



Leszek Kołakowski

Notatki
o współczesnej
kontrreformacji

Leszek Kołakowski

NOTATKI
O WSPÓŁCZESNEJ
KONTRREFORMACJI

Leszek Kołakowski

NOTATKI
O WSPÓŁCZESNEJ
KONTRREFORMACJI

Książka i Wiedza • 1962

Okladkę projektował
JERZY KEPKIEWICZ

Copyright by Książka i Wiedza, 1962
Warszawa, Poland

PRZEDMOWA

Pojęcie kontrreformacji kojarzy się najłatwiej ze stosem Giordana Bruna, z procesem Galileusza, z dziejami indeksu ksiąg zakazanych, z Bellarminem. Skojarzenia takie mają za sobą istotne racje, jednakże mogą być zwodnicze, jeśliby cała treść pojęcia kontrreformacji miała być wokół nich zorganizowana. Kontrreformacja to również całość przedsięwzięć podejmowanych w świecie chrześcijańskim od połowy XVI-go stulecia, a mających na celu adaptację chrześcijaństwa do zmienionych warunków życia politycznego, gospodarczego i kulturalnego. Do dziejów kontrreformacji należy również Port Royal i republika Guaranów w Paragwaju. Kontrreformacja nie jest po prostu wysiłkiem zmierzającym do przywrócenia rzeczywistości przedreformacyjnej, ale próbą wewnętrznego przekształcenia, które pozwoli Kościołowi zasymilować wartości stworzone poza nim i wbrew niemu, uczynić je składnikami własnego ciała i przez to sprawić, aby przestały się przeciwko niemu obracać. Kontrreformacja, jeśli ma być skuteczna, jest praktyczną samokrytyką.

Kontrreformacja jest zjawiskiem występującym w dziejach Kościoła za każdym razem, kiedy fala krytyki nadwątlła jego dotychczasowy stan posiadania i kiedy jakieś obszary zostają zagarnięte przez obce ręce. Kontrreformacja jest zjawiskiem, które towarzyszy bez przerwy wszystkim współczesnym wysiłkom podejmowanym w świecie chrześcijańskim, a mającym opanować nowe dziedziny rzeczywistości powstałe i rozwinięte poza chrześcijaństwem i obracające się zbyt często przeciwko jego wartościom: tak rozumiana kontrreformacja obejmuje równie dobrze działalność społeczną i doktrynę społeczną Kościoła, jak chrześcijańską literaturę, chrześcijańską filozofię, poezję, malarstwo — wszystkie w ogólności dziedziny, gdzie nowe formy zachowania i nowe środki ekspresji usiłuje się przyswoić tradycji chrześcijańskiej i przeobrazić we własne narzędzia.

Nietrudno pojąć, że kontrreformacja nie jest zgoła zjawiskiem jednolitym i wewnętrznym harmonijnym. Mieszczą się w jej obrębie działania i myśli nader rozmaite, a między sobą skłócone. Tylko nieliczne z nich zdolne są do autentycznej autokrytyki, do działań, które wykraczają poza zachowania defensywne i zakładają istotnie, że wszelkie wartości ludzkie, niezależnie od ich pochodzenia, nadają się do akceptacji przez chrześcijaństwo, że — innymi słowy — każde dobro ludzkie jest godne chrześcijańskiego poparcia dlatego tylko, że jest dobrem po prostu. Przypuszczenie, że dobrem jest to, co sprzyja chrześcijaństwu pojętemu jako instytucja kościelna, wydaje się nieporównanie bardziej rozpowszechnione.

Pomiędzy powiedzeniem „wszystko, co dobre, jest tym samym chrześcijańskie” a powiedzeniem „tylko to, co chrześcijańskie, jest dobrem” zachodzi różnica nader istotna, jakkolwiek wydają się one na pozór określać w taki sam sposób stosunek zakresowy dwóch pojęć. W rzeczywistości chodzi tu o kierunek identyfikacji: czym innym jest uważać „chrześcijaństwo” jakiegoś zjawiska za kryterium jego wartości ludzkiej, czym innym natomiast — uważać wartości ludzkie za kryteria wyznaczające dla rzeczy możliwość ich chrześcijańskiej akceptacji. Pierwszy pogląd charakteryzuje to, co zwykło się, w mniej czy bardziej udany sposób, nazywać integrystyczną wersją chrześcijaństwa; drugi jest skrajnym wyrazem tego, co zwykliśmy określać mianem „otwartego katolicyzmu”.

Nie wolno nam — zastrzeżenie może śmieszne, ale pożyteczne — żądać od chrześcijan, aby wstydzieli się swojej wiary. Nie wolno nam dawać do zrozumienia, że póki nie przejdą ateistycznej konwersji, wszelkie rozmowy z nimi uważamy z góry za stracone. Wolno nam natomiast domagać się — przynajmniej od tych, którzy gotowi są uznać za chrześcijańskie wszystko to, co uznają za wartościowe, nie zaś mierzyć wartości ich chrześcijańskim pochodzeniem — wolno nam, powtarzam, domagać się od nich bardziej jednoznacznego stanowiska w sprawach dotyczących zarówno przeszłości chrześcijaństwa, jak jego teraźniejszości. W szczególności mamy prawo sądzić, że wiedzą oni, iż wszelka naprawa skuteczna jakiegokolwiek zbiorowości może być inicjowana jedynie od wewnątrz,

przez odwoływanie się do wartości wspólnych tej zbiorowości, a zarazem przez wyraźną i jednoznacznie brzmiącą krytykę wszystkiego, co się tym wartościom sprzeniewierza. „Katolicyzm otwarty” może być skuteczny o tyle, o ile potrafi uczynić ze swojej postawy instrument autokrytyki podejmowanej w imieniu całego chrześcijaństwa. Nie może uchylać się od tego zadania powiedzeniem, że skoro sam nie ponosi odpowiedzialności za różne zjawiska w życiu chrześcijańskim, które budzą jego dezaprobatę, to ma prawo przemilczać je lub zatajać. Albowiem powiedzieć tak, to tyle, co powtórzyć historyczną formułę: „Azaliż jestem stróżem mego brata?” Jakoż w zbiorowości, do której się przyznajemy, każdy z nas jest stróżem swojego brata.

*

Niniejsza książeczka obejmuje parę szkiców na tematy związane ze współczesną kontrreformacją. Jeden z nich dotyczy przemian, jakie przechodzi chrześcijańska filozofia historii, oraz roli odgrywanej przez nią w całości procesów kontrreformacyjnych. Drugi jest zestawieniem ogólnych tez opisujących w streszczeniu sytuację kontrreformacyjną i stosunek do niej świata niechrześcijańskiego. Trzeci rozważa jedno doniosłe wydarzenie współczesnej kontrreformacji: encyklikę społeczną Jana XXIII. Pozostałe trzy drobne szkice omawiają poszczególne pozycje literatury katolickiej, które mogą uchodzić za związane z tematem poprzednich szkiców. Wszystkie te teksty zostały wybrane z pisma „Argumenty”,

którego autor książeczki jest współpracownikiem. Na zakończenie — dwa niewielkie teksty z dwóch dyskusji, w których uczestniczyłem. Pierwsza miała miejsce w kwietniu 1960 r.; zorganizował ją Klub Inteligencji Katolickiej, który prosił kilku swoich adwersarzy o sformułowanie stosunku do filozofii chrześcijańskiej; treść tej dyskusji ogłosił „Znak” w listopadzie 1960 r. Druga dyskusja miała miejsce podczas spotkania redakcji „Tygodnika Powszechnego” z redakcją „Argumentów” i dotyczyła uniwersalizmu chrześcijańskiego. Treść tej dyskusji nie była publikowana. Pozwoliłem sobie włączyć do książeczki własne wypowiedzi z tych dyskusji, ponieważ wydawało mi się, że dotyczą one kwestii, które bezpośrednio łączą się z tematem głównym książeczki, jakkolwiek myśli tam sformułowane mają charakter nader skrótowy i wymagałyby rozwinięcia w osobnych rozprawach.

LESZEK KOŁAKOWSKI

CHRZEŚCIJAŃSKA FILOZOFIA HISTORII

Wykład niniejszy nie dotyczy historiografii chrześcijańskiej; nie dotyczy również chrześcijańskiej doktryny politycznej; nie dotyczy też metodologii badań historycznych uprawianej przez chrześcijańskich uczonych, ta bowiem, jak można zauważyć na przykładzie znanego dzieła Henri Marrou *O poznaniu historycznym*, nie musi zgoła dźwigać niemal żadnego swoiście wyznaniowego czy religijnego piętna; nie dotyczy wreszcie teologii chrześcijańskiej. Mówimy o chrześcijańskiej filozofii historii, a więc o tej dziedzinie refleksji, która zdaniem Maritaina znajduje się pomiędzy filozofią moralną a historią uogólniającą i trudni się rozmyślaniami nad sensem dziejów ludzkich, ich kierunkiem naczelnym, ich stosunkiem do opatrnościowego kierownictwa boskiego, udziałem, jaki mają w historii swobodne ludzkie decyzje, i podobnymi sprawami. Historiozofia chrześcijańska zakłada zarówno reguły wartościowania zawarte w chrześcijańskiej doktrynie moralnej, jak cały korpus dogmatyczny tej lub innej odmiany chrześcijaństwa; nie sprzeczna się wszakże ani do tych reguł, ani do tych dogmatów, ale usiłuje z ich pomocą zin-

terpretować przewodnią tendencję dziejów. Wykład nasz obejmuje to tylko, co jest dla chrześcijańskiej historiozofii swoiste, pomijając kwestie niezależne od chrześcijańskiego poglądu na świat i takie, co dopuszczają odpowiedzi podobne zarówno u wyznawców chrześcijaństwa, jak w refleksjach ludzi bezwyznaniowych.

1. TRADYCJA AUGUSTYŃSKA

Pierwsze spostrzeżenie, jakie warto poczynić w interesującym nas przedmiocie, jest takie oto: jakkolwiek największe i najczęściej czytane dzieło patrystyki należy w znacznej części do dziedziny historiozofii właśnie, to jednak w ogólności ten dział myślenia zajmuje w literaturze katolickiej nader niewiele miejsca. Gilson z niejakim trudem usiłuje wykazać (*Duch filozofii średniowiecznej*, rozdz. 19), że chrześcijańskie średniowiecze miało własną historiozofię; uwaga ta jest z pewnością o tyle prawdziwa, że doktryny filozoficzne średniowiecza uchodzące za ortodoksalne z punktu widzenia dogmatycznego zawierały na ogół tradycyjną koncepcję historii świętej oraz jej stosunku do życia ziemskiego w całej ogólności. Atoli historiozofia chrześcijańskiego średniowiecza daje się tylko *ex post* zrekonstruować już to z traktatów teologicznych, czy w szczególności teodycei katolickich, już to z dzieł orientacji chiliastycznej, które, po pierwsze, obracają się niemal wyłącznie wokół zagadnień historii świętej i, po wtóre, notorycznie są podejrzane co do prawowierności

dogmatycznej — jak cały nurt wywodzący się od Joachima da Fiore.

Natomiast od czasów Augustyna, w ciągu nie tylko całego średniowiecza, ale nawet do sławnej rozprawy Bossueta, a więc do końca wieku XVII-go, nie znajdujemy w katolickiej literaturze żadnej sumy, która by wydzielala taką dziedzinę rozważań na obszarze myślenia filozoficznego, żadnych rozpraw osobnych tego rodzaju, jakie wydało średniowiecze muzułmańskie w pismach Ibn Chalduna, związanych zresztą ściśle zarówno z praktyką historiografii, jak z praktyczną polityką (por. Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, 1957). Wiadomo zresztą, że zainteresowania historiozoficzne rozwijają się na ogół w atmosferze, która sprzyja badaniom historycznym, a z tego punktu widzenia ubóstwo kultury średniowiecznej, płynące z jej organicznych trudności, nie mogło również zostać skompensowane jej filozoficznymi inspiracjami greckimi, jako że natchnienia do tych zainteresowań nie mogły dać ani tradycje neoplatońskiej teozofii, ani tradycje zasymilowanego później arystotelizmu, dla którego, jak wiemy choćby z *Etyki Nikomachejskiej*, historia, a więc niesystematyczne gromadzenie jednostkowych faktów, znajdować się musiała z natury poza obrębem wiedzy teoretycznej.

Zarówno historiografia, jak historiozofia katolicka wyrastała we wszystkich kolejnych okresach swego rozwoju z potrzeby obronnego reagowania na historiografię i historiozofię świecką; sytuacja taka daje się zresztą opisać

ogólniej: poza dogmatycznym wykładem wiary wszystkie nowe problemy, jakie pojawiły się w katolickiej kulturze umysłowej, były próbami odpowiedzi na heterodoksyjne rozwiązania powstające wbrew tradycji uznanej, próbami osvajania problematyki zrodzonej gdzie indziej. Jedną z najogólniejszych osobliwości katolickiej kultury umysłowej, jeśli pominąć pierwotny okres organizacyjnego kształtowania się Kościoła, jest jej charakter chronicznie defensywny, nieumiejętność przekraczania odziedziczonego kręgu problemów bez impulsów krytycznych z zewnątrz. Również wszystkie znane fazy rozwojowe historiozofii chrześcijańskiej były odpowiedziami na historiozoficzne lub historio-graficzne wysiłki podejmowane poza ortodoksją i wbrew niej. *Państwo Boże*, jakkolwiek formalnie miało być, jak wiadomo, obroną chrześcijaństwa przed atakami pogan, którzy na chrześcijan zrzucali winę za klęski Rzymu w wojnie z Gotami i sukcesy Alaryka, było faktycznie, jeśli rozważać jego historiozoficzną zawartość, rozprawą z kilkoma typami myślenia historiozoficznego odziedziczonymi po kulturze antycznej, a żadną miarą nie nadającymi się do chrześcijańskiej adaptacji. Można wyliczyć cztery główne formy pogańskiej interpretacji dziejów, przeciw którym powstawało dzieło Augustyna.

Jedną z tych form była stoicka koncepcja cyklów i wiecznego powrotu, traktująca dzieje świata jako nieustające odtwarzanie, w identycznej postaci, tego samego następstwa zdarzeń, które mocą prawidłowości nieodmiennej rzeczy dochodzi do skutku w każdym cyklu

między narodzinami świata a jego przemianą końcową w żywioł ognisty. Przeciwno tej teorii cyklicznej historiozofia Augustyna reprezentuje wiarę w jednokierunkowość dziejów, przekonanie o nieodwracalności i niepowtarzalności głównych interwencji opatrnościowych określających proces historyczny, przekonanie, iż jeden jest początek świata i jeden koniec: bo też raz tylko narodził się Chrystus i raz zmartwychwstał.

Drugą doktryną wymagającą odpowiedzi chrześcijańskiej była, znana z poematu Lukrecjusza, epikurejska teoria postępu, który dokonuje się w życiu zbiorowym i który ludzie sami sobie tylko i swoim wysiłkom mają do zawdzięczenia. Augustyn przeciwstawia jej chrześcijańską wizję raj, upadku i odkupienia, a więc przekonanie, że w zasadniczej swojej tendencji historia ludzka jest historią degradacji, nie postępu — przynajmniej o tyle, o ile ludzie wpływają na jej przebiegi, a naprawa opłakanych konsekwencji ludzkiej samodzielności może być tylko dziełem boskiego miłosierdzia, objawionego w historii wcielenia i odkupienia. Jedną z przewodnich myśli augustynizmu jest przeświadczenie, że samodzielna inicjatywa ludzka jest w całości produkowaniem zła i że tylko o tyle wola ludzka zdolna jest czynić dobro, o ile przestaje być wolą ludzką, o ile więc przestaje być sobą, poddając się bez reszty woli stwórcy.

Trzecim obiektem reakcji Augustyna była — w kontrastowym uzupełnieniu do poprzedniej — manichejska koncepcja materii, utrwalona w niektórych istotnych swoich składnikach w

myśli Orygenesesa. Świat materii, a więc również historia ziemską jako jeden z jego składników, był tam potraktowany jako nieuchronnie podległy władzy demona i zła; całość ludzkiego istnienia związanego z somatyczną strukturą człowieka i jego doczesnymi zabiegami jawiła się w tym obrazie jako scena działań monopolistycznie zastrzeżonych dla duchów upadłych, a wobec tego zdawała się nie podlegać boskiemu kierownictwu. Tej z kolei doktrynie Augustyn przeciwstawia własną teorię bytu, wedle której byt jako taki jest dobrem, a zło wszelkie jest brakiem jedynie, niedostatkiem, niebytem. Tendencja tego mniemania jest zresztą oczywista: gdyby jakiegokolwiek stworzenie mogło być złem *ut tale*, gdyby więc zło było zjawiskiem pozytywnym, należałoby nieuchronnie dokonać wyboru alternatywnego pomiędzy poglądem, który uznaje Boga za producenta zła, a tym, który wyłącza jakąś dziedzinę bytu spod jego władzy, należałoby tedy odrzucić albo wszechmoc stwórcy, albo jego dobroć nieskończoną. Jest jasne, że żaden z członów tej alternatywy nie był dla Augustyna do przyjęcia; jakoż nie rezygnując ze swego przekonania o zepsuciu ludzkiej natury i o nieuchronnie satanicznych źródłach wszelkiej samodzielnej ludzkiej inicjatywy, musiał stanąć na stanowisku, że wszystko, co zasługuje na nazwę bytu, jest jako takie dobre, zło natomiast mieści się w kategoriach *caentia* czy też *privatio*. W uszczegółowieniu na dziedzinę historii oznaczało to, że również historia ziemską, o ile jest dziedziną bytu, znajduje się pod opatrzo-

ściowym kierownictwem boskim i podlega zwierzchnictwu istoty najwyższej i najlepszej.

Jako czwartego antagonistę, bezpośrednio czy pośrednio atakowanego w *Państwie Bożym*, wymienić wypada neoplatońską teorię konieczności, zawartej w postępującym procesie emanacyjnym. Sugerowała ona mianowicie, że kolejne stadia, w jakich teofanie boskie wyłaniają się z absolutu, podlegają pewnej logice przyrodzonej określonej samą naturą bytu. Augustyn, zgodnie zresztą z zasadniczą tendencją chrześcijańskiej doktryny, kładzie nacisk na nieciągłość historii świata, zamykającej się aktami jednorazowych, a ze swobodnej woli boskiej wynikłych, cudów: cudu stworzenia i cudu odkupienia. Historia świata i historia ludzkości nie miały, w zasadniczych swoich przebiegach, żadnej konieczności immanentnej ani żadnego przyrodzonego stosunku następstwa; okazywały się wytworami arbitralnych decyzji, których racje są nieodgadnione, a powstanie nieprzewidywalne i nie przygotowane żadnym tokiem wydarzeń uprzednich. Augustyn — i jest to bodaj główny punkt jego rozbratu z tradycją neoplatońską — redukuje historię do cudu. Cud nie jest tylko okolicznościową interwencją Boga w dzieje ludzkie: dzieje ludzkie same są cudem w swojej substancji.

Wszystkie te rezultaty Augustyna były, o ile wiemy, zgodne z pewnym zasobem artykułów wiary, ukształtowanym już wcześniej i niewątpliwie dominującym w tym nurcie chrześcijaństwa, który ostatecznie odniósł zwycięstwo organizacyjne i polityczne — a

więc również ideologiczne — nad pozostałymi. Niemniej owe istniejące już ideowe majątności Augustyn po raz pierwszy zorganizował w systematyczną całość, obejmującą także historię ludzką jako fragment uniwersalnej konstrukcji; rozciągnął ogólne reguły na interpretację dziejów i stworzył w ten sposób główne zarysy historiozofii chrześcijańskiej, które weszły do nieruchomych posiadłości Kościoła rzymskiego: przekonanie o jednokierunkowości dziejów, o nieciągłości dziejów, wiarę w opatrność kierującą przebiegiem historii, naukę o upadku i odkupieniu jako podstawach interpretacyjnych historii, gdzie człowiek jest wyłącznym twórcą zła i grzechu, a Bóg — wyłącznym sprawcą naprawy i odkupienia. Jednokierunkowa, nieciągła, opatrnościowo kierowana, ku dobremu dzięki Bogu zmierzająca, a ku złemu przez ludzi i szatana spychana historia stała się od tej pory właściwą historią w chrześcijańskim rozumieniu.

Druga summa historii ludzkości mieszcząca się w granicach nie kwestionowanej ortodoksji — *Rozprawa o historii powszechnej* Bossueta — jest, analogicznie jak *Państwo Boże*, odpowiedzią na produkty kultury świeckiej; odpowiedzią na świecką historiografię i świecką krytykę *Biblii*; jest nie tylko próbą ocalenia wiary w faktyczną prawdziwość opowieści biblijnych, ale również próbą ogólniej zamierzoną — próbą ocalenia wiary w kierownictwo boskie historii, przy jednoczesnym uznaniu, w zgodzie z regułami tomistycznej filozofii, istnienia i działania przyczyn wtórnych, którymi posługuje się Bóg, sprawując

nad światem rządu. W stosunku do głównej orientacji Augustyna nie wniosła ona, poza pewną orientacją polemiczną, istotnych nowości oprócz nacisku na wielość narzędzi, jakimi posługuje się stwórca w urzeczywistnianiu swoich zamierzeń; narzędziami tymi mogą być złe czyny ludzkie, namiętności i zbrodnie, które bez wiedzy sprawców spełniają przecież w wielkim planie zwierzchnika swoją określoną rolę. Doktryna Bossueta uprawomocnia więc historiografię jako dziedzinę studiów analizującą związki przyczynowości naturalnej między zdarzeniami, ale podporządkowuje ją historiozofii chrześcijańskiej, jedynie zdolnej odsłonić poza przyrodzonym następstwem wydarzeń mądre zamysły planowanego przedsięwzięcia boskiego. Bossuet autonomizuje historię wobec historiozofii w takim samym znaczeniu, w jakim Tomasz z Akwinu autonomizuje filozofię wobec teologii, to znaczy nadaje jej status pozornie tylko autonomiczny, przy zachowaniu ścisłego poddaństwa co do celu, ku któremu historiografia ma zmierzać, i co do prawdziwości jej odkryć w tych punktach, gdzie pokrywa się ona z pismami objawionymi. Historiozofia natomiast jest opisem kierunku i sensu dziejów wyłożonego w samej treści objawienia. Dzieło Bossueta jest próbą najogólniejszej asymilacji badań historycznych — rozwiniętych poza kontrolą ortodoksji — w ramy ortodoksji, ich neutralizacji; legalizuje ich istnienie, które doszło do skutku wbrew chrześcijańskiej wizji świata, a czyni to tak, by je zniewolić, nie zabijając.

2. BEZWYZNANIOWA CHRZEŚCIJAŃSKA FILOZOFIA HISTORII

Współczesna chrześcijańska filozofia historii jest również odpowiedzią na różne dążności historiozofii świeckiej — pozytywistyczne, biologizujące (jak psychoanaliza), marksistowskie, w ogólności immanentystyczne (jak Spengler), a więc wyjaśniające historię przez nią samą. Jest próbą asymilacji nowej problematyki zrodzonej zarówno z usiłowań naturalistycznej interpretacji kultury, jak z dążenia do autonomizacji kultury wobec świata natury i wobec transcendencji razem.

Dla uściślenia naszych rozważań odróżnimy trzy pojęcia, których zakresy mieszczą się w sobie, ale z których każde następne jest od poprzedniego treściowo bogatsze: *historiozofię chrześcijańską*, *historiozofię katolicką* i *historiozofię tomistyczną*.

Do historiozofii chrześcijańskiej oprócz tego, co leży w granicach katolickiej doktryny, a także innych chrześcijańskich doktryn wyznaniowych, zaliczać będziemy te rodzaje filozofii dziejów, które powstały w kręgu kultury chrześcijańskiej i które bądź doszukują się w historii jakiegoś sensu związanego z rzeczywistością transcendentną, wykraczającą poza historię, bądź przynajmniej cel najwyższy historii i jej produkty najdoskonalsze upatrują w wartościach religijnych, nie wiążąc się jednoznacznie z żadną czysto konfesjonalną interpretacją. Do kręgu historiozofii chrześcijańskiej tak pojętej należeć więc będą doktry-

ny bezwyznaniowe, ale inspirowane przez chrześcijański pogląd na świat; nie zmieszczą się w nich natomiast ani historiozofia Nietzschego, ani organiczna teoria kultury Spenglera, ani doktryna Junga i w ogólności wszystkie interpretacje dziejów inspirowane przez odkrycia freudowskie, ani, oczywiście, materializm dziejowy. Chrześcijańskie bezwyznaniowe doktryny historiozoficzne dwudziestego wieku dają się zilustrować przykładami późnych prac Maxa Schelera, ostatnimi toмами monumentalnego dzieła Arnolda Toynbee, historiozofią Karola Jaspersa.

Doktryna historiozoficzna Maxa Schelera z ostatniego okresu jego twórczości, wyłożona w znanych rozprawach *Die Wissensformen und die Gesellschaft* oraz *Mensch und Geschichte*, opiera się na przekonaniu, że swoistość historii ludzkiej w stosunku do świata natury polega nade wszystko na możliwości przewyciężenia przyrodzonych determinizmów; celem historii jest urzeczywistnienie boskości w dziejach, a cel ten dochodzi do skutku w wyniku należytej hierarchizacji swoiście ludzkich wartości poznawczych. Jakoż wartości te dają się uporządkować wedle rosnącej skali w trzy grupy główne: wiedza praktyczna — a więc całość nauk pozytywnych służących postępowi ludzkiego panowania nad przyrodą; wiedza kulturalna, polegająca na bezinteresownym przyswajaniu sobie dóbr intelektualnych i estetycznych, a służąca rozwojowi osobowości; wiedza religijna — a więc ta właśnie, dzięki której realizuje się w ludzkim świecie boska zasada rzeczywistości. Te trzy rodzaje wiedzy nie mogą się

wzajem zastępować w ewolucji człowieka; rozwijały się niezależnie od siebie w różnych typach cywilizacji, z których każda kładła szczególny nacisk na jeden rodzaj wartości, kultywując go w szkodliwym ekskluzywizmie; wizja ludzkości doskonałej zawiera w sobie syntezę wszystkich wartości, uwolnioną od wewnętrznych między nimi antagonizmów i fałszywego monopolu którejkolwiek, ale zarazem syntezę hierarchicznego ładu, gdzie wartościom religijnym podporządkowane zostaną wszystkie pozostałe, jako że uprawa i wzrost religijnych wartości, identyczne ze stopniową realizacją Boga w dziejach, są tym samym realizacją najwyższego powołania samych ludzi. Doktryna ta, jakkolwiek najwyraźniej niezgodna z wszystkimi współcześnie istniejącymi wyznaniowymi postaciami chrześcijaństwa, jakkolwiek heglizująca w swoim obrazie Boga, który dopiero przez ludzkie wysiłki dochodzi do samourzeczywistnienia w dziejowym procesie, daje się jednak zaliczyć do najogólniej pojętej kultury chrześcijańskiej, a zachowując dla religijnych wartości, nawet immanentystycznie pojętych, naczelne miejsce w kulturze, konstruuje obraz historii mieszczący się jeszcze w granicach chrześcijańskiej tradycji.

To samo można powiedzieć o wielkiej panoramie dziejów zarysowanej w dziele Arnolda Toynbee, bez względu na zrozumiałe krytyki, jakich doświadcza ona na sobie ze strony literatury katolickiej. Jest to w istocie konstrukcja inspirowana przez cykliczną teorię Spenglera, ale Spenglera zreformowanego w duchu chrześcijańskim, jakkolwiek bezwy-

znaniowym. Heterogeniczność poszczególnych cykliów cywilizacyjnych — jedna z przewodnich myśli *Schyłku Zachodu* — została tu osłabiona w istotny sposób; dla Toynbee'go poszczególne cywilizacje nie są bezwzględnie równoważne, ale układają się w jednolitą historię: ciągłość tej historii ucieleśnia się w tak zwanych religiach wyższych, do których zalicza się buddyzm Mahajany, hinduizm, chrześcijaństwo, islam, a które pod względem ideologicznym mogą być uznane za równoważne. „Wyższe religie” są transcendentne wobec poszczególnych kultur, tworzą więź i komunikację między nimi. Istnieje jednolity tok rozwojowy historii zmierzający ku ostatecznej wspólnotocie ludzkiej, charakteryzowanej nade wszystko przez religijne wartości; z drugiej strony, religia jest narzędziem urzeczywistniania owej jedności; ostatecznie nie jest jasne, czy religia nadająca historii właściwy jej sens, może być traktowana jako zjawisko wypływające samo z transcendentnego źródła, czy też jest podporządkowana historii jako immanentny jej składnik i narzędzie, za pomocą którego zjednoczeniowe tendencje ludzkości dochodzą do skutku. Wolno nam jednak — nawet w przypadku uznania pierwszej interpretacji za właściwą — zaliczyć ten gatunek historiozofii do bezwyznaniowego chrześcijaństwa, zważywszy, że wspólnota duchowa ludzka, choćby korzystała z religijnych urządzeń jako instrumentów, sama nosi nade wszystko religijny charakter, a wspólna natura religii, wcielona również w niechrześcijańskich systemach, charakteryzuje się wartościami wydobytymi z chrześcijańskiego

poglądu na świat i następnie dopiero odkrywanymi również poza nim.

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte Karola Jaspersa, podobnie jak inne jego dzieła, charakteryzuje analogiczne jak w poprzednio cytowanych przypadkach wahanie co do transcendentnego charakteru religii i analogiczne próby sformułowania ideału jedności ludzkiej za pomocą obrazów przejętych z wątków religijnych. Ściślej — historiozofia Jaspersa jest próbą opisu transcendencji bez eschatologii oraz opisu historii jako procesu niepowtarzalnego przy jednoczesnym wydobyciu z niej jednolicie określonego kierunku. To, co w dziejach jest powtarzalne — regularności czy prawa przebiegów społecznych — nie jest swoiście historyczne; historia jest procesem zachodzącym w czasie, ale dochodzącym w swoim przebiegu do uchwycenia idei wieczności; historia istnieje dzięki temu, że istota ludzka z konieczności jest niekompletna i nie zakończona, a jednak dążenie do kompletności — nie dające się całkowicie urzeczywistnić — określa jej ruch. Istnieje, wbrew teorii Spenglera, jedność procesu historycznego i jedność jako nadzieja wyniku ostatecznego dziejów. Jednakże ani ciągłość tradycji, ani jedność biologiczna ludzkiego gatunku, ani jedność ludzi w przestrzeni i w czasie, ani podobieństwa struktur myślowych i uniwersalna porównywalność kultur — wszystko to nie tworzy jeszcze owej jedności ludzkiej pojętej jako ideał ostateczny. Jedność autentyczna jest postulatem, nie faktem — ale postulatem, który nadaje dopiero sens bieżącym historycznym procesom i czyni je

zrozumiałymi w przewodniej tendencji. Jedności takiej nie da się efektywnie w formie ostatecznej zrealizować w dziejach, historia jest nie zamknięta, dopóki jest historią w sensie właściwym; jej ruch polega na nieograniczonym zbliżaniu się do ideału, który w doskonałej formie nie może być wewnątrz historii zrealizowany. Innymi słowy — cel historii przekracza samą historię, jedność ludzka jest dla historii zasadą ruchu, nie kresem widzialnym i dającym się sformułować. Proces historyczny jest tylko ruchem, a zakończenie tego ruchu znajduje się poza nim samym, jest nieuchwytnie, a przecież intuicje nasze, które starają się dotrzeć do niego, umożliwiają nam zrozumienie historii jako sensownej całości. Intuicje te nie pozwolą nam nigdy sformułować przeznaczeń ostatecznych dziejów; wszystkie nasze próby wyjścia poza historię są nieuchronnie uwikłane w historię; transcendencja jest granicą nieosiągalną efektywnie w historii, mimo to istnienie jej jako postulatu tworzy dopiero sens ruchu historycznego. Ta idea transcendencji bez eschatologii, transcendencji nie dającej się opisać, ale tylko przeczuć niejasno poprzez tropizm dziejowy manifestujący się w samym ruchu historii, ta idea boskości, która tylko w nieboskiej, tylko w immanentnej formie odsłania nam swoje istnienie, wyklucza oczywiście potraktowanie doktryny Jaspersa jako formuły strawnej dla jakiegokolwiek pozytywnej religii. Niemniej i ona pozostaje w kręgu owej chrześcijańskiej inspiracji, uwolnionej z wyznaniowych determinacji.

W granicach chrześcijańskiej historiozofii mieści się także obraz dziejów ludzkich, naskicowany w Dwóch źródłach Bergsona, gdzie transcendentny charakter sił, które za pośrednictwem bohaterów i świętych wprowadzają nowość wszelką w historii i prowadzą ludzkość ku społeczeństwu otwartemu, podkreślony jest dobitniej aniżeli w poprzednich wypadkach.

Wspomniane przykłady charakteryzują bodaj dostatecznie ów zakres peryferyjny pojęcia historiozofii chrześcijańskiej; jako próby opisu transcendencji poprzez świat historyczny, mieszczą się na obrzeżach owego nurtu, którego ośrodek wypełnia historiozofia katolicka, określona jednoznacznie pod względem przynależności konfesjonalnej.

3. HISTORIOZOFIA WYZNANIOWA KATOLICKA

Historiozofia katolicka w sensie ścisłym daje się scharakteryzować za pomocą kilku warunków określających łącznie niezbędne i wystarczające cechy tej interpretacji dziejów, która pozostaje w obrębie dogmatycznego korpusu Kościoła. Tezy naczelné tej historiozofii można tak oto wyrazić:

1. Po pierwsze, istnieje wyraźna różnica pomiędzy historią świętą i historią świecką, przy czym ta pierwsza jest wobec tej drugiej transcendentna. Idea niezależności historii świętej od całości bezpośrednio danych wydarzeń dziejowych odgranicza

katolicką filozofię dziejów od wszelkich doktryn świeckich.

2. Po wtóre, właściwy cel historii realizuje się poprzez Kościół. Misją Kościoła jest urzeczywistnianie historii autentycznej, tj. historii świętej, ukrytej pod pozorami historii świeckiej.
3. Po trzecie, sens historii leży poza historią samą; jest on transcendentny, a zarazem — wbrew doktrynie Jaspersa — uchwytny dla ludzi i dający się wyrazić. Inaczej — to, co transcendentne, ma swoje formy manifestacji bezpośrednie, a w każdym razie pozwalające w sposób niewątpliwy jego charakter zrozumieć.
4. Po czwarte, historia jest konstrukcją rzeczywistą, nie zaś produktem organizującej władzy umysłu. Wbrew doktrynom neokantowskim, wbrew np. subiektywizmowi Simmla, działanie czynników transcendentnych nie jest w poznaniu historycznym nieuchronne, a w każdym razie zrozumienie przewodniego kierunku dziejów nie jest przez nie wyznaczone.
5. Po piąte, historia jest procesem ciągłym w tym sensie, że zasadnicze punkty określające jej przebieg czy zasadnicze decyzje opatrności dotyczą w równym stopniu wszystkich ludzi; do uczestnictwa w dziele stworzenia, odkupienia i w eschatologicznych powołaniach dopuszczony jest cały rodzaj ludzki bez wyjątku, przy czym — wbrew np. teorii Spenglera i wbrew rasistowskim interpretacjom kultury — gatu-

nek ludzki partycypuje w tej samej naturze, niezależnie od czasowych i przestrzennych współrzędnych i niezależnie od odmienności antropologicznych. W tym sensie można mówić o jedności i ciągłości procesu historycznego. Jednocześnie historia jest nieciągła w tym znaczeniu, że jej główne punkty orientacyjne, jej wydarzenia najdonioślejsze ani nie są wytworem działań ludzkich, ani nie są przez poprzednie wydarzenia przyczynowo uwarunkowane, ani z nich wydedukować się nie dadzą; akty stworzenia, wcielenia, odkupienia, zbawienia mają swobodne postanowienia boskie za jedyną siłę sprawczą, stanowią interwencje nie mające w historii samej żadnych przyczyn i przerywają jej ciągłość w sposób nieodwracalny i zasadniczy.

6. Po szóste, historia jest procesem jednokierunkowym; ma jeden początek i jeden koniec, jest niepowtarzalna i niecykliczna. Wynika to zresztą z samej idei stworzenia i konieczności eschatologii.
7. Po siódme, historia jest zasadniczo, w głównym swoim przebiegu już rozstrzygnięta przez dotychczasowe interwencje i obietnice boskie. Żadne wysiłki ludzkie, żadne możliwości zawarte w swobodnej woli jednostek nie są w stanie odmienić głównego rozstrzygnięcia, ku któremu zmierza potok dziejowy. Co do spraw głównych historia nie zawiera alternatyw i nie zawiera wielości rozwiązań możliwych, tylko jednostkowy los ludzki znajduje się

w polu wahania, które pozwala mu się w tym lub owym kierunku rozwinąć. Historia jako całość — a więc historia święta, a więc historia rzeczywista — jest już w zasadzie sprawą dokonaną i przesądzoną.

Jeżeli istnieją inne jeszcze warunki towarzyszące stale wymienionym, to jednak przytoczony zbiór stanowi bodaj całość niezbędnych i wystarczających cech pozwalających zakwalifikować filozofię historii jako przynależną do swoiście katolickiego światopoglądu. W tych ramach — do których należy ponadto, rzecz jasna, ogół artykułów wiary przyjętych w tej właśnie gminie wyznaniowej — istnieje jednak pewna amplituda możliwych stanowisk, wśród których historiozofia specyficznie tomistyczna zasługuje na wyróżnienie.

4. METAFIZYCZNE PODSTAWY HISTORIOZOFII TOMISTYCZNEJ

Mówimy o tomistycznej filozofii historii nie w tym znaczeniu, iżby filozofia taka miała być wyraźnie sformułowana w dziełach samego Tomasza z Akwinu. Autor *De regimine principum* pozostawił po sobie ogólną teorię polityczną, nie pozostawił jednakże żadnej filozofii dziejów w ścisłym sensie. Istnieje jednak współcześnie historiozofia uprawiana przez jego wyznawców i oparta na wyłożonych przezeń regułach myślenia, w szczególności historiozofia usiłująca zastosować tomistyczną koncepcję stosunku między ziemskim i nadprzyrodzonym celem człowieka — do opi-

sania stosunku między historią świecką i historią świętą.

Tomistyczna doktryna była filozoficznym usprawiedliwieniem dla katolickiej asymilacji tych procesów cywilizacyjnych — w polityce, w filozofii, w nauce — które narodziły się i rozwinęły wbrew ortodoksji kościelnej i okazały się dostatecznie odporne na zniszczenie, które więc należało oswoić i wykorzystać. Dlatego, między innymi, filozofia ta okazała się następnie tak znakomicie przystosowana do działalności Towarzystwa Jezusowego, które rozpoczęło dzieło adaptacji Kościoła do instytucji społeczeństwa mieszczańskiego i ubierało katolicki światopogląd w kostiumy przejęte z humanistycznej kultury renesansowej. Przeciwno wszystkim awerroistycznym lub zbliżonym tendencjom, usiłującym rozdzielać świecką rzeczywistość od nadprzyrodzonej oraz świeckie i nadprzyrodzone cele człowieka jako rzeczy niezależne i pozbawione kontaktu; przeciwno prądom racjonalistycznym, które dążyły do integracji wartości religijnych w świecką kulturę; przeciwno skrajnym tradycjonalistom, dla których całość świeckiej kultury miała być tylko przedmiotem niszczącej, a już beznadziejnej walki; przeciwno wszystkim tym prądom wysunęła tomistyczna doktryna zasadę katolickiej asymilacji wartości kulturalnych, zasadę dualizmu w podporządkowaniu. Zasada ta obowiązywała we wszystkich przypadkach, gdzie chodziło o ustalenie stosunku między rzeczywistością naturalną i rzeczywistością transcendentną: w sprawie stosunku między naturą i łaską, między wiedzą i wiarą, między

filozofią i teologią, między ciałem i duszą, między państwem i Kościołem, między polityką świecką i polityką kościelną, między moralnością doczesnego życia i moralnością religijnych powinności, między jednostką i osobowością, między historią świecką i historią świętą. I tak, łaska nie niszczy natury, ale uzupełnia ją i podporządkowuje sobie; wiara nie jest przeciwna wiedzy naturalnej, ale stwarza dla niej nadbudowę władczą i poddaje swojej kontroli; teologia nie zastępuje filozofii, ale poddaje ją sobie co do celu i co do poprawności treściowej w punktach ich pokrywających się zakresów; dusza nie jest całkowitym człowiekiem, nie jest pełną substancją, ale pozostaje z ciałem ludzkim w więzi substancjalnej, koniecznej i razem z nim tworzy ludzką istotę, przy czym tworzy ją nie na zasadzie połączenia równorzędnych składników, ale na zasadzie naturalnego podporządkowania co do celu i zadań; podobnie, dalej, Kościół nie ma sprawować władzy politycznej bezpośrednio zamiast państwa, ale ma rządom świeckim narzucać kierunek i cel rządzenia oraz sprawować nad nimi władczy nadzór; moralność bezpośrednio skierowana ku celom nadprzyrodzonym nie sprzeciwia się moralności naturalnej, ale uświęca ją i nadaje jej cel ostateczny, bez którego tamta pozbawiona jest sensu; osobowość ludzka, a więc te cechy indywidualnego istnienia, które wiążą człowieka z nadprzyrodzonym jego powołaniem, nie likwiduje jednostki ludzkiej, tj. indywidualnego istnienia rozważanego z punktu widzenia uczestnictwa

człowieka w ziemskich zbiorowościach, ale podporządkowuje ją swoim zadaniom.

Stosunek między historią świętą i historią świecką jest uszczegółowieniem tej uniwersalnej zasady obowiązującej we wszystkich składnikach tomizmu: historia świecka nie jest po prostu wzgardzonym światem zła i grzechu; jest ona koniecznym środowiskiem, w którym życie ludzkie przebiega, jest narzędziem historii świętej, ale narzędziem nieodzownym dla realizacji jej celów, jest podporządkowana historii świętej zarówno w porządku przyczyn celowych, jak i w porządku poznawczym. Historia świecka daje się zrozumieć tylko przez odniesienie do historii świętej; cel pierwszej zawiera się w drugiej. Pierwsza jest dziedziną bytowania niesamodzielną, jest sama przez się niezrozumiała i pozbawiona wartości własnej; wartość jej jest wartością instrumentalną, atoli jako instrument jest ona rzeczywistością potrzebną oraz posiada wtórną swoją świętość i chwałę; świeci blaskiem zapożyczonym od wielkich celów świętej historii, ale jest to blask rzeczywistości.

Dla Augustyna i dla tej kontynuacji jego myśli, jaką stanowi filozofia protestancka, podział na historię świętą i historię świecką jest identyczny z podziałem na państwo boże i państwo ziemskie. Znamię swoiste augustynizmu to drastycznie zarysowany kontrast obu dziedzin, rządzonych zasadami nie do pogodzenia. Państwo ziemskie, złożone z rasy potępionych i z upadłych aniołów, opiera się na zasadzie miłości własnej, państwo boże —

zbiorowość zbawionych i aniołów wiernych — kieruje się zasadą miłości bożej i pogardy dla samego siebie; miłość ku Bogu i ku sobie samemu wykluczają się bez reszty, nie mogą ani uzupełniać się, ani współistnieć. Obowiązuje wprawdzie zasada identyczności bytu i dobra, ale jest to tylko zasada metafizyczna, wynikająca w naturalny sposób z założenia boskiej wszechmocy; w odniesieniu do moralnego wartościowania zasada ta praktycznie nie istnieje, to znaczy zabieganie o wartości przemijające jest organicznie złe, a w dziedzinie moralnej rzeczywistość stworzona nie jest dobrem niższym, ale dobrem w ogóle nie jest. Nie ma nic pośredniego między miłością własną i miłością Boga, między mądrością świecką i pobożnością; oba obszary stanowią dwa pola alternatywnego wyboru: świat albo Bóg, dusza albo pożądanie zmysłowe, wiedza albo służba boża, doczesność albo zbawienie.

Historia świecka w ujęciu Augustyna, jakkolwiek podporządkowana w swoim przebiegu zamysłom stwórcy, który również ze zła potrafi dobro wyciągnąć i na swoją korzyść obrócić chytre podstępny demona, historia ta sama w sobie, o ile jest wytworem ludzkich inicjatyw, jest z natury historią zła. W rozumieniu Tomasza z Akwinu jest ona również historią dobra podrzędnego i niesamodzielnego, które w walce ze złem urzeczywistnia cel wyższy, osiągnąty bezpośrednio przez historię świętą, wcieloną w Kościół rzymski. Tomizm jest próbą asymilacji życia świeckiego, świeckiej kultury, nauki, polityki i instytucji państwowych, jako narzędzi, którymi posługuje się *oeconomia divina* w swoich planach,

a więc narzędzi, które wszystkie swoje wartości pozytywne zawdzięczają kierownictwu Kościoła. Tomizm jest chrześcijańskim sposobem myślenia nastawionym nie na niszczenie, ale na opanowywanie tych elementów kultury świeckiej, które zniszczeniu się nie poddają, jest programem polityki pozornych rezygnacji wobec nieuchronności obcego świata; nie jest to wszakże rezygnacja przez ustępstwa, nie polega na uszczuplaniu własnego stanu posiadania, ale na przywdziewaniu obcych szat bez zatraćania własnej substancji. Do tego można sprowadzić główną regułę myślenia tomistycznego: dualizm w podporządkowaniu, albo w przekładzie na język praktyczny — zniewalanie obcego świata bez jego unicestwienia, program przetrwania cudzych zdobyczy i przeobrażania ich w cząstki własnego organizmu. Dlatego właśnie, jak wspomniano, tomizm był idealną formą ideową dla kontrreformacji, która przystosowywała Kościół do warunków społeczeństwa mieszczańskiego. Wtedy dopiero zaczął on odgrywać wielką rolę — rolę nie spełnioną do końca wobec faktu, że polityka instytucji kościelnej była, ostatecznie, za mało tomistyczna, a za bardzo tradycyjna; jakoż reformacja (oprócz pierwszej fazy luteranizmu) i kontrreformacja były dwiema różnymi i antagonistycznymi formami wrastania chrześcijaństwa w mieszczańską kulturę — pierwsza przez rezygnację i ograniczenie, druga przez asymilację władcą. Procesy te, jak wiadomo, realizowały się niezmiernie powoli i adaptacja Kościoła do świeckiej kultury trwała zrazu niesłychanie długo; w gruncie rzeczy proces

Galileusza nie był imprezą dobrze zrobioną z tomistycznego punktu widzenia i ostatecznie fakt, że Kościół zużył trzysta lat niemal na przystosowanie się do kosmologii heliocentrycznej, nie wyszedł mu na korzyść; następnie procesy te poszły nieco szybciej: adaptacja do teorii ewolucji trwała tylko około stulecia i jest teraz prawie zakończona. Analogiczne procesy dokonują się w innych dziedzinach. Podjęcie problematyki ściśle historiozoficznej — jako odpowiedzi na świeckie historiozofie — jest w katolickiej literaturze zjawiskiem stosunkowo niedawnym, a próba wykorzystania w tym celu właśnie tomistycznych zasad myślenia jest jeszcze świeższej daty.

5. WSPÓŁCZESNA HISTORIOZOFIA TOMISTYCZNA

Dla zilustrowania tych zastosowań warto wziąć pod uwagę dwie pozycje bezpośrednio poświęcone interesującej nas kwestii. Dzieło znanego jezuita francuskiego J. Danielou *Essai sur Le mystère de l'histoire* (1953) stanowi bodaj najdoskonalszy istniejący wykład interpretacji dziejów w tomistycznym ujęciu. Książka Maritaina *On the Philosophy of History* (1957) jest utworem znacznie mniej wnikliwym, bardziej popularnym i zresztą powtarzającym tylko w nowej wersji myśli, które ten sam autor niezliczoną ilość razy formułował w swojej obfitej literackiej produkcji. Dzieło Danielou, bez porównania bardziej inteligentne i z punktu widzenia katolickiego nowatorskie, pozwala lepiej zro-

zumieć te tendencje katolickie, dla których tomizm jest przede wszystkim polityką elastycznego reagowania na każdą współczesną fazę kultury.

Dwa komplementarne założenia teologiczne można uważać za punkty wyjściowe tej historiozofii: pierwsze głosi, że wobec nieodwracalności odkupienia ludzkość została już substancjalnie i zasadniczo zbawiona; podstawowa rzecz w dziejach — wcielenie i odkupienie — jest faktem już dokonany, a bieg historii jest rozstrzygnięty jednoznacznie co do sprawy głównej; historia jest zakończona. Drugie założenie głosi, że w odniesieniu do historii świętej pojęcie postępu daje się mimo to sensownie stosować; instytucje religijne judaizmu były w epoce Starego Testamentu boskie i święte, zostały wszakże zniesione przez nakazy i urzędnia Ewangelii, wskutek czego mozaizm współczesny jest grzechem anachronizmu.

Ale nie tylko Stary i Nowy Testament stanowią dwie fazy tej samej historii; historia święta nie zakończyła się aktem wcielenia, trwa ona nadal, a wszystkie dzieła konwersji i uświęcania wchodzą w skład jej rozwijającego się potoku. Wbrew protestanckim doktrynom zachodzi więc w historii świętej proces postępu. Możliwość jego wynika z dwóch okoliczności: z doniosłości, jaką obok tekstów kanonicznych Pisma odgrywa narastająca w Kościele tradycja, oraz z nieistnienia predestynacji w protestanckim ujęciu, z sytuacji, w której każdej jednostce pozostawione jest prawo swobodnego rozstrzygnięcia własnych

eschatologicznych przeznaczeń. Postęp w historii świętej, umożliwiony przez obie te okoliczności, polega tedy na wzroście ciała mistycznego, dokonującym się pod wpływem Ducha Świętego. Postęp ten, co więcej, stanowi właściwą treść dziejów; historia rzeczywista jest realizacją ewangelicznego posłannictwa Kościoła, które dochodzi do skutku pod pozorami historii świeckiej. W samej historii Kościoła istnieje także postęp dogmatyczny — nie w znaczeniu ewolucji, której dopatrywali się tu moderniści, a więc nie w znaczeniu powstawania nowych dogmatów, ale w postaci wydobywania przez Kościół nowych aspektów z już istniejącego kanonu.

Historia święta i historia świecka nie znajdują się w stanie nieuleczalnej walki i nie są również oddzielone od siebie ani niezależne; nie jest też tak, wbrew modernistom i wbrew racjonalistom, aby historia święta była częścią świeckiej; ich stosunek wzajemny daje się scharakteryzować jako synergia, ale synergia w podporządkowaniu. Wszystkie składniki historii świeckiej — dzieje polityczne i dzieje cywilizacji — są częścią boskiego dzieła, jednakże historia święta jest wobec nich transcendentna i tylko peryferyjnie, tylko w formie swojego wyrazu, nie zaś w naturze swojej, podlega ich wpływom. Innymi słowy — można mówić zasadnie o wielości cywilizacji chrześcijańskich — o chrześcijańskiej kulturze bizantyjskiej, średniowiecznej czy barokowej — jednakże wielość ta dotyczy jedynie szat, które przywdziewa kolejno ta sama i nieodmienna substancja, *corpus mysticum*. Oddziaływanie historii świeckiej na

świętą ogranicza się tedy do form ekspresji tej ostatniej, zmienia języki, w jakich wypowiada się wiecznie ta sama treść, a różnorodność tych języków jest zarazem różnorodnością kultur chrześcijańskich. Natomiast oddziaływanie odwrotne, wpływ historii świętej na dzieje cywilizacji jest nieporównanie bardziej istotny; postęp świecki (w zakresie, w jakim jest postępowaniem autentycznym) dochodzi do skutku dzięki przemianom i dzięki działaniom zachodzącym w ramach historii świętej, a więc dzięki postępowi ducha.

Między tak zwanymi religiami naturalnymi i religią chrześcijańską zachodzi stosunek, w którym ciągłość pod pewnym względem kojarzy się z nieciągłością pod innym: religie przedchrześcijańskie nie były w ścisłym sensie źródłem chrześcijaństwa, tj. nie były historycznymi siłami sprawczymi, z których mocą naturalnej przyczynowości powstała nowa wiara, jako że powstała ona z nadprzyrodzonej interwencji. Z drugiej strony nie były tylko zbiorem zabobonów: były naturalnym przygotowaniem nadnaturalnego przewrotu, zawierały w sobie części prawdy, prawdy skażonej, bo nie podtrzymywanej nieomylną i stałą boską opieką, niemniej prawdy stwarzającej ludzkie przesłanki, które ułatwiły następnie recepcję chrześcijańskiej wiary. W dziejach religii chrześcijaństwo stanowiło przewrót zasadniczy, nie dający się wytłumaczyć przyrodzonymi prawidłowościami dziejów; przewrót ten nie polegał wszakże zwyczajnie na zniszczeniu wszystkiego, co zawierały w sobie dawne religie, ale wykorzystał istniejące zdobycze w celu przyswojenia

ludziom wiary prawdziwej i oczyściwszy od błędów naturalne wyobrażenia religijne, uświęcił nieomylnym autorytetem ich zdrowe ziarna.

Wadliwe wyobrażenia na temat stosunku historii świętej do historii świeckiej rodzą błędne opinie na temat roli Kościoła w danej epoce kulturalnej. I tak, pewne formy wyrazu chrześcijaństwa związane są z przeżyтыми i anachronicznymi strukturami ekonomicznymi; jeśli usiłuje się w duchu modernistycznym przeprowadzić całkowitą integrację Kościoła do świeckiej historii, powstaje wówczas złudzenie, że chrześcijaństwo należy w ogóle do przeszłości — skoro do przeszłości należą niektóre sposoby, w jakich się wyowiada. Jeśli z kolei uważa się historię świętą za absolutnie transcendentną, jeśli więc Kościół zostaje potraktowany jako rzeczywistość nie związana totalnie z ziemskim światem, popada się w błąd przeciwny, prowadzący do ulegania gnostycznym skłonnościom i do radykalnego potępiania całości życia świeckiego jako dzieła grzechu i zła. W rzeczywistości chrystianizm jest istotnie *novissimus*, jest nie tylko transcendentny wobec całej historii, ale jest jej ostatecznym zakończeniem; mimo to w formie swojej współżyje aktywnie z różnymi epokami historycznymi i różnymi postaciami cywilizacji; w formie — a więc tak, że żadna faza rozwoju Kościoła związana z jakąkolwiek formą cywilizacji i nosząca na sobie jej piętno nie jest właściwym Kościołem. Kościół nie utożsamia się z żadną przemijającą postacią swego wyrazu, związaną ze zmiennymi strukturami społecznymi i kulturalnymi; zmienne

składniki życia Kościoła to formy jego koegzystencji z następującymi po sobie stadiami świeckiego rozwoju; niezmienności substancji towarzyszy zmienność akcydensów, a niezrozumienie tej różnicy wyraża się w dwóch wspomnianych odwrotnie fałszywych identyfikacjach: i tak, modernizm katolicki uważa fałszywie substancję za zmienną, utożsamiając ją z akcydensami; traktuje tedy Kościół w naturze swojej za zjawisko podległe wszystkim przeobrażeniom kolejnych cywilizacji. Ci, z kolei, co same akcydensy poczytują za niezienne, upierają się niepotrzebnie przy zwierzających i anachronicznych formach wyrazu, powstałych w Kościele w wyniku jego współżycia z jedną określoną fazą dziejową. Ale związki formy chrześcijaństwa z przemianami świeckiego życia sprawiają, że historia święta ogarnia swoim wpływem całość ludzkich dziejów, historia zbawienia obejmuje historię *tout court*. Postęp świecki, a więc rozwój techniki, rozwój nauk pozytywnych i przemiany w organizacji życia zbiorowego nie mają samej mocy oddziaływania na historię zbawienia, nie są wszakże względem niej naturalnymi antagonistami, przynajmniej tak długo, póki nie uchodzą za rzeczywistość absolutną, póki więc nie usiłuje się przypisywać im wartości autonomicznej, zasługującej na to, by się o nią ubiegać dla niej samej.

Taka interpretacja stosunku między historią sakralną i historią ziemską pociąga za sobą istotne konsekwencje praktyczne w zakresie stosunku chrześcijaństwa do wielości cywilizacji współczesnych; jeżeli dalsza ewangelizacja świata — zarówno nieeuropejskich

kultur, jak zdechrystianizowanych klas społecznych — ma być skuteczna, należy uprzytomnić sobie źródła dotychczasowych niepowodzeń na tym polu. Otóż chrześcijaństwo, które związane jest w swojej formie jednoznacznie z cywilizacją zachodnioeuropejską, okazuje się nader słabe w opanowywaniu krajów zamieszkałych zwłaszcza przez ludy kolonialne lub świeżo wyszłe ze statusu kolonialnego, albowiem ludność miejscowa utożsamia je z obcą sobie kulturą. Jeżeli proces chrystianizacji Wschodu i Afryki ma postępować naprzód, wymaga on włączenia się Kościoła w miejscowe formy cywilizacyjne, przystosowania formy swego oddziaływania do każdej istniejącej tradycji kulturalnej; chrześcijańska treść, aby skutecznie zakorzeniła się w duszach ludu, musi przemawiać jego narodowymi formami, musi nade wszystko umieć nawrócić elitę kraju, jeśli chce objąć całość. Źle się dzieje, jeśli nawracani autochtoni wyzbywają się, razem z pogaństwem, całej tradycji kulturalnej swojego kraju i potrafią przyswoić sobie nową wiarę tylko w jej zachodnioeuropejskiej postaci, wtedy bowiem ulegają nieuchronnie wyobcowaniu wobec własnego narodu i stają się niezdolni do krzewienia w nim dzieła ewangelizacji; podobnie nieskutecznie czynili ci chrześcijanie czasów pierwotnych, którzy odrzucali razem z wiarą pogan całą tradycję antycznej kultury. Tak więc program skutecznego nawracania musi być zarazem programem uniwersalizacji kultury chrześcijańskiej, przyswojenia sobie umiejętności elastycznego przywdziewania najrozma-

itszych skór, przemawiania mową wszystkich ras, wszystkich cywilizacji, wszystkich narodów. Kościół nie daje się utożsamić z żadną poszczególną rasą, kulturą czy obyczajowością, może jednak przystosować do każdej formy swego nauczania, może być chiński z Chińczykami, hinduski z Hindusami i niejako inkorporować wszelkie cywilizacje bez zatacania swojej niezmiennej natury; nie powinien się lękać wielorakości wyrazu. *Corpus mysticum* działa zawsze w środowisku zróżnicowanych kultur, działa tedy w wielości owych rzeczywistości wtórnych — jak narodowość czy ojczyzna, które wszakże są rzeczywistością, i które trzeba umieć przyswoić sobie i podporządkować. Wnioski Maritaina w tej sprawie opierają się na tych samych założeniach: trzeba odróżniać chrześcijaństwo pojęte jako zmienne formy cywilizacyjne o chrześcijańskiej inspiracji, doskonalące świat, ale należące do świata — od mistycznej zbiorowości chrześcijańskiej, transcendentnej i niepodległej wpływowi dziejowych przemian.

Łatwo zauważyć, dodajmy, że cały ten program praktyczny nie jest w dziejach Kościoła nowością i że szczególnie działalność jezuitów kierowała się od dawna podobnymi obserwacjami. Świadczą o tym nade wszystko dzieje misjonarskiej działalności Towarzystwa Jezusowego w Chinach w XVII wieku; wiadomo, że kościelna hierarchia nie okazała dostatecznego zrozumienia dla tej polityki, albowiem wrogowie zakonu zarzucali mu, że nie tyle chrystianizuje żółtą rasę, ile sinizuje chrześcijaństwo, i że naukę Ewangelii do tego stopnia usiłuje uzgodnić z miejscowymi kultami i

filozofią, iż w rezultacie toleruje dawne bałwochwalstwo, pozornie tylko zmienione. Wolno nam zapytać: czy gdyby pozwalano jezuitom przez cały czas rozwijać swoją pomysłowość, sukcesy Kościoła na obszarach pozaeuropejskich nie byłyby dziś znacznie większe?

Ale dla Danielou zupełnie analogicznie jak sprawa stosunku do pozaeuropejskich cywilizacji wygląda problem rechrystianizacji europejskiej klasy robotniczej, której związki z Kościołem uległy znacznemu rozluźnieniu właśnie w rezultacie fałszywej polityki ewangelizacji. Nie odróżniając należycie substancji od akcydensów, usiłowano robotnikom narzucać chrześcijaństwo w jego formie burżuazyjnej, na skutek czego, w oczach nawracanych, połączyło się ono w sposób trwały z kapitalistycznym porządkiem społecznym. Jednakże podstawowa zasada skutecznego działania każe zachowywać solidarność wobec świata, któremu pragnie się głosić ewangelię. Zrozumienie historyczności swojego świata jest współcześnie zjawiskiem niezmiernie upowszechnionym. Zadaniem misjonarzy jest nauczyć ludzi, że autentyczną historią jest historia święta i że chrześcijaństwo tworzy historię w sensie właściwym. Nędza społeczna jest tylko odbiciem nędzy gorszej i bardziej dotkliwej — nędzy upadku, a rzeczywista emancypacja musi polegać na przewyciężeniu głównego źródła zła, nie zaś tylko jego wtórnych konsekwencji. Wyłącznie Jezus Chrystus może wyzwolić ludzi naprawdę, a dzieło jego dokonało już istotnej przemiany; wbrew marksizmowi historia — co do swojej substancji — jest już

określona. Nie oznacza to wszakże, że chrześcijaństwo ma pozostać obojętne na doczesne cierpienia ludzi. Zadaniem chrześcijan jest przejęcie od marksistów doczesnego ideału społeczeństwa i okazanie, że ideał ten nie wyklucza się bynajmniej z nadzieją eschatologiczną, ale jak najściślej jest od niej uzależniony. Bo też nic nie ma w tym złego, że ludzie spodziewają się dobrodziejstw od technicznego postępu i od przemian w organizacji życia społecznego. Zło polega na tym, że upatrują w tym całość pożądanego zbawienia i że przypuszczają, iż mogą to dzieło zbawienia własnymi rękami sprawić. Opium ludu to mit ziemskiego raj, eschatologia doczesna. Ideał nieziszczalny, albowiem grzechu niepodobna pokonać bez reszty w ziemskiej rzeczywistości. Chrześcijaństwo nie może obiecywać ludziom ziemskiego zbawienia, albowiem ani ono, ani nikt inny zbawienia takiego nie przyniesie; ziemskie zbawienie w ogólności jest niemożliwe, a nędza ziemska nie da się całkowicie usunąć. Niemniej można ją doczesnymi środkami łagodzić i zmniejszać, można ziemskie istnienie ludzi humanizować i ulepszać. Atoli pewne ludzkie, czysto doczesne wartości, nie związane swoiście z chrześcijaństwem, rozkwitają w pełni dopiero w chrześcijańskim klimacie, życia społecznego, stąd również doczesna i ziemska poprawa wymaga wysiłków podejmowanych w podporządkowaniu zadaniom historii świętej.

Dzieło takiej naprawy musi opierać się na przeświadczeniu, że wszystkie wartości ekonomiczne i polityczne są relatywne, niesamodzielne, że nie wolno, pod grozą

bałwochwalstwa, oddawać im czci dla nich samych. Rozrost królestwa bożego i postęp historii świętej nie jest identyczny z postępem cywilizacji, jakkolwiek sprzyja jego istotnym potrzebom. Nie można również bez reszty pokładać ufności w zepsutej naturze ludzkiej; Biblia dopiero odsłania nam tajemnicę autentyczną historii: nikt nie jest sprawiedliwy. Każdy człowiek uczestniczy w korupcji pierworodnego upadku, nikt tedy z ludzi ziemi nie przyniesie zbawienia ludzkości.

Cały streszczony wywód ujawnia teraz istotną tendencję tomistycznego myślenia w zastosowaniu do rozważanych współcześnie kwestii historiozoficznych. Odnajdujemy w nim próbę przejęcia historiozoficznej problematyki marksizmu, zamiast jej totalnej negacji, oraz próbę włączenia jej w ramy eschatologii chrześcijańskiej jako zbioru zagadnień realnych, ale podporządkowanych; jest to również próba przejęcia — jakkolwiek w postaci nader ogólnikowej i nie obowiązującej — społecznych postulatów ruchu socjalistycznego i ukoronowania ich chrześcijańską nadbudową. W całości jest to historiozoficzne usprawiedliwienie pewnego programu polityki Kościoła, która miałyby nadać chrześcijański sens i chrześcijańskie kierownictwo zjawiskom społecznym nie dającym się za pomocą samych moralów zlikwidować. Chodzi tu nade wszystko o ekonomiczne postulaty klasy robotniczej. Ogólnikowość tego programu sprawia, że jego interpretacja praktyczna może być wieloraka: można ją pojmować już to w ten sposób, jak próbował ongi czynić ruch tak zwanych księży robotników, już to stosownie

do tradycyjnych metod działania chrześcijańskich związków zawodowych. Sama historiozofia zawiera z tego punktu widzenia istotną dwuznaczność, którą dopiero dalsze interpretacje mogłyby usunąć. Możemy podejrzewać, że intencje Danielou zmierzają raczej ku pierwszej możliwości. Inaczej w przypadku Maritaina. Maritain przypisuje, co prawda, doczesnym i naturalnym celom człowieka wartość autonomiczną, nie tylko instrumentalną; techniczne, intelektualne czy artystyczne wartości ziemskiego świata są wartościami autentycznymi, ale wartościami niższego rzędu w stosunku do dóbr, jakie urzeczywistnia praca Kościoła, dóbr niezależnych od historycznego rozwoju. Królestwa bożego niepodobna w żaden sposób zrealizować w ziemskiej rzeczywistości ani dzięki wysiłkom ludzkim, jak by chcieli ci, co popadają w błąd antropokratyczny, ani nawet przez łaskę boską — jak spodziewają się ci, co padli z kolei ofiarą teokratycznego złudzenia; mimo to historia świecka — wbrew błędom satanokratycznym — nie znajduje się całkowicie pod władzą zła i może podlegać godnym poparcia reformom. Ponieważ jednak wszystkie reformy możliwe nie prowadzą do osiągnięcia owych wartości największych, tedy ubieganie się o jakiegokolwiek dobra ziemi, a więc wszelkie wysiłki mające przyśpieszyć postęp cywilizacji ludzkiej o tyle tylko są godne poparcia, o ile mają na oku cel absolutny człowieka leżący poza przyrodzonym porządkiem. Wydawać by się mogło, na podstawie tego wyводу, że skoro wartości doczesne, chociaż niższe, są jednak wartościami autentycznymi, to możliwa

jest na tym obszarze wspólnota wysiłków podejmowanych przez chrześcijan i ateistów jednocześnie. Okazuje się wszakże, że to właśnie jest niepodobieństwem. „*Zawsze tedy — pisze Maritain — istnieć będzie konflikt między chrześcijaninem i ateistą w odniesieniu do dzieł, które tutaj, na ziemi, mają być dokonane, albowiem w dziełach tych ateista zmierza ku swemu celowi absolutnie ostatecznemu, podczas gdy chrześcijanin zabiega o cel, który tylko na gruncie pewnego porządku jest ostateczny (finis ultimus secundum quid) i który uzależniony jest od celu absolutnie ostatecznego i ponadczasowego*”. (*On the Philosophy of History*, s. 155). Konsekwencją historiozofii Maritaina jest tedy niemal jednoznacznie sformułowana odmowa współpracy z ateistami w zakresie naprawy doczesnego świata, albowiem, jeśli wolno nam uzupełnić brakujące ogniwo wywodu, naprawa taka musi wyglądać zupełnie inaczej, w zależności od tego, czy się uważa wartości ziemskie za absolutne, czy też podporządkowane zadaniom wyższym.

6. KONKLUZJA

Ostatecznie tedy okazuje się, że tomistyczna doktryna historiozoficzna nie ma być propozycją dyskusji albo kooperacji z jakimikolwiek ruchami społecznymi związanymi tradycyjnie z materialistycznym poglądem na świat. Jest propozycją wewnętrzną w ramach Kościoła, mającą usprawnić jego środki wychowawczego oddziaływania przez bardziej plastyczne metody adaptacji do środowisk oddziaływa-

niom takim poddanych; jest także propozycja przejęcia kwestii społecznych powstałych poza chrześcijaństwem i wbrew chrześcijaństwu w celu odebrania innym, nade wszystko ruchom socjalistycznym, monopolu na ich rozwiązywanie. Jest to historiozofia, która kontynuuje tradycyjne dążności doktryny tomistycznej w celu udoskonalenia kościelnej polityki wychowawczej. Jednakże historiozofia ta, przynajmniej w ujęciu, jakie Danielou jej nadaje, jest jeszcze czymś więcej. Jest także próbą uwolnienia Kościoła od jednoznacznego związku ze współczesną kulturą mieszczańską i uznaniem istnienia najbardziej aktualnych konfliktów społecznych naszego świata jako pytań do rozwiązania; próbą uznania za rzeczywiste tych kwestii, które podnosi zarówno ruch socjalistyczny w krajach gospodarczo rozwiniętych, jak ruchy narodowe ludów kolonialnych; jest propozycją opanowania tych kwestii przez chrześcijaństwo, a także stworzenia środków, za pomocą których Kościół mógłby przystosować swoje działania do najbardziej oderwanych od jego wpływu środowisk — do narodów Azji i Afryki oraz do klasy robotniczej niektórych społeczeństw kapitalistycznych. Tomistyczna historiozofia jest tedy propozycją nowej kontrreformacji, która by Kościół przystosowała do przeobrażeń współczesnych i nie pozwoliła skazywać mu się dobrowolnie na powolne obumieranie w świecie, który przestanie chrześcijaństwo rozumieć i który zepchnie je na pozycje izolowanej sekty. Utrzymanie jakiegokolwiek wpływu na współczesną kulturę wymaga, oczywiście, przejęcia jej form wyrazu, na-

uczenia się jej języka. Chrześcijaństwo okazało się zdolne do tego wysiłku w niektórych dziedzinach — w szczególności w literaturze, częściowo także w filozofii; w znacznej części życia kulturalnego pozostało na pozycjach martwych i anachronicznych, niestrawnych dla żadnej z rozwijających się współcześnie cywilizacji. Wszystkie możliwości jego dalszego trwania uzależnione są od tego, czy potrafi skutecznie podjąć ów adaptacyjny wysiłek; filozofia dziejów oparta na tomistycznych wątkach jest wezwaniem do jego podjęcia. Na tym polega jej funkcja w całości chrześcijańskiej polityki i chrześcijańskiego poglądu na świat.

*

Pozostaje do rozważenia pytanie, czy z punktu widzenia materialistycznej interpretacji historii katolicka historiozofia przedstawia cokolwiek, co mogłoby być przedmiotem rzeczowej dyskusji, nie tylko refleksji zewnętrznej, usiłującej zrozumieć tę doktrynę jako składnik sytuacji Kościoła. Wydaje się to na pozór beznadziejne, bo też trudno sobie wyobrazić, aby racjonalna dyskusja mogła się toczyć nad zagadnieniem, czy historia ludzkości znajduje się lub nie znajduje pod kierownictwem Ducha Świętego. Niemniej warto niektórych kwestii w tej historiozofii zawartych nie odrzucać z góry jako bezsensownych.

Wydaje się bowiem, że jakkolwiek pytania związane swoiście z katolicką eschatologią i zakładające dogmatyczne przesłanki wiary z trudnością mogłyby, gdy je pojąć dosłownie, stanowić obiekt dyskusji, to pewne refleksje

zawarte w niewyznaniowej chrześcijańskiej filozofii dziejów nie muszą być urojone; w szczególności chodzi o to, czy pytanie o tak zwany sens historii daje się w ogóle postawić poprawnie i czy nadaje się do odpowiedzi bez zakładania rzeczywistości transcendentnej. Wydaje się w ogólności, że *jeżeli racjonalne rozważanie zagadnienia transcendencji jest jeszcze gdziekolwiek możliwe, to w każdym razie nie na terenie sporów o dowody istnienia Boga*, których logiczna niezdarność i jałowość są tak ewidentne, iż nie mogą zachęcać do żadnych dyskusji rzeczowych; spór o interpretację historii jest, obok kwestii z zakresu tzw. antropologii filozoficznej, niemal jedynym miejscem, gdzie dyskusje takie mogą występować. Innymi słowy — *jeżeli istnieje jeszcze forma, w jakiej kwestia istnienia Boga daje się w ogóle w sposób strawny postawić, to jest nią pytanie o stosowalność pojęcia sensu do procesów ludzkiej historii.*

Obok tego, kwestia stosunku historii świętej do historii świeckiej, chociaż nie nadająca się do dyskusji w sformułowaniu dosłownym, posiada pewną wersję zracjonalizowaną, gdzie może być przedmiotem zainteresowania ze strony wyznawców jakiegokolwiek racjonalistycznej interpretacji dziejów. Jest to mianowicie kwestia roli wartości religijnych w historii kultury (problemy rozważane m.in. w dziełach Christophera Dawsona). Wydaje się w istocie charakterystyczne dla współczesnej historiografii katolickiej zerwanie z dawnym stylem, który traktował całą historię kultury świeckiej jako historię złośliwych podstępów demona, wymierzonych przeciwko boskiej

misji Kościoła. Dominująca bodaj dążność katolickiej historiografii polega na próbach interpretacji całej historii kultury jako funkcji chrześcijaństwa i przedstawiania jej w wersji, w której okazuje się ona nie tylko z duchem chrześcijaństwa niesprzeczna, ale wydaje się przez jego rozwój inspirowana. Znaczna część historiografii katolickiej zainteresowanej tymi sprawami usiłuje teraz odrabiać niekorzystne wyniki długotrwałego oporu, jaki stawiało chrześcijaństwo postępom nowożytnej kultury, i organizować twórczo historyczne w sposób zgodny z aktualnymi tendencjami przystosowawczymi, a więc dokonywać niejako integracji kultury świeckiej *ex post* w ramy sakralnego porządku. W historiografii filozoficznej skłonność ta jest uderzająca i dochodzi m.in. do głosu w licznych próbach rehabilitacji zjawisk niegdyś potępianych, a przedstawianych obecnie jako produkty tej samej inspiracji, która wydała dzieła ortodoksji nigdy nie kwestionowanej.

Dla historiografii opartej na materialistycznej interpretacji dziejów istnieje, w związku z tym, sprawa weryfikacji tradycyjnych sądów, wydawanych na temat funkcji, jaką religijne wartości odgrywały w różnych epokach kulturalnych. Powstaje w szczególności pytanie, czy najrozmaitsze formy chrześcijańskie, w których przez wieki wyrażały się różne dziedziny życia kulturalnego, dają się zredukować do czysto instrumentalnych środków, za pomocą których znajdowały wyraz treści inne, jedynie jakoby autentyczne — czy więc wartości religijne dają się skutecznie w historii rozumieć, jeśli uchodzą tylko za środki służące

realizacji innych wartości lub sposoby ich wyrażania. Krytyka naiwnej historiografii chrześcijańskiej, próbującej uzależnić przyczynowo w dziejach wartości kultury od wartości swoiście religijnych, zagrożona jest jałowością, jeżeli zakłada z góry program totalnej redukcji zjawisk religijnych do zjawisk innych, lekceważąc autonomiczne, usamodzielnione produkty życia religijnego, których wielorakie manifestacje wypełniają znaczną część europejskiej kultury minionych epok. Jeżeli anachroniczność dzisiejszej kultury religijnej zechce się narzucać jej całej przeszłości, ulega się tej samej metodzie, do jakiej ucieka się katolicka historiografia, próbująca z kolei dzisiejsze adaptacyjne wysiłki katolicyzmu, przenieść na przeszłe stulecia i nadać im rangę zasady organizującej całą historię kultury. Wysiłki takie są zresztą obustronnie zrozumiałe, zważywszy, że — by posłużyć się zwrotem Beniamina Constanta — każda miłość stwarza sobie własną przeszłość; niemniej zawarte w nich ryzyko deformacji historycznej jest już od dawna nie tylko niebezpieczeństwem, ale drastycznym faktem. Problem reinterpretacji historii religii i przewyciężenia schematów jej czysto instrumentalnego traktowania jest dla historiografii świeckiej również problemem samookreślenia w stosunku do tej tradycji, z której sama, mocą przyrodzonej ciągłości, wyrasta.

MAŁE TEZY DE SACRO ET PROFANO

1. Polskie konflikty i walki ideowe przedstawiają się inaczej w zależności od tego, czy rozważamy je w skali filozofii akademickiej, w skali środowisk inteligenckich lub w skali całego społeczeństwa. Zajmujemy się tą skalą pośrednią, inteligencką, której konflikt między świeckim, socjalistycznym humanizmem a światem katolickim stanowi sytuację co do znaczenia wyróżnioną, czy nawet centralną. W tej skali, pomimo działania czynników sprzyjających laicyzacji, doniosłość konfliktu nie maleje bynajmniej, ale rośnie.

2. Pomijając sam fakt laickiej władzy politycznej, działają w Polsce dwa czynniki sprzyjające notorycznie laicyzacji i, również w naszym kraju, potwierdzające statystycznie swoją siłę laicyzacyjną: urbanizacja kraju i wzrost wykształcenia. Nie działają one wszakże w sposób tak jednoznaczny, aby same przez się i automatycznie niejako miały doprowadzić do wygaśnięcia źródeł społecznych i psychologicznych religijności. Środowiska pozostające pod najwyższą presją obu tych czynników zachowują religijność w znacznym odsetku; ludzie z wyższym wykształceniem mieszkający w miastach deklarują się jako wierzący w ok. 60% (badania Anny Paweł-

czyńskiej). Nie jest prawdą, że religijność utrzymuje się po prostu wskutek ciemnoty i zacofania cywilizacyjnego i że samoistnie uwiednie dzięki postępom urbanizacji i upowszechnieniu wiedzy. Przykłady wielu krajów sprzeciwiają się takim uogólnieniom. Istnieją kraje wysoko ucywilizowane, których życie publiczne poddane jest niezmiernie silnej klerykalizacji (Austria). Ogromny rozrost katolicyzmu w Stanach Zjednoczonych w ciągu ostatnich lat kilkunastu i masowe konwersje nie potwierdzają zgoła przypuszczenia, że poziom cywilizacyjny odbiera automatycznie żywotność sprawom religijnym. Jeśli sam stan posiadania gmin wyznaniowych nie świadczy o niczym w zakresie religijności społeczeństwa, to liczne konwersje w którąkolwiek stronę przemawiają za tym, że życie religijne zachowuje jakieś wartości własne nie dające się, w poczuciu danych zbiorowości, zastąpić innymi. Ogólnocywilizacyjne procesy sprzyjające laicyzacji zmniejszają stopień religijności i przekształcają jej charakter, nie likwidują jej wszakże automatycznie. Obok działania innych źródeł religijności sam konflikt ideologiczny zachowuje pewną autonomię wobec swoich funkcjonalnych zadań. Wyniki statystyk potwierdzają wiedzę potoczną w tym zakresie: jest prawdą, że inteligencja jest mniej religijna niż robotnicy, robotnicy wykwalifikowani — mniej religijni niż niewykwalifikowani, ludność miejska — mniej niż ludność wiejska, studenci pochodzenia inteligenckiego — mniej niż studenci z innych środowisk itd. (badania Anny Pawełczyńskiej dotyczące postaw co do wiary i

praktyk religijnych). Potwierdzają również, że wykształcenie sprzyja przechodzeniu wierzących od postaw skrajnych, nietolerancyjnych i fanatycznych, do postaw bardziej otwartych, bardziej tolerancyjnych, bardziej traktujących religię jako sprawę prywatną, a mniej owładniętych potrzebą apostołstwa i chęcią narzucania innym swoich wierzeń. Pewien automatyzm cywilizacyjny działa tedy w przemianach, jakim podlegają sposoby przejawiania się religijności; katolicyzm cywilizuje się również, i na tych właśnie przeobrażeniach musi najbardziej zależeć wszystkim, którzy w tym samym społeczeństwie reprezentują świecki humanizm socjalistyczny.

3. Polska, jakkolwiek w skromnych rozmiarach, uczestniczy w tych przeobrażeniach, które od lat kilkudziesięciu na całym świecie kojarzą się ze stopniowym pozbawianiem instytucji kościelnych wpływu na władzę polityczną i osłabianiem ich materialnych zasobów. Przemiany te, zmniejszając możliwości oddziaływania kościołów środkami materialnej lub politycznej przemocy, wydoskonalają jednocześnie narzędzia oddziaływania ideowego i sprzyjają powstawaniu kultury katolickiej bez porównania wyżej stojącej aniżeli ta, jaka możliwa jest w sytuacjach umysłowej i politycznej dyktatury instytucji kościelnej. Czynniki laicyzujące są zarazem czynnikami, które powodują wytwarzanie się nowej, bardziej żywotnej i bardziej twórczej tkanki w zbiorowościach religijnych, zmuszonych do znacznie większego wysiłku dla zachowania własnej egzystencji. Katolicyzm u władzy, katolicyzm zrośnięty z insty-

tucjami państwowymi, katolicyzm dysponujący olbrzymimi środkami finansowymi i utrzymujący monopol albo prawie monopol w kulturze, z natury rzeczy jest prymitywny, fanatyczny, ciemny, kulturalnie bezpłodny. Katolicyzm znajdujący się do pewnego stopnia w sytuacji opozycyjnej wobec struktury politycznej, w której żyje, pod pewnym względem rośnie w siłę — nie ilościowo i nie w środkach wywierania przymusu, ale z punktu widzenia narzędzi kulturalnych; wytwarza znacznie lepszą inteligencję i znacznie bardziej wartościową twórczość kulturalną. Katolicyzm, który w XX wieku utracił bardzo znaczne obszary politycznego i materialnego wpływu, wyszedł jednocześnie z izolacji kulturalnej, stworzył własną elitę kulturalną, stworzył literaturę, powieść, poezję, filozofię, która należy bezspornie do kultury światowej. W wielu dziedzinach kultury, gdzie twórczość katolicka, w drugiej połowie XIX wieku, wegetowała jałowo na peryferiach życia duchowego, istnieje dzisiaj autentyczna produkcja kulturalna katolicka — społeczny rezultat wysiłku regeneracyjnego, podjętego pod presją postępującej dechrystianizacji. Również w Polsce powojennej, na mocy analogicznego mechanizmu, obserwujemy powstawanie elity umysłowej katolickiej, niemal nie istniejącej przed wojną — skromnej ilościowo, ale wiele znaczącej w skali, którą tu rozważamy; elity dobrze wykształconej, ruchliwej, zdolnej do inicjatywy, a zarazem odległej od owych form obskuranckich i fanatycznych katolicyzmu, skądinąd trwających nadal w znacznych rozmiarach. Konflikty ideowe, w których ta wła-

śnie elita jako strona uczestniczy, będą z pewnością przybierać na wadze, a ocena tych konfliktów nie powinna opierać się po prostu na wyliczeniach dotyczących ilości zaangażowanych w nie ludzi, ale brać pod uwagę dynamiczną tendencję sytuacji. Można powiedzieć, że władza socjalistyczna w Polsce do pewnego stopnia oddała Kościołowi przysługę (za którą wszakże niech nie spodziewa się podziękowań), pozbawiając go wpływu na władzę polityczną i redukując jego majątności. Zmieniła strukturę społeczną i funkcje zarówno instytucji kościelnej, jak życia religijnego. Antyklerykalizm określony przez dawne związki Kościoła z klasami uprzywilejowanymi w znacznym stopniu utracił rację bytu, a wiedza o sytuacji innych krajów, gdzie związki te można ujawnić, nie jest w stanie przywrócić mu żywotności społecznej. Kościół nie jest wielkim posiadaczem feudalnym, teoretycy katoliccy nie zajmują się uzasadnianiem potrzeby hierarchii klasowej w społeczeństwie. Ośrodki konfliktu przeniosły się w inne dziedziny.

4. W najogólniejszej i upraszczającej schematyzacji katolicy sami wyróżniają we własnej zbiorowości nurt „integrystyczny” i „katolicyzm otwarty”. (Zbyteczne dodawać, że zakłada się istnienie wszystkich możliwych wersji pośrednich). Pierwszy z tych nurtów, walczący uporczywie o utrzymanie lub odzyskanie dawnego stanu posiadania, nie rezygnujący z roszczeń do totalnego zwierzchnictwa nad całością życia społecznego, w naturalny sposób dominuje w kościelnym aparacie władzy i wyższe piętra

hierarchii znajdują się w znacznym stopniu (nie w całości) w jego granicach. Jego oparciem jest cała istniejąca w społeczeństwie suma tradycyjnego, ciemnego, fanatycznego i tępego katolicyzmu o zasadniczo wiejskim charakterze. Postępy urbanizacji i oświecenia publicznego, zmiany demograficzne i wzrost udziału ludności w wynikach rozwoju technicznego zmniejszają powoli społeczne zaplecze tego katolicyzmu, jest to wszakże proces nader długotrwały i uciążliwy. Natomiast postępy — skromne, ale rzeczywiste — tak zwanego otwartego katolicyzmu są czymś zupełnie innym aniżeli wzrost indyferentyzmu religijnego w społeczeństwie. „Katolicyzm otwarty” nie jest bynajmniej katolicyzmem indyferentnym, nie jest typem religijności zredukowanej do „sprawy prywatnej”. Trzeba wyraźnie odróżnić zjawisko indyferentyzacji polegające na zmniejszonym udziale w praktykach kultowych i osłabionej gorliwości religijnej, na przemianie „wierzących i praktykujących” w „wierzących nie praktykujących”, a wierzących apostołów nietolerancyjnych w wierzących na prywatny użytek — od wspomnianego już zjawiska, które polega na powstawaniu nowej elity katolickiej, płodnej kulturalnie, a zarazem świadomej potrzeby reform. Katolicyzm otwarty jest społecznym kształtem tej świadomości katolickiej, która akceptuje konieczność rezygnacji z tradycyjnych aspiracji Kościoła do władzy politycznej i która pod względem politycznym nastawiona jest na koegzystencję z socjalizmem, pod względem ideologicznym — na konkurencję, a zarazem stara się w ra-

mach chrześcijaństwa asymilować różne elementy kultury powstałe poza chrześcijaństwem i nie tylko w zakresie materialnej cywilizacji, ale również w zakresie intelektualnym przyswoić je sobie, dokonać chrześcijańskiej recepcji najróżniejszych wartości wytworzonych przez świecką kulturę, w tym również przez marksizm. Rozwija ona typ religijności o wyraźnych cechach kontrreformacji. Podobnie jak kontrreformacja francuska i włoska na przełomie XVI i XVII wieku była wysiłkiem zerwania jednoznacznych więzi łączących chrześcijaństwo ze strukturami feudalnymi, a w zakresie kultury — wysiłkiem zasymilowania i neutralizacji ideowej licznych wątków kultury powstałych poza chrześcijaństwem i wbrew niemu — katolicyzm otwarty współczesny jest próbą asymilacji wartości współczesnej cywilizacji technicznej, intelektualnej, artystycznej i politycznej. Kontrreformacja jest również reformacją, stąd konflikty, w jakich znajduje się ona niekiedy z tradycyjną strukturą władzy kościelnej, nie są zaskakujące, podobnie jak nie są zdumiewające konflikty, w jakich niejednokrotnie znajdowali się wobec władzy kościelnej najwybitniejsi działacze kontrreformacji XVI i XVII stulecia. Kontrreformacja jest próbą powstałą po znacznych stratach w stanie posiadania chrześcijaństwa zorganizowanego, próbą umocnienia swoich pozycji drogą wewnętrznej reformy i przeobrażenia krytyki zewnętrznej w krytykę wewnętrzną: jest także próbą przyjęcia horyzontów otwartych przez świecką kulturę, przy jednoczesnym nadaniu im chrześcijańskiego

charakteru. Współczesny katolicyzm otwarty ma wszystkie cechy religijności kontrreformacyjnej: po pierwsze, usiłuje zasymilować w granicach chrześcijaństwa te elementy, które dają siłę ideologicznemu przeciwnikowi (np. akceptacja egalitarnych, po części nawet socjalistycznych haseł społecznych; uznanie teorii praw powszechnych człowieka; społeczna krytyka kapitalizmu nie tylko z punktu widzenia jego „nadużyć”, ale z punktu widzenia samej natury jego stosunków społecznych; odejście od doktryny tzw. encyklik społecznych). Próby reformy wewnętrznej odbierającej konkurentom monopol na różne rewindykacje ideowe nie dotyczą, rzecz jasna, wyłącznie marksizmu lub socjalizmu. Obejmują także — charakterystyczne dla kontrreformacji zjawisko — tendencję do interioryzacji życia religijnego, dążenie do rozumienia wiary raczej egzystencjalnie niż intelektualnie, raczej jako ekspresji sytuacji ludzkiej w świecie niż jako zbioru gotowych twierdzeń dogmatycznych. Wiąże się z tym, potrzebie, pewien odwrót od scholastyki i filozofii realistycznej, równie typowy dla kontrreformacyjnej religijności. Ostatnie twierdzenie wydawać się może ryzykowne, jeśli zważyć niemal monopolistyczną nadal pozycję tomizmu w katolickim szkolnictwie wyższym i w znacznej części piśmiennictwa filozoficznego. Jakoż nowy typ religijności znajduje wyraz głównie pozaakademicki, a mamy powody sądzić, że znajduje się on w sytuacji wzrostowej w młodszym pokoleniu intelektualistów i że w przeciwieństwie do tomizmu, który sprawia wrażenie formacji wyjąłowanej, reli-

gijność nowej kontrreformacji może się okazać filozoficznie płodna. Zwiększone zainteresowania myślą patrystyczną w zakresie inspiracji historycznej oraz zwrot ku zainteresowaniom antropologicznym i humanistycznym są jedną z filozoficznych manifestacji katolicyzmu zmodernizowanego.

5. Polska wersja otwartego katolicyzmu jest bardziej ugodowa i konformistyczna wobec tendencji „integrystycznych” aniżeli niektóre jej wersje w innych krajach; tłumaczy się to po części sytuacjami różnych konfliktów i zdrażeń w stosunkach między państwem i Kościołem. Napięcia w tych stosunkach, mocą pospolitego mechanizmu sporów politycznych i ideologicznych, sprawiają, że presja czynników „integrystycznych” staje się bardziej skuteczna wobec nowatorów. Niemniej, również w tych krajach, gdzie nurty otwartego katolicyzmu znajdują się w sytuacjach znacznie bardziej konfliktowych wobec kościelnego aparatu władzy, ich kontrreformacyjna inspiracja nie daje się zakwestionować; kontrreformacja jest postacią reformacji i sama niekiedy, mocą własnej inercji, wytwarza zjawiska wykraczające poza jej pierwotnie zamierzoną funkcję; również jansenizm był przedsięwzięciem kontrreformacyjnym.

6. Z punktu widzenia świeckiego humanizmu socjalistycznego w Polsce, rozrost indyferentyzmu religijnego jest, oczywiście, pożądanym; on też głównie budzi niepokoje władzy kościelnej. Z tego samego punktu widzenia pożądanym są jednak również postępy, jakie katolicyzm otwarty czyni kosztem kato-

licyzmu fanatycznego i konserwatywnego, pomimo że działalność jego nie zmierza w kierunku indyferentyzacji religijnej, ale religijności pogłębionej i zmodernizowanej. Typ oddziaływania społecznego, który by się nastawiał zasadniczo na przeobrażenie fanatycznych katolików w fanatycznych ateistów, jest w najwyższym stopniu nieskuteczny. Możliwe jest oddziaływanie społeczne, które zmierza do stopniowego przeobrażania katolików ciemnych, fanatycznych i nietolerancyjnych w katolików tolerancyjnych i oświeconych; jest to gatunek przemian najbardziej korzystny z możliwych. Katolicyzm otwarty sprzyja takim przemianom, mimo że nie sprzyja indyferentyzacji. Znajdujemy się w sytuacji, w której potrzebne są nam ciągle przemiany elementarne — na tym samym poziomie w zakresie kultury umysłowej, co tępienie wszy i upowszechnianie mydła w zakresie higieny. Łatwość walki z konserwatywnym i prymitywnym katolicyzmem jest pozorna. Jest on tylko łatwiejszy dla tego typu „demaskatorskiej” działalności, której odbiór kończy się na przekonanych ateistach. Świecka krytyka chrześcijaństwa, aby była skuteczna, musi nastawić się na pracę trudniejszą i bardziej subtelną aniżeli ta, jakiej wymaga katolicyzm konserwatywny, reakcyjny, wiejski; mimo wszystkich trudności mamy prawo przypuszczać, że oddziaływanie społeczne otwartego katolicyzmu będzie się wśród wierzących rozszerzać.

7. Przypuszczenie, że spośród środków oddziaływania umysłowego najbardziej skutecznie sprzyja laicyzacji upowszechnianie wiedzy

przyrodniczej i technicznej, jest najzupełniej błędne. Bierze ono za podstawę sytuację ideologiczną z końca XIX wieku. Przez wiele stuleci świat katolicki z niesłychanym trudem przystosowywał się do wszelkich postępów wiedzy przyrodniczej, a wszystko, co w tym zakresie powstawało, powstawało faktycznie wbrew Kościołowi i wbrew religii. Kościół ma czas — mówiło się wówczas. Kościół może poczekać trzy wieki na pogodzenie się z faktem krążenia Ziemi wokół Słońca i wiek na pogodzenie się z faktem ewolucji gatunków. Dziś Kościół nie ma czasu, podobnie jak wszyscy. W powszechnym wyścigu i pośpiechu katolicyzm wytworzył stosunkowo już sprawnie działającą technikę adaptacji do nowych odkryć przyrodniczych i przygotowuje się z góry na możliwe postępy w tym zakresie; interpretacja takich faktów, jak wytworzenie żywej komórki z substancji nieorganicznych lub spotkanie istot rozumnych poza Ziemią, przygotowywane jest z góry. Minęły czasy, kiedy ślepa wrogość instytucji religijnych i wiary wobec każdego nowego kroku w rozwoju wiedzy przyrodniczej ułatwiała ateistyczną propagandę. Mimo wszelkich istniejących nadal oporów w łonie katolickich zbiorowości, mimo istnienia masy ludzi, którzy ciągle uważają Darwina za rodzaj Antychrysta, a którzy mają również swoje reprezentacje wśród ideologów chrześcijańskich, kierunek ewolucji katolicyzmu jest z tego punktu widzenia wyraźny; polemiki z czasów Andrzeja Radka tracą żywotność. Zarówno z uwagi na adaptacyjne wysiłki ideologów, jak z uwagi na wspomniane przemiany w łonie otwartego

katolicyzmu krytyka intelektualna przenosi się w coraz większym stopniu na teren kultury humanistycznej, która też koncentruje większość prawdziwie żywotnych i newralgicznych problemów konfliktowych (jakkolwiek elementarne oświecenie przyrodnicze zachowuje swoje walory laicyzujące na poziomie elementarnej wiary). Również wykształcenie typu humanistycznego jest znacznie bardziej aktywnym czynnikiem laicyzacji umysłowej aniżeli wykształcenie przyrodnicze. Wedle badań Ireny Nowakowskiej odsetek wierzących profesorów i docentów wyższych uczelni jest na wydziałach humanistycznych zdecydowanie najniższy — niższy niż wśród profesorów i docentów medycyny, nauk przyrodniczo-matematycznych, technicznych, prawnych itd. Analogicznie sprawa się przedstawia wśród studentów: odsetek wierzących jest zdecydowanie najniższy wśród studentów wydziałów humanistycznych i również tam właśnie najbardziej widoczny jest proces odchodzenia od wierzeń religijnych w toku studiów (badania Anny Pawełczyńskiej i Stefana Nowaka). Można ten stan rzeczy tłumaczyć przemianami sytuacji ideologicznej, o których była mowa. W związku z tym należy przypuszczać, że uzasadnione skądinąd preferencje, udzielane w wykształceniu powszechnym wiadomościom przyrodniczym kosztem kultury humanistycznej, nie są — na dłuższy dystans — czynnikiem sprzyjającym postępom laicyzacji umysłowej.

8. Propaganda laicka wśród inteligencji bardzo często nadaje się do odbioru tylko wśród ateistów. Prymitywny i fanatyczny ateizm jest

wprawdzie naturalnym produktem warunków, w których żyjemy, mianowicie stanowi on nieuchronne *corollarium* prymitywnego i obskuranckiego katolicyzmu. Niemniej prostacka propaganda uprawiana niekiedy przez energumenów ateizmu służy głównie ateistom samym. Krzewienie skuteczne kultury laickiej za pomocą umysłowego oddziaływania wymaga środków, które mogą docierać do wierzących. Tylko to, co jest czytelne dla człowieka wierzącego, ma znaczenie dla postępów laicyzacji. W ciągu ostatniego roku, dwa utwory polskie ściągnęły na siebie zrozumiałe oburzenie, a niekiedy zgoła furję władzy kościelnej — *Spiżowa Brama* Tadeusza Brezy i film Kawalerowicza *Matka Joanna od Aniołów*. Żaden z tych utworów nie ma nic wspólnego z infantylnym ateizmem „demaskatorskim”. Oba pokazują zrozumienie pewnej „racji” ludzi wierzących i oba pokazują świecki charakter tych racji. Skuteczność oddziaływania laicyzującego zależy od umiejętności zwracania się do wierzących, nie do ateistów, to zaś wymaga zrozumienia ich własnych racji, które podtrzymują ich wiarę (nie racji intelektualnych, rzecz jasna, ponieważ takie nie istnieją, ale psychologicznych). Jeżeli religia zinstytucjonalizowana pełni często nader niezaszczytne role społeczne, to jednak jest głupotą zdumiewającą uprawianie propagandy ateistycznej, która czytelnikowi lub słuchaczowi katolickiemu pozostawia wrażenie, iż chce się go przekonać, że powody, które go skłaniają do wiary, są nikczemne. Skuteczna propaganda nie może żądać od ludzi, do któ-

rych przemawia, aby przede wszystkim przyznali się, że są kretynami i łajdakami.

9. Rozwijające się postacie religijności katolickiej, jakkolwiek zdolne do stosunkowo szybkiej adaptacji do współczesnej cywilizacji umysłowej, nie mają tych zdolności w nieograniczonych rozmiarach. Najtrudniejsze do przyswojenia dla myśli katolickiej nie są postępy przyrodoznawstwa, ale świeckie i historyczne spojrzenie na życie ludzkie, na przemiany dziejowe, na historię samego chrześcijaństwa i religii. Również w zakresie historii i w ogóle humanistyki wysiłki adaptacyjne są czynione: w zakresie historii chrześcijaństwa usiłuje się odróżnić „substancję” religii niezmienną i transcendentną co do źródeł — od „akcydensów”, tj. zmiennych form historycznych i cywilizacyjnych, w jakich się chrześcijaństwo przejawia. Możliwości takiej adaptacji mają jednak granice. Kształcenie po prostu świeckiego spojrzenia na świat, historię, Kościół, religie; ujawnianie — bez „demaskatorskiej” ekscytacji — świeckich racji życia religijnego i świeckiej historii utajonej w historii świętej; integracja historii religii, chrześcijaństwa i Kościoła w historię po prostu jako jej immanentnych składników; słowem, wykorzystanie humanistycznej perspektywy poznawczej w wychowaniu społecznym — wszystko to należy do najskuteczniejszych środków oddziaływania laicyzującego w tej skali społecznej, którą mamy tu na uwadze. Propaganda czy popularyzacja historyczna oparta na wyłącznym nacisku na wyselekcjonowane starannie monstrualności historii kościelnej — zbrodnie

inkwizycji, chciwość kurii rzymskiej czy łajdactwa renesansowych papieży — nie jest skuteczna; ciemny i prymitywny katolik potraktuje te sprawy jako kłamstwa bolszewicko-masońskie; katolik oświecony odpowie: to prawda, ale też prałaci renesansowi nie wierzyli w Boga (czemu zresztą trudno zaprzeczyć). Racjonalne i świecko zorientowane studia humanistyczne, studia nad historią Kościoła i studia religioznawcze otwierają bez trudu horyzonty, które z punktu widzenia katolickiego nie dają się niemal przyswoić.

10. Fakt najbardziej banalny z możliwych, najtrudniejszy do akceptacji dla wierzących i niewierzących, a także najbardziej i najpilniej wymagający akceptacji jest ten oto: wierzący i niewierzący są składnikami tej samej zbiorowości społecznej, tej samej kultury i tej samej zasadniczo tradycji. Są również tak samo zbudowani fizycznie. Jest to okoliczność godna zastanowienia.

TRICESIMO ANNO

NIESKROMNY KOMENTARZ DO SKROMNEJ ENCYKLIKI

Powstanie i zagłada imperium hitlerowskiego.

Wojna światowa.

Przejsie do systemu socjalistycznego społeczeństw żyjących na obszarze około jedenastu milionów kilometrów kwadratowych.

Emancypacja ludów kolorowych i zmierzch imperiów kolonialnych.

Wzrost ludności świata z dwóch do trzech miliardów.

Telewizja. Antybiotyki. Przemysł tworzyw sztucznych. Broń atomowa.

ONZ, Zimna wojna.

Sputniki. Pojazdy kosmiczne. Hodowla embrionu *in vitro*.

Śmierć Roosevelta. Śmierć Stalina.

Pięciokrotny wzrost światowej produkcji energii elektrycznej. Czterokrotny wzrost produkcji ropy naftowej. Trzykrotny wzrost pro-

dukcji stali. Trzykrotny wzrost produkcji cementu.

Maszyny matematyczne. Cybernetyka. Neuroleptyki.

Wojna domowa w Hiszpanii. Rewolucja chińska. Rewolucja kubańska.

To wszystko stało się w tym właśnie czasie. W ciągu owych trzydziestu lat, jakie minęły od chwili ogłoszenia sławnego dokumentu pt: *Quadragesimo Anno*. Tamta chwila — to było nazajutrz; po tym, kiedy pierwszy człowiek przeleciał przez Atlantyk, kiedy wynaleziono kino dźwiękowe, kiedy rozpoczęto kolektywizację rolnictwa w Związku Radzieckim i kiedy wybuchł wielki kryzys gospodarczy stulecia.

Jesteśmy oto w roku trzydziestym od tamtej chwili. *Tricesimo anno*. Można nadal wiele rzeczy powiedzieć po łacinie, ale coraz niezdarniej, z coraz większym trudem. A jednak jest ktoś, kto musi po łacinie sformułować syntezę spraw ludzkich z owych lat trzydziestu. Ktoś bezosobowy, ciało zbiorowe, które samo sobie przydaje tytuł Matki i Nauczycielki ludów, *Mater et Magistra*; ciało zbiorowe, a zarazem ciało mistyczne, filar prawdy, droga zbawienia — Kościół powszechny. Jakoż ciało zbiorowe przedstawiło swoją nową syntezę świata; sukcesor Piotra, biskup Rzymu, prymas Włoch, *caput Ecclesiae, Summus Pontifex*, Giuseppe Roncalli prezentuje światu jego własny wizerunek oparty na doświadczeniach owych lat trzydziestu, prezentuje obraz ludzkości widzianej ze wzgórza watykańskiego i wyklada propozycje jej naprawy, przebudowy,

postępu. Jest to przy tym wizerunek supersyntetyczny, bo rysowany bynajmniej nie z wysokości fizycznej wzgórza watykańskiego i nie z wysokości Himalajów, ale z wyżyn, w obliczu których odległości, śledzone przez najtęższe teleskopy ziemi, kurczą się do wymiarów drobiny. Jak wyglądają z punktu widzenia obserwacyjnego wieczności owe trzy dziesięciolecia naszego życia?

*

Czytelnik encykliki społecznej Jana XXIII, a mianowicie czytelnik studiujący teksty społeczne z perspektywy socjalistycznej, nie może oczywiście powiedzieć, że doświadcza przy tej lekturze „rozczarowania”, jeśli by dawał w ten sposób do zrozumienia, że spodziewał się znaleźć w nowym programie społecznym Kościoła wizję socjalistycznej przebudowy świata. Niepodobna bowiem, by ktokolwiek przed ogłoszeniem encykliki mógł przypuszczać, iż nie potwierdzi ona prawa przyrodzonego do prywatnej własności środków produkcji i nie wyrazi zasadniczej akceptacji systemu pracy wolnonajemnej. Mówić o „rozczarowaniu” w tym sensie byłoby tedy obłudną retoryką. Byłoby wszakże z drugiej strony naiwnością do tego stopnia dawać wiarę zapewnieniom teologów o niezmienności Kościoła, żeby z niezmiennej istoty tej instytucji dedukować niejako przeświadczenie, że encyklika *Mater et Magistra* musiała wyglądać tak, jak wygląda właśnie. Wiemy bowiem, że również w granicach systemu, który zasadniczo akceptuje prywatną własność środków produkcji, istnieją odmienności gospodarcze i polityczne na-

der istotne i że istnieją nie dające się lekceważyć perspektywy reform, że, w szczególności, z punktu widzenia krajów ekonomicznie opóźnionych nie jest sprawą obojętną, czy żyją w systemie „typu Trujillo”, czy „typu Nehru”, a w kapitalistycznych krajach europejskich nie można uważać, że różnica między Szwecją a Portugalią sprowadza się do dziesięciorzędnych błahostek. Zarówno tedy w Europie, jak w Azji i w Ameryce istnieje stale, w granicach niesocjalistycznej gospodarki, pole teoretycznego wyboru, w którym mieszczą się zarówno konserwatywne struktury półfeudalne, jak dyktatury faszystowskie, jak rozwinięte demokracje mieszczańskie, jak nacjonalistyczne organizmy świeżo emancypowanych ludów kolonialnych. O „wyborze” można mówić, rzecz jasna, nie w tym sensie, iżby dowolny z tych systemów dał się efektywnie zastosować w dowolnym miejscu, ale w tym, że każdy program społeczny o aspiracjach uniwersalnych, a nie wykraczający poza perspektywę reformistyczną, może, dla każdego typu krajów, zachęcać do różnych, efektywnie istniejących możliwości; może więc, mówiąc w uproszczeniu, ideał europejskiej organizacji państwowej upatrywać raczej w Portugalii lub raczej w Szwecji, a jako godny naśladowania przykład dla Azji polecać raczej Syjam lub raczej Indonezję. Możliwości takich wyborów istnieją również w ramach społecznej tradycji Kościoła katolickiego; z wielkich instytucji międzynarodowego życia społecznego jest to wprawdzie organizm najbardziej konserwatywny, najbardziej podległy inercji dziedzic-

twa i najbardziej obciążony usamodzielnionym ciężarem doktrynerstwa, stąd również najbardziej związany ze strukturami społecznymi skrajnie uwstecznionymi, a zmieniający pozycję dopiero pod presją ostateczną wydarzeń. Niemniej również to ciało, odporne i sztywne, poddane jest naciskowi wielkich konfliktów naszej planety, w których uczestniczy wszakże, na równi z innymi ludźmi, owe pół miliarda wiernych; również i w jego łonie dochodzi do skutku starcie odmiennych wizji politycznych, z których każda — zarówno lewica „progresistowska”, jak klasyczna chadecja, jak integryści faszyzujący — powołuje się na te same, niezmiennie i wieczne wskazania Ewangelii. Bardzo trudno z zewnątrz przeprowadzić rachunek sił, który by uwzględniał wszystkie działające w Kościele tendencje, ocenił siłę wszystkich wpływów i wszystkich grup nacisku oraz wyliczył z góry wypadkową owych czynników, które miały dojść do głosu w ostatecznym tekście nowej encykliki społecznej.

Otóż mamy tę wypadkową. Nie spodziewaliśmy się znaleźć w niej odbicia tych tendencji, które reprezentuje radykalna lewica katolicka, nie spodziewaliśmy się tym bardziej życzliwości dla rewolucyjnych programów. Liczyliśmy — zapewne naiwnie — na to, że siły „otwartego katolicyzmu” okażą się dostatecznie wpływowe, aby nowa encyklika, przy zasadniczej akceptacji gospodarki kapitalistycznej, okazała jednak poparcie dla reform, które w ramach tej gospodarki mogą istotnie poprawić los upośledzonych warstw ludności pracującej, zwłaszcza chłopów i robotników w

zaco fanych ekonomicznie krajach, aby więc wypowiedziała się wyraźnie np. w kwestiach reformy rolnej, progresji podatkowej, swobód politycznych itd. i stanowiła tym samym dokument, na który mogliby się bez dwuznaczności powoływać katolicy walczący o likwidację najbardziej zaco fanych i najbardziej uwstecz nionych form społecznych świata kapitalistycznego. Liczyliśmy więc, z grubsza mówiąc, na to, że ci katolicy, którzy np. stawiają opór władzy frankistowskiej lub uprawiają opozycję wobec najbardziej zg nionych dyktatur południowoamerykańskich, będą mogli odwołać się do jednoznacznie brzmiących wskazań papieża. (Mówię „liczyliśmy” bez obłudy, ponieważ nie sądzę, byśmy powinni hodować ukrytą „Schadenfreude” na widok triumfującego w Kościele wstecz nictwa; Kościół katolicki jest częścią naszego świata i powinno nam istotnie zależeć na tym, aby podlegał przemianom, nie zaś na tym, by dostarczał tylko okazji do powtarzania starych diagnoz).

Zapytajmy teraz: czy na encyklikę *Mater et Magistra* mogą powoływać się katolicy, którzy domagają się przywrócenia demokracji w Hiszpanii, reformy rolnej w Brazylii, ostatecznej likwidacji kolonializmu w Afryce Północnej, parcelacji wielkich majątków w południowych Włoszech, negocjacji rozbrowojeniowych między wielkimi mocarstwami itd.? Odpowiadamy: mogą. W każdej z tych i wielu innych kwestii katolicy, którzy w ramach możliwości kapitalistycznej struktury społecznej walczą o reformy sprzyjające interesom ludności pracującej, mogą powoływać się

na tekst encykliki. Kłopot polega na tym, że z równym co najmniej prawem i z równym co najmniej przekonaniem mogą się powoływać na ten sam tekst wszyscy ich przeciwnicy, wszyscy obrońcy formacji najbardziej pod względem gospodarczym i politycznym reakcyjnych. Jedni i drudzy — można to już przewidzieć — będą apelować do tego samego dokumentu w obronie skrajnie przeciwstawnych haseł społecznych i zapewne też jedni i drudzy (a zwłaszcza pierwsi) będą wiedzieli w skrytości, że w żadnej sprawie dokument ów nie opowiada się jednoznacznie za którymkolwiek stanowiskiem i nie rozstrzyga niczego.

Albowiem wypadkowa sił politycznych, które współdziałały w przygotowaniu nowej encykliki, okazała się ostatecznie niemal zerowa. Najbardziej charakterystyczną cechą tego dokumentu nie jest bowiem wyraźne i agresywne poparcie dla skrajnie konserwatywnych form społecznych. Najbardziej charakterystyczna jest jego kompletna nicość treściowa. Mamy przed sobą zbiór nie obowiązujących frazesów, na które w znacznej części zgodzić się może niemal każdy, kto rozważa świat kapitalistyczny nie z perspektywy rewolucji socjalistycznej, ale z perspektywy zachowania jego podstawowej struktury, zarówno wtedy, gdy domaga się daleko idących reform społecznych, jak wtedy, gdy upatruje swój ideał w państwie Salazara. Wyraźna i jednoznaczna negacja obejmuje tylko świat socjalistyczny, w czym, rzecz jasna, nie ma nic zaskakującego. Poza tym wolno nam dowoli przebierać w formułkach,

aby usprawiedliwić jakikolwiek program polityczny. Papież jest zdania, że należy w ogólności podnosić kulturę rolną, stosować nawozy i maszyny, budować drogi i koleje. I któż się nie podpisze pod tymi radami? Od kiedy wynaleziono nawozy sztuczne i skonstruowano maszyny rolnicze, nikt nie wątpił w to, iż w ogólności warto te urządzenia stosować. Jak jednak sprawić, aby dobrodziejstwa techniki, z których korzystają amerykańscy farmerzy, zostały również udostępnione chłopom indyjskim? I na to jest rada: państwa lepiej rozwinięte technicznie powinny bezinteresownie, szczerze i bez myśli o jakichkolwiek korzyściach politycznych pomagać ludom gospodarczo opóźnionym. I ta rada z całą pewnością nie spotka się ze sprzeciwem. Któż na świecie nie opowiada się za programem bezinteresownej pomocy dla krajów zacofanych? Jak jednak sprawić, aby pomoc taka, bez politycznych warunków, była udzielana istotnie? Do tego potrzebne jest zaufanie wzajemne. Znakomicie! Któż się ośmielił sprzeciwić ideałom wzajemnego zaufania w stosunkach międzynarodowych? Skąd wszakże pochodzi brak zaufania, utrudniający życie i porozumienia? Z przeciwieństw światopoglądowych, odpowiada papież, a w szczególności stąd, że przekonania niektórych przywódców państw odrzucają transcendentny i uniwersalny ład moralny.

W ten sposób analiza sytuacji osiąga należyłą jasność. Państwa, których przywódcy kwestionują istnienie uniwersalnego i transcendentnego ładu moralnego, winne są atmosferze nieufności w stosunkach

międzynarodowych. Nieufność ta z kolei utrudnia szerokie stosowanie bezinteresownej pomocy dla społeczeństw zacofanych. Tym samym społeczeństwa te nie mogą się dostatecznie rozwijać i podnosić swojej kultury upraw rolnych.

W tym oto duchu skonstruowana jest cała encyklika. Potępienie przemian socjalistycznych jest jednoznaczne i nie budzi wątpliwości. Reformy, które mogą być dokonane w ramach prywatnej własności środków produkcji, zalecane są w postaci ogólnikowych wezwań do poprawy, przeciwko którym nie może nikt oponować. Mamy przed sobą dokument, który powstał z presji tylu sił rozmaitych, do tylu sprzecznych stanowisk próbował się dostosować, że w ostateczności musiał zostać zredukowany do beztreściwej frazeologii. Wiemy o tym, że program, który zbyt wiele tendencji niezgodnych usiłuje zadowolić, osiąga to tylko w ten sposób, że nie zadowala nikogo w szczególności, natomiast sam pozostaje jałową retoryką. Skrupulatnie wyważone, troskliwie zredagowane formuły encykliki musiały być, jak się okazuje, takie, aby każdy mógł na ich podstawie uprawiać poprzednią politykę; potrzebne były hasła, które z jednej strony nie dotkną w niczym fanatyzmu integrystycznego episkopatu Południowej Ameryki, z drugiej jednak strony pozwolą Kościołom w krajach socjalistycznych na odpowiednie manewry polityczne w poszukiwaniu współistnienia z władzą państwową i które jednocześnie nie zniechęcą ostatecznie lewicy chadeckiej w zachodniej Europie i nie spowodują wrogiej reakcji w krajach kolo-

nialnych lub świeżo z kolonializmu wyemancypowanych; hasła, pod którymi mógłby się podpisać równie dobrze Kennedy, jak Salazar czy Adenauer, ale także hasła, w których przywódcy młodych państw afrykańskich i azjatyckich nie odczytają potępienia własnych poczynań, hasła, w których zarówno kardynał Spellman, jak La Pira, jak kardynał Wyszyński odczytają własne myśli. Za ten konformizm trzeba było zapłacić programem, który składa się z filantropijnych banałów i wykrętnych dwuznaczników, programem zerowym, nicością. Ten wynik został osiągnięty.

*

Nie byłoby słuszne przypuszczać, że nowa encyklika społeczna jest po prostu powtórzeniem formuł zawartych w *Rerum Novarum* i w *Quadragesimo Anno*, że nie bierze w ogóle pod uwagę przemian dwudziestego stulecia. Różnica ujawnia się nie tylko we fragmentach, które o tych przemianach wspominają, ale dochodzi do głosu także w ogólnych formułach programowych. *Rerum Novarum*, dokument sprzed lat siedemdziesięciu, deklarował ogólnikowo gotowość Kościoła do opieki filantropijnej nad robotnikami, ale w programie społecznym nie uciekał się do frazeologii demokratycznej. Leon XIII z naciskiem wielokrotnie przypominał o nieuchronności społecznej nierówności, o wieczności „stanowego podziału” i hierarchii w społeczeństwie, a w postulatach dotyczących „godziwej” płacy roboczej nie przewidywał nic więcej poza zapewnieniem pracującym robotnikom możliwości życia. Nie uznawał prawa do pracy i do

tego stopnia nie zdawał sobie sprawy z tego, że problem kolonialny może w ogóle zaistnieć, że przypominał publicznie, usługi, jakie oddał Kościół państwu francuskiemu w kolonizacji Afryki.

W ciągu tych lat siedemdziesięciu presja ruchów lewicowych w takim stopniu narzuciła światu pewną sumę ogólnych haseł demokratycznych, że przybrały one poniekąd charakter obligatoryjny i w postaci nie zagrażających nikomu frazesów powtarzane są na wszystkich trybunach. „Równość”, „swoboda”, „sprawiedliwość”, „prawa robotników”, „postęp społeczny”, „trwały pokój”, „równomierny rozwój ekonomiczny”, „podwyższenie poziomu życia” — wszystko to są hasła, które utraciły treść samodzielną na skutek dowolnego użytku, jaki z nich bywa czyniony, i same przez się przestały oznaczać cokolwiek. W takiej formie, w której nie są one dla nikogo groźne, można je też w obfitości odnaleźć na kartach nowej encykliki.

Zreasumujmy krótko główne punkty kościelnego programu społecznego w aktualnej wersji.

1. Afirmacja naturalnego prawa prywatnej własności środków produkcji — za Leonem XIII, Piusem XI, Piusem XII. „Jakoż prawo własności prywatnej, również w zakresie środków wytwarzania, zachowuje ważność wieczną (*per omne tempus valet*), albowiem zawarte jest w samej naturze, która poucza nas, że jednostki ludzkie posiadają prymat wobec społeczeństwa”. Jest to punkt progra-

mu, nad którym wydziwiać nie warto, skoro było z góry oczywiste, że musi tam figurować.

2. Prawo państwa do posiadania środków produkcji, tj. akceptacja faktu istnienia upaństwowionych gałęzi wytwórczości — jednak bez akceptacji samego procesu upaństwowiania. „Wyłożone zasady nie przeszkadzają oczywiście temu, by również państwo i inne instytucje publiczne posiadały prawomocne środki wytwarzania”; jednakże „rozszerzanie przez państwo i inne instytucje publiczne granic swojej własności dopuszczalne jest tylko wtedy, gdy wymaga tego oczywista i prawdziwa konieczność powszechnego dobra i kiedy usunięte zostało niebezpieczeństwo, iż posiadłości prywatne zostaną zbyt uszczuplone lub, co gorsza, całkiem zlikwidowane”. Innymi słowy: państwo ma prawo do posiadania własności znacjonalizowanej, ale nie powinno przeprowadzać żadnych aktów nacjonalizacji (skoro każda nacjonalizacja zawiera niebezpieczeństwo „zbytniego uszczuplenia własności prywatnej”). Ostatecznie jednak, w niektórych wypadkach, może się czasem okazać, że jakaś nacjonalizacja jest dyktowana „oczywistą i prawdziwą koniecznością powszechnego dobra” i wtedy daje się usprawiedliwić. Kto decyduje o tym, czy w danym wypadku zachodzi „prawdziwa konieczność”, czy tylko pozorna? Tego wolno się tylko domyślać. Pomińmy wszakże tę sprawę i zwróćmy uwagę na wykrętną mglistość kościelnego programu. Państwu w rzadkich i szczególnych wypadkach wolno „rozszerzać granice swojej własności”, natomiast nigdy nie wolno stwarzać ryzyka

nadmiernego uszczuplenia własności prywatnej. Innymi słowy: wyjątkowo wolno, ale w żadnym wypadku nie wolno. Teraz zaiste wiemy, czego się trzymać. Państwa, w których istnieją znacjonalizowane gałęzie przemysłu, mogą się pocieszać, że papież udzielił im sankcji (była „oczywista konieczność” nacjonalizacji); władza, która nie godzi się na żadne w tym zakresie posunięcia, jest również zaspokojona („powstaje ryzyko nadmiernego uszczuplenia itd.”). Otóż i styl całej encykliki. Wyobraźmy sobie spór między grupą katoliczką, która popiera jakieś projekty nacjonalizacji w jakimś państwie, a jej przeciwnikami w katolickim obozie: wzajemne obrzucanie się cytatami encykliki („ryzyko nadmiernego uszczuplenia”, „oczywista i prawdziwa konieczność”) może się ciągnąć bez końca. Realny spór zaczyna się dopiero poza encykliką. Sprawa domaga się tedy egzegezy. Różne gałęzie przemysłu bywają nacjonalizowane tu i ówdzie na świecie. Co robić? Odpowiedź jest jasna: poczekać na następną encyklikę. Po trzydziestu latach...

3. „Ingerencja państwa w sprawy gospodarcze, nawet rozległa i głęboko wnikająca w życie społeczne, powinna mieć jednak zawsze taki charakter, aby nie tylko nie ograniczała w działaniu wolności osób poszczególnych, ale wolność tę powiększała, byle tylko były zabezpieczone naczelné prawa każdej osoby ludzkiej”. Mamy identyczną sytuację. Papież dopuszcza ingerencję ekonomiczną państwa; potępia, za Leonem XIII, system totalnej swobody konkurencji (nietrudno potępić ów system, zauważmy nawiasem, skoro nie istnieje),

natomiast domaga się, by ta ingerencja nie „ograniczała w działaniu wolności osób poszczególnych”. W jaki sposób państwo może przywłaszczać sobie pewne rodzaje decyzji ekonomicznych, nie odbierając zarazem tych decyzji z rąk poszczególnych obywateli, tj. nie redukując w tym zakresie ich „wolności działania” — nie dowiemy się pewnie. Wiemy tyle tylko, że wprowadzie wolno, ale za to nie wolno. Możemy ciągnąć dalej poprzednią dyskusję: ta sama grupa katolików popiera ustawy rozszerzające zakres ekonomicznych decyzji państwa. „Papież pozwolił na ingerencję gospodarczą państwa, powiadają, nawet rozległą i wnikającą głęboko w życie społeczne”. „Nic podobnego — replikuje przeciwnik — papież nie pozwolił na redukowanie wolności działania osób prywatnych”. „Ależ papież potępił zasadę nieinterwencji państwa i totalną swobodę konkurencji”. „Ale papież potępił ograniczanie wolności działania osób prywatnych. Sprawy, o których decyduje państwo, nie mogą już podlegać decyzjom prywatnym. A więc każda interwencja państwowa w gospodarce zmniejsza zasięg decyzji prywatnych osób”. Cóż począć? Chyba znowu poczekamy na następną encyklikę.

4. Uspołecznienie życia (*Socialium rationum incrementa*). Chodzi w ogólności o mnożenie różnych form zinstytucjonalizowanego życia zbiorowego. Papież zauważa, że tendencja ta sprzyja wprowadzie korzystnie komunikacji między ludźmi i zaspokojeniu potrzeb, atoli może ograniczać inicjatywę jednostki i poczucie odpowiedzialności. Innymi słowy, papież podejmuje jeden z podstawowych problemów

współczesności: problem degradacji ludzi w warunkach tzw. społeczeństwa masowego. Aliści znajduje się rada. Oto ona: „Stąd też proces uspołecznienia może i powinien dochodzić do skutku w taki sposób, aby sprzyjało to korzyściom, jakie ludzie z niego czerpią, a usuwało lub redukowało jego rezultaty ujemne”. Zalecenie to, godne Kuźmy Prutkowa, ma jednak pewien awantaż wobec poprzednich wskazówek, jest mianowicie niesprzeczne wewnątrznie.

5. Płaca robocza. Mamy tu godne uwagi żądanie, wedle którego w określaniu wynagrodzenia za pracę „należy koniecznie przestrzegać reguł sprawiedliwości i równości”; tradycyjny postulat udziału robotników w zyskach przedsiębiorstw; „zatrudnienie jak największej ilości pracujących”; „zachowanie należytego stosunku między wysokością płac a cenami towarów”; „sprawić, aby osiągnięta pomyślność życiowa... sprzyjała także przyszłym pokoleniom”; „usunięcie niesolidnego współzawodnictwa”; „obfitsze środki i więcej czasu na odpowiednie wykształcenie” itp.

Czytając te postulaty, przeglądam w myśli niezliczone ilości różnych politycznych programów tudzież projektów reform społecznych, jakie czytać mi się zdarzyło, i tak oto myślę: gdzież widziałem program, który by żądał, aby praca była wynagradzana „wbrew regułom sprawiedliwości i równości:”, aby „maksymalnie zwiększać bezrobocie”, aby „pomnażać dysproporcję między płacami a cenami”, aby „obniżać poziom życia”, „popierać niegodziwą konkurencję” oraz „odbierać

pracującym środki i czas na wykształcenie”? Myśl pracuje gorączkowo i — o dziwo! — z zapomnienia czy wskutek niewiedzy żaden taki program do głowy mi nie przychodzi. Czyżby — zuchwała myśl! — żaden taki program w ogóle nie istniał?

Jakoż tak właśnie rzeczy się mają. Program „sprawiedliwej płacy” i likwidacji bezrobocia jest programem nadającym się do akceptacji i rzeczywiście akceptowanym przez wszystkie programy wszystkich partii politycznych i w tej postaci nie znaczy nic. Jeden tylko postulat ma w nim treść określoną: uzależnienie wynagrodzeń od zysków przedsiębiorstwa i popieranie systemu sprzedaży akcji wśród robotników. Zalecenie to, jak wiadomo, figuruje od dawna w katolickich programach społecznych i z różnym powodzeniem bywa w różnych krajach, niezależnie zresztą od tych programów, realizowane. Ekonomicznych konsekwencji tego systemu z punktu widzenia interesów robotników nie potrafię ocenić; wydaje się wszakże, że w przypadkach, kiedy klasa robotnicza uczestniczy w korzyściach ogólnej prosperity gospodarczej kraju, udział ten, dla całości tej klasy, nie jest zależny od ilości rozprowadzonych wśród niej akcji, natomiast w okresach zastoju system ten nie może mieć większych wartości aniżeli jakakolwiek forma oszczędności. Z punktu widzenia konsekwencji społecznych system ten, podobnie jak proponowane w ogólności przez papieża „upowszechnienie własności”, działa stosunkowo wyraźnie; pomnaża w społeczeństwie ogólną masę interesów konserwatywnych i przyczynia się do politycznej

stabilizacji ustroju. Jest też popierany przez znaczną większość prawicowych partii w krajach kapitalistycznych. Zalecenia papieża dotyczące przyjacielskich stosunków między pracodawcami i robotnikami możemy w tym sprawozdaniu pominąć, podobnie jak ogólne poparcie dla drobnej i średniej własności, dla rzemieślników i stowarzyszeń spółdzielczych. Mamy, co prawda, w encyklice postulat udziału pracowników lub ich reprezentantów w działalności wszystkich instytucji i organów podejmujących decyzje ekonomiczne, jednakże treść tego żądania wyeksplikowana jest natychmiast bliżej w postaci wezwania chrześcijańskich związków zawodowych do zwiększenia na tym polu swojego wysiłku. Udział reprezentacji robotniczych w decyzjach ekonomicznych nie oznacza tedy nic innego jak rozszerzenie wpływu politycznego korporacji katolickich, a tym samym partii chadeckich i Akcji Katolickiej. W tej interpretacji postulat papieża jest najzupełniej zrozumiały. Jest to po prostu propozycja rozszerzenia jego własnej władzy.

6. Program rolny. Papież zauważa powszechne zacofanie techniczne produkcji rolnej w stosunku do wytwórczości przemysłowej, zauważa odpływ ludności wiejskiej ku miastom, i dysproporcje między poziomem życia chłopów a sytuacją pracowników przemysłu. Proponowane lekarstwa zostały już częściowo wymienione: państwo powinno się troszczyć o rozwój środków komunikacji, budownictwa, ubezpieczeń, oświaty itd. w środowiskach wiejskich; „należy, w szczególności dbać o to, aby w gospo-

darce rolnej znalazły zastosowanie najnowsze udoskonolenia, zarówno w technice produkcyjnej, jak w uprawach rolnych oraz w organizacji i zarządzaniu gospodarką wiejską, stosownie do tego, czego w ogólności wymaga sytuacja ekonomiczna”; należy prowadzić należytą politykę gospodarczą w zakresie kredytów, podatków i ubezpieczeń, chronić ceny produktów rolnych. Wszystkie te żądania mają dokładnie taki sam charakter, jak cytowane zalecenia dotyczące „sprawiedliwej płacy”; sformułowane są w sposób nadający się do akceptacji uniwersalnej i nie mogą wywołać niczyjego sprzeciwu; tym samym są pozbawione jakiegokolwiek treści praktycznej: nikt wszakże nie postuluje wadliwej polityki gospodarczej, nikt nie żąda wręcz pogłębienia zacofania rolnictwa, nikt nie proponuje lekceważenia państwa dla sytuacji rolników. Spróbujmy wyobrazić sobie działacza MRP, który we Francji bierze udział w strajku rolnym; nic łatwiejszego, oczywiście, jak powoływać się na formuły encykliki („rząd francuski prowadzi fałszywą politykę rolną, nie organizuje należycie systemu kredytowego, nie przeciwdziała nadmiernym zyskom pośredników” itp). Aliści obrońca polityki rządowej powołuje się na same formuły z równym prawem („rząd prowadzi poprawną politykę rolną, popiera postęp techniczny w rolnictwie, chroni, jak może, ceny produktów rolnych” itd.). Ścisłej, kiedy obaj przeciwnicy przeczytają już tekst encykliki i obaj chcą się na nią powoływać, dyskusja między nimi stoi dokładnie w tym samym punkcie, gdzie była

przedtem. Ten sam frazes daje się równie dobrze użyć po dowolnej stronie sporu.

Podobnie musiałyby wyglądać dyskusja w kraju, gdzie istnieje problem reformy rolnej i parcelacji wielkich majątków. Sposób rozstrzygnięcia tej sprawy — nie wymienionej zresztą w żaden sposób wyraźny — odpowiada duchowi całej encykliki. „Niepodobna ustalić w ogólności, w jaki sposób najstosowniej powinno być zorganizowane gospodarstwo rolne, albowiem sytuacje są tu zbyt różnorodne w każdym kraju, a tym bardziej na obszarze całej ziemi” — powiada papież. „Jednakże ci, co szanują godność człowieka i rodziny — już to na mocy samej ich natury, już to tym bardziej na mocy zasad chrześcijańskich, ci z pewnością uznają za najbliższą sobie taką organizację gospodarstwa rolnego, które wzorowane jest na wspólnocie ludzkiej, gdzie łączą się współpraca członków tej wspólnoty oraz zgodność zarządzania gospodarką z regułami sprawiedliwości i wymaganiami chrześcijańskiej nauki; ci starać się będą o to, aby taka organizacja rolnictwa była realizowana stosownie do warunków chwili”.

Katolik, zwolennik radykalnej reformy rolnej we Włoszech południowych, może oczywiście zinterpretować ten fragment w sposób dla siebie korzystny (gospodarstwo rodzinne jest najbardziej zgodne z godnością człowieka i rodziny). Aliści przeciwnik jego nie ma również powodu do niepokoju. „Papież nie mówi nic o własności ziemi — zauważy natychmiast — ale tylko o gospodarstwie rolnym. Czyż gospodarstwo dzierżawione nie jest gospodar-

stwem? Dlaczegoż tedy system dzierżawny nie może spełnić ideału? A zresztą papież przestrzega się, że „niepodobna ustalić w ogólności” i że „stosownie do warunków chwili” można owe wzory realizować. Otóż właśnie nie ma u nas warunków odpowiednich”. Jeśli teraz zwolennik reformy zapyta, dlaczego mianowicie nie ma owych warunków, zacznie się dopiero spór o właściwą sprawę. Ale ten spór nie ma już nic wspólnego z encykliką *Mater et Magistra*, podobnie jak każdy inny rzeczowy spór na temat polityki gospodarczej. Idealna dwuznaczność i tym razem została ocalona.

7. Problem krajów gospodarczo opóźnionych. Encyklika zauważa trafnie, że jest to „bodaj najpoważniejsze zagadnienie współczesne”. Natomiast rozwiązuje je z nadzwyczajną łatwością. Po prostu kraje zacofane powinny otrzymać wielostronną pomoc od krajów wysoko uprzemysłowionych, a pomoc ta powinna być bezinteresowna i nie związana warunkami politycznymi, jeśli nie ma przerozdić się w nowy rodzaj kolonializmu. Tyle treści w encyklice. Nie ma powodu, by nie przyklasnąć owej inicjatywie, która wszakże ma równą wartość, jak powtórzenie przykazań Dekalogu, i jak mało która mogłaby liczyć w ONZ na stuprocentowe poparcie wszystkich państw.

8. Kwestia przeludnienia natomiast nie wydaje się papieżowi niepokojąca. Że środków do życia nie może ludziom zabraknąć, dowodzi tego ta oto prosta okoliczność, że „Bóg w dobroci swojej i mądrości zarówno przyrodzie

zaszczepił niewyczerpaną niemal płodność, jako też człowieka obdarzył taką przemyślnością, iżby za pomocą odpowiednich narzędzi obracał płody przyrody na użytek swoich potrzeb życiowych”. Jeżeli więc istnieje problem pozornego przeludnienia, to nie wolno go rozwiązywać za pomocą „sposobów przeciwnych godności człowieka” (tj. prowadzić polityki kontroli urodzeń), natomiast „zagadnienie to daje się rozwiązać wyłącznie przez postęp gospodarczy i społeczny”. Rzecz zaiste zdumiewająca, że nie pomyśleliśmy dotąd o tym prostym rozwiązaniu kwestii demograficznych. Obliczamy z niepokojem, że u progu następnego stulecia ludzkość będzie liczyć sześć miliardów osobników, mnożymy techniki społeczne i fizjologiczne kontroli urodzeń, niepokoiśmy się rosnącym zagęszczeniem Azji i Europy — wszystko bez powodu. Wystarczy tak prosty środek, jak postęp gospodarczy i społeczny! Trudno zaiste wystawić sobie większe bogactwo myśli w zwięzłej formule.

9. Udział Kościoła we współczesnym świecie, zgodnie z projektami encykliki, potwierdza tradycyjne aspiracje Watykanu do totalnego zwierzchnictwa nad życiem społecznym. Rewindykacje są, powtarzamy, odwieczne i streszczają się w cytowanych przez papieża słowach psalmisty: „Jeśli Pan nie zbuduje domu, na próżno pracują ci, co go budują”. Można by sądzić, że to jedno zdanie zastępuje skutecznie wszelkie programy społeczne i gospodarcze; skoro bowiem wszystko, co zrobić można, tak czy tak musi być dziełem Pana, wygodniej byłoby pozostawić mu raz na zawsze troskę o wszystkie nasze spra-

wy dzienne i nocne. Jednakże papież ma na myśli co innego. Nie zaleca, by w ogólności liczyć na to, że Pan zbuduje za nas domy, ale żąda, byśmy budowali sami nasze domy wyłącznie w imię Pańskie. Ścisłej, encyklika zauważa, że „zaufanie wzajemne między przywódcami narodów wymaga nade wszystko uznania i zachowania po obu stronach praw sprawiedliwości i prawdy. Otóż reguły moralne mają w Bogu wyłączne oparcie, a poza Bogiem nieuchronnie ulegają doszczętnej zagładzie”. Stąd też, „bez względu na wszelki postęp w technice i urządzeniach gospodarczych, nie będzie mógł zapanować na ziemi pokój ani sprawiedliwość, póki ludzie nie pojmą własnej godności polegającej na tym, że stworzeni są przez Boga i są jego dziećmi... W oddaleniu od Boga człowiek staje się okrutny zarówno dla siebie, jak i dla drugich, jako że potrzeby ludzkiego współżycia wymagają koniecznie właściwego stosunku między sumieniem ludzkim a Bogiem”... „Chęć zaprowadzenia trwałego i korzystnego ładu w doczesnym życiu na ziemi bez niezbędnej jego podstawy — Boga —wydaje się najbardziej swoistą dla naszej epoki głupotą”.

Jeśli pominąć zwyczajowe zapewnienia o wyższości porządku nadprzyrodzonego nad ziemskim i o znikomości wszelkich doczesnych spraw w obliczu dóbr wiecznych, przytoczone fragmenty zdają należycie sprawę z ideologicznej intencji encykliki. Jest to odmowa współpracy z ateistami na płaszczyźnie czysto doczesnego porządku, jednoznacznie wyrażone przekonanie, że jałowe są wszystkie porozumienia i przedsięwzięcia ziemskie nie

oparte na chrześcijańskiej koncepcji świata, tj. wolne od patronatu rzymskiego Kościoła. Negocjacje przywódców państwowych okazują się z góry daremne, jeśli obie strony nie uznają nad sobą zwierzchnictwa boskiego ładu. Ideowy patronat Kościoła okazuje się tedy niezbędnym warunkiem wszystkich społecznych, politycznych, państwowych i międzynarodowych poczynań. Roszczenia te nie są z pewnością nieoczekiwane, jednakże apodyktyczna negacja wszelkiego porozumienia z ateistami musi nasuwać refleksje melancholijne, jeśli rozumieć ją jako stanowczą dyrektywę dla wszystkich narodowych organizmów kościelnych. Można i w tym punkcie, podobnie jak w poprzednich, pocieszać się niekonsekwencją papieża, albowiem odrzuciwszy zrazu wszelką współpracę, która nie zakłada obustronnej akceptacji chrześcijańskiej doktryny, papież dodaje, że „w wykonywaniu zadań gospodarczych lub społecznych katolicy nierzadko mają kontakt z ludźmi o innych poglądach na życie. W takich okolicznościach ci, którzy przyznają się do miana katolików, muszą szczególnie dbać o to, aby zawsze zachować zgodność z samym sobą i nie uciekać się do rozwiązań kompromisowych, z których mógłby wyniknąć jakikolwiek uszczerbek dla integralności religii lub moralności. Zarazem jednak powinni bezstronnie brać pod uwagę cudze zdanie, nie odnosić wszystkiego do własnej korzyści i okazywać gotowość do wspólnego udziału, z dobrą wolą, w zadaniach, które z natury są dobre lub dają się ku dobru skierować”.

Mamy znowu szaradę egzegetyczną do rozwiązania. Jeśli ostatni fragment pojmować jako zezwolenie na współpracę z ateistami, pozostawałby on w rażącej niezgodzie z poprzednimi. Katolicy, którzy sądzą, że na gruncie czysto ziemskiego poglądu godzi się porozumiewać z niewierzącymi, oczywiście przy zachowaniu „integralności religijnej i moralnej”, mogą upatrywać w tej wskazówce zachętę. Przeciwnicy mogą z kolei odpowiedzieć, że papież dopuszcza wprawdzie współpracę katolików z ludźmi o innych poglądach, jednakże nie mówi wyraźnie, czy ową „inność” poglądów wolno rozumieć bez ograniczeń i czy zalecenie jego odnosi się do ateistów. Skoro poprzednie fragmenty wykluczają wyraźnie możliwość współdziałania nie związanego wspólną wiarą w ład boski, należałoby raczej sądzić, że dozwolona współpraca dotyczy tylko chrześcijan niekatolików, że w każdym razie zakłada pewne „minimum religijne”. Ta ostatnia interpretacja nie jest z kolei jednoznacznie narzucona przez tekst, albowiem nie wiadomo, czy papież nie woli i w tym miejscu, podobnie jak w innych, pozostawić dwuznaczność, która pozwoli władzy kościelnej odwoływać się do mglistego tekstu dla usprawiedliwienia każdorazowych posunięć w zmiennych sytuacjach politycznych. Pewne jest w każdym razie, że „integrystyczna” wersja ma mocniejsze argumenty i że dla innych rozwiązań pozostaje zaledwie waziutkie i półlegalne wyjście.

*

Tak tedy główne punkty katolickiego programu społecznego w ostatniej wersji można rozdzielić na trzy klasy: po pierwsze, nie obowiązujące i ogólne frazesy, nadające się do akceptacji powszechnej, ale wyzute z jakiegokolwiek treści realnej (kwestia poprawy sytuacji w rolnictwie, kwestia „godziwej płacy”, bezrobocia i poziomu życia ludności pracującej, kwestia „uspołecznienia życia”, kwestia krajów gospodarczo zacofanych); po wtóre, mgliste dwuznaczniki, dopuszczające nader ostrożnie i z możliwością natychmiastowej rewokacji, pewne reformy, możliwe na gruncie gospodarki kapitalistycznej i dokonywane faktycznie w różnych krajach (kwestia reform rolnych, kwestia upaństwowienia niektórych gałęzi przemysłu, kwestia ingerencji państwa w życie gospodarcze); po trzecie — zasady jednoznacznie wykluczające perspektywę przeobrażeń socjalistycznych, jednoznacznie potępiające komunizm (nigdzie niemal nie nazywany po imieniu, lecz wielokrotnie wspomniany aluzyjnie) i jednoznacznie domagające się ideowego zwierzchnictwa Kościoła nad życiem zbiorowym (kwestia własności prywatnej, kwestia rozszerzenia wpływu korporacji chrześcijańskich w decyzjach ekonomicznych, doktryna chrześcijańska jako wspólne założenie wszystkich porozumień politycznych).

Rezultat ogólny z trudem może podniecić do entuzjazmu. Główna przewaga encykliki *Mater et Magistra* w stosunku do *Quadragesimo Anno* polega na zwiększonej znacznie sumie dwuznaczników i niekoherencji. Jest to przewaga faktyczna, bo, jak była o tym mowa,

pewne sprzeczności wewnętrzne tego dokumentu mogą stanowić punkty zaczepienia — nader skromne — dla zwolenników reform, przy czym we wszystkich wypadkach racje egzegetyczne będą mocniejsze po stronie sił konserwatywnych. Mamy najwyraźniej do czynienia z dokumentem, który stanowi manewr uniku w obliczu zbyt wielu niezgodnych sił politycznych i zbyt wielu zawiłych sytuacji, z którymi liczyć się musi Watykan.

Należy się zastrzec przeciw możliwej obiekcji. Przedmiotem wyłożonej krytyki nie jest sam ogólny charakter kościelnego programu, ale jego charakter ogólnikowy. Byłoby oczywiście demagogią ubolewać nad tym, że papież nie określa szczegółowo zasad reform społecznych w poszczególnych krajach, że więc nie formułuje projektu ustawy podatkowej dla Kanady, nie podaje przepisu na reformę rolną w Urugwaju, nie określa sumy, jaką mają wpłacać Stany Zjednoczone na rzecz FAO. Nie jest wszakże prawdą, że ogólny program musi się sprowadzać do jałowego banału. Wyraźne opowiedzenie się za wysoką progresją podatkową lub za parcelacją wielkich majątków ziemskich w krajach ekonomicznie zacofanych, za ideą międzynarodowego rozbrojenia lub za szybką emancypacją wszystkich krajów kolonialnych nie wymagałoby bynajmniej więcej miejsca, aniżeli zajmują liczne wieloznaczne lub niekosztowne, bo powszechnie uznane, frazesy. Ogólny charakter programu nie usprawiedliwia bynajmniej jego treści konserwatywnych, jego wykrętnych niedomówień i sprzeczności, jego pustki treściowej.

Bez względu na swoje związki z konserwatywnymi siłami politycznymi Kościół rzymski jest instytucją silnie zakorzenioną w życiu społecznym wielu narodów i nie można *a priori* wykluczyć przypuszczenia, że mogą się zrodzić, na gruncie jego tradycji i w jego łonie, jakieś punkty widzenia na kwestie społeczne, które będą interesujące również dla niechrześcijan. Nowy program społeczny okazuje jednoznacznie, że do tej pory Kościół w istotnych kwestiach współczesnego świata nie ma do powiedzenia nic, że najpóźniej i z największym oporem roni półsłówka akceptujące niewyraźnie pewne reformy świata kapitalistycznego już skądinąd uznane, że wobec wszelkiej perspektywy reformistycznej (nie ma sensu mówić o innej) okopywanie się na aktualnych pozycjach stanowi maksimum jego możliwości, że jego uniwersalizm pozostaje nadal, przynajmniej w wersji Głównego Urzędu, pretensją do uniwersalnego zwierzchnictwa nad światem.

Thesaurisastis vobis iram in novissimis diebus, jak powiada Jakub Apostoł.

GŁOS W DYSKUSJI O UNIWERSALIZMIE CHRZEŚCIJAŃSKIM

Z etymologicznego punktu widzenia wyrażenie „uniwersalizm katolicki” jest, jak wiadomo, pleonastyczne, skoro „katolicki” to tyle właśnie, co „uniwersalny”. Niemniej wyrażenie to jest nie tylko używane, ale używane w sposób mylący w kilku znaczeniach, niekiedy, jak można sądzić, przeciwstawnych.

W jednym mianowicie sensie słowo „uniwersalizm” charakteryzuje cechę doktryny polegającą na jej maksymalnych aspiracjach do ekspansji wszechkierunkowej; dążenie do tego, żeby doktryna ta nie tylko uzyskała na świecie monopolistyczną pozycję, ale także, aby podporządkowała sobie wszystkie dziedziny życia ludzkiego: obyczaje, myślenie, wiedzę, sztukę, organizację życia zbiorowego, gospodarkę, kierownictwo polityczne, słowem: wszystko. Jest to więc uniwersalizm oparty na założeniu, że doktryna ta rozwiązuje efektywnie wszystkie problemy ludzkie ze swojego punktu widzenia i że wartości najwyższe, które głosi, muszą podporządkować sobie jako instrumenty wszystkie inne wartości ludzkie, jakie istnieją. W tym znaczeniu uniwersalizm jest faktycznie tym samym, co określa się

mianem totalitaryzmu. Jest to tendencja, która ma w chrześcijaństwie tradycje dość obfite, a która bynajmniej w XX wieku nie wygasła. Oto pierwszy sens słowa, w którym dotyczy ono zakresu aspiracji doktryny.

W znaczeniu drugim, węższym, uniwersalizm to także cecha dotycząca zakresu aspiracji. W tym sensie jednak uniwersalizm to właściwość doktryny polegająca na tym, że ma ona nadawać się do przyjęcia dla wszystkich ludzi, że głosi wartości nadające się do powszechnej akceptacji bez względu na rasę, środowisko, geografę, ustrój społeczny, klasę itd. Jeśli tedy w tym rozumieniu „uniwersalizm” oznacza także cechę doktryny związaną z zakresem jej aspiracji, to jednak nie zawiera założenia, że doktryna ta pragnie panować totalnie nad wszystkimi dziedzinami życia; chce tylko upowszechnić swoje wartości najwyższe, bez koniecznego podporządkowania im wszystkich innych wartości ludzkich. Wiadomo, że chrześcijaństwo było w tym sensie uniwersalistyczne od początku, w przeciwieństwie do judaizmu, z którego powstało, a który był ściśle związany z lokalnym, plemiennym kultem i uzależniony od etnicznych tradycji żydowskiego społeczeństwa. Jednakże również wśród doktryn religijnych uniwersalizm tak pojęty nie jest wyłączną własnością chrześcijaństwa.

W trzecim znaczeniu uniwersalizm to cecha dotycząca samej treści doktryny, a polegająca na zawartym w niej założeniu, iż wszyscy ludzie są jednakowo zdolni do osiągnięcia wartości, które doktryna ta proponuje, w

szczególności wartości eschatologicznych. W cytowanych tu słowach Pawła z Tarsu, wedle których Bóg jest także Bogiem pogan, Żydów i Greczynów, mamy to właśnie założenie: równość ludzi ze względu na istotne wartości, jakie się w tej doktrynie głosi. Personalizm chrześcijański ma być formą wyrazu dla tej tendencji, ma być uniwersalistyczny w tym właśnie sensie. Każdy człowiek jako osoba jest tyle samo wart. Jest to jedna z tych własności chrześcijaństwa, dzięki którym jego ideały w rozmaitych epokach historycznych mogły stawać się ideologią ludzi uciskanych i prześladowanych. Dziś siła społeczna uniwersalizmu tak rozumianego chyba wygasła. Można natomiast uznać za pewną siłę chrześcijańskiego poglądu na świat tę właśnie okoliczność, że poszczególnym jednostkom, pokrzywdzonym przez los czy naturę, może on dawać poczucie własnej wartości, takiej samej, jaka wszystkim innym przysługuje: dla Boga każdy człowiek jest tak samo cenny. Tak rozumiany uniwersalizm ma jednak i drugą stronę. Trzeba pamiętać — rzecz jest wprawdzie banalna, ale prawdziwa — że uniwersalizm tak pojęty istotnie bywał wielokrotnie w historii środkiem, który pozwalał ignorować rzeczywiste nierówności społeczne, maskując je równością eschatologiczną. Tak pojęty uniwersalizm to tyle po prostu, co egalitaryzm eschatologiczny.

W czwartym, ostatnim znaczeniu uniwersalizm to cecha doktryny dotycząca jej sposobu ekspansji. Uniwersalizm tak pojęty to gotowość do akceptacji — jako wartości — maksymalnej wielości form ludzkiej ekspresji w

zakresie najrozmaitszych dziedzin ludzkiego życia duchowego, w zakresie twórczości, stylu życia, sposobów myślenia, teorii, filozofii itp. Jest to właściwie to samo, co nazywamy niekiedy pluralizmem, a co jest postawą jaskrawo sprzeczną z uniwersalizmem rozumianym w pierwszym z wyróżnionych tu znaczeń. Postawę tę trzeba oczywiście odróżniać od tolerancji uniwersalnej i indyferentnej.

Uniwersalizm tak rozumiany jest tendencją na ogół obcą głównym tradycjom historycznym chrześcijaństwa, jakkolwiek spotykana niekiedy na jego obrzeżach w różnych okresach dziejowych i dziś może bardziej niż kiedyś obecna.

W pewnym sensie katolicyzm był zawsze bardziej pluralistyczny niż kościoły reformowane, ale był nim tylko w zakresie życia religijnego, to znaczy dopuszczał zawsze wielość i różnorodność form religijności, które protestantyzm chciał zuniformizować w ubogiej i oschłej jednostajności.

Natomiast pluralizm tak pojęty nie oznaczał prawie nigdy tolerancji w stosunku do stylów myślenia innych niż chrześcijański, w stosunku do obcych filozofii, do odmiennych stanowisk w zakresie nauki albo sztuki, podejrzanych o niezależność wobec chrześcijańskich wartości. „Pluralizm” katolicki przejawiał się głównie jako elastyczność w metodach konwersji i w sposobach sprawowania władzy — elastyczność wykształcona, zwłaszcza w epoce kontrreformacji.

Ja natomiast wołałbym widzieć w chrześcijaństwie pluralizm w tym znaczeniu, o jakim poprzednio mówiłem: postawę zasadniczej życzliwości wobec różnorodności świata ludzkiego, postawę otwartej akceptacji wszystkiego, co może być dla ludzi wartością, akceptację wielości form życia, form myślenia i form ekspresji, bez rezygnowania z agitacji za wartościami własnymi.

Dodam tylko, że teza, która głosi, że nie może być pluralizmu prawdy, aczkolwiek słuszna, może mieć interpretacje nader ryzykowne, których trzeba unikać; można za jej pomocą również usprawiedliwiać najbardziej skrajną nietolerancję.

Jeżeli więc głosi się hasło uniwersalizmu, jeżeli się to słowo propaguje, to chciałbym, aby te różne znaczenia były bardzo wyraźnie i bez dwuznaczności odróżniane. Byłbym gotów odnieść się z sympatią do uniwersalizmu chrześcijańskiego, gdyby ten potrafił stanowczo odżegnać się od uniwersalizmu w pierwszym znaczeniu, a także od uniwersalizmu w trzecim znaczeniu o tyle, o ile bywa on rozumiany w duchu antyegalitaryzmu społecznego.

Chciałbym móc traktować katolicyzm jako życzliwy adwersarz. Zależy to oczywiście również od mojej własnej tolerancji, ale drugim warunkiem niezbędnym, który taką sytuację umożliwia, jest umiejętność i ochota ludzi, którzy uniwersalizm katolicki propagują, do wyraźnego i jednoznacznego przeciwstawiania się tradycyjnym — a potężnie w świecie chrześcijańskim zakorzenionym — tenden-

cyjom totalitarnym. Do tego przeciwstawienia nie wystarczy powiedzieć ogólnikowo, że ludzie są omylni i popełniają błędy. Za pomocą takiej formułki nie da się załatwić stosunku do całej historii Kościoła. Okoliczność, że katolicy sami czasem padali ofiarą nietolerancji, nie usprawiedliwia ich własnej nietolerancji w innych sytuacjach. Trzeba to stale podkreślać, tym bardziej że cała historia Kościoła w naturalny sposób skłania do nieufności wobec katolicyzmu, który jest tylko wrażliwy na każdy objaw uszczuplenia jego praw i aspiracji, ale nie jest zdolny do jednoznacznie brzmiącej rewizji własnej przeszłości i do zadeklarowania w sposób nie budzący wątpliwości swojego odejścia od tych wszystkich jej elementów, które są notorycznie typowe dla Kościoła u władzy, a które trudno pogodzić z hasłami ideologicznymi głoszonymi często przez katolicyzm, znajdujący się do pewnego stopnia w opozycji wobec swojego świata społecznego.

Chodzi o to, żeby „uniwersalizm” jako pluralizm i „uniwersalizm” jako totalitaryzm był w każdym wypadku i przy każdej okazji bardzo wyraźnie odróżniany, tak aby nikt nie mógł mieć wątpliwości, w jakim sensie tych słów się używa.

GŁOS W DYSKUSJI O FILOZOFII KATOLICKIEJ

Jest założeniem tej dyskusji, że występują w niej ludzie, którzy wobec filozofii katolickiej są outsiderami totalnymi, którzy jednak zajmują względem niej z zewnątrz pewne stanowisko nie tylko rzeczowe, ale również osobiste. Dla tych, którzy, jak ja, pozbawieni są niemal całkowicie uczuć sakralnych jakiegokolwiek rodzaju, wywiązanie się z powinności tego zaproszenia, wystosowanego w najbardziej przyjacielski sposób, jest pewną trudnością, albowiem trudno mi — właśnie wskutek trwałego zaniku poczucia świętości — ustalić granicę pomiędzy sprawozdaniem z własnego stanowiska a oceną, która mogłaby zostać odczuwana jako coś obraźliwego dla kolegów katolików; chciałbym bardzo uniknąć tej ostatniej możliwości, boję się tylko, że brak mi dostatecznego wycucia tej granicy, a wiadomo mi z doświadczenia, że nic łatwiejszego, jak spowodować bezwiednie, aby w dyskusji rozmówca-katolik uznał, że jego uczucia religijne zostały obrażone. Tyle ekskuzji w sprawie intencji dyskusyjnych.

Proszono mnie, abym sformułował najogólniej i najzwężlej swój stosunek do filozofii katolickiej. Nie byłoby jednak sensowne wda-

wanie się w analizę racji rzeczowych, które stawiają mnie pod względem filozoficznym w obozie przeciwnym aniżeli ten, jaki większość tu zebranych obrała. Zawsze zresztą można powiedzieć, że racje rzeczowe w filozofii są racjonalizacją innych motywów i że te inne motywy są na ogół bardziej interesujące.

Jakoż nasz stosunek do różnych doktryn filozoficznych i różnych poglądów na świat obejmuje nie tylko rzeczowe skłonności. Obejmuje również sympatie i antypatie, które nie wymagają właściwie uzasadnienia i które, co więcej, nie muszą wcale zbiegać się z aktami uznania czy negacji treściowej. Filozofie nie są neutralne wobec swojej genezy, nie są ideami bezosobowymi, a nasz stosunek afektywny do nich bywa pospolicie związany z sympatiami i antypatiami do osób lub środowisk, w których powstały. Wolno mi powiedzieć, że mam sympatię do pewnych filozofów i antypatię do innych — sympatię do Erazma, do Leibniza, do Fichtego, antypatię do Lutra, do Berkeleya, do Heideggera, do Marcela. Mówiąc tyle, nie wyrażam żadnego stosunku afirmacji czy negacji rzeczowej wobec doktryny, jakkolwiek trudno zaprzeczyć, że nasze myślenie filozoficzne znajduje się pod ogromną presją owej afektywnej aury, jaka z najrozmaitszych powodów otacza w naszych oczach myśli innych. Najogólniej mógłbym powiedzieć, że cenię w doktrynach filozoficznych elementy o charakterze nieco satanicznym — odwagę, inteligencję, wyobraźnię. Nie cenię budujących intencji, nie cenię zdrowego rozsądku, nie cenię pragnienia dostarczenia pociechy duchowej odbiorcom.

Sympatie te i antypatie są zaangażowane z pewnością w moim stosunku wobec filozofii katolickiej. Stosunek ten jest ponad wszelką wątpliwość związany z antypatią wobec religii w ogólności, a chociaż wiadomo mi, w jaki sposób filozofowie katoliccy — w szczególności tomiści — przeprowadzają odróżnienie między filozofią a dogmatem, to jednak ja nie czuję się tymi odróżnieniami związany. W mojej niechęci do religii chrześcijańskiej motywy natury moralnej są ważniejsze aniżeli sytuacja argumentacyjna tej religii. Jest to niechęć do moralnego zniewolenia, które religia ta w sobie zawiera; wiara w absolut, przeciwko któremu nigdy i w żadnych warunkach niepodobna się zbuntować. Jest to również niechęć do fałszywych pocieszeń; każda religia jest dla mnie podszyta strachem przed uznaniem autentycznej sytuacji człowieka w świecie. Jest to również niechęć do okrucieństwa: na przykład przypuszczenie, że może istnieć świat, gdzie szczęście doskonale pewnej grupy ludzi może współistnieć z maksymalnym nieszczęściem innych, że więc Bóg może część ludzi zmuszać do tego, aby się czuli doskonale szczęśliwi, chociaż wiedzą, że inni, choćby najbliżsi im ludzie, znajdują się na dnie nieszczęścia — a niebo i piekło na tym polegają; innymi słowy — w wyobraźni katolickiej nie piekło jest dla mnie świadectwem największego okrucieństwa, ale niebo — szczęśliwi zbawieni, których błogości nie może poruszyć los potępionych.

Ale oprócz tych powodów banalnych, których mnożyć nie warto, a które związane są z najogólniejszymi osobliwościami myślenia

religijnego, przyznaje się do pewnych antypatii bardziej szczególnych wobec filozofii katolickiej, a zwłaszcza wobec jej wersji tomistycznej i w ogóle wszelkich tendencji racjonalizujących. Próby filozofii, która miałaby być z założenia racjonalizacją wiary, wydają mi się tylko niefortunne i jałowe. Ostatecznie wszystkie te fragmenty religii, w których filozofowie katolicy próbują przeprowadzać dowody, nie są swoiście katolickie; to, co swoiste pod względem dogmatycznym dla tej właśnie religii, leży faktycznie poza filozofią katolicką i ogłoszone jest jako *revelatum*, a nie *revelabile*. Upatruję w praktyce filozofii katolickiej z tej racji pewną nieprzyjemną dwuznaczność: dowodzi się jakoby pewnych zasad wiary, stwarzając wrażenie, jakby dowodziło się czegoś specyficznie wyróżniającego właśnie katolicki obraz świata, podczas gdy przedmiot dowodów z reguły obejmuje pewne wierzenia najogólniejsze, bynajmniej dla tej właśnie religii nie swoiste. Ale przyznaje, że wszystkie te próby racjonalizacji stały się dla mnie czymś przerażająco nudnym i jałowym: przez wieki powtarzane są różne wersje tych samych dowodów, które nie dowodzą niczego. Nie oburza mnie ani mnie nie irytuje irracjonalność wiary; nudzą mnie i niecierpliwia próby budowania fałszywych fasad racjonalizujących. Przestałem już czytywać literaturę tomistyczną, nie sposób słuchać wiecznie tych samych i tak samo nieudolnych prób racjonalizacji. Nic tam, proszę państwa, z niczego nie wynika: nigdy Bóg nie „wyniknie” z żadnego ruchu, z żadnego życia, z żadnej konieczności natury czy

przypadkowości natury — mogą być tylko dalsze wieki daremnego oczekiwania na geniusza, który by wreszcie dowiódł czegoś, czego dowieść niepodobna.

A jednak wyobrażam sobie pewien rodzaj filozofii katolickiej, do którego miałbym sympatię; sympatię w znaczeniu, o którym mówiłem, a więc nie akces rzeczowy, ale pewnego rodzaju życzliwe zrozumienie. Budziłaby moją sympatię taka filozofia katolicka, która miałaby odwagę jawnego i wolnego od wykrętów afirmowania pełnym głosem własnej irracjonalności; filozofia, która bez wykrętnych interpretacji za swoje uznałaby hasła pierwszego Listu do Koryntian — *Placuit Deo per stultitiam predica-*, *tionis salvos facere credentes, nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi* itd. Słowem — filozofia, która odważyłaby się powiedzieć dzisiaj: *credo quia absurdum*. Może Chestov jest współcześnie najbliższy temu obrazowi myślenia chrześcijańskiego, a w każdym razie wypowiada chyba tę właśnie postawę w sposób najbardziej dobitny; rozum jest z konieczności ateistą, my, chrześcijanie, jesteśmy z konieczności przeciw rozumowi, drzewo życia i drzewo poznania znajdują się w opozycji nieuleczalnej. Miałbym, powiadam, sympatię do filozofii chrześcijańskiej, która nie lękałaby się własnej pierwotnej i najbardziej autentycznej formy, która nie starałaby się w niezdarnych próbach przystosowania do współczesnej cywilizacji umysłowej przystrajać swego wyznania wiary sztucznymi girlandami fikcyjnych dowodów. Wobec takiej filozofii nie miałbym najmniejszej ochoty manifestować jakiegś

taniej „Schadenfreude”: proszę, sami mówią, że są głupi. Przeciwnie, powitałbym ją jako akt pewnej wielkoduszności intelektualnej. Ostatecznie, sam uznając się za racjonalistę w pewnym znaczeniu tego słowa, nie żywię przesadnych obaw przed uznaniem niektórych własnych opinii filozoficznych za wyrazy pewnej opcji swobodnej, pewnego wartościowania — nie zaś za rezultaty odważania racji; uporczywe zapewnianie o racjonalności wszystkich swoich poglądów w sprawach natury światopoglądowej wydaje mi się tak samo śmieszące w najrozmaitszych doktrynach. Nie ma w tym zresztą nic oryginalnego: samowiedza tej sytuacji jest stosunkowo rozpowszechniona, przestaliśmy żyć w „wieku rozumu”, w naiwnym sensie osiemnastowiecznym. Wyobrażam sobie, że gdybym był katolikiem, największą przyjemność sprawiłoby mi teraz zrobienie tego rodzaju skandalu: przyznanie się, jawne i demonstracyjne, do obrazu świata świętego Pawła. Proszę mi nie mówić, że ostatecznie chrześcijanie przyznają się do świętego Pawła. Wątpię bardzo, czy jakiegokolwiek poważne pismo katolickie w Polsce zechciałoby ogłosić artykuł filozofa katolickiego, którego jawną i wyraźnie sformułowaną tezę byłoby to właśnie: rozum jest ateistą, *credo quia absurdum*. Może kieruję się przesadnym upodobaniem do paradoksu czy do skandalu albo lekkomyślną sympatią do doktryn, które mają odwagę już to niekonsekwencji jawnej i świadomej, już to konsekwencji absurdalnej. Narażam się z pewnością na zarzut niepoważnego obchodzenia się z filozofią, traktowania jak igraszki

czegoś, co jest ciężką pracą oraz sprawą wielce dla życia doniosłą. Nie jest tak jednak: nie mogę mieć lekceważącego ani niepoważnego stosunku do filozofii, ponieważ czerpię z niej środki utrzymania. Sądzę, że przeciwnie, jest to wyrazem poważnego traktowania filozofii: żądać od niej, aby nie stroiła się w cudze kostiumy i nie kompensowała własnego kompleksu niższości wobec „pozytywnej” wiedzy za pomocą niezręcznego naśladowania jej zabiegów tam, gdzie jest to niemożliwe. Nawołuję po prostu do odwrotu od tego, co było naiwnością XVIII wieku; w przypadku filozofii katolickiej odwrót taki wyraziłby się chyba najlepiej właśnie w powrocie do znanego pytania Tertuliana: *quid Athenis et Hierosolymis?* Nie powiadam bynajmniej, że podzielałbym tę filozofię, ponieważ istnieje poza tym dość powodów, które skłaniają mnie do opozycji wobec wszelkiego myślenia religijnego; powiadam tyle tylko, że mógłbym mieć do niej sympatię, na przekór opozycji rzeczowej.

SPOWIEDŹ Z GRZECHU ZAWIŚCI

Zawiść, jak wiadomo, należy do grzechów głównych, a polega na smutku z posiadania przez bliźniego dóbr, których samemu się nie posiada. Nie sędzę, żeby publiczne wyznanie tego grzechu osłabiało w istotny sposób grzeszną jego naturę, skoro wyznając — nadal w tym grzechu tkwimy. Wątpliwość tę musimy pozostawić do rozstrzygnięcia znawcom teologii moralnej, których dzieła właśnie nas do grzechu zawiści pobudziły, sprawiając tym samym, że autorzy ich spowodowali zgorzsenie nierozmyślne; to ostatnie, jak przypuszczam, jest jednak grzechem dość lekkim i nie będę w tej sprawie zgłaszał pretensji.

Do kogo i o co ta zawiść? Właśnie do teologów, a to z racji ich doktryny moralnej, której piszący niniejsze nie posiada. Naszło mnie mianowicie to grzeszne uczucie w czasie lektury Teologii moralnej ks. Antoniego Borowskiego (1960), a nade wszystko wtedy, kiedy właśnie studiował partie poświęcone grzechom. Proszę nie myśleć, że sobie pozwalam na głupie prześmiewki; zazdroszczę wszystkim, którzy dysponują tak imponującą konstrukcją, jak katolicka teologia moralna, i którzy dzięki temu naprawdę wiedzą zawsze

wszystko, cokolwiek w sprawach moralnych nastęrczyć się może.

Oto parę najprostszych przykładów owej wnikliwości zaprawdę nieprześcignionej, dzięki której wszystko zostało tak poklasyfikowane i wyważone, tak umiejscowione i odmierzone, że zaiste najpracowitszy bibliotekarz mógłby sobie życzyć podobnego porządku w swoich zbiorach.

W sprawie współdziałania pośredniego w grzechu:

„Podtrzymywać drabinę złodziejowi po niej wstępującemu — to bliskie współdziałanie pośrednie, podać drabinę — to współdziałanie pośrednie dalekie” (s. 391).

W sprawie obliczania ilości grzechów:

„Kto obmawia rodzinę złożoną z sześciu osób, popełnia jeden grzech, gdyż ujmuje całą rodzinę jako jedność moralną; jeśli jednak myśli o każdym poszczególnym członku rodziny i chce obmową wyrządzić każdemu krzywdę, wówczas popełnia sześć grzechów” (s. 359).

Albo:

„Kto np. rozkoszuje się zmysłowymi wyobrażeniami w odniesieniu do trzech kobiet, popełnia jeden grzech. Kto nienawidzi wielu ludzi, również dopuszcza się jednego grzechu”.

W sprawie ciągłej i przerywanej okazji do grzechu:

„W zasadzie okazja ciągła czy jakby ciągła jest bardziej niebezpieczna niż przerywana, ze względu na nieustanne oddziaływanie na człowieka... Przykłady ciągłej okazji — książki pornograficzne w domu, dziennik przeciwi-religijny, obrazy o treści niemoralnej w mieszkaniu itp. Przykłady okazji przerywanej — dom nierządu, widowisko niemoralne w teatrze, źli przyjaciele, klub itp.” (s. 388).

W sprawie uciechy z jakichś czynów grzesznych:

„Radość ze sposobu wykonania, nie zaś z samego uczynku grzesznego, nie jest grzechem... Toteż nie jest grzechem cieszyć się z dowcipnego sposobu, w jaki kradzież popełniono albo rozmowę lubieżną przeprowadzono, czy z niezwykłego sposobu, w jaki złodziej uniknął zasadzki, czy też ze sposobu śmiesznego, w jaki kobiety kłóca się itp.... Uwaga. Radość ze sposobu wykonania wtedy byłaby grzeszna, gdyby sam sposób był nieprawy; np. w grzechach lubieżnych sposób przeciwny prawu naturalnemu” (s. 307-308).

W sprawie życzenia nieszczęść innym ludziom:

„Wolno życzyć choroby, nędzy czy innej przykrości młodzieńcowi rozpustnemu czy w ogóle człowiekowi występniemu, by się opamiętał; wolno ojcu życzyć śmierci dziecka, o którym ma przeświadczenie, że w razie życia dłuższego, dopuści się ciężkich występków” (s. 311).

W sprawie warunków, w jakich grzech powszedni przemienia się w grzech śmiertelny; jeden z warunków:

„Bliskie niebezpieczeństwo ciężkiego grzechu, tj. gdy ktoś bez dostatecznej ostrożności albo bez potrzeby naraża się na niebezpieczeństwo grzechu wielkiego; np. rozmowa z kobietą piękną dla mężczyzny namiętnego” (s. 345).

Czytam to sobie i właśnie z zawiścią myślę: żebym to ja mógł tak wszystko wiedzieć. Mój Boże! Wiedziałbym, że lepiej podać drabinę złodziejowi (współdziałanie pośrednie dalekie) niż ją podtrzymywać (współdziałanie pośrednie bliskie); wiedziałbym, że obmawiając sześciuosobową rodzinę, powinienem traktować ją jako jedność moralną, nie zaś myśleć o każdym członku rodziny z osobna, wtedy bowiem sześciokrotnie spada mi liczba grzechów. Wiedziałbym także, że skoro już jednego człowieka nienawidzę, to mogę nienawidzić, ilu chcę, bo grzech się nie powiększy; że korzystniej jest odwiedzać burdel od czasu do czasu (okazja przerywana) niż mieć w domu pismo antyreligijne (okazja ciągła). Mógłbym bez obawy cieszyć się ze sposobu zręcznego, w jaki kto inny popełnił grzech lubieżności, byleby sposób ten nie sprzeciwiał się naturalnemu prawu. Wiedziałbym, kiedy mi wolno, a kiedy nie wolno życzyć sobie śmierci własnego syna. Jednym słowem — wiedziałbym wszystko, co do życia potrzebne.

Wiedziałbym także, że są trzy formy grzechu myśli, że jest dziewięć grzechów cudzych, siedem oznak połowicznej samowiedzy grze-

chu, pięć oznak zgody niedoskonałej na grzech, cztery wypadki, gdy grzech śmiertelny zmienia się w powszedni, a osiem wypadków odwrotnych, że jest sześć grzechów przeciw Duchowi Świętemu, a siedem wad głównych, cztery cnoty kardynalne i trzy cnoty teologiczne.

Miałbym także pewność, że „lekarz nie jest odpowiedzialny za pokusy nieczyste, doznanawane podczas opieki nad chorymi” (s. 111) oraz że „autorowi dobrej książki, który ją skreślił dla zysku, dobre skutki (z jej lektury) wtedy bywają przypisane ku chwale i zasłudze, gdy je zamierzył” (s. 109), a także, że „wolno dopuścić zabicie bliźniego dla ratowania życia własnego czy znacznych cennych dóbr materialnych” (s. 113).

A tak, cóż? Nic nie wiem i nic nie umiem. Nie wiem nigdy, który grzech większy, a który mniejszy, kiedy popełniam tylko jeden grzech, a kiedy siedem, który grzech się bardziej opłaca, a który mniej z punktu widzenia perspektywy sądu ostatecznego. I stąd, stąd właśnie owa zawiść grzeszna, której powściągnąć nie mogę.

Ale nie tylko stąd — gdybym był wiernym synem Kościoła — płynęłaby moja satysfakcja, że wiedziałbym w każdym wypadku, jakie są moje pasywa, a jakie aktywa na koncie Największego Banku Niebiańskiego. Umiałbym także tak się zawsze urządzać, żeby żadnych długów nie zaciągać, a i tak swoje robić. Bo w końcu wolno mi dopuścić śmierć bliźniego dla ratowania swoich „cennych dóbr materialnych”. Ale które dobra są naprawdę

cenne? To już, domyślam się, pozostawia mi pewne pole interpelacyjne, na którym człowiek może jakoś wyjść na swoje. Wolno mi przecie, jak czytam w Teologii moralnej (s. 112), bombardować ludność cywilną w wojnie sprawiedliwej, jeśli miałem intencję godzić w żołnierzy, a powybiјаłem cywilów tylko w wyniku ubocznym swojego czynu: co do interpretacji, która wojna jest sprawiedliwa, mam tu także pewne pole do opisu semantycznego, a co do intencji — jeszcze większe. Tak to przy dobrej woli zawsze można sobie poradzić.

Oto prosty przykład: jak uczy Pismo, Judyta w celu zabicia Holofernesa wzbudziła w nim żądzę cielesną, dzięki temu dostała się do jego namiotu i pijanemu ucięła głowę. Postępek, ot, taki sobie, w wojnie sprawiedliwej godziwy. Ks. Stanisław Styś, który komentuje to wydarzenie w przypisach do Starego Testamentu (Wyd. Apostolstwa Modlitwy, 1956, s. 528), nie poprzestaje jednak na tym stwierdzeniu, bo trzeba jeszcze załatwić się ze sprawą uwodzicielstwa; jakoż powiada: „Nie można jej (tj. Judycie — L. K.) również zarzucić, że chciała wywołać grzeszną namiętność w sercu Holofernesa, bo środki, jakich użyła, miały same w sobie — i zapewne w jej zamiarach — obudzić w nim miłość dozwoloną, która może się zakończyć małżeństwem. W takim razie Bóg także mógł dodać jej wdzięków...”

Od siebie dodamy, że wielkie to szczęście, iż Judyta była wdową, bo inaczej interpretacja musiałaby się całkiem zmienić. Wspominamy

o tym, aby podać przykład rzetelnej roboty, jaką można wykonać opierając się na dobrej teologii moralnej. Podziw zaiste bierze, że ledwo lat tysiąc dziewięćset sześćdziesiąt minęło, a już dorobiła się ludzkość tak imponującej doktryny moralnej. Niestety, nie dla wszystkich. I znowu zawiść.

Cóż można dodać? Prawdę rzekłszy, po takich lekturach miałbym ochotę ogłosić przetarg na swoje nawrócenie, z dopuszczeniem wszelkich osób prawnych, fizycznych oraz czysto duchowych. W głowie się kręci na myśl, ilu kłopotów można by się pozbyć, gdyby przetarg się udał. Aliści, mówiąc słowami Jeremiasza, nieuleczalne złamanie moje, zła bardzo rana moja...

Zawiść, zawiść okrutna...

METAFIZYKA WIELKIEJ PŁODNOŚCI

Małe kompendium metafizyki wiejskiej ogłosiło właśnie wydawnictwo PAX: *Homo Viator* Gabriela Marcela. Wyrażenie „metafizyka wiejska” nie ma zawierać treści szyderczych, jakkolwiek tendencyjnie zmierza do uchwycenia pewnej istotnej skłonności francuskiego pisarza. Jak wiadomo, we wszystkich podręcznikach filozofii Gabriel Marcel figuruje pod rubryką „egzystencjalizm chrześcijański”, które to miano nie tylko przyrosło do niego organicznie, ale po wypowiedzeniu ewokuje natychmiast nazwisko Marcela jako swego herolda głównego. W rzeczywistości — jakkolwiek sam Marcel nie sprzeciwia się takiej kwalifikacji — nazwa „egzystencjalista chrześcijański” wydaje się wobec niego nader myląca i wątpliwa. Czytelnik *Homo Viator* — zbioru esejów z lat wojennych — zauważa bez trudu, że owe teksty, nietrudne w lekturze, ale uciążliwe w trawieniu, prezentują w istocie rzeczy najbardziej konserwatywny, tradycyjny katolicyzm, owinięty wata fenomenologicznej frazeologii. Nie chcę twierdzić przez to, że jego spostrzeżenia i przeciwstawienia są w ogóle bez wartości, i nawet uwaga, iż są tylko inną wersją słowną rzeczy dawno znanych, nie trafia w sedno, albowiem zarzut taki godzi na równi we wszystkich filo-

zofów, nawet najdawniejszych, jakich znamy, wszyscy oni bowiem artykułowali w języku pewne doświadczenia, które, nim utrwaliły się w słowie, były już doświadczeniem kolektywnym, a więc zawsze znanym jakimś ludzkim zbiorowościom. W obiekcjach moich nie chodzi tedy o trudno sprawdzalny brak „nowości”, ale o nadęty i ociążały konserwatyzm myślowy, zorganizowany w innym całkiem leksykonie, aniżeli to czyni najpospolitsza literatura katolicka.

Pierwszy szkic „Ja i inni” nie pozostawia jeszcze tego wrażenia, a wątek egzystencjalistyczny rysuje się w nim wyraźniej. Jest to mgławicowy wykład chrześcijańskiego personalizmu, którego pomysł główny zasadza się na tym, że osobowość dana jest tylko jako ruch ku transcendencji i realizuje siebie w owym przekraczaniu siebie, nigdy nie zatrzymującym się ostatecznie; atoli nie o byle jaką transcendencję tu chodzi, lecz tylko o ruch ku wartościom zawierającym w sobie prawdę i sprawiedliwość. Właśnie z uwagi na nieograniczoność owego ruchu osobowość nie podlega rozumowaniu dyskursywnemu. Innymi słowy — a wniosek ten z trudem już mieści się w granicach tradycyjnych personalizmu — człowiek realizuje siebie przez to jedynie, że poddaje się zewnętrznej wobec niego sprawiedliwości i prawdzie.

„Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei”, stanowiący kontynuację tych myśli, precyzuje bliżej zarówno charakter owej transcendencji, dzięki której osobowość się urzeczywistnia, jak też wyjaśnia ekskluzywny i absolutny

charakter wartości osobowych. Pojęcie nadziei nosi ów podwójny charakter, metafizyczny i psychologiczny, przy czym istotne jest, że jako przeżycie nadzieja jest całkowicie niezależna od wszelkich racji intelektualnych, które pozwalają spodziewać się czegokolwiek, liczyć na coś, czegoś oczekiwać lub coś przewidywać. Nadzieja jest zjawiskiem całkiem różnym od wszelkich czynności intelektualnych, ale także wolicjonalnych, od wszystkiego, co należy do owego zakresu „posiadania”, w którym większa część życia ludzkiego się obraca. Nadzieja w pełnym sensie słowa, a więc nadzieja należąca do dziedziny „bytu”, nie zaś „posiadania”, jest też bezprzedmiotowa; żywić nadzieję w autentycznym znaczeniu słowa to „mieć nadzieję” po prostu, nie zaś „mieć nadzieję, że...”; nadzieja ta, jako że niczego w szczególności nie dotyczy, jest tym samym oporna na wszelkie fakty i całkowicie wolna od ryzyka zawodu: kto ma nadzieję, nie może się w niej zachwiać; jest to nielicznym dostępnym stanem łaski, płynącej ze źródeł transcendentnych, a doświadczanej tak, iż gwarantuje nam wieczność (a nie tylko każe na nią „mieć nadzieję”). Nadzieja autentyczna jest kompletnie oczyszczona od świata faktów, zarówno w swoich racjach, jak w wynikach. „Nadzieja ta przedstawia się jako odpowiedź stworzenia na Byt nieskończony... Z chwilą gdy zatracam się niejako w obliczu absolutnego «Ty», które w swej nieskończonej łaskowości wywiodło mnie z nicości, z tą chwilą, jak się wydaje, raz na zawsze zakazuję sobie rozpaczy...” (s. 61). Nadziei nie sposób racjonalnie podważyć, jest ona opancerzona raz na

zawsze wobec świata, albowiem można by ją krytykować jedynie w imię doświadczeń już przebytych, a to właśnie nie ma żadnego znaczenia dla jej twórczej natury; jakoż sam zwrot „powody do nadziei” jest pozbawiony sensu, a tym samym i racje przeciwko nadziei nie mogą się nigdy pojawić.

Praktyczne konsekwencje tej metafizyki ujawniają się w dwóch następnych szkicach: „Tajemnica rodziny” oraz „Pragnienie twórcze istotą ojcostwa”. Już w toku analizy pojęcia nadziei zauważa Marcel, że brak tego przeżycia stanowi metafizyczne źródło spadku przyrostu naturalnego. Teraz wyjaśnia bliżej, w jaki sposób właściwe zrozumienie tej metafizyki pozwoli nam zrezygnować z środków zapobiegających ciąży oraz rozmnażać się w dostatecznie krzepkich rozmiarach. „Jarmarczne spory” na tematy seksualne, rozwoju i ograniczanie przyrostu naturalnego — wszystkie te zjawiska mają korzenie w upadku wiary i są niezbitym świadectwem spustoszeń, jakie upadek ów za sobą pociąga; historyczne i socjologiczne rozważania, podkreślające relatywność i zmienność form życia rodzinnego, sprzyjają owemu rozkładowi, który gubi cywilizację i gasi dziarski zapał populacyjny. Rozkład rodziny — oto tajemnica rozkładu społecznego, albowiem rodzina działa na zasadzie hierarchii i autorytetu. Rozkład ten wiąże się z warunkami życia miast przemysłowych, z brakiem przywiązania do ziemi i trwałego miejsca zamieszkania, bowiem „wszystko, co zmierza do nadwątlenia w kształtującej się istocie poczucia łączności ze stałą siedzibą i poczucia niezmienności oto-

czenia, przyczynia się bezpośrednio do osłabienia świadomości rodzinnej jako takiej” (s. 110). Świat industrialny zrywa nasze więzi z tradycją, a rewolucja techniczna spowodowała nieobliczalne spustoszenia w życiu osobowym. Ludzie miast stworzyli sobie życie zmechanizowane i zdehumanizowane, gdzie rozpadają się naczelne wartości komunii ludzkiej; ich potrzeba rozrywki ujawnia nędzę ich wewnętrznego życia i upadek cnót metafizycznych, upadek nadziei i wierności. Ale też stosunki rodzinne realizują swoje wartości autentyczne wtedy tylko, gdy odniesione są do ponadludzkiego porządku, do boskiego ojcostwa, którego symbolem i niejako kontynuacją jest ojcostwo biologiczne. Jednakże to ojcostwo prawdziwe tylko w rodzinach licznych, wielodzietnych ujawnia swoją świętość: „ograniczenia i zniekształcenia, jakim podlega ojcowskie uczucie, zdają się zanikać w rodzinach licznych i można by powiedzieć, że jest to jak gdyby rekompensata, immanentna sankcja aktu rozrzutności, którym człowiek wspaniałomyślnie rozsiewa życie, nie ograniczając do minimum swego potomstwa” (s. 161). Nie tylko zresztą środki antykoncepcyjne budzą metafizyczną grozę; również kult techniki („podziwu godne wydają mu się teraz przede wszystkim osiągnięcia techniczne we wszelkich możliwych postaciach, nie zaś spontaniczny bieg rzeczy... Podziw ten ma odcień iście lucyferycznego wyzwania, które związane jest nieodłącznie ze świadomością odwetu, jaki wyzwolona ludzkość bierze na naturze”) (s. 164), a także nadmierna profilaktyka lecznicza („obsesja choroby i środków

zapobiegania chorobie nabrała w ciągu ostatniego wieku pewnych trujących właściwości...) (s. 165), i w ogólności upadek „spontanicznego zaufania do życia”. Innym przejawem tej degrengolady jest wyrastające z zawiści i egoizmu pragnienie równości, niezrozumienie świętości służby oraz „oblędna idea, według której służenie jest czymś upokarzającym dla tego, kto służy” (s. 183), a zatem lekceważenie wszelkiej hierarchii tudzież świętej idei posłuszeństwa i wierności. A wierność i posłuszeństwo są autentyczne wtedy tylko, gdy opierają się o ład boski. Co więcej — jak nas poucza rozprawa „Wartość i nieśmiertelność”, wszelkie wartości mogą się realizować tylko dzięki wierności, która z kolei zawiera w sobie odniesienie do wieczności i bez niej nie daje się pojąć; stąd wartości osobowe są z konieczności nieśmiertelne. Zwątpienie w ład wieczny tłumaczy nawet udręki współczesnej historii: „Wolno jednak zapytać, czy systematyczne odrzucanie tego, co pozaziemskie, nie leży u źródeł wstrząsów, które w naszych czasach osiągnęły największe nasilenie”.

Dwa szkice poświęcone są analizie i krytyce najważniejszych wydarzeń z zakresu filozofii egzystencjalnej: Marcel krytykuje Sartre'a za materializm, krytykuje Georges Bataille'a za gloryfikację niepokoju oraz negowanie potrzeby zbawienia i autorytetu, krytykuje Alberta Camusa za to, iż żąda akceptacji absurdu świata. Na zakończenie — obszerny esej o Rilkiem, u którego Marcel znajduje pokrewne sobie wątki — ideę owej „kondycji pielgrzy-

ma”, która jest charakterystyką najbardziej istotną ludzkiego życia.

Jeśli powiadamy, że ostatecznie naczelną radą praktyczną, jaką metafizyka Marcela proponuje okupowanej Francji i ludzkości, jest zaniechanie używania środków antykonceptyjnych, to nie zamierzamy przez to utrzymywać, że metafizyk jako taki jest zobowiązany do udzielania praktycznych porad życiowych, ani oskarżać go o to, iż za mało takich porad udziela. Skoro jednak decyduje się na to, porady owe, prezentowane jako konsekwencje doktryny metafizycznej, nabierają szczególnej doniosłości na jej obszarze. Mamy tu w istocie rzeczy do czynienia z petainowskim programem światopoglądowym, w najczystszej wersji; określenie to nie ma być charakterystyką politycznej postawy Marcela w latach okupacyjnych, o której nic nie wiadomo piszącemu, a ma jedynie podkreślić rzucającą się w oczy zbieżność programową: rodzina, ziemia, hierarchia, autorytet, posłuszeństwo, wierność, Bóg, nadzieja — oto zestaw naczelných haseł tej filozofii. Z punktu widzenia społecznego rodowodu jest to wzorowy okaz wiejskiego oporu konserwatywnego przeciwko kulturze industrialnej, analogiczny w wielu punktach do krytyki Spenglera: krytyka zlaicyzowanej, „płytkiej”, „powierzchownej”, „dziennikarskiej” kultury miast, kultury ludzi lekkomyślnych, często zmieniających mieszkania, korzystających z różnych udogodnień technicznych, niespokojnych i niezaspokojonych. Z punktu widzenia metafizycznego doktryna ta z trudnością daje się pomieścić w granicach tego, co nazywamy

filozofią egzystencjalną; dla Heideggera i Sartre'a wyobcowanie człowieka wobec świata rzeczy ma charakter organiczny, nieuleczalny i podkreśla całkowitą nieredukowalność osobowości; u Marcela — przeciwnie — opozycja między „bytem” i „posiadaniem” jest przeciwieństwem wartości jednoznacznie ocenionych jako dodatnie i ujemne, z perspektywą trwałej harmonii, która ze świata „posiadania” wyzwala. Przeciwwstawienie „bytu” i „posiadania” ma źródła nie egzystencjalne, ale mistyczne; „posiadanie” doznaje potępienia jako stosunek przynależności ekskluzywnej w stosunku do ludzkiego indywiduum. Marcela trudno oczywiście nazwać mistykiem, przynajmniej w technicznym sensie słowa; mimo to źródło mistyczne naczelných kategorii nie przestaje się uobecniać w jego myśli; idea afirmacji osobowości przez transcendencję ma ów charakter jawnie antyindywidualistyczny, nader odległy od zasadniczej inspiracji myśli egzystencjalnej. Skoro afirmacja ta dochodzi do skutku dzięki związkom rodowym i rodzinnym, traktowanym jako pewna forma widzialnej kontynuacji więzi pozaziemskich, widoczne jest, że Dasein, że byt egzystencjalny nie może być w rozumieniu Marcela pierwotny w życiu ludzkim; realizuje się dopiero dzięki owym związkom paternalistycznym, które pozwalają nam przeciwstawić pokusy moralnego solipsyzmu. Osobowość, która autentyczność własną odnajduje dopiero przez zakorzenienie w Bogu i ziemi i pojmuje swoją „kondycję pielgrzyma” tylko w perspektywie eschatologii, która właśnie od „kondycji pielgrzyma” uwalnia i obie-

cuje zaspokojenie ostateczne, osobowość ta nie tylko z punktu widzenia czysto metafizycznego, ale również genetycznego różni się w sposób nader istotny od osobowości rozumianej w sensie heideggerowskim: jest tylko formułą konserwatywnego oporu tego katolicyzmu, który do tej chwili nie przeżył etapu urbanizacji.

O UPADKACH RELIGIJNYCH REFORMATORÓW

Erazm z Rotterdamu był jedną z pierwszych ofiar instytucji Indeksu ksiąg zakazanych. Historia pojawiania się jego nazwiska na rozmaitych spisach prohibitów jest zawila i długa, a czytelnik klasycznego dzieła Marcela Bataillon *Erazm i Hiszpania* (1936) może śledzić perypetie tych zakazów w krajach śródziemnomorskich. W czterdziestych latach XVI wieku zakazy dotknęły pierwsze kastylijskie tłumaczenia Biblii, sporządzone w duchu erazmiańskim. W 1547 zakaz objął *Pochwałę głupoty* oraz *Modus Orandi*. W cztery lata później Indeks mediolański oraz Indeks wenecki zgromadziły na swoich spisach jedenaście tytułów Erazma, w tym m. in. *Enchiridion*, *Parafrazy Nowego Testamentu*, *Kolokwia*, *Przedmowę do dzieł św. Hilarego*. Indeks ogłoszony w Rzymie w 1558 r. potępił wszystkie dzieła Erazma bez wyjątku, a w kolegium jezuickim w Neapolu liczne egzemplarze różnych jego utworów płonęły na stosie. Wśród kilkunastu tytułów, jakie figurują na indeksie hiszpańskim z 1559 r., znajdujemy m. in. *Paraklezę* oraz *Metodę prawdziwej teologii*. Rozpoczyna się rewidowanie księgarń i bibliotek prywatnych, za posiada-

nie lub przekazywanie zakazanych druków grozi kara śmierci i konfiskaty mienia. Indeks ogłoszony razem z dekretami soboru trydencckiego jest nieco łagodniejszy: tylko sześć tytułów Erazma.

Czytelnik nie obeznany z dziejami doktryn chrześcijańskich, a czytający właśnie trzy rozprawy Erazma ogłoszone w katolickim wydawnictwie, w przekładzie znakomitego filologa¹ może mieć pewne trudności w zrozumieniu, czemu należy przypisać ową lawinę potępień i prześladowań, jaka spadła na twórczość znakomitego humanisty i niestrudzonego propagatora *Pisma świętego*. Znajduje tam myśli, które wydadzą mu się raczej banalnymi truizmami, nieraz w tej lub innej wersji czytany na łamach prasy katolickiej lub w książkach renomowanych pisarzy chrześcijańskich: że chrześcijanie powinni studiować *Nowy Testament*, że życie chrześcijańskie polega głównie na pobożności i dobrych obyczajach, że prawdziwy chrześcijanin — to człowiek prawdziwie doskonały moralnie, a zarazem taki, co nie chełpi się swymi cnotami, ale przypisuje je boskiej dobroci, że żadne prawo nie zastąpi miłości chrześcijańskiej, a żadne obrzędy nie wystarczą, skoro ktoś żywot niegodziwy wiezie itd. Czytelnik katolicki, powiadamy, jeśli nie przykładał się do studiów historycznych nad własną religią, może doznać niejakiego zdumienia, dowiadu-

¹ Erazm z Rotterdamu: Trzy rozprawy: Zachęta do filozofii chrześcijańskiej, Metoda prawdziwej teologii, Zbożna biesiada. Przełożył i opracował Juliusz Domański, PAX, 1960 r.

jąc się przypadkiem, iż te oto i podobne myśli, które czasem może słyszał od spowiednika, uchodziły przed czterema wiekami za jadowite herezje, a ich autor piętnowany był jako podżegacz rewolucyjny i sprzymierzeniec schizmy luterkańskiej. A przecież pewną jest rzeczą, że kontynuatorzy europejscy dzieła Erazma doprowadzili jego sugestie do konsekwencji, których konflikt z założeniami rzymskiego Kościoła był już jawny i jednoznaczny: do idei religii bezwyznaniowej, religii bez obrzędów, bez dogmatów, bez kapłanów i hierarchii, religii zredukowanej całkowicie do wypełniania moralnych przepisów.

Całe dzieło Erazma, jakkolwiek nie zawierało nigdzie sformułowanej wprost idei religii bezwyznaniowej, było nagromadzeniem niezliczonych sugestii; które wiodły ku niej rozmaitymi drogami: wszystkie ocierały się o herezję przy stałym wysiłku zatrzymania się na samej granicy; wszystkie spotykały się z gwałtownymi oskarżeniami, a zarazem zostawiały zawsze pole wieloznaczności, które pozwalało autorowi bronić własnej ortodoksji. Erazm nie wystąpił nigdy przeciwko chrzczeniu niemowląt: sugerował po prostu, że po osiągnięciu dojrzałości chrześcijanie powinni by dobrowolnie potwierdzać obietnice chrztu, ongiś w ich imieniu złożone. Nie zakwestionował nigdy boskości Jezusa: zauważył zwyczajnie, że miano prawdziwego Boga stosowane bywa w *Ewangeliach* wyłącznie do Ojca. Boskości Ducha Świętego także nie podawał w wątpliwość: zazaczył tylko w przedmowie do dzieł Hilarego, że święty ów nigdzie nie poleca czcić Ducha Świętego, ani

nie nadaje mu miana Boga. Erazm nie oznajmił nigdzie, że obrzędy religijne, sakramenty, kult świętych, modlitwy, posty, odpusty — że wszystko to rzeczy zbędne albo szkodliwe: podkreślał tylko przy każdej sposobności, w *Enchiridionie* i we wszystkich niemal pismach, że nie wielomówstwo dociera do Boga, ale szczere pragnienie serca, że obrzędy, posty i znaki same przez się nikogo nie zbawiają, skoro grzeźnie poza tym w grzechach, że Żydzi obrażali Boga, pokładając całą religię w rytualnej skrupulatności, że spowiedź nie została ustanowiona mocą prawa boskiego i tak dalej. Erazm nie oznajmił nigdy, że odrzuca dogmat grzechu pierworodnego: zauważył tylko mimochodem, że jeśli Chrystus chciał przyjść na świat w rodzinie ludzi szlachejnych, to nie dlatego, iżby Bóg kazał potomkom dziedziczyć winy przodków. Erazm nie opowiedział się żadną miarą za herezją Ariusza: po prostu, komentując *List do Żydów* wyraził przypuszczenie, że nie warto burzyć pokoju świata z powodu sporu o unię hipostatyczną i homouzję. Nie oświadczył także, że dogmaty Kościoła są dla niego bez znaczenia: zaznaczał tylko — w *Paraklezie* i w wielu innych pismach — że filozofia chrześcijańska polega raczej na dobrym życiu i odrodzeniu wewnętrznym, a nie na uczoności i dysputach, słał w *Modus Orandi* religię chrześcijańską, iż każe czcić rzeczy boskie, ale niczego nie twierdzić poza tym, co w *Piśmie świętym*, jest wyrażone, niezliczoną ilość razy zapewniał, że religia polega na uczuciu i prawości obyczajów, a w *Pochwale głupoty* szydził z dysput scholastycznych. Niepodobna

zacytować zdania Erazma, w którym domagałby się zniesienia kasty kapłańskiej, hierarchii kościelnej i zakonów: przypomniał tylko w *Ratio verae Theologiae*, że istnieje pogląd, który słowa Chrystusa „Ty jesteś opoką...” odnosi do całego ludu chrześcijańskiego, oraz piętnował, gdzie mógł, kapłanów głupich, bezbożnych i pysznych. Pilny czytelnik Ojców, ich wydawca i komentator, nie wystąpił nigdzie, jak Luter, przeciw tradycji: mówił po prostu, że *Nowy Testament* zawiera wszystko bez reszty, co do życia chrześcijańskiego potrzebne, i że jest to jedyne, co chrześcijanin musi bez zastrzeżeń zaakceptować. I nie oświadczył Erazm, tym bardziej, że można być równie dobrym chrześcijaninem w ramach dowolnego kościoła i religii albo że cnoty chrześcijańskie są całkowicie niezależne od uczestnictwa w tej lub owej gminie: powiadał jedynie, że dopatruje się boskiej inspiracji u niektórych pogańskich moralistów, i stawiał Sokratesa w jednym rzędzie ze świętymi Kościoła.

Każda z tych sugestii z osobna dawała możliwości obrony i w końcu, mimo wszystkie napaści i oskarżenia, Erazm uniknął za życia konfliktów ostatecznych, a kolejne wpisywanie jego dzieł na różne indeksy ksiąg zakazanych rozpoczęło się już później, wtedy, gdy zgubne konsekwencje jego dywersyjnej akcji przybrały znaczne rozmiary. Każde zdanie z osobna, powtarzamy, dawało się bronić z mniejszym lub większym wysiłkiem, a całość rozsianych po Europie dzieł wywierała jednoznacznie destrukcyjny wpływ na życie kościelne, sprzyjając wszędzie idei religii

bezwyznaniowej, bezdogmatycznej, bezobrzędowej, religii, której wszystkie wartości realizują się w cnotach chrześcijańskich jednostek i niezależne są od jakiejkolwiek organizacji kościelnej, ortodoksji i kultu. Historia oddziaływań Erazma w różnych krajach europejskich ujawnia ów kierunek jego wpływu w sposób nader efektowny.

Jeśli więc nie uprzedzony czytelnik współczesny odnajduje w owych tekstach, niegdyś zgrozę budzących, jedynie parę trywialności powszechnie uznanych, to dzieje się tak za sprawą owego „chytrego rozumu” historycznego, który notorycznie pozbawia pisma reformatorów ich pierwotnej mocy krytycznej przez to, że każe sobie ich treść przyswajać krytykowanym w postaci nie obowiązujących frazesów. Kontrreformacja katolicka, wymierzona w równą mierze przeciwko wielkiej reformie, jak przeciw humanizmowi erazmianizującemu, była skuteczna tylko dzięki temu, że zasymilowała liczne hasła swoich krytyków, neutralizując ich antykościelne konsekwencje. Reforma godząca praktycznie w instytucję kościelną przeobrażała się w ten sposób w reformę wewnętrzną, w znacznej części werbalną, i tak unieszkodliwiła wywrotowe hasła, przyswajając je sobie bez uszczerbku dla instytucji. Dzięki temu katolickie wydawnictwa, acz nadal z pewnymi oporami, ogłaszają przekłady kompletne *Biblii* w *lingua vulgaris*, dzięki temu również katolicki czytelnik może już oddawać się lekturze Erazma bez szkody dla swej prawowierności. Analogiczne idee reformatorskie muszą być formułowane inaczej, jeśli mają zachować

reformatorskie treści w umysłach słuchaczy. Dawne hasła burzycielskie stały się nieszkodliwym truizmem. W dziejach Kościoła metoda taka okazała się najskuteczniejsza w rozprawianiu się z krytyką: przejmowanie krytyki i zredukowanie jej do banału; unieszkodliwienie przez asymilację. Tak się również wyjaśnia, że hasła reformatorskie, które mają nikłą szansę rychłej realizacji, nie mogą być nigdy raz na zawsze sformułowane, ale wymagają nieustannego odtwarzania w nowych wersjach, jeśli nie mają spróchnieć w antykwariacie trywialności, które wszyscy uznają i z których nic nie wynika. Morał stąd taki, że trzeba studiować historię, aby móc czytać dzieła Erazma z pożytkiem.

SPIS TREŚCI

<i>PRZEDMOWA</i>	4
CHRZEŚCIJAŃSKA FILOZOFIA HISTORII	9
MAŁE TEZY DE SACRO ET PROFANO	51
TRICESIMO ANNO	66
GŁOS W DYSKUSJI O UNIWERSALIZMIE CHRZEŚCIJAŃSKIM	93
GŁOS W DYSKUSJI O FILOZOFII KATOLICKIEJ	99
SPOWIEDŹ Z GRZECHU ZAWIŚCI.....	106
METAFIZYKA WIELKIEJ PŁODNOŚCI.....	113
O UPADKACH RELIGIJNYCH REFORMATORÓW	122
SPIS TREŚCI.....	129

Redaktor K. Sokół
Redaktor techn. A. Kaśka
Korektor M. Filipkowska
„Książka i Wiedza”

Warszawa, kwiecień 1962 r. Wyd. I
Nakład 10000 + 260 egz.
Obj. ark. wyd. 5,3. Obj. ark. druk. 7,5 (5)
Papier druk. sat. kl. III 65 g, 76 X 88 cm
Oddano do składu 21. XII. 1961 r.
Podpisano do druku 5. III. 1962 r.
Druk ukończono w kwietniu 1962 r.
Zakłady Graficzne RSW „Prasa”
Wrocław, Piotra Skargi 3/5
Zam. nr 3953/61. OB-2
Cena zł 8.-