legalizacji musi być rozstrzygana nie tylko w kontekście ingerencji w prawa poszczególnych obywateli, ogólnospołecznych kosztów czy spójności systemu prawnego, ale także kwestii globalnego czarnego rynku narkotyków, podporządkowanego logice bezwzględnej maksymalizacji zysków. Spośród innych tematów warto zwrócić uwagę na „impresję postpegeerowską” Krzysztofa Wołodźki, członka Zespołu „Pressji”. Tkliwe obrazy kraju lat dziecińczych wsi wielkopolskiej potączone z gorzką diagnozą społeczno-polityczną nasuwają skojarzenia z zacną a często zbywaną z politowaniem tradycją radykalnej nowelistyki spod znaku Żeromskiego czy Konopnickiej. Jest to również inspirujący głos w debacie na temat bilansu polskiej transformacji, w której nazbyt chętnie dyskryminuje się pozostającą na peryferiach modernizacji „rzeczywistość drugiej kategorii”. Intrygujący jest też esej Johna C. Sommerville’a, poświęcony krytyce współczesnego świeckiego uniwersytetu. Zarzuca on „zsekularyzowanej nauce” odrzucenie kategorii personalistycznych i religijnych, przez co nie jest ona w stanie odpowiadać na kluczowe dla człowieka pytania oraz realizować swojego głównego celu – dobra. Redukując naukę do „ideologii metafizycznego naturalizmu”, świecki uniwersytet jest w stanie badać tylko fizjologię, instynkty gatunku homo sapiens. Nie jest to jednak język wystarczający do opisu aspektów etycznych, które to czynią człowieka „ludzkim”. Godny uwagi jest również ciąg dalszy rozpoczętej w listopadowym numerze debaty dotyczącej relacji między demokracją a demosem – narodem. Nie mogą jednak pozbyć się wrażenia, że zamiast głębszej debaty jest to raczej wybór luźno ze sobą powiązanych komentarzy.

Ziemowit Józwik

NOWY OBYWATEL

WWW.NOWYOBYWATEL.PL

Kwartalnik społeczno-polityczny, niezależny od partii i grup interesu • Celem, do którego dążymy, jest państwo, społeczeństwo i kultura zorganizowane wokół idei dobra wspólnego

Dostępny w empikach, salonikach prasowych, prenumeracie oraz na czytnikach ebooków (nowyobywatel.pl/sklep)

tel. 42 630 22 18 • e-mail: biuro@nowyobywatel.pl



-  kompletne wydanie dostępne online (dla prenumeratorów)
-  kanały RSS (aktualności, opinie, wywiady)
-  możliwość logowania za pomocą konta na Facebooku
-  dostępny na czytniki eBooków
-  dostępny na urządzenia z systemem Android

Bibliografia

- Ahlquist, Dale. 2008. *Apostoł zdrowego rozsądku*. Warszawa: Fronda.
- Ahlquist, Dale. 2012. *The Hound of Distributism*. ACS Books. Kindle Edition.
- Amery Jean. 2007. *Poza winą i karą*. Przet. R. Turczyn. Kraków: Homini.
- Andrzejuk, Andrzej. 2012. *Chrystocentryczny charakter Eucharystii w teologii św. Tomasa z Akwinu*. W: A. Slodička, M. Slodičková (red.). *Osoba a dielo Ježíša z Nazareta z aspektu teologie a religionistiky*. Prešov, s. 23–47.
- Anscombe, G.E.M. 1957. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell
- Anscombe, G.E.M. 1981a. *The Question of Linguistic Idealism*. W: G.E.M. Anscombe, *From Parmenides to Wittgenstein: Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, t. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. 1981b. *Introduction*. W: G.E.M. Anscombe. *From Parmenides to Wittgenstein: Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe*, t. 1. Oxford.
- Anscombe, G.E.M. 1981c. *Introduction*. W: G.E.M. Anscombe. *Metaphysics and Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, t. 2. Oxford: Oxford University Press.
- Anscombe, G.E.M. 1989. *Ja – zygota?* W: Kolekcja Communio, t. 4. *Kosmos i człowiek*. Poznań-Warszawa: Pallottinum.
- Anscombe, G.E.M. 2001. *O przeistoczeniu*. Przet. W. Jajdelski. „W drodze” 6: 69–78.
- Anscombe, G.E.M. 2007. *Paganism, Superstition and Philosophy*. W: L. Gormally i M. Geach (red.). *Faith in the Hard Ground*. Exeter.
- Anscombe, G.E.M. 2013. *O transsubstancjacji*. Przet. M. Suskiewicz. „Pressje”.
- Anscombe, G.E.M. i P.T. Geach. 1981. *Trzej filozofowie*. Przet. B. Chwedeńczuk. Warszawa: PAX.
- Arystoteles. 2004. *Polityka*. Przet. L. Piotrowicz. Warszawa: PWN.
- Auerbach, Erich. 2004. *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*. Przet. Z. Żabicki. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Austin, John Langshaw. 1993. *Jak działać słowami?* W: J.L. Austin. *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Przet. B. Chwedeńczuk. Warszawa: PWN, s. 545–713.
- Baliński, Wojciech. 1994. *Człowiek w cieniu. Tadeusz Pełczyński. Zarys biografii*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Barthes, Roland. 2005. *Systemy mody*. Przet. M. Falski. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bartnicki, Roman. 1992. *Ewangelie w analizie strukturalno-semiotycznej*. Warszawa: ATK.
- Baudelaire, Charles. 1971. *Sztuka romantyczna. Dzienniki poufne*. Warszawa: Czytelnik.
- Belloc, Hilare. 2011. *The Servile State*. Toronto: Toronto University Press.
- Belting, Hans. 2007. *Antropologia obrazu*. Przet. M. Bryl. Kraków: Universitas.
- Belting, Hans. 2010. *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*. Przet. T. Zatorski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Benedykt XVI. 2005. *Przemówienie do Kurii Rzymskiej z okazji Bożego Narodzenia*. Rzym.
- Berdyczowska, Bogumiła. 2004. *Emigracja ukraińska. Listy 1950–1982*. Warszawa: Czytelnik
- Bertaut, François. 1914. *Journal du voyage d'Espagne (1659)*. „Revue Hispanique” 30: 119–374.
- Bettelheim, Bruno. 1989. *Rany symboliczne: rytuały inicjacji i zazdrość męska*. Przet. D. Danek. Warszawa: Czytelnik.
- Bettelheim, Bruno. 2010. *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*. Przet. D. Danek. Warszawa: W.A.B.
- Bielik-Robson, Agata. 2013. *Jak gąsior z gąsiorem*. krytykapolityczna.pl, 27 stycznia.
- Black, Max. 1971. *Metafora*. Przet. J. Japola. „Pamiętnik Literacki” 62/3: 217–234.
- Bodin, Jean. 1958. *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*. Warszawa: PWN.
- Bogucki, Janusz. 1991. *Od rozmów ekumenicznych do Labiryntu*. Warszawa: Centrum Sztuki Współczesnej.
- Boguszewski, Rafał. 2008. *Polak – na zawsze katolik? Polska religijność w latach 1998–2008 na podstawie badań CBOS*. „Więź” 9: 5–25.
- Bohuszewicz, Jakub. 2009. *Skuteczność jako cecha rytualnej komunikacji w koncepcjach Victora Turnera i Roya Rappaporta*. „Ex Nihilo” 1: 83–99.
- Böll, Heinrich. 2007. *Dziennik irlandzki*. Przet. Joanna Gromek-Illeg. Kraków: Znak.
- Borowski, Wiesław. 1975. *Pseudoawangarda*. „Kultura”, 23 marca, s. 11–12.
- Boulter, S. J. 2002. *Hume on Induction: A Genuine Problem or Theology's Trojan Horse?* „Philosophy” 77: 67–86.
- Bouyer, Louis. 1963. *Newman and English Platonism*. „Monastic Studies” 1: 111–131.
- Bouyer, Louis. 2009. *Architektura i liturgia*. Przet. P. Wołyga. Kraków: Astraia.
- Braun, Jerzy. 2003. *Nowy świat kultury*. Warszawa: Fronda.
- Brzozowski, Stanisław. 2007. *Pamiętnik*. Wrocław: Ossolineum.
- Buchler, Justus (red.). 1955. *The Philosophical Writings of Peirce*. New York: Dover.
- Bugnini, Annibale. 1990. *The Reform of the Liturgy 1948–1975*. Przet. M.J. O'Connell. Collegeville: The Liturgical Press.
- Butgakow, Sergiusz. 2002. *Ikona i kult ikony. Zarys dogmatyczny*. Przet. ks. H. Paprocki. Bydgoszcz: Homini.
- Caldecott, S. 2011. *Trinity and Society*. „The Chesterton Review” 19/4: 463–489.
- Cameron, James M. 1962. *Newman and Empiricism*. W: *The Night Battle*. London and Baltimore
- Cameron, James M. 1967. *Newman and the Empiricist Tradition*. W: *Rediscovery of Newman*. London
- Cameron, James M. 1989. *John Henry Newman: Apostle of Common Sense?* „Faith & Reason” 4.
- CBOS. 2009. *Komunikat z badań. Dwie dekady przemian religijności w Polsce*. Warszawa.
- CBOS. 2012. *Komunikat z badań. Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warszawa.
- Chesterton, Cecil. 1917. *Shaw and My Neighbour's Chimney*. „The New Witness”.
- Chesterton, G.K., 1935. *The well and the shallows*, Sheed and Ward.
- Chesterton, G.K. 2007. *Ortodoksja*. Warszawa: Fronda.
- Chesterton, G.K. 2006. *Wiekuiasty Człowiek*. Warszawa: Fronda.
- Cichocki, Marek. 2012. *Wstęp do pierwszego wydania*. W: C. Schmitt. *Teologia polityczna i inne pisma*. Warszawa: Aletheia.
- Clair, Jean. 2007. *De Immundo. Apofatyckość i apokatastaza w dzisiejszej sztuce*. Przet. M. Ochab. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Cyz, Tomasz. 2002. *Kazanie do ptaków*, „Tygodnik Powszechny” 19.
- Czapiński, Janusz i T. Tomasz (red.). 2011. *Diagnoza społeczna 2011. Warunki i jakość życia Polaków. Raport*. Warszawa: Centrum Rozwoju Zasobów Ludzkich.
- Czeremski, Maciej. 2009. *Struktura mitów. W stronę metonimii*. Kraków: Nomos.
- Danielou, Jean. 2011. *Pisma wybrane*. Przet. ks. Sz. Fedorowicz. Kraków: WAM.
- Defourneaux, Marcelin. 1968. *Życie codzienne w Hiszpanii w wieku złotym*. Przet. E. Bąkowska. Warszawa: PIW.
- Dekert, Tomasz. 2007. *Teoria rekapitulacji Ireneusza z Lyonu w świetle starożytnych koncepcji na temat Adama*. Kraków: WAM.
- Dekert, Tomasz. 2010. *Chrześcijaństwo w postchrześcijańskim świecie*. „Christianitas” 44: 399–407.
- De Man, Paul. 2004. *Alegorie czytania. Język figuralny u Rousseau, Nietzschego, Rilkego i Prousta*. Przet. A. Przybystawski. Kraków: Universitas.
- De Saussure, Ferdinand. 2002. *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Przet. K. Kasprzyk. Warszawa: PWN 2002.
- Derrida, Jacques. 1981. *Dissemination*. Transl. by B. Johnson. Chicago: The University of Chicago Press.

- Derrida, Jacques. 2001. *What Is a Relevant Translation?*. Transl. by L. Venuti. „Critical Inquiry” 27: 174–200.
- Didi-Huberman, Georges. 2011. *Przed obrazem. Pytanie o cele historii sztuki*. Przet. B. Brzezicka. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Dobieszewski, Janusz. 2012. *Absolut i historia. W kręgu myśli rosyjskiej*. Kraków: Universitas.
- Dobrowolski, Tadeusz. 1931. *Kościół św. Mikołaja w Wysocicach. Ze studiów nad architekturą i rzeźbą romańską w Polsce*. Warszawa.
- Dobrzeńcki, Tadeusz. 1975. *Maiestas Domini w zabytkach polskich i obcych z Polską związanych*, cz. 3. „Rocznik Muzeum Narodowego w Warszawie” 19.
- Douglas, Mary. 2004. *Symbole naturalne. Rozważania o kosmologii*. Przet. E. Dżurak. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Draguła, Andrzej. 2012a. *Copyright na Jezusa. Język, znak, rytuał między wiarą a niewiarą*. Warszawa: Więź.
- Draguła, Andrzej. 2012b. *Przywracanie jedności?*. laboratorium.wiez.pl, 8 listopada.
- Drwięga, Marek. 2006. *Człowiek utajonych pasji. Szkice o psychoanalizie*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Duda, Sebastian. 2013. *Chrześcijaństwo systemowe. Teologiczna polityczność polskiego katolicyzmu*. „Więź” 1: 33–46.
- Dummett, Michael. 1992. *Realizm*. Przet. T. Placek i P. Turnau. „Principia” 6: 5–31.
- Dummett, Michael. 1977. *Biblical Exegesis and Resurrection*. „New Blackfriars” 58: 56–72.
- Dummett, Michael. 1998. *Logiczna podstawa metafizyki*. Przet. W. Sady. Warszawa: PWN.
- Dummett, Michael. 2001. *On Immigration and Refugees*. London and New York: Routledge.
- Dummett, Michael. 2006. *Thought and Reality*. Oxford: Clarendon Press.
- Dummett, Michael. 2007. *Intellectual Autobiography*. W: R.E. Auxier i L.E. Hahn (red.). *The Philosophy of Michael Dummett*. Open Court, s. 3–32.
- Dummett, Michael. 2010. *Natura i przyszołość filozofii*. Przet. M. Iwanicki, T. Szubka. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Dummett, Michael. 2013. *Sens katolickiej nauki o Eucharystii*. Przet. S. Ruczaj. „Pressje”.
- Dummett, Michael i Sylvia Mann. 1980. *The Game of Tarot: from Ferrara to Salt Lake City*. London: Duckworth.
- Dundicz, Aleksander. 2010. *Żałobny płacz rusofoba*. „Pressje” 22–23: 86–87.
- Dura, Zbigniew. 2011. *Rosja – Polska. Stosunki energetyczne w zakresie gazu ziemnego*. „Pressje” 25: 141–148.
- Durkheim, Emil. 1960. *Próba określenia zjawisk religijnych*. Warszawa: Wyższa Szkoła Nauk Społecznych przy KC PZPR.
- Eliade, Mircea. 2007. *Kowale i alchemicy*. Przet. A. Leder. Warszawa: Aletheia.
- Eliade, Mircea. 2008. *Sacrum a profanum*. Warszawa: Aletheia.
- Eliade, Mircea. 2009. *Traktat o historii religii*. Warszawa: Aletheia.
- Ellis, Brian. 2001. *Scientific Essentialism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, Edward Evans. 1960. *Religion and the Anthropologists*. „New Blackfriars” 41: 104–118.
- Evans-Pritchard, Edward Evans. 2007. *Religia Nuerów*. Przet. K. Baraniecka, M. Olszewski. Kęty: Marek Derewiecki.
- Evdokimov, Paul. *Sztuka ikony. Teologia piękna*. Przet. M. Żurowska. Warszawa.
- Fernandez, James. 1974. *The Mission of Metaphor in Expressive Culture*. „Current Anthropology” 15/2: 119–133.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1996. *Teoria wiedzy. Wybór pism*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fidler, Kajetana. 2010. *Genetyczne związki języka i rytuału na podstawie Rules without Meaning Fritsa Staala*. „Studia Religioznawcze” 42: 133–137.
- Finkelkraut Alain. 1999. *Zagubione człowieczeństwo. Esej o XX wieku*. Przet. M. Fabjanowski. Warszawa: PIW.
- Fleischacker, S. 2004. *A Short History of Distributive Justice*, Harvard University Press.
- Florenski, Paweł. 1997. *Ikonoostas i inne szkice*. Przet. Z. Podgórzec. Białystok: Bractwo Młodzieży Prawosławnej.
- Florenski, Paweł. 2009. *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*. Przet. T. Obolevitch, P. Rojek, B. Strachowski. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Foot, Philippa. 2001. *Obituary of Elizabeth Anscombe*. „Sommerville College Review”, str. 119–120.
- Frazer, James George. 1971. *Złota gałąź*, t. 1. Przet. H. Krzeczkowski. Warszawa: PIW.
- Freedberg, David. 2005. *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*. Przet. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Freud, Sigmund. 1996. *Objaśnienie marzeń sennych*. Przet. R. Reszke. Warszawa.
- Freud, Zygmunt. 2007. *Żaloba i melancholia*. W: Z. Freud. *Psychologia nieświadomości*. Przet. R. Reszke. Warszawa: KR.
- Freud, Sigmund. 2009. *Pisma społeczne*. Przet. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba. Warszawa: KR.
- Gatecki, Sebastian. 2008. *„Development of Doctrine” J.H. Newman’a a „Progress of Scientific Research Programs” Lakatosa oraz Darwinowski ewolucjonizm*. „Semina Scientiarum” 7: 5–19.
- Gasimow, Zaur. 2010. *Bolesna strata dla Kaukazu*. „Pressje” 22–23: 85.
- Gaudron, Mateusz. 2001. *Katechizm o kryzysie w Kościele*. Warszawa: Te Deum.
- Gaz-System. 2011. *System gazociągów przesyłowych – inwestycje Gaz-System S.A. do 2014 roku*. Warszawa.
- Geach, M. 2005. *Introduction*. W: L. Gormally i M. Geach (red.). *Human Life, Action and Ethics*. Exeter.
- Gerken, Aleksander. 1977. *Teologia Eucharystii*. Przet. S. Szczyrkowski. Warszawa: PAX.
- Giedroyc, Jerzy. 1999. *Autobiografia na cztery ręce*. Warszawa: Czytelnik.
- Ginsberg, Allen. 1984. *Utwory poetyckie*. Przet. B. Baran. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Gomułka, Jakub. 2011. *Gramatyka wiary. Dziedzictwo wittgensteinowskiego fideizmu*. Kraków: Instytut Myśli ks. Józefa Tischnera.
- Gomułka, Jakub. 2012. *Wittgensteinian Philosophy of Religion as A Kind of Apophatic Theology*. „Studia Religioznawcze” 45/3.
- Graczyk, Piotr. 2010. *Gyorgy Lukacs i pusty grób komunizmu*. „Kronos” 4.
- Granat, Wincenty. 2001. *Eucharystia. Misterium Bożej obecności*. Sandomierz.
- Grassl, Wolfgang. 2012. *Ekonomia obywatelska. Trynitarny klucz do odczytania ekonomii papieskiej*. Przet. M. Przychodzeń. „Pressje” 29: 58–82.
- Groys, Boris. 2010. *Stalin jako totalne dzieło sztuki*. Przet. Piotr Kozak. Warszawa: Sic!
- Grydzewski, Mieczysław. 1951. *Silva Rerum*. „Wiadomości” 22: 4.
- Grydzewski, Mieczysław. 1959. *Przed przyznaniem nagrody „Wiadomości”*. „Wiadomości” 45: 6.
- Gudaszewski, Grzegorz. 2006. *Statystyka praktyk niedzielnych w diecezjach objętych badaniami postaw religijnych*. W: Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.). *Religia. Kościół. Społeczeństwo. Wyniki badań socjologicznych w 12 diecezjach 1996–2006*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC: s. 141–158.
- Gudaszewski, Grzegorz. 2009. *Statystyka dominicanes i communicantes jako metoda obserwacji i analizy aktywności*. W: S. Zaręba (red.). *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Habielski, Rafał. 2012. *Juliusz Mieroszewski. Listy z Wyspy. ABC polityki „Kultury”*. Parzyż-Kraków: Instytut Literacki Kultura, Instytut Książki.
- Herbert, Zbigniew. 2001. *Węzeł gordyjski oraz inne pisma rozproszone 1948–1998*. Warszawa: Więź.

- Herbut, Józef (red.). 1997. *Leksykon filozofii klasycznej*. Lublin: TN KUL.
- Hitchcock, James. 2008. *Liturgia i obrzęd*. Przet. P. Lipiński. „Christianitas” 39: 115–130.
- Hoene-Wroński, Józef Maria. 1811. *Introduction à la Philosophie des Mathématiques et Technie de l'Algorithmique*. Paris: Courcier.
- Hoene-Wroński, Józef Maria. 1819. *Création absolue de l'humanité*. Paris.
- Hoene-Wroński, Józef Maria. 1850. *Les Cent pages décisives*. Metz: M. Alcan.
- Hoene-Wroński, Józef Maria. 1921. *Stworzenie absolutne ludzkości*. Warszawa: Sędziwój-Wroński.
- Hoene-Wroński, Józef Maria. 1937. *Geneza filozofii absolutnej*. Poznań: Księgarnia Uniwersytecka.
- Honderich, T., I.L.P. Masters (red.). 2005. *The Oxford Companion to Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horubała Andrzej. 2003. *Farciarz*. Warszawa: W.A.B.
- Hubert, Henri i Marcel Mauss. 2005. *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Przet. L. Trzcionowski. Kraków: Nomos.
- Huet, Stanisław. 1956. *Eucharystia. Traktat teologiczno-moralny*. Warszawa: Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek.
- ISKK. 2009. *30 lat badań praktyk religijności w Polsce*. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. iskk.pl.
- ISKK. 2010. *Francuskie dominicantes*. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. iskk.pl.
- ISKK. 2011. *Dominicantes i communicantes 2011*. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. iskk.pl.
- Jakobson, Roman. 1989a. *Dwa aspekty języka i dwa typy zakłóceń afatycznych*. Przet. L. Zawadowski. W: R. Jakobson. *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 1. Warszawa: PIW, s. 150–175.
- Jakobson, Roman. 1989b. *Poetyka w świetle językoznawstwa*. Przet. K. Pomorska. W: R. Jakobson. *W poszukiwaniu istoty języka. Wybór pism*, t. 2. Warszawa: PIW, s. 77–124.
- Janus, Jakub. 2012. *Ekonomia postwalrasowska*. „Pressje” 29: 40–50.
- Jaworski, Wit. 1980. *Wielki ucisk*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jappe, Elisabeth. 1993. *Performance, Ritual, Prozess. Handbuch der Aktionskunst in Europa*. Prestel-Verlag: München-New York.
- Jazykowa, Irina. 1998. *Świat ikony*. Warszawa: MIC.
- Jedlicki, Jerzy. 1988. *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują*. Warszawa: PWN.
- Journet, Karol. 1959. *Msza Święta. Obecność Ofiary Krzyżowej*. Przet. M. Stokowska. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Jung, Carl Gustav. 2009. *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*. Przet. R. Reszke. Warszawa: KR.
- Kaliniecki, Paweł. 2012. *Chesterton and the Challenge of Poland*. „The Chesterton Review” 38/3–4: 653–656.
- Kant, Immanuel. 2011. *Dzieła zebrane*, t. 5. *Religia w obrębie samego rozumu. Spór fakultetów. Metafizyka moralności*. Toruń: Wydawnictwo UMK.
- Kaznowski, Piotr. 2009. *Christianitas a kultura postchrześcijańska*. „Christianitas” 43: 5–13.
- Kaznowski, Piotr. 2011. *Kwiatki Pelagiusza, czyli im-„Pressje” o „Znakach” czasu*. pismo.christianitas.pl, 12 lipca.
- Kącka, Eliza, Konrad C. Kęderem i Tomasz Gerszberg (red.). 2011. *Poeci i poetki przekraczają granice. Sto wierszy*. Katowice: FA-art.
- Kącka, Eliza. 2012. *Stanisław Brzozowski wobec Cypriana Norwida*. Warszawa: Wydział Polonistyki UW.
- Kenny, Anthony. 1986. *A Path From Rome*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, Anthony. 2006. *John Paul II as Philosopher*. Wykład w Gresham College, London, www.gresham.ac.uk/print/2100.
- Kerr, Fergus. 1999. *Transubstantiation after Wittgenstein*. „Modern Theology” 15/2: 115–130.
- Kędzierski, Marcin. 2011. *Papież przeciwko kapitalizmowi. Prawdziwa doktryna ekonomiczna Jana Pawła II*. „Pressje” 24: 39–49.
- Kędzierski, Marcin. 2012. *Ekonomia trynitarna*. „Pressje” 29: 26–39.
- Kijowski, Andrzej. 1972. *Listopadowy wieczór*. Warszawa: PIW.
- Kilmartin, Edward. 1998. *The Eucharist in The West*. Liturgical Press.
- Kisiel, Kamil. 2012. *Konserwatysta – ekonomiczny dyletant*. prokapitalizm.pl, 19 października.
- Klein, Melanie. 2007. *Pisma*, t. 1. *Mitość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*. Gdańsk: GWP.
- Kliś, Zdzisław. 1994. *Temat Bożego Narodzenia w polskiej sztuce średniowiecznej*. Kraków.
- Kobeszko, Łukasz. 2012. *Nadszedł czas na trynitaryzm*. Rebelya.pl, 16 listopada.
- Koch, Guenter. 1999. *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*. Kraków.
- Kornat, Marek. 2008. *Jerzy Giedroyc, Czesław Miłosz. Listy 1952–1963*. Warszawa: Czytelnik.
- Krakowiak, Czesław. 2009. *Dlaczego nadzwyczajna forma celebracji Mszy świętej?* W: Cz. Krakowiak, B. Migut (red.). *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 159–200.
- Krasnodębska, Sylwia. 2012. *Fortuna na zboczeniu*. „Gazeta Polska”, 20 czerwca.
- Krąpiec, Mieczysław Albert. 1995. *Realizm ludzkiego poznania*. Lublin: RW KUL.
- Kreeft, Peter. 2005. *Ekumeniczny dzihad. Ekumenizm i wojna kultur*. Warszawa: Fronda.
- Kreeft, Peter. 2010. *Christian Anthropology versus the Sexual Revolution. An address to The Catholic Medical Association's 79th Annual Educational Conference*, www.catholiceducation.org.
- Kristeva, Julia. 2012. *Ta niewiarygodna potrzeba wiary*. Przet. A. Turczyn. Kraków: Universitas.
- Krupiński, Janusz. 2001. *Intencja i interpretacja. „Genesis” Andrzeja Pawłowskiego*. Kraków: Akademia Sztuk Pięknych im. Jana Matejki.
- Krupiński, Janusz. 2006. *Moc i taska: dwa ideały twórczości*. W: Cz. Piecuch (red.). *Kondycja człowieka współczesnego*. Kraków: Universitas, s. 73–87.
- Krupiński, Janusz. 2008. *Trudne piękno. Przemilczenia Listu do artystów Jana Pawła II*. „Wiadomości ASP” 44: 42–47.
- Kuspid, Donald. 2006. *Koniec sztuki*. Gdańsk: Muzeum Narodowe w Gdańsku.
- Lacan, Jacques. 1996. *Funkcja i pole mówienia*. Przet. B. Gorczyca, W. Grajewski. Warszawa.
- Leach, Edmund. 1954. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Boston: Beacon Press.
- Leach, Edmund. 1989. *Kultura i komunikowanie. Logika powiązań symbolicznych*. Przet. M. Buchowski. W: E. Leach, A.J. Greimas. *Rytuał i narracja*. Warszawa: PWN, s. 21–98.
- Leach, Edmund i D. Alan Aycocock. 1998. *Siostra Mojżesza. Strukturalistyczne interpretacje mitu biblijnego*. Przet. M. Buchowski, H. Burszta, W.J. Burszta. Poznań: Zysk i S-ka.
- Legutko, Ryszard. 2001. *Hochsztaplerzy. „Nowe Państwo”* 1: 45.
- Leszkiewicz, Adam. 2012. *Przywrócić Polskę poezji. Poezja po Smoleńsku*. „Pressje” 28: 220–227.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Myśl nieoswojona*. Przet. A. Zajęczkowski. Warszawa: PWN.
- Lewicki, Grzegorz. 2012. *Nadchodzi nowy proletariatus! Cywilizacja helleńska a zachodnia według Arnolda Toynbee'ego*. Kraków: OMP.
- Lewis, C.I. 1991. *Mind and the World Order: Outline of a Theory of Knowledge*. Dover Publications.
- Lewis, C.S. 1985. *Mit staje się faktem*. W: C.S. Lewis. *Bóg na ławie oskarżonych*. Przet. M. Mroszczak. Warszawa: PAX, s. 42–49.

- Lewyckij, Borys. 1952. *Ukraińcy likwidacja Powstania Warszawskiego*. „Kultura” 6: 75–87.
- Libera, Paweł. 2010. *Polski prometeizm. Jak ewoluował i jak z nim walczone?* „Pressje” 22–23: 89–97.
- Lovejoy, Arthur O. 2009. *Wielki łańcuch bytu. Studium historii pewnej idei*. Przet. A. Przybystawski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Łotman, Jurij. 2007. *Uniwersum umysłu. Semiotyczna teoria kultury*. Przet. B. Żytko. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Łubieński, Tomasz. 1976. *Bić się, czy nie bić?* Warszawa: PIW.
- Łuczewski, Michał. 2011. *Mesjanizm dla mas. Szaleństwo Jana Pawła II*. „Pressje” 24: 58–65.
- Łuszczkiewicz, Władysław. 1868. *Zabytki dawnego budownictwa w Krakowskim*, zeszyt V. Kraków.
- Maciejewski, Jan. 2011. *Brzozowski i inni święci*. „Pressje” 25.
- Maciejewski, Jan i Krzysztof Mazur. 2012. *Tamiza wpada do Wisły. Polski Londyn jako fundament II RP*. „Pressje” 30–31: 16–27.
- MacIntyre, Alasdair. 1998. *Politics, Philosophy and the Common Good*. W: *The MacIntyre Reader*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Macy, Gary. 1984. *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period: A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians, c. 1080–c. 1220*. Oxford: Clarendon Press.
- Malinowski, Bronisław. 1981. *Dziela, t. 3. Argonauci Zachodniego Pacyfiku*. Przet. B. Olszowska-Dyoniziak, S. Szynkiewicz. Warszawa: PWN.
- Marcin z Kochem. 2001. *Wykład o mszy świętej*. Wrocław: Maria Vincit.
- Mariański, Janusz. 1993. *Obowiązkowe praktyki religijne*. W: L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.). *Religijność Polaków 1991*. Warszawa: PAX. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, s. 70–82.
- Mariański, Janusz. 2001. *Niedzielne i wielkonoctne praktyki religijne*. W: W. Zdaniewicz (red.). *Religijność Polaków 1991–1998*. Warszawa: PAX. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, s. 82–99.
- Mariański, Janusz. 2011. *Katolicyzm polski. Ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Kraków: WAM.
- Markowski, Michał Paweł. 1999. *Pragnienie obecności. Filozofie reprezentacji od Platona do Kartezjusza*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Marquard Odo. 1994a. *Apologia przypadkowości*. Przet. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard Odo. 1994b. *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Przet. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mazur, Krzysztof. 2011. *Zabiliśmy proroka*. „Pressje” 28: 18–27.
- McIntosh, M. A. 2011. *Newman and Christian Platonism in Britain*. „The Journal of Religion” 91/3: 344–364.
- Meeking, John Basil. 2012. *Celebrując liturgię z papieżem Benedyktem XVI*. Przet. M. Koza. liturgia.pl, 7 sierpnia.
- Meladze, Giorgi. 2010. *Polacy nas dobrze rozumieją. Z Giorgim Meladze rozmawiają Grzegorz Lewicki i Dominik Skorupa*. „Pressje” 22–23: 120–123.
- Memches, Filip. 2010. *Postkolonialny rasizm naszych elit*. „Pressje” 22–23: 87–88.
- Memches, Filip. 2012. *Wystraszeni własną odwagą*. „Rzeczpospolita”, 31 października–1 listopada, s. 2.
- Meyendorff, John. 1984. *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*. Przet. J. Prokopiuk. Warszawa: PAX.
- Mickiewicz, Adam. 1951. *Wybór pism*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mickiewicz, Adam. 1955. *Dziela*. Warszawa: Czytelnik.
- Mickiewicz, Adam. 1958. *Adama Mickiewicza wspomnienia i myśli*. Warszawa: Czytelnik.
- Mieletinski, Eleazar. 2009. *Pochodzenie eposu bohaterskiego. Wczesne formy i archaiczne zabytki*. Przet. P. Rojek. Kraków: Nomos.
- Mieroszewski, Juliusz. 1973. *Rosyjski „kompleks polski” i obszar ULB*. „Kultura” 6: 3–14.
- Mieroszewski, Juliusz. 1974. *Polska „Ostpolitik”*. „Kultura” 9: 68–79.
- Mikołaj Kabasilas. 2009. *Komentarz boskiej liturgii św. Jana Chryzostoma*. Przet. ks. M. Ławreszuk. Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna.
- Milbank, John. 2008. *Program Radykalnej Ortodoksji*. „Krytyka Polityczna” 14: 213–221.
- Milcarek, Paweł. 2009. *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*. Kraków: Wydawnictwo AA.
- Milcarek, Paweł. 2010. *Benedykt Liturg*. „Christianitas” 44: 29–38.
- Milcarek, Paweł. 2012. *Sobór po katolicku*. „Christianitas” 48–49: 16–29.
- Milewski, Roman. 2001. *Podstawy ekonomii*. Warszawa: PWN.
- Miller, Jacques-Alain. 2011. *Ojciec, który mówi „Nie” i ojciec, który mówi „Tak”*. W: *Lekcje Lacana. Klinika. Społeczeństwo. Filozofia. Psychoanaliza. Czasopismo NLS, wydanie specjalne*, ss. 89–94.
- Miłosz, Czesław. 1959. *Przed przyznaniem nagrody „Wiadomości”*. „Wiadomości” 45: 6.
- Ministerstwo Gospodarki. 2007. *Polityka energetyczna Polski do 2030 roku*. Warszawa.
- Misztal, Bronisław i Marek Przychodzeń (red.). 2005. *Aktualność wolności*. Warszawa: Aletheia.
- Mitchell, Nathan. 1999. *Liturgy and the Social Sciences*. Collegeville: The Liturgical Press.
- Moody, E.A. 1958. *Empiricism and Metaphysics in Medieval Philosophy*. „The Philosophical Review” 67/2: 145–163.
- Morawski, Ignacy. 2012. „Pressje” na rynek. *Ekonomia24.pl*, 24 listopada.
- Moroz, Jakub. 2012. *Czutość i nieprzejednanie. W.G. Sebald o polskim Londynie*. „Pressje” 30–31: 28–40.
- Moryń, Sebastian. 2011. *Nowe Pressje – nie warto zaglądać!* Fronda.pl, 8 listopada.
- Mounier, Emmanuel. 1964. *Wprowadzenie do egzystencjalizmów*. Przet. E. Krasnowolska. Kraków: Znak.
- Nadolski, Bogusław. 2009. *Liturgia Mszy po Vaticanum II*. W: Cz. Krakowiak, B. Migut (red.). *Jedna wiara, jedna Msza. Od Mszału Piusa V do Mszału Pawła VI*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 75–94.
- Nedoncelle, M. 1946. *La Philosophie Religieuse de John Henry Newman*. Strasburg.
- Newman, John Henry. 1956. *Logika wiary*. Warszawa: Pax.
- Newman, John Henry. 1990. *Idea uniwersytetu*. Przet. P. Mroczkowski. Warszawa: PWN.
- Newman, John Henry. 1998. *O rozwoju doktryny chrześcijańskiej*. Przet. J. Zielińska. Warszawa: Fronda.
- Newman, John Henry. 2009. *Apologia pro vita sua*. Przet. S. Gąsiorowski. Warszawa: Fronda.
- Nowiński, Janusz. 2000. *Ars Eucharistica. Idee, miejsca i formy towarzyszące przechowywaniu Eucharystii w sztuce wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej*. Warszawa.
- Nozick, Robert. 1999. *Anarchia, państwo, utopia*. Warszawa: Aletheia.
- Nycz, Ryszard. 2000. *Tekstowy świat: poststrukturalizm a wiedza o literaturze*. Kraków: Universitas.
- Ogólne wprowadzenie. 2006. *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego. Wskazania Episkopatu Polski*. 2006. Poznań: Pallotinum.
- Oliver, Simon. 2010. *Krótki kurs radykalnej ortodoksji*. „Znak” 7–8: 21–43.
- Ortyński, Lubomir. 1952. *Prawda o Ukraińskiej Dywizji*. „Kultura” 11: 103–116.
- Otto, Rudolf. 1993. *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*. Wrocław: Thesaurus Press.
- Owidiusz. 1995. *Przemiany*. Przet. B. Kiciński. Warszawa.
- Paprocki, Henryk. 1988. *Wieczerna mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*. Warszawa: PAX.

- Pasek, Zbigniew. 2012. *Chrześcijańskie sakramenty w ujęciu teorii aktów mowy*. „Studia Humanistyczne AGH” 11/1: 7–18.
- Paz, Octavio. 1993. *Sor Juana Inés de la Cruz. Ensayo de restitución*. Madrid.
- Paz, Octavio. 1988. *Sor Juana or, the Traps of Faith*. Przet. M. Sayers Peden. Harvard.
- Pearce, Joseph i Ernst F. Schumacher. 2006. *Small is still beautiful: economics as if families mattered*. Intercollegiate Studies Inst.
- Peirce, Charles Sanders. 1997. *Wybór pism semiotycznych*. Przet. R. Mirek, A. J. Nowak. Warszawa: Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Petrarca, Francesco. 1975. *Sonety do Laury*. Przet. J. Kurek. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Petrarca, Francesco. 2005. *Drobne wiersze włoskie. Rerum vulgarium fragmenta*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Piasecki, Sergiusz. 1951. *Były poputczik Miłosz*. „Wiadomości” 44: 3.
- Polskie Lobby Przemysłowe. 2012. *Straty w potencjale polskiego przemysłu i jego ułomna transformacja po 1989 roku. Wizja nowoczesnej reindustrializacji Polski*. nowyobywatel.pl
- Porębski, Mieczysław. 1965. *Granica współczesności 1909–1925*. Wrocław: Ossolineum.
- Porębski, Mieczysław. 1966. *Kubizm. Wprowadzenie do sztuki XX wieku*. Warszawa: PWN.
- Porębski, Mieczysław. 1986. *Styl epoki*. W: M. Porębski. *Sztuka a informacja*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 185–214.
- Proust, Marcel. 1979. *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. 1. *W stronę Swanna*. Przet. T. Zeleński-Boy. Warszawa.
- Przanowski, Mateusz OP. 2012. *Antropologia trynitarna. Sześć elementarnych twierdzeń*. „Pressje” 29: 18–25.
- Quinodoz, Jean-Michel. 2012. *Rozmowy z Hanną Segal. Jej wpływ na psychoanalizę*. Przet. J. Groth. Gdańsk: GWP.
- Radding Charles i Francis Newton. 2003. *Theology, Rhetoric, and Politics in the Eucharistic Controversy 1078–1079*. New York: Columbia University Press.
- Rappaport, Roy Abraham. 1984. *Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology in the New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.
- Rappaport, Roy Abraham. 1979. *Ecology, Meaning and Religion*. Richmond: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy Abraham. 2007. *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Przet. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski. Kraków: Nomos.
- Ratzinger, Joseph. 2002. *Duch liturgii*. Przet. E. Pieciul-Karmińska. Poznań: Christianitas.
- Ratzinger, Joseph. 2005. *Moje życie*. Częstochowa: Edycja Św. Pawła.
- Ratzinger, Joseph. 2011. *Sakrament i Misterium*. Przet. A. Głos. Kraków: AA.
- Ratzinger, Joseph. 2012. *Problem transsubstancjacji i pytanie o sens eucharystii*. W: J. Ratzinger. *Teologia liturgii*. Lublin: KUL.
- Reale, Giovanni. 2001. *Historia filozofii starożytnej*. Przet. E. Iwo Zieliński. T. II. Lublin: KUL.
- Robbins, H. 2011. *The Sun of Justice*. Newnan ePress. Kindle Edition.
- Róheim, Géza. 1955. *Magic and Schizophrenia*. New York: International Universities Press.
- Rojek, Paweł. 2009. *Semiotyka Solidarności. Analiza dyskursów PZPR i NSZZ Solidarność w 1981 roku*. Kraków: Nomos.
- Rojek, Paweł. 2012. *Program ekonomii trynitarniej*. „Pressje” 29: 10–14.
- Rojek, Paweł. 2012. *Czym są „Pressje”? Odpowiedzi niektórym naszym krytykom*. „Pressje” 30–31: 230–239.
- Rojek, Paweł. 2013. *A proletariatus czeka. Rec. Grzegorz Lewicki, Nadchodzi nowy proletariatus*. „Rzeczpospolita”, 2–3 lutego.
- Rorty, Richard. 2009. *Filozofia jako polityka kulturalna*. Przet. B. Baran. Warszawa: Czytelnik.
- Rousseau, Jean Jacques. 2002. *O umowie społecznej*. Przet. M. Starzewski. Warszawa: De Agostini, Altaya.
- Roth, Priscilla. 2008. *Pozycja depresyjna. W: Współczesna psychoanaliza brytyjska*. Przet. D. Golec. Warszawa: Oficyna Ingenium.
- Rowiński, Tomasz. 2012. *Czy człowiek może przeżyć nowożytność? Uwagi o apologiach postsekularyzmu*. „Frona” 65.
- Rudnycki, Iwan-Łysiak. 2012. *Między historią a polityką*. Wrocław: KEW
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek. 1982. *Juliusz Słowacki pyta o godzinę*. Warszawa: Czytelnik.
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek. 1983. *Wielki Książę z dodaniem rozważań o istocie i przymiotach ducha polskiego*. Warszawa: PIW.
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek. 1996. *Rozmowy polskie latem roku 1983*. Warszawa: Świat Książki.
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek. 2005. *Żmut*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek. 2007. *Wieszanie*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek. 2010. *Samuel Zborowski*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek i Adam Poprawa. 1999. *Mickiewicz, czyli wszystko*. Warszawa: Open.
- Rymkiewicz, Jarostaw Marek, Dorota Siwicka, Alina Witkowska i Marta Zielińska. 2010. *Mickiewicz. Encyklopedia*. Warszawa: Świat Książki.
- Rzegocki, Arkady. 2012. *Zapomniana stolica Polski*. „Pressje” 30–31: 10–13.
- Sadtoń, Wojciech. 2010. *Dominicantes i communicantes 2010*. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, www.iskk.pl.
- Safouan, Moustafa. 2012. *Cztery lekcje psychoanalizy. Metoda Lacana*. Przet. J. Groth. Sopot: GWP.
- Sahlins, Marshall D. 1992. *Socjologia wymiany w społeczeństwach pierwotnych*. Przet. K. Gorlach. W: M. Kempny, J. Szmatka (red.). *Współczesne teorie wymiany społecznej. Zbiór tekstów*. Warszawa: PWN, s. 131–172.
- Sajduk, Błażej. 2010. *W obronie awangardowego konserwatyzmu. Odpowiedź krytykom Krzysztofa Szczerskiego*. „Pressje” 21: 209–214.
- Schaetzel, Tadeusz. 2010. *Racja stanu Polski na Wschodzie*. „Pressje” 22–23: 100–119.
- Schmitt, Carl. 2008. *Lewiatan w teorii państwa Thomasa Hobbesa*. Przet. M. Falowski. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Schönborn, Christoph. 1998. *Boże narodzenie. Mit staje się rzeczywistością*. Przet. W. Szymona. Poznań: W drodze.
- Schönborn, Christoph. 2006. *Pokarm życia. Tajemnica Eucharystii*. Warszawa.
- Scruton, Roger. 2010. *W drodze do domu*. W: J. Kloczkowski, J. Price (red.). *Platon na Wall Street*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej, Center for European Renewal.
- Searle, Mark. 2012. *Liturgia a metafora*. Przet. M. Koza. liturgia.pl, 4 września.
- Segal, Hanna. 2003. *Marzenie senne, wyobrażenia i sztuka*. Przet. P. Dybel. Kraków: Universitas.
- Segal, Hanna. 2005. *Wprowadzenie do teorii Melanie Klein*. Przet. Ł. Penderecki. Gdańsk: GWP.
- Shapiro, Edward S. 1972. *Decentralist Intellectuals and the New Deal*. „The Journal of American History” 58/4: 938–957.
- Shapiro, Edward S. 1997. *The American Agrarian-Distributists of the 1930s*. „Canadian Review of American Studies” 27/2: 71–102.
- Sierakowski, Sławomir i Agata Szczęśniak (red.). 2010. *Żałoba*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Simpson, Peter. 1998. *Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- Skorupa, Dominik. 2011. *Darimandi Lecha Kaczyńskiego. Przeciwno prometeizmowi „Pressji”*. „Pressje” 25: 258–261.

- Skrzydlewski, Paweł. 2012. *Ekonomia i ekonomia a dobro człowieka*. „Cywilizacja” 41: 8–19.
- Skrzypulec, Błażej. 2012. *Racjonalność neomesjanizmu*. „Pressje” 28: 110–117.
- Sobór Trydencki. 2007. Baron, Arkadiusz i Henryk Pietras (red.). *Dokumenty soborów powszechnych*. t. IV, cz. 2. *Lateran, Trydent, Watykan I*. Kraków: WAM.
- Sokolowski, Robert. 1995. *Obecność eucharystyczna. Studium z teologii fenomenologicznej*. Tarnów: Biblos.
- Sokolowski, Robert. 2001. *The Human Person and Political Life*. „The Thomist” 65/4.
- Sotowjow, Włodzimierz. 2008. *Uzasadnienie dobra*. Przet. P. Rojek, M. Kita, K. Janowska, L. Augustyn. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Sommer, Marcei. 2012. *Międzywojnie na Peryferiach*. „Nowe Peryferie”, 26 listopada.
- Soniewicka, Marta. 2010. *Granice sprawiedliwości. Sprawiedliwość ponad granicami*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Sor Juana Inés de la Cruz. 1987. *A Woman of a Genius*. Przet. M. Sayers Peden. Connecticut.
- Spaemann, Robert. 2009. *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Staniszkis, Jadwiga. 2012. *Zawładnąć! Zarys procesualnej teorii władzy*. Warszawa: Scholar.
- Staniszkis, Jadwiga. 2010. *Formy myślenia jako ideologia*. Przet. G. Lewicki. „Pressje” 21: 80–95.
- Starowieyski, Marek (red.), 2007. *Muza łacińska. Antologia poezji wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznej (III–XIV/XV w.)*. Wrocław: Ossolineum.
- Stoichita, Victor. 2011. *Ustanowienie obrazu*. Przet. K. Thiel-Jańczuk. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Stomma, Stanisław. 2006. *Maksymalne i minimalne tendencje społeczne katolików*. W: M. Bardel (red.). *Ku jedności świata. Wybór artykułów z miesięcznika Znak w 60. rocznicę powstania pisma*. Kraków: Znak, s. 27–40.
- Strzelecki, Paweł. 2006. „Nowy romantyzm” w twórczości kompozytorów polskich po roku 1975. Kraków: Musica Iagellonica.
- Supruniuk, Mirosław. 2003. *Zagadki Czesława Miłosza. Rok 1951 – wstęp do opisu*. „Kresy” 2–3: 54–79.
- Suskiewicz, Marcin. 2012a. *Dotknąć Boga. O możliwości teologii empirycznej*. „Pressje” 29: 207–215.
- Suskiewicz, Marcin. 2012b. *Mesjanizm i naturalny cel człowieka*. „Pressje” 29: 207–215.
- Szlendak, Tadeusz. 2008. *Supermarketyzacja. Religia i obyczaje seksualne młodzieży w kulturze konsumpcyjnej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Szwarcman, Dorota. 2007. *Czas Warszawskich Jesieni. O muzyce polskiej 1945–2007*. Warszawa: Stentor.
- Szyjewski, Andrzej. 2001. *Etnologia religii*. Kraków: Nomos.
- Szyjewski, Andrzej. 2007. *Sacrum od działania do mowy – Roy Rappaport w środowisku rytualnym*. W: R.A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*. Kraków: Nomos, s. XI–XXXIII.
- Szymik, Jerzy. 2006. *Bóg nie jest okrutnym satrapą. Msza święta jako ofiara*. „Więź” 567: 39–46.
- Świątłowski, Bartosz. 2012. *Podmiotowość i neoprometeizm. W sprawie polityki zagranicznej Lecha Kaczyńskiego*. „Pressje” 29: 280–287.
- Taylor Charles. 2001. *Źródła podmiotowości. Narodziny podmiotowości nowoczesnej*. Przet. M. Gruszczyński, O. Latek, A. Lipszyc, A. Michalak, A. Rostkowska, M. Rychter, Ł. Sommer. Warszawa: PWN.
- Teluk, Tomasz. 2013. *Intelektualiści bełkoczą, czyli nowa, młoda „prawica”*. „Najwyższy Czas”, 9 stycznia.
- Thurian, Max. 1987. *O Eucharystii i modlitwie*. Przet. M. Tarnowska. Kraków: Znak.
- TK. 2012. *Kontra: Kontakt, Kultura Enter, Pressje*. Publica.pl, 29 listopada.
- Tolkien, J.R.R. 1998. *Drzewo i liść oraz Mythopoeia*. Przet. J. Kokot, M. Obarski, K. Sokotowski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Tomaszewski, Andrzej. 1974. *Romańskie kościoły z emporami zachodnimi na obszarze Polskim, Czech i Węgier*. Wrocław: Ossolineum.
- Toporow, Władimir. 1977. *Wokół rekonstrukcji mitu o jaju kosmicznym (na podstawie baśni rosyjskich)*. W: E. Janus i M. Mayenowa (red.). *Semiotyka kultury*. Warszawa: PIW.
- Turner, Victor. 1972. *Passages, Margins and Poverty: Religious Symbols of Communities*. „Worship” 46/7: 390–412 (cz. 1), 46/8: 482–494 (cz. 2).
- Urbankowski, Bohdan. 2009. *Barbarzyńcy nadpetzają*. „Niezależna Gazeta Polska” 38: 12–15.
- Uspienski, Boris. 2001. *Religia i semiotyka*. Przet. B. Żytko. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Uspienski, Leonid. 1993. *Teologia ikony*. Przet. M. Żurowska. Poznań: W drodze.
- Van Fraassen, Bas C. 1999. *New Blackfriars*, 80: 177–181.
- Van Gennep, Arnold. 2006. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przet. B. Biały. Warszawa: PIW.
- Walicki, Michał. 1971. *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*. Warszawa.
- Warpechowski, Zbigniew. 1990. *Podręcznik*. Warszawa: Centrum Sztuki w Warszawie.
- Warpechowski, Zbigniew. 1998. *Zasobnik. Autorski zapis trzydziestu lat drogi życia poprzez sztukę performance*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Warpechowski, Zbigniew. 2001. *Podnośnik*. Sandomierz.
- Warpechowski, Zbigniew. 2004. *Statecznik*. Lublin: Labirynt 2.
- Warpechowski, Zbigniew. 2006a. *Konserwatyzm awangardowy*. W: L. Bieszczad (red.). *Wiek awangardy*. Kraków: Universitas, s. 181–198.
- Warpechowski, Zbigniew. 2006b. *Podręcznik bis*. Kraków: Otwarta Pracownia.
- Warpechowski, Zbigniew. 2009. *Wolność*. Radom: Mazowieckie Centrum Sztuki Współczesnej „Elektrownia” w Radomiu.
- Warzecha, Łukasz. 2012. *Do przeczytania*. „Fakt”, 24 października s. 2.
- Waśko, Andrzej. 1995. *Romantyczny sarmatyzm. Tradycja szlachecka w literaturze polskiej lat 1831–1863*. Kraków: Arcana.
- Waśko, Andrzej. 2001. *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety*. Kraków: Arcana.
- Waśko, Andrzej (red.). 1999. *Romantyczna gawęda szlachecka. Antologia*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Waśko, Andrzej. 2009. *Demokracja bez rozrzeni*. Kraków: Arcana.
- Waśko, Andrzej. 2012. *Poza systemem. Artykuły i szkice*. Kraków: Arcana.
- Weigel, George. 2005. *Katedra i sześcian. Europa, Stany Zjednoczone i polityka bez Boga*. Przet. I. i P. Zarębscy. Warszawa: Fronda.
- Wildstein, Bronisław. 2010. *Nieopisana Solidarność*. „Rzeczpospolita”, 22 listopada.
- Willi, J. 2000. *Psychoterapie im Kontext christlicher Liturgie*. W: M. Usch (red.). *Wenn die Seele Sinn sucht*. Neukircher Verlagshaus, s. 126–140.
- Winnicott, Donald W. 2011. *Zabawa a rzeczywistość*. Przet. A. Czownicka. Gdańsk: Imago.
- Wittgenstein, Ludwig. 1970. *Tractatus logico-philosophicus*. Przet. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN
- Wittgenstein, Ludwig. 1972. *Dociekania filozoficzne*. Przet. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN
- Wojtyła, Karol. 1982. *Mitość i odpowiedzialność*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Woźniak, Anna. 2012. *Mesjanizm polskiej socjalprawy*. „Nowe Państwo” 6–7: 22–23.
- Wprowadzenie. 1986. *Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*. Poznań: Pallotinum.
- Yalom, Irvin. 2009. *Religia i psychiatria*. Przet. A. Tanalska-Dulęba. Warszawa: Paradygmat.
- Zachara, Maciej. 2011. *O tym, że Pan Jezus się przecież nie obrazi*. liturgia.pl, 8 lutego.
- Zalewska, Dorota. 2009. *Reforma liturgii? Służba Boża w myśli teologicznej Josepha Ratzingera*. Toruń: WN UMK.

- Zaręba, Sławomir. 2004. *Rytualistyczne zaangażowanie Polaków – regres czy stabilizacja?* W: W. Zdaniewicz, S.H. Zaręba (red.). *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC, s. 61-84.
- Zaręba, Sławomir. 2008. *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Warszawa: Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Zdaniewicz, Witold i Lucjan Adamczuk. 2000. *Wstęp*. W: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.). *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warszawa: Pallottinum, s. 451-458
- Zdaniewicz, Witold i Lucjan Adamczuk. 2009. *Praktyki niedzielne*. www.iskk.ecclesia.org.pl.
- Zięba, Maciej OP. 2010. *Papież skręca w trzecią drogę?* „Pressje” 20: 108-113.
- Zięba, Maciej OP. 2012. *„Cztery R” nie są fundamentem. Rozmawia Marek Przychoździeń*. „Pressje” 29: 112-122.
- Żeleński, Tadeusz. 1956. *Brązownicy i inne szkice o Mickiewiczu*. Warszawa: PIW.
- Żmijewski, Artur. 2011. *Żmijewski: polityka potrzebuje rytuału. Z Arturem Żmijewskim rozmawia Jakub Majmurek*. krytykapolityczna.pl, 1 listopada.
- Żurawski vel Grajewski, Przemysław. 2012. *Duch pyszny poprzedza upadek. Rozważania o naturze procesu rozpadu unii*. Kraków: OMP.
- Żytko, Bogusław. 2009. *Semiotyka kultury. Szkoła tartusko-moskiewska*. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Żytko, Bogusław. 2011. *Kultura i znaki. Semiotyka stosowana w szkole tartusko-moskiewskiej*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- CIV – Benedykt XVI, *Caritas in veritate* (2009).
- DD – Jan Paweł II, *Dies domini* (2008).
- EE – Jan Paweł II, *Ecclesia in Europa* (2003).
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego* (1992)
- LA – Jan Paweł II, *List do artystów* (1999).
- MD – Pius XII, *Mediator Dei* (1947).
- MF – Paweł VI, *Mysterium Fidei* (1965).
- MNB – Jan Paweł II, *Mane nobiscum Domine* (2005).
- PL – Jacques Paul Migne (red.), *Patrologia latina*, t. 1-217, Paris 1844-1855.
- RM – Jan Paweł II, *Redemptoris missio* (1990).
- RN – Leon XIII, *Rerum novarum* (1891).
- SC – Sobór Watykański II, *Sacrosanctum concilium* (1963).
- SCA – Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis* (2007).
- ST – Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1-34. Londyn: Veritas 1975-1986.
- TAA – Święta Kongregacja Obrzędów, *Tres adhinc annos* (1967).

Joanna Duda-Gwiazda Krótki kurs nowomowy



35 zł / 260 stron
oprawa miękka

Komplet felietonów legendarnej działaczki pierwszej „Solidarności” napisanych w latach 2001-2013 dla „Nowego Obywatela”.

Zawartą w tomie publicystykę tak podsumował autor wstępu, prof. Zdzisław Krasnodębski: *Lewicowość autorki łączy się z przywiązaniem do narodowej suwerenności i sceptycyzmem wobec brukselskiej biurokracji. Duda-Gwiazda odrzuca natomiast „lewicowość”, która oznaczałaby obronę komunistycznej przeszłości czy pochwałę dawnych donosicieli. Jest rzeczą charakterystyczną dla III RP, że na scenie politycznej nie znalazło się miejsce dla ludzi o podobnych poglądach.*

DOWIESZ SIĘ WIĘCEJ I KUPISZ NA: POZAUKLADEM.PL

Kontakt: sklep@nowyobywatel.pl, tel. 42 630 22 18

wPolityce.pl

PRESSJE

DO RZECZY

WNET

GAZETA POLSKA

Gazeta Polska

SIECI



Biografia

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe (1919–2001): brytyjska filozofka, uczennica i przyjaciółka Ludwiga Wittgensteina, żona Piotra Tomasza Geacha. Autorka przetomowej rozprawy *Intention* (1957), popularnej książki *Trzej filozofowie* (Anscombe, Geach 1981), oraz prac o antykoncepcji i aborcji (zob. po polsku Anscombe 1989). Spoczywa na Ascension Parish Burial Ground w Cambridge.

Wojciech Baliński (1965): historyk, były urzędnik administracji rządowej i samorządowej, nauczyciel, doktorant UJ, ojciec. Współtwórca Centrum Dokumentacji Czynu Niepodległościowego w Krakowie, autor biografii gen. Tadeusza Pełczyńskiego *Człowiek w cieniu* (1994).

Jerzy Braun (1901–1975): mesjanista, filozof, poeta, działacz społeczny i polityczny, ostatni Delegat Rządu na Kraj w 1945 roku. Ostatnio ukazał się jego *Nowy świat kultury* (2003). Pochowany w Alei Zasłużonych na Cmentarzu Powązkowskim w Warszawie.

Jan Cieślak (1988): student historii sztuki i medjoznawstwa UJ, interesuje się kulturą popularną, dźwiękiem, sztukami medialnymi, komiksem amerykańskim i wszystkim innym po trochu.

Tomasz Dekert (1979): doktor religioznawstwa UJ, wykładowca w Akademii Ignatianum w Krakowie, współpracownik Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego i pisma „Christianitas”. Interesuje się literaturą judaizmu intertestamentalnego, teologią wczesnego chrześcijaństwa i antropologią kulturową. Autor książki o teorii rekapitulacji Ireneusza z Lyonu (Dekert 2007). Mąż, ojciec dwóch córek i dwóch synów.

Sir Michael Dummett (1925–2011): brytyjski filozof, komentator Fregego, twórca pro-

gramu antyrealizmu semantycznego. Autor fundamentalnej *Logicznej podstawy metafizyki* (1998), popularnej *Natury i przyszłości filozofii* (2010) oraz prac o tarocie, systemach wyborczych i imigrantach.

Małgorzata Gadomska (1980): chwilowo mieszka i pracuje w Krakowie. Formy takie jak rozmowa, dokument filmowy, reportaż pomagają jej odkrywać różne prawdy. Ma szczęście do ludzi i sytuacji. Chłonie muzykę i obraz. Pracuje w portalu Liturgia.pl Fundacji Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego.

Sebastian Gatecki (1982): doktor filozofii, zajmuje się etyką, bioetyką i teologią. Członek Klubu Jagiellońskiego, redaktor „Pressji”.

Juliusz Gałkowski (1967): historyk sztuki, absolwent Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, członek redakcji portalu historykon.pl, publicysta portalu areopag21.pl oraz miesięcznika „Egzorcysta”, redaktor strony www.institut-mesjanistyczny.pl.

Dawid Gospodarek (1988): pochodzi z Bytowa na Kaszubach, studiował w Krakowie filozofię i teologię. Współpracownik Klubu Jagiellońskiego, Instytutu Tertio Millennio, Fundacji św. Grzegorza Wielkiego i portalu Rebelya.pl. Katolik otwarty, spełnia obowiązek niedzielny w tradycyjnym rycie.

Wojciech Jakóbiak (1988): student stosunków międzynarodowych UJ. Interesuje się energetyką, relacjami transpacyficznymi i cyberterroryzmem. Redaktor naczelny portalu Europa Bezpieczeństwo Energia. Członek Klubu Jagiellońskiego, szef Zespołu Ekspertów KJ.

Ziemowit Jóźwik (1988) absolwent ukraineoznawstwa, studiów podyplomowych dla tłumaczy z ukraińskiego oraz student prawa UJ. Publikował w „Nowych Peryferiach”. Członek Klubu Jagiellońskiego.

Paweł Kaliniecki (1983): szczęśliwy mąż i ojciec dwójki dzieci (trzecie w drodze na świat), założyciel portalu www.dystrybucjonizm.pl, absolwent psychologii i zarządzania University of Central Lancashire oraz informatyki i ekonometrii rzeszowskiej WSliZ.

Eliza Kącka (1982): absolwentka Wydziału Filologicznego UMK i Akademii Artes Liberales, doktorantka polonistyki UW. Laureatka nagrody im. J.J. Lipskiego. Autorka książki o Brzozowskim i Norwidzie (Kącka 2011) i współredaktorka antologii współczesnej poezji polskiej (Kącka, Kęder, Gerszberg 2012).

Marcin Kędziński (1984): absolwent stosunków międzynarodowych UEK, doktorant w Katedrze Gospodarki i Administracji Publicznej UEK, interesuje się polityką międzynarodową, politykami publicznymi i katolicką nauką społeczną. Prezes Klubu Jagiellońskiego.

Karol Kleczka (1988): doktorant w IF UJ, absolwent MISH UJ. Interesuje się współczesną metafizyką analityczną, katolicką nauką społeczną i personalizmem. Publikował w „Znaku” i „Kontakcie”. Członek Klubu Jagiellońskiego, zastępca redaktora naczelnego „Pressji”.

Mariusz Koryciński (1989): reżyser krótkometrażowego filmu *In Hoc Signo Vincas*, współtwórca cyklu *Widmowe drżenia*, pomysłodawca i współorganizator Ogólnopolskiego Konkursu Rymkiewiczowskiego. Laureat Nagrody Artystycznej na Festiwalu Sztuki im. Stanisława Gruszczyńskiego.

Piotr Kowalczyk (1989): student filologii polskiej UW. Recenzent i autor szkiców, m.in. w „Newsweeku”. Obecnie związany z serwisem xiegarnia.pl.

Angelika Kowalik (1987): studentka administracji UJ. Członek Klubu Jagiellońskiego.

Michał Koza (1987): redaktor serwisu Liturgia.pl Fundacji Dominikańskiego Ośrodka Liturgicznego, doktorant na Wydziale Polonistyki UJ, redaktor internetowego czasopisma naukowego „Polisemia”. Interesuje się współczesną literaturą, antropologią kulturową, teorią literatury i myślą ponowoczesną. Publikuje na portalu „Pomoderna”.

Janusz Krupiński (1955): w rozproszeniu tematów: (auto)portret, człowiek, czyli istnienie się, design – sztuki projektowe, esteza, czyli narodziny przedmiotu w postrzeganiu, funkcjonalizm w designie, homo schistos, istota sztuki, interpretacja dzieła sztuki, materia obrazu, mistrz-uczeń, łaska twórcza, obraz-uobeczenie, obrazy miłości, od-czuwanie, piękno dramatyczne, piękno metafizyczne, przekroczenie siebie, ś-cierpienie, światło przedmiotu, z-darzenie źródłowe. Chłonie, odkrywa, przeczuwa, wynajduje patrząc – w widzeniu.

Marta Kwaśnicka (1981): redaktor „Frondy” i „Arcanów”, współpracownik portalu Rebelya.pl oraz „Pressji”. Jesienią nakładem „Teologii Politycznej” ukaże się jej zbiór esejów *Krew z mlekiem*. Píše bloga o kulturze: kwasnicka.kresy.pl.

Adam Leszkiewicz (1988): absolwent polonistyki UJ, redaktor „Pressji”.

Grzegorz Lewicki (1984): doktorant filozofii UJ, absolwent stosunków międzynarodowych, socjologii, filozofii i filozofii nauki na London School of Economics, dziennikarz „Wprost”. Autor rozprawy *Nadchodzi nowy proletariat!* (2012). Kontakt: polishview.eu. Członek Klubu Jagiellońskiego, redaktor „Pressji”.

Jan Maciejewski (1990): student prawa w ramach MISH UJ. Interesuje się historią idei, polityką i literaturą. Członek

Klubu Jagiellońskiego, sekretarz redakcji „Pressji”.

Maciej Malik (1992): student prawa i filozofii w ramach MISH UŚ. Członek Klubu Jagiellońskiego, współtwórca Śląskiego Oddziału KJ.

Krzysztof Mazur (1982): absolwent politologii oraz MISH UJ, doktor nauk politycznych. Przewodniczący Rady Klubu Jagiellońskiego.

Jakub Moroz (1985): teatrolog, interesuje się też antropologią kulturową, filozofią i religioznawstwem. W wolnych chwilach słucha muzyki dawnej, czyta i podróżuje.

Paweł Musiałek (1987): absolwent stosunków międzynarodowych i politologii UJ, zredagował Główny kierunki polityki zagranicznej rządu Donalda Tuska w latach 2007–2011 (2012). Członek Klubu Jagiellońskiego.

Przemysław Pięta (1978): absolwent SGH. Publikował w „Odrze”, „Gazecie Wyborczej” i „Gazecie Polskiej Codziennie”. Uczestnik seminariów „Teologii Politycznej”. Interesuje się polską literaturą XIX i XX wieku. Twórca internetowego magazynu „Zapisz”.

Jakub Przybyła (1979): filozof, psycholog i psychoterapeuta psychodynamiczny.

Marek Przychodzeń (1978): doktor filozofii. Absolwent socjologii i filozofii UJ. Współredaktor antologii *Aktualność wolności* (Misztal, Przychodzeń 2005). W latach 2004–2008 współpracownik „Przeglądu Politycznego”. Koordynator merytoryczny studiów Filozofia Polityki Online. Członek Klubu Jagiellońskiego, redaktor „Pressji”.

Michał Rekowski (1991): student WSMiP UJ, zajmuje go polityka międzynarodowa, a interesuje filozofia i historia.

Paweł Rojek (1981): filozof i socjolog, zajmuje się metafizyką, antropologią kulturową i filozofią rosyjską. Autor *Semiotyki Solidarności* (2009), tłumacz Włodzimierza Sołowjowa (2008) i Pawła Florenskiego (2009). Członek Klubu Jagiellońskiego, redaktor naczelny „Pressji”.

Stanisław Ruczaj (1989): absolwent filozofii w ramach MISH UJ, doktorant filozofii UJ. Interesuje się metafizyką i filozofią religii.

Adrian Sinkowski (1984): poeta, publicysta. Redaktor kwartalnika „Wyspa”, publikował m.in. w „Odrze”, „Twórczości”, „Kresach”, „Frondzie”, „Czasie Kultury” i „Toposie”. Laureat *Połowu* (2011). Rzecznik prasowy Centrum Myśli Jana Pawła II. Mieszka w Warszawie.

Błażej Skrzypulec (1986): absolwent filozofii i socjologii, doktorant filozofii UJ, członek Collegium Invisibile, współautor projektu „Nowe Polis”. Publikował w „Christianitas” i „Lampie”. Członek Klubu Jagiellońskiego, redaktor „Pressji”.

Piotr Stankiewicz (1983): absolwent fizyki i filozofii UW, doktorant filozofii UW, zajmuje się stoicyzmem, aksjologią i Henrykiem Elzenbergiem.

Marcin Suskiewicz (1987): początkujący biochemik (specjalizacja: krystalografia białek), pracuje nad doktoratem w Wiedniu. Interesuje się filozofią przyrody i teologią. Należy do trzeciego zakonu św. Dominika i do redakcji „Pressji”.

Mateusz Jakub Tutak (1980): ukończył socjologię i teologię na UKSW, studiował pedagogikę resocjalizacyjną, statystykę i ekonometrię, doktor teologii, asystent w Instytucie Teologii Praktycznej UKSW. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej w archidiecezji łódzkiej. Zajmuje się socjologią religii i metodologią badań socjologicznych.

Zbigniew Warpechowski (1938): artysta i myśliciel, jeden z pionierów sztuki performance. Porzucił architekturę na Politechnice Krakowskiej i formy przemysłowe na Akademii Sztuk Pięknych. Autor cyklu książek poświęconych teorii performance i sztuce współczesnej, ostatnio opublikował *Wolność* (2009). Sformułował hasło awangardowego konserwatyzmu. Mieszka i tworzy w Sandomierzu.

Andrzej Waśko (1961): historyk literatury i kulturoznawca, pracownik Wydziału Polonistyki UJ oraz Akademii Ignatianum w Krakowie, były wiceminister edukacji narodowej. Badacz polskiego romantyzmu, autor prac *Romantyczny sarmatyzm* (1995) i *Zygmunt Krasiński. Oblicza poety* (2001), wydawca antologii *Romantyczna gawęda szlachecka* (1999). Opublikował także książki publicystyczne *Demokracja bez korzeni* (2009) i *Poza systemem* (2012).

Tomasz Wielebski (1964): kapłan diecezji warszawsko-praskiej, doktor teologii, adiunkt w Instytucie Teologii Praktycznej UKSW, wykładowca wyższego seminarium duchownego. Bada świętowanie niedzieli i działalność duszpasterstw chorych.

Karol Wilczyński (1989): absolwent filozofii w ramach MISH UJ. Współpracownik Instytutu Tertio Millennio. Członek Klubu Jagiellońskiego, redaktor „Pressji”.

Leszek Wroński (1982): adiunkt w Instytucie Filozofii UJ, miłośnik muzyki.

Wiesław Żyznowski (1964): absolwent Wydziału Zarządzania AE i Wydziału Filozoficznego UJ, doktorant filozofii UJ, przygotowuje pracę o człowieku zysku w filozofii i kulturze starożytnej Grecji. Przedsiębiorca i menedżer, wydawca i autor książek o regionie wielickim.



 Rebelya.PL

Przyciąga
i fascynuje

forum, eseje, wywiady, opinie, video, blogi

Summary

Grzegorz Lewicki

Pressje Quarterly brings together young thinkers and artists from various intellectual circles to provide a forum for open intellectual debate across social, cultural, legal and philosophical issues that matter to Poland in the twenty-first century. In the spirit of tolerant debate Pressje asks the questions which are often discriminated, downplayed or neglected elsewhere; it highlights the issues which would otherwise never receive sufficient attention in the politically correct universe. Working within the broad framework of ideas popularly described as conservatism Pressje tries to transgress modern and postmodern discourses while preserving some of their noble tenets and deconstructing the ones that might be harmful to the vitality of Western civilization.

Every Sunday millions of Christians gather to take part in the most mysterious ritual of Christianity – the Eucharist. Repeating sanctified formulas that originated thousands of years ago, eating “flesh” and drinking “blood”, these millions might seem at best weird or insane for an alien observer. However, for the observer within Christian tradition it is evident that there is a meaning in all this. Coming closer to understanding Eucharist is the main goal of the current issue of Pressje.

Adam Leszkiewicz introduces Holy Mass from the first person perspective of a Polish Catholic everyman. Paweł Rojek claims the idea of transubstantiation reveals some traces of fetishism – the conviction popular in primitive religions that a spirit might reside in an object. In Christianity, in the same vein, the bread becomes the Host, allowing Holy Communion to exist not only as a metaphor of Christ, but in fact as His metonymy – that is to say His real presence. Tomasz Dekert employs Roy Rappaport’s theory to claim that, in some way, the Mass became anti-ritualistic these days. Jan Maciejewski elaborates on “the politics of the Mass”, explaining how the Eucharist unites societies and creates goals for them. In turn Jakub Moroz exposes anti-ritualistic tendencies in the leftist thought, relating his argument to ideas advocated by Mary Douglas. Sebastian Gatecki checks whether the Mass follows criteria of the development of ideas created by cardinal John Henry Newman, whereas Michał Koza presents the postmodern understanding of Church as a discursive environment which ensures circulation of signs – only to suggest that persuasive power of the Mass could be

enriched by reiterating sacrifice or re-analyzing Roman Canon. As to psychological dimension of the Mass, Jakub Przybyta uses the speculative framework worked out by psychoanalysts to describe Christianity's therapeutic effect capable of combating depression. As to sociology, Fr. Tomasz Wielebski and Mateusz J. Tutak review recent research on the practices of young Polish Catholics. To complete the main section, Dawid Gospodarek together with Karol Wilczyński present a short dictionary of the most popular liturgical trespasses.

A separate section devoted to modern interpretations of transubstantiation includes translation of classical essays by G.E.M Anscombe and Michael Dummett on the transubstantiation. This is followed by a section on the Eucharist and the arts which includes essays and interviews with artists themselves – e.g. with prof. Janusz Krupiński from the Krakow Academy of Fine Arts.

Our regular special interview this time is also with an artist – Zbigniew Warpechowski, the famous performer, painter, poet and sculptor tells the story of his life and artistic vocation. "Eucharist is in fact the greatest performance" – claims Warpechowski, who used to organize heated performances in front of the public before it was cool. He also coined our most cherished term "conservative avant-garde", which is described in a separate essay.

Other sections are as absorbing as ever – one of them contains materials sent by a Polish professor, whereas another contains polemics and comments on our previous issues, for example about "trinitary economics", geopolitical prometheism or heritage of Polish emigration in Great Britain. Should this not be enough, we publish numerous reviews of important books and intellectual periodicals, that will surely allow our readers to shine in intellectual circles.

