

Stanisław Obirek

Kontrreformacyjna pobożność w Kościele katolickim III RP

Teksty Drugie : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 1 (151), 118-139

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Kontrreformacyjna pobożność w Kościele katolickim III RP

Stanisław Obirek

Świat źle przedstawiony

Religia w chwili obecnej nie jest głównym przedmiotem humanistycznej refleksji, mam nieodparte wrażenie, że stanowi jej ledwo zaznaczony margines. Owszem, pojawia się incydentalnie w mediach, ale tylko jako element sporu i konfrontacji różnych światopoglądów. Najczęściej dzieje się tak, że aktywiści religijni kwestionują istniejący porządek prawny bądź wyrażają sprzeciw wobec różnych form kultury postrzeganych przez nich jako obrażający ich uczucia religijne. Krótko mówiąc, religia staje się elementem polaryzującym. Nie jest to osobliwość polska. Tak dzieje się na całym świecie. Jednak przedmiotem mojej uwagi będzie katolicyzm polski i jego wpływ na debatę publiczną.

Tak stało się przy okazji złamania prawa przez lekarza, który nie tylko odmówił przewidzianej prawem aborcji, ale powoływał się na klauzulę sumienia, zyskując pełne poparcie nie tylko kleru, ale i dziennikarzy katolickich. Wojciech Sadurski stwierdza wprost:

Mamy zatem do czynienia z frontalną kampanią przeciwko zasadom państwa świeckiego. Ofiarami

Stanisław Obirek – profesor w Uniwersytecie Warszawskim w Ośrodku Studiów Amerykańskich. W 2002 r. wydał *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*. Ostatnio opublikował *Catholicism as a Cultural Phenomenon in The Time of Globalization: A Polish Perspective* (2009), *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga* (2010), *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu* (2011), razem z Zygmunt Baumanem, *O Bogu i człowieku rozmowy* (2013). Kontakt: s.obirek@uw.edu.pl

tej krucjaty są akurat kobiety, ale już powoli stają się nimi też bezbożni artyści, a niedługo będą wszyscy, którzy nie zechcą podporządkować swojego postępowania, także prywatnego, religijnym doktrynom wyznawanym przez wysokich urzędników ulokowanych w strategicznie ważnych miejscach aparatu państwowego.¹

Podobnie było przy okazji protestów, które doprowadziły do rezygnacji organizatorów Malta Festiwal w Poznaniu w czerwcu 2014 roku z wystawienia sztuki argentyńskiego artysty Rodrigo Garcii zatytułowanej *Golgota Picnic*, a oświadczenie organizatorów mówiące o obawie przed zagrożeniem jest tak naprawdę abdykacją państwa wobec rosnącego fanatyzmu religijnego w Polsce. Z drugiej strony należy przyjąć jako wyraz dobrej woli, że dla Michała Merczyńskiego, dyrektora Festiwalu Malta, ta decyzja to początek debaty na temat granic wolności artystycznej: „Chcemy, aby nasza decyzja nie była końcem, lecz początkiem poważnej ogólnopolskiej dyskusji o ochronie elementarnej wartości, jaką jest wolność”². Jednak trafniejsze wydaje się spostrzeżenie Jacka Cieślaka, który pisze, że:

Wydarzenia związane z „Golgotą Picnic” pokazują, że zamykanie się w getcie własnych poglądów i uprzedzeń nie ma sensu. Zaś każda próba cenzurowania sztuki powoduje, że zdobywa ona rozgłos, jakiego by nie miała, gdyby nie działania blokujące wolność słowa.³

Zarówno w przypadku łamania prawa w imię przekonań religijnych, jak i kwestionowania prawa do artystycznej ekspresji pod pozorem obrazy uczuć religijnych mamy do czynienia z szerszym problemem nowego modelu religijności, który znany jest z przeszłości jako kontrreformacja, a jego dzisiejsze formy zostały określone jako fundamentalizm religijny. Przenikliwe strategie perswazyjne języka używanego przez hierarchię i kler katolicki zostały zdiagnozowane przez prace socjologów i językoznawców. Pierwszą antologię tekstów publicystyki katolickiej, w których zaobserwowano obecność języka nienawiści, sporządzili Sergiusz Kowalski i Magdalena Tulli⁴. Na najbardziej

1 W. Sadurski *Atak na państwo świeckie*, „Gazeta Wyborcza” 1.07.2014.

2 Zob. <http://malta-festival.pl/pl/news/oswiadczenie-w-sprawie-odwolania-spektaku-golgota-picnic> (3.07.2014).

3 J. Cieślak *Ultrakatolicy nie tworzą kultury*, „Rzeczpospolita” 3.07.2014.

4 S. Kowalski, M. Tulli *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, W.A.B., Warszawa 2003.

bodaj wpływowym medium katolickim skupił się zespół Ireneusza Krzemińskiego, który przedstawił raport z treści i recepcji tej rozgłośni⁵. Znacznie ciekawsze i pogłębione studia zawdzięczamy językoznawcom. Katarzyna Skowronek przedstawiła język, jakim posługiwała się Konferencja Episkopatu Polski w okresie powojennym⁶. Językiem wspomnianej już rozgłośni zajęła się Ewa Bobrowska, wskazując na obraz społeczeństwa polskiego, jaki wyłania się z przekazu Radia Maryja⁷. Równie interesujące jest studium Marzanny Makuchowskiej, która zajęła się przemianami języka Kościoła katolickiego w Polsce po Soborze Watykańskim II⁸. Jednak w tych analizach zarówno socjologowie, jak i językoznawcy (akurat w tym przypadku przede wszystkim językoznawczynie!) nie wykształcili narzędzi badawczych pozwalających prześledzić drogę komunikatu kościelnego do umysłów odbiorcy. Krótko mówiąc, religijność i wypływające z niej konkretne zachowania polskich katolików pozostają poza obszarem krytycznej refleksji.

Być może niechęć do zajmowania się szeroko rozumianą religijnością czy pobożnością ma związek z prostym faktem, że to zjawisko nie jest tekstowo zaświadczone. Zapewne z banalnie prostego powodu. Jej zapis, jeśli w ogóle się zdarza, nie spotkał się, słusznie zresztą, z uwagą literaturoznawców, gdyż ma on przeważnie charakter kiczu, banału i zupełnie brak mu oryginalności. W każdym razie w najważniejszych książkach, które podejmują próby diagnozowania współczesnej kondycji społeczeństwa polskiego, religia pojawia się incydentalnie. Wystarczy odnotować, tytułem przykładu, książkę Ewy Domańskiej poświęconą miejscu badań historycznych w dzisiejszej humanistyce⁹, w której problem religii nie pojawia się wcale, to samo można powiedzieć o ważnej i nowatorskiej propozycji literaturoznawczej Ryszarda Nycza¹⁰.

5 Czego nas uczy Radio Maryja? Socjologia treści i recepcja rozgłośni, red. I. Krzemiński, WAIp, Warszawa 2009.

6 K. Skowronek *Między sacrum a profanum. Studium językoznawcze listów pasterskich Konferencji Episkopatu Polski (1945-2005)*, IJP PAN, Kraków 2006.

7 E. Bobrowska *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007.

8 M. Makuchowska *Od wrogów do braci. Posoborowe zmiany w dyskursie Kościoła katolickiego*, Wydawnictwo UO, Opole 2011.

9 E. Domańska *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Wydawnictwo UAM, Poznań 2012.

10 R. Nycz *Poetyka doświadczenia. Teoria – nowoczesność – literatura*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012.

Podobnie jest z dwiema ważnymi próbami odczytania na nowo polskości. Jan Sowa pokazuje w interdyscyplinarnym spojrzeniu wielorakie uwarunkowanie dzisiejszej mentalności nadwiślańskiej, nie widzi jednak potrzeby włączenia w swoje analizy dziedzictwa religijnego¹¹. Również Monika Rudaś-Grodzka, choć odwołuje się do przenikniętego religijnym myśleniem dziedzictwa romantycznego, nie jest zainteresowana jego dzisiejszymi kontynuacjami¹². Intrygującą propozycję reinterpretacji najnowszej historii przedstawił Andrzej Leder, jednak jednostronne zafascynowanie możliwościami oferowanymi przez psychoanalizę spod znaku Lacana czyni ją wysoce problematyczną¹³. Wydawałoby się, że książka Katarzyny Nadany-Sokołowskiej, już w tytule odwołującej się do religii, stanowi wyjątek od tej reguły. Jednak jest to wyjątek ową regułą jedynie potwierdzający, gdyż Nadana-Sokołowska interesuje się jedynie zjawiskiem wysoce elitarnym i wcale niereprezentatywnym dla polskiego katolicyzmu¹⁴. Obiecujący jest tom studiów poświęconych poszukiwaniu tożsamości Polaków po systemowej zmianie w 1989 roku¹⁵. Niestety również i w tym zbiorowym wysiłku badaczy skupionych w Instytucie Badań Literackich religijność jest obecna mniej niż marginalnie. Chociaż ten margines jest bardzo ciekawie zasygnalizowany w tekście Tomasza Żukowskiego *Praktyki społeczne i „urządzenia korekcyjne”*, w którym zostaje podjęty temat przyczyn niemożności czy niechęci podejmowania problemów tabu, jak współodpowiedzialność Polaków za Holocaust (*My z Jedwabnego* Anny Bikont) czy fetyszyzacja postaci papieża Jana Pawła II (*Narty Ojca Świętego* Jerzego Pilcha). Żukowski celnie wskazuje na subwersyjny wymiar pisarstwa Pilcha: „Wygląda na to, że Pilch przedstawia religijno-narodowy entuzjazm w sposób, który każe nazwać go skrajną postacią alienacji”¹⁶. Niestety jest to jedyny bodajże przykład wskazujący na demaskatorski potencjał literatury. Niemniej jednak trzeba odnotować, że:

11 J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

12 M. Rudaś-Grodzka *Sfinks słowiański i mumia polska*, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013.

13 A. Leder *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014.

14 K. Nadana-Sokołowska *Problem religii w polskich dziennikach intymnych*. Stanisław Brzozowski, Karol Ludwik Koniński, Henryk Elzenberg, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2012.

15 *Gry o tożsamość w czasach wielkiej zmiany*, red. A. Werner, T. Żukowski, Wydawnictwo IBL PAN, Warszawa 2013.

16 T. Żukowski *Praktyki społeczne i „urządzenia korekcyjne”*, w: *Gry o tożsamość*, s. 245.

Pilch sprawia, że maszyna dyskursywnych praktyk zacina się, a to stwarza możliwość rozpoznania jej mechanizmów i wyzwolenia spod jej władzy. Tym samym pozwala postawić problem tożsamości. Zaczynając od kompleksu narodowo religijnego.¹⁷

To trafne rozpoznanie warto dokładnie przeanalizować. Kinga Dunin już dziesięć lat temu dostrzegła możliwość „opowiedzenia” Polski, choć tylko nieliczne próby zyskiwały jej aprobatę¹⁸. Kilka lat później Przemysław Czapliński formułował znacznie radykalniejszy program¹⁹. Tak więc można powiedzieć, że w chwili obecnej, zarówno w kulturze, jak i w krytycznym namyśle nad jej kondycją mamy do czynienia, by użyć tytułu programowej książki z połowy lat 70., ze „światem nie przedstawionym”²⁰. Jednak wtedy, gdy młodzi poeci, Julian Kornhauser i Adam Zagajewski, formułowali swój poetycki manifest, chodziło im o brak obecności w literaturze tematów istotnych dla ówczesnego społeczeństwa polskiego, co w dużym stopniu wynikało z presji cenzury bądź autocenzury. Dzisiaj, jak mi się wydaje, mamy do czynienia z brakiem kategorii i pojęć odpowiednich, by nazwać głębokie przemiany, jakim podlega świadomość Polaków w dobie globalizacji.

Oczywiście zawsze można odwołać się do znakomitych studiów Zygmunta Bauman, wnikliwie opisującego kondycję współczesnego człowieka, czy wielu innych koryfeuszy współczesnej humanistyki na Zachodzie. Jednak nie zmienia to dojmującego poczucia nieadekwatności tego instrumentarium wobec nowej formy fundamentalizmu religijnego, jaki na naszych oczach się kształtuje i coraz śmielej wkracza już nie tylko do dziedzin zarezerwowanych tradycyjnie dla *sacrum*, ale i do obszarów *profanum*. Najbliższym moim własnym próbom spojrzenia na obecność przeszłości w dzisiejszym świecie mógłby być tom poświęcony prześwitom sarmatyzmu w polskiej nowoczesności, który został opublikowany przez środowisko polonistów poznańskich²¹. Jednak i w tym obiecującym tomie trudno znaleźć odniesienia do

17 Tamże, s. 47.

18 K. Dunin *Czytając Polskę. Literatury polska po roku 1989 wobec dylematów nowoczesności*, W.A.B., Warszawa 2004.

19 P. Czapliński *Polska do wymiany. Późna nowoczesność i nasze wielkie narracje*, W.A.B., Warszawa 2009.

20 J. Kornhauser, A. Zagajewski *Świat nie przedstawiony*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1974.

21 *Nowoczesność i sarmatyzm*, red. P. Czapliński, Wydawnictwo Poznańskie Studia Polonistyczne, Poznań 2011.

współczesnej religijności polskich katolików, tak mocno przecież zakorzenionej właśnie w tradycji sarmackiej.

Po tym wyliczeniu publikacji, w których nie znalazłem poszukiwanych wątków, powinienem wskazać bądź na własne badania, bądź na publikacje, w których właśnie religijność jest głównym przedmiotem analizy. I tutaj mam niejako podwójny problem. Moje publikacje trudno określić jako systematyczne badania, a już na pewno nie sposób określić ich jako zapisów genealogii współczesnej religijności katolickiej. Są to raczej propozycje diagnozy dzisiejszego katolicyzmu, niestroniące zresztą od elementów autobiograficznych²². Natomiast publikacje socjologów religii ograniczają się do statystycznych wyliczeń, które są komentowane, w zależności od metodologicznej i światopoglądowej orientacji badaczy, jako stopniowy proces sekularyzacji²³. W poniższych rozważaniach spróbuję zaproponować odmienną perspektywę. Mam nadzieję, że uda mi się pokazać zarówno zakorzenienie dzisiejszych zachowań religijnych, które budzą uzasadniony niepokój, jak i wskazać na możliwe drogi ich przewyciężenia. Od razu chcę powiedzieć, że będzie to perspektywa radykalnie różna od tej, którą zaproponował Krzysztof Koseła w swojej książce *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, w której nie bez satysfakcji stwierdził, że „diada ‘Polak – katolik’ trzyma się krzepko”²⁴. Otóż moim zdaniem, owszem, wspomniana diada trzyma się krzepko, ale właśnie owa krzepkość jest źródłem rosnących problemów i to nie tylko z polską tożsamością, ale i z polską demokracją. Bliska jest mi bowiem perspektywa Barbary Stanosz, która stwierdziła, że:

22 Mam tu na myśli przede wszystkim rozmowę, którą przeprowadzili ze mną A. Brzezicki i J. Makowski, *Przed Bogiem*, Warszawa 2005, i dwie próby diagnozy współczesnego katolicyzmu podjęte na kartach następujących publikacji: *Religia – schronienie czy więzienie*, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2006, i następnie *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, W.A.B., Warszawa 2011. Wiele z tych wątków jest też obecnych w wydanej wspólnie z Zygmuntem Baumanem *O Bogu i człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013.

23 Tak np. Józef Baniak w licznych publikacjach, spośród których warto wymienić: *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Nomos, Kraków 2007; *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008; I. Borowik, T. Doktor *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Nomos, Kraków 2001, oraz J. Mariański *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2010.

24 K. Koseła *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2003, s. 307.

Konflikt między instytucją Kościoła katolickiego i modelem nowoczesnej, liberalnej demokracji jest autentyczny i głęboki: interesy i aspiracje każdej ze stron tego konfliktu są niszczące dla drugiej.²⁵

A tytułując swoją książkę *W cieniu Kościoła czyli demokracja po polsku*, ma niewątpliwie rację, wskazując na wymagania tej instytucji nie do pogodzenia z wymogami demokracji:

Kościół żąda dla siebie wielu rozmaitych przywilejów, tymczasem demokracja nie może mu przyznać żadnego przywileju, nie gwałcąc zasady równości obywateli, tj. nie przestając być demokracją.²⁶

Dodałbym tylko, że są to wymagania instytucji żyjącej duchem kontrreformacji, a więc przekonaniem z jednej strony o własnej nieomyślności i z drugiej nieodpartą potrzebą stygmatyzowania każdego, kto nie podziela jego przekonań. Kościół katolicki na Soborze Watykańskim II (1962-1965) zrezygnował z takiej postawy, jednak dla polskiego katolicyzmu, a zwłaszcza jego hierarchii tak naprawdę od XVI wieku nic się nie zmieniło. Stąd nieusuwalny konflikt, który jednak można przezwyciężyć. Pod koniec moich rozważań wskażę na niektóre przynajmniej z możliwości. Tymczasem jesteśmy świadkami coraz głośniejszych zachowań grup, jak się wyraził Merczyński, „głuchych na jakiegokolwiek racjonalne argumenty”. Te zachowania wywodzą się z mentalności ukształtowanej w okresie kulturowej i religijnej wojny. Ich analiza jest ważna, gdyż to one w dużej mierze określają kontrreformacyjne oblicze pobożności w Kościele katolickim III RP.

Sarmatyzacja polskiego katolicyzmu

Dzięki opartej na skrupulatnej analizie źródeł monografii Tadeusza Ulewicza wiemy, że Sarmacja jest jednym z kluczowych pojęć pozwalających zrozumieć polską mentalność²⁷. A dzięki ciągle jeszcze aktualnemu studium Jana Stanisława Bystronia z 1935 roku *Megalomania narodowa*, zdajemy sobie sprawę, że

25 B. Stanosz *W cieniu Kościoła czyli demokracja po polsku*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2004, s. 41.

26 Tamże, s. 41.

27 T. Ulewicz *Sarmacja: studium z problematyki słowiańskiej XVI-XVII w.*, Wydawnictwo Studium Słowiańskiego UJ, Kraków 1950.

obudzone przez mit Sarmacji ambicje zawsze miały dobrą prasę²⁸. Mitologia sarmacka była źródłem dumy, okazją dorównywania najlepszym. Służyła za kompensację poczucia niższości i stawała się okazją do dorabiania rodowodu wręcz starożytnego. W XX wieku ta dobra opinia Polaków o sobie samych została mocno nadwątlona. Bodajże pierwszym mistrzem podejrzeń okazał się znakomity znawca kultury staropolskiej, zwłaszcza ruchów reformacyjnych, Stanisław Kot²⁹. Wychował zastęp uczniów, których wojna rozproszyła po całym świecie. Zresztą sam pisał w głównych językach europejskich a jego prace pisane po polsku były również tłumaczone. Kot był mocno zakorzeniony w tradycji oświeceniowego krytycyzmu. Był pierwszym, który dowartościował tradycję religijną Polskich Braci, podał w wątpliwość spizowy pomnik Piotra Skargi i jego *Kazania sejmowe*. Trzeba powiedzieć, że wcale nie przepadał za jezuitami, choć wychował jednego z najwybitniejszych historyków jezuitkich Stanisława Bednarskiego, którego doktorat³⁰ złagodził nieco krytyczne ostrze autora *Historii wychowania*. Po II wojnie światowej krytyczne tradycje Stanisława Kota pielęgnowali m.in. Zbigniew Ogonowski³¹, Maria Bogucka³², a zwłaszcza Janusz Tazbir³³. Ten ostatni zaproponował również oryginalną reinterpretację dziedzictwa sarmackiego, zwłaszcza w odniesieniu do katolickiej religijności. Jednak nie brakowało również kontynuacji nieskrywających podziwu dla historiograficznych rojeń potomków Sarmatów w XV i XVI wieku. Sam byłem słuchaczem wykładów jednego z najlepszych znawców tej problematyki w powojennej Polsce, Tadeusza Ulewicza, o którego badaniach sarmatyzmu była już mowa. Właśnie do tradycji szkoły krakowskiej przynajmniej jeden z najbardziej wytrwałych piewców sarmackiego dziedzictwa, Krzysztof

28 J.S. Bystron *Megalomanja narodowa: źródła – teorie – skutki*, Gebethner i Wolff, Warszawa 1935.

29 S. Kot *Ideologia polityczna i społeczna Braci Polskich zwanych arjanami*, Kasa im. Mianowskiego Instytut Popierania Nauki, Warszawa 1932.

30 S. Bednarski *Upadek i odrodzenie szkół jezuitkich w Polsce. Studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego*, Wydawnictwo Księży Jezuitów, Kraków 1933.

31 Z. Ogonowski *Socynianizm a Oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną w Polsce w XVII wieku*, PWN, Warszawa 1966.

32 M. Bogucka *The Lost Word of the 'Sarmatians': Custom as the Regulator of Polish Social Life in Early Modern Times*, IH PAN, Warszawa 1996.

33 Z wielu prac tego autora warto przypomnieć następujące, których związek z naszymi rozważaniami jest bezpośredni: J. Tazbir *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, w: *Wiek XVII – Konfrontacja – Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Ossolineum, Wrocław 1970, s. 7-37; *Szkice z dziejów papiewstwa*, Książka i Wiedza, Warszawa 1989.

Koehler. Ten ostatni nie poprzestaje tylko na publikacjach naukowych³⁴ i popularnonaukowych³⁵, ale jest też autorem niezwykle oryginalnego projektu w formie strony internetowej *Palus Sarmatica*, na łamach której popularyzuje właśnie tradycję polskiego sarmatyzmu. Jak pisze:

to powstający na bieżąco słowniczek, rodzaj „hipertekstu sarmackiego”, gdzie mówi się w formie nie do końca naukowej o kulturze szlacheckiej od jej wymiaru politycznego czy religijnego, po kulturę materialną i obyczaje. Powstający w ten sposób zbiór tekstów, tytułowe sarmackie moczary, w zamierzeniu ma skupić wokół siebie środowisko osób zainteresowanych kulturą szlachecką i przyciągnąć tych, którzy dotychczas nie interesowali się polską historią i kulturą XVI i XVII wieku.³⁶

Jak do tej pory są to teksty tylko autora pomysłu, więc trudno mówić o środowisku, nie sposób też oprzeć się wrażeniu, że jest to przedsięwzięcie cokolwiek jednostronne. Wystarczy przeczytać takie hasła jak: Sarmacja (mit), sens historii, Matka Boska Królowa Polski, Piotr Skarga, antemurale, by zdać sobie sprawę, że dla Koehlera jest to dziedzictwo bezdyskusyjnie pozytywne. Tymczasem wydaje się, że w świetle ustaleń historycznych, choćby Daniela Beauvoisa³⁷ czy Marii Bobrownickiej³⁸, nie da się utrzymać tezy o niewinności sarmackiego mitu. Owszem, jego problematyczność jest dzisiaj czymś oczywistym, co widać choćby z przywoływanych książek Jana Sowy czy Moniki Rudaś-Grodzkiej.

Lata spędzone nad tekstami polskich jezuitów działających w XVI i XVII wieku uczuliły mnie na ideologiczne implikacje religijnego zaangażowania tego zakonu powstałego u progu nowożytności. Choć sam Ignacy Loyola kształtował swoją duchowość, nie mając świadomości radykalnych zmian, jakie zachodziły w ówczesnej Europie, to powołany przez niego do życia zakon

34 K. Koehler *Stanisław Orzechowski i dylematy humanizmu renesansowego*, Arcana, Kraków 2004; *Słuchaj mię, Sauromatha, antologia poezji sarmackiej*, oprac. K. Koehler, Arcana, Kraków 2002.

35 K. Koehler *Boży podżegacz: opowieść o Piotrze Skardze, Sic!*, Warszawa 2012.

36 Zob. <http://www.palus-sarmatica.pl/> (7.07.2014).

37 D. Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793-1914*, przeł. K. Rutkowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2011.

38 M. Bobrownicka *Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Universitas, Kraków 1995.

w 1540 roku dość wcześnie zaczął być postrzegany (nie bez racji zresztą) jako skuteczne narzędzie w walce z reformacją. Niemniej jednak wydaje się, że warto przyrzeć się nieco bliżej tym początkom jezuitów i to nie tylko w Polsce (tu jezuita znaleźli się dopiero w 1564 roku), ale i w Europie Zachodniej. Choć odnieśli znaczny sukces, to w pewnym sensie stali się jego największą ofiarą, gdyż odeszli od pierwotnej, w istocie mistycznej, inspiracji, dzięki której powstał.

Już w latach 80. XX wieku w książce *Jesuitische 'ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe* Barbara Bauer spojrziała, chyba po raz pierwszy, zarówno na jezuitkę 'ars rhetorica', jak i na zasady wychowania Filipa Melanchtona, ucznia Marcina Lutra i najwybitniejszego humanisty w gronie reformatorów, jako na wspólne dziedzictwo zachodniego chrześcijaństwa. Niemiecka badaczka zauważyła, że zarówno katolickiej kontrreformacji, jak i protestanckim wyznaniom patronował książę humanistów Erazm z Rotterdamu, z którego dorobku jedni i drudzy czerpali pełną garścią, nie zawsze zresztą do tego długu się przyznając³⁹. Sami jezuita gotowi szukać wyjaśnień w religijnym zapale synów duchowych Ignacego Loyoli. Atakowani przez nich reformatorzy zwykli zwracać uwagę na fanatyzm i bezkrytyczne oddanie papieżowi, nierzadko z uszczerbkiem dla wartości ewangelicznych. Chwalcy renesansowej wolności nie bez racji wskazywać będą na jezuitów jako głównych przeciwników humanistycznego ideału. Przykładem jest wybitny włoski historyk wychowania Eugenio Garin, który pisał:

Pierwsza włoska szkoła humanistyczna, świecka i zbuntowana, widziała w starożytności znakomity przykład człowieczeństwa; sam świat protestancki uznał walory edukacyjne *bonae litterae*. Szkoła jezuitcka posłużyła się nimi tylko dlatego, że było to użyteczne dla jej celów, wszak sposób całkowicie zewnętrzny, w jaki ich użyła, wskazuje na granice jej akceptacji.⁴⁰

Można powiedzieć, że sformułowana w latach 50. minionego wieku teza znakomitego włoskiego historyka została w dużym stopniu odrzucona, a w każdym razie włączona w szerszy kontekst kulturowy. Przecież to samo można powiedzieć o wychowaniu protestanckim, które było podporządkowane

39 B. Bauer *Jesuitische 'ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Verlag Peter Lang, Frankfurt am Mein/Bern 1986.

40 E. Garin *Educazione in Europa (1400-1600)*, Laterza, Bari 1957, s. 214.

nadrzędnym celom reformatorskim, a „szkoła humanistyczna”, o której mówi Garin, też nie była wolna od ideologicznych uwarunkowań. Niemniej jednak trwałość stereotypu przypisującego jedynie jezuitom wierność ideologii jest zadziwiająca⁴¹. Nie mam zamiaru negować oczywistej służby ideologii, chcę tylko wskazać na prosty fakt, że jezuita działali w czasie wysoce zideologizowanym, trzeba więc mówić o różnych ideologiach. W tym sensie ideologia reprezentowana przez jezuitów pozostających na usługach panujących dworów europejskich jest interesującym tematem z dziedziny bardziej politologii niż idei religijnych. Również zaangażowanie jezuitów w obronę papieżstwa nosi wyraźne znamiona działalności ideologicznej. Zarówno w propagowaniu określonych idei politycznych i zwalczaniu innych, jak i w żarliwym oddaniu się obronie określonej formy katolicyzmu. Jest rzeczą powszechnie znaną, że po Soborze Trydenckim (1546-1563) jezuita zdobyli ogromny wpływ na dzieje religijne Europy i świata. Cena, jaką zapłacili za swój sukces, była wysoka. Zakon został zlikwidowany przez papieża, któremu z takim oddaniem służył, i tylko łaskawości, a może raczej złośliwości heretyckiego monarchy (Fryderyk Wielki) i schizmatyckiej carycy (Katarzyny Wielkiej) zawdzięczali swoje przetrwanie, a potem odrodzenie⁴². Jeśli zarówno powstanie, jak i kasata jezuitów miały swe źródła polityczne, to warto właśnie na polityczny wymiar ich działalności przede wszystkim zwrócić uwagę. Ona bowiem prowokowała również najżywsze reakcje.

Polscy jezuita, zwłaszcza ci, którzy działali na dworze królewskim i dworach magnackich, aktywnie włączyli się w utrwalanie istniejącego porządku politycznego⁴³. Mimo aktywnego zaangażowania zarówno w politykę, jak i w powstanie ważnych ośrodków kulturotwórczych⁴⁴, nie pozostawili oni znaczących opracowań teoretycznych. Bronisław Natoński łączy ten fakt z ich nadmierną aktywnością praktyczną, niepozostawiającą czasu

41 Sam dwukrotnie próbowałem wskazać na złożoność tej problematyki. Por. *Czy Ignacy Loyola był przedstawicielem kontrreformacji?*, w: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbirowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Semper, Warszawa 1997, s. 173-178, *Jezuici wobec tradycji humanistycznej. Zakon wyrosły z ducha erazmiańskiego*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2004, s. 207-212.

42 M. Inglot *La Compagnia di Gesu nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, EPUG, Roma 1997.

43 S. Obirek *Jezuici na dworach Batorego i Wazów 1580-1668*, WFTJ, Kraków 1996.

44 S. Obirek *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczypospolitej Obojga Narodów (1564-1668). Próba syntezy*, WFTJ, Kraków 1996.

na pisanie obszernych dzieł, porównywalnych z twórczością zachodnich konfratrów:

Praca pisarska nie była zorganizowana, torowała sobie drogę wśród ogromnych trudności, utrzymywała się niejako na marginesie działalności duszpasterskiej i administracyjnej; nie osiągnęła więc wielkiego rozmachu i głębi.⁴⁵

Natoński gruntownie przeczytał i przeanalizował piśmiennictwo jezuickie i jego zdaniem głównym rysem humanizmu jezuickiego była twórczość polemiczna:

Wielcy teologowie tego okresu to zarazem wybitni polemici. Jezuita należący do polskiej prowincji zakonnej stworzyli w okresie tzw. humanizmu jezuickiego bogatą literaturę polemiczną przeciw innowiercom.⁴⁶

Tak więc poniekąd przyznaje historyk jezuicki rację Eugenio Garinowi, że była to twórczość w wysokim stopniu podporządkowana celom ideologicznym. Niemniej jednak ważnym i oryginalnym głosem polskich jezuitów była ich propozycja dostosowania systemu szkolnictwa do polskich warunków, a ich głos w sprawie *Ratio Studiorum* należał do najbardziej oryginalnych⁴⁷. W każdym razie liczba jezuitów zaangażowanych w ówczesne przemiany religijne i polityczne jest długa, by wspomnieć postaci najbardziej znaczącą – nadwornego kaznodzieję Zygmunta III Wazy Piotra Skargę czy spowiednika króla Stefana Batorego Marcina Laternę. Mniej znany jako kaznodzieja Maciej Kazimierz Sarbiewski pozostawał na dworze Władysława IV przez pięć lat od roku 1635 do swej śmierci w 1640 roku. Jedyne kazanie w języku polskim, jakie się zachowało, wygłosił Sarbiewski na pogrzebie Marszałka Wielkiego Koronnego Jana Stanisława Sapiehy w 1635 roku. Właśnie z niego chciałbym przywołać zdanie, które można uznać za programowe dla kaznodziejów jezuickich:

45 B. Natoński *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” Kraków 2003, s. 52.

46 Tamże, s. 48.

47 L. Piechnik *Powstanie i rozwój jezuickiej Ratio Studiorum (1548-1599)*, Kraków 2003.

Dwa są przednie każdego państwa filary, Kościół i dwór. W Kościele zasadził Majestat Niebieski: we dworze majestat ziemski. Żadna Rzeczpospolita jako bez tego, tak i bez owego stać się może. Którakolwiek z tych dwu podpora się nachyli, Ojczyzna się wali zaczym trzeba razem oboje wspierać.⁴⁸

Przymnażały te polityczne sukcesy jezuitom znaczenia, przekładającego się również w coraz liczniejsze fundacje kolegiów i świątyń nie pomniejszały jednocześnie zaś liczby wrogów, niekiedy głośno domagających się wyrzucenia jezuitów z kraju.

Jak owo „wzajemne wspieranie” wyglądało, widać choćby na kartach *Pamiętników* Jana Paska, gdzie pojawia się wuj autora jezuita ks. Adrian Piekarski, który z taką oto egzortą zwracał się do walczących żołnierzy w 1658 roku:

 Lubo wdzięczna jest Bogu ofiara każda, z serca szczerego dana, osobliwie kto krew swoją za dostojęństwo Jego świętego na plac niesie Majestatu, najmilsza ze wszystkich *victima*.⁴⁹

Znamienna jest też scena przywołana przez Paska po bitwie:

 Kląknąłem ks. Piekarskiemu służyć do mszej; ujęszony ubieram księdza, aż Wojewoda rzecze: „Panie bracie, przynajmniej ręce umyć”. Odpowie ksiądz: „Nie wadzi to nic, nie brzydzi się Bóg krwią rozlaną dla Imienia Swego”.⁵⁰

Zapewne podobne egzorty wygłaszali kapelani protestanccy, z równym zapalem zachęcając do służby Bogu. Dalecy jesteśmy dziś od zachwyty nad tego rodzaju religijnością, pozostaje ona dziedzictwem, z którym niełatwo się rozstać. W każdym razie w pierwszym pokoleniu, które niewątpliwie należy do najwybitniejszych przedstawicieli tego zakonu⁵¹, mamy do czynienia

48 S. Obirek *Stosunek jezuitów do władzy politycznej w okresie królów elekcyjnych XVI oraz 'Laska Marszałkowska' Macieja Kazimierza Sarbiewskiego jako przykład znaczącej ewolucji poglądów, w: Ludzie i idee. Pułtuskie Kolegium Jezuickie, Warszawa–Pułtusk (bzd).*

49 J.Ch. Pasek *Pamiętniki*, Ossolineum, Wrocław 1979, s. 27.

50 Tamże, s. 38.

51 J. Błoński *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1967 (wyd. 2: Universitas, Kraków 2004).

z niezwykle aktywnym włączeniem się jezuitów w przebudowę religijnej mentalności Polaków. I do nich można odnieść znaną opinię Rolanda Barthes'a o jezuitach, sformułowaną w jego znanym eseju poświęconym Loyoli:

Jak wiadomo, jezuita bardzo się zasłużyli, jeśli chodzi o ukształtowanie naszego rozumienia literatury. Spadkobiercy i propagatorzy retoryki łacińskiej, dzięki swego rodzaju monopolowi na nauczanie, jaki mieli w dawnej Europie, zaszczyli burżuazyjnej Francji ideę dobrego stylu, w której cenzura łączy się często jeszcze z obrazem, jaki sobie wytwarzamy na temat twórczości literackiej.⁵²

Do uwag Barthes'a jeszcze wrócę w ostatniej części moich rozważań.

Problem stosunku jezuitów do tradycji humanistycznej zasługuje na baczniejszą uwagę, wskazuje bowiem na niezwykle zawiłane stosunki tej instytucji z samym Kościołem katolickim. Z jednej strony chciał mu bowiem służyć jak najlepiej, z drugiej to właśnie najodważniejsze pole działań stawało się źródłem nieporozumień i oskarżeń o nielojalność. Zakon ten, wyrosły z ducha erazmiańskiego, musiał się od tych inspiracji odcinać. Powodowało to tak dziwne zachowania, które można uznać za ilustrację przysłowiowej „jezuickiej obłudy”. Oto dwaj znakomici badacze zakonu John O'Malley i Mark Rotsaert, pokazali, iż Ignacy Loyola wbrew zapewnieniom był pilnym czytelnikiem dzieł Erazma z Rotterdamu. O'Malley we wprowadzeniu do wydania pism religijnych Erazma zwrócił uwagę na „uderzające podobieństwa tekstowe” między *Podręcznikiem żołnierza Chrystusowego* (*Enchiridion militis Christiani*) a *Ćwiczeniami duchowymi*. Jego zdaniem dawno odeszliśmy od przeciwstawiania humanizmu Erazma fanatyzmowi Loyoli⁵³. Rotsaert natomiast szczegółowo przeanalizował zarówno te teksty, jak i czas, kiedy Loyola zapoznał się z hiszpańskim tłumaczeniem *Podręcznika żołnierza Chrystusowego* w Kastylii⁵⁴. Zresztą na te podobieństwa zwrócił uwagę w Polsce Jan Błoński, zastanawiając się, czy Sęp Szarzyński przejął obraz „wojowania” od Loyoli za pośrednictwem Erazma właśnie:

52 R. Barthes *Sade, Fourier, Loyola*, przeł. R. Lis, KR, Warszawa 1996, s. 45.

53 J. O'Malley *Introduction do Collected Works of Erasmus, Spiritualia*, University of Toronto Press, Toronto 1988, s. 30-31.

54 M. Rotsaert *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituels en Castille au début du XVI siècle*, Centro Ignaziano di Spiritualita, Roma 1982.

na myśl przychodzi od razu ignacjański 'athleta Christi'. Lecz Loyola zacierpnął go zapewne od Erazma skoro cały *Enchiridion militis Christiani* opera się na tej właśnie metaforze.⁵⁵

Może właśnie dlatego mógł nie tak dawno napisać:

Dziś doceniamy nie tylko wielkość myśli Pascala, ale i zasługi Towarzystwa Jezusowego. Przez długi czas jedni patrzyli na jego dzieje wyłącznie przez panegiryczne okulary, inni tylko przez pryzmat pamfletów. Obecnie staramy się iść środkiem drogi, pamiętając przy tym, że zabija tylko obojętność. Bo przecież jedynie o ruchach i ludziach, którzy zostawili trwały ślad w dziejach polityki i kultury, pisze się pamflety.⁵⁶

Dzisiaj na polskim rynku mamy obfitość zarówno rodzimej historiografii jezuickiej, jak i tłumaczeń podstawowej literatury przedmiotu. Mimo wszystko, jak się wydaje, problematyka ideologicznych uwarunkowań działalności Towarzystwa Jezusowego w okresie reformacji i reformy katolickiej nie została jeszcze wystarczająco wyjaśniona. Chwalcy renesansowej wolności nie bez racji wskazywać będą na jezuitów jako głównych przeciwników humanistycznego ideału⁵⁷.

Gdy przed laty pisałem o zjawisku inkulturacji jako strategii duszpasterskiej stosowanej przez jezuitów, to zwracałem uwagę na ich wrażliwość na różne konteksty kulturowe⁵⁸. Zaciekawiał mnie wówczas termin wprowadzony do dyskusji nad polską kulturą religijną przez Janusza Tazbira, mianowicie: sarmatyzacja polskiego katolicyzmu⁵⁹. Do tematu relacji, a raczej swoiste-
go napięcia, jakie dało się odczuć w działalności jezuitów polskich (konflikt

55 J. Błoński *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, s. 185.

56 J. Tazbir *Przeciwko jezuitom*, w: *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*, Twój Styl, Warszawa 2001, s. 171-172.

57 Sam dwukrotnie próbowałem wskazać na złożoność tej problematyki. Por. *Czy Ignacy Loyola był przedstawicielem kontrreformacji?*, w: *Kultura staropolska – kultura europejska. Prace ofiarowane Januszowi Tazbiriowi w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, s. 173-178; *Jezuici wobec tradycji humanistycznej. Zakon wyrosły z ducha erazmiańskiego*, w: *Rzeczpospolita wielu wyznań*, s. 207-212.

58 S. Obirek *Swoista inkulturacja – jezuici i sarmatyzm*, „Przegląd Powszechny” 2000 nr 2.

59 J. Tazbir *Sarmatyzacja katolicyzmu w XVII wieku*, w: *Wiek XVII – Konfrontacja – Barok. Prace z historii kultury*, red. J. Pelc, Ossolineum, Wrocław 1970, s. 7-37.

między wiernością Rzymowi a lojalnością wobec lokalnych pracodawców) polski historyk wrócił w książce poświęconej papieżom. Chyba ma rację, gdy się zastanawia nad kierunkiem wpływu⁶⁰. Inaczej mówiąc, pytanie, czy to jezuici wpłynęli na mentalność Polaków, czy to raczej mentalność sarmatów (polskiej szlachty) nie okazała się mocniejsza, zdaje się sugerować odpowiedź twierdzącą na drugi człon supozycji:

Jezuici nie oparli się również procesowi sarmatyzacji katolicyzmu, który osiągnął swe apogeum na przełomie wieków XVII i XVIII. Termin ten rozumiem jako dostosowanie pojęć religijnych oraz wyobrażeń o przeszłości i zagadnień eschatologicznych do ustrojowo-politycznej struktury Rzeczypospolitej, łącznie z ich folklorem i miejscową tradycją historyczną.⁶¹

I to jest w istocie najważniejszy problem:

Za bardziej zresztą interesujący problem od ich (jezuitów) wpływu na społeczeństwo uważam problem 'sarmatyzacji' członków zakonu oraz ceny, którą za to zapłacił.⁶²

Cena jest wysoka, bo w praktyce oznaczała rezygnację z wysokich ideałów humanistycznych, elitarnej kultury, i niżenie się do pospolitych gustów i sarmackiej właśnie, czyli w istocie antyintelektualnej kultury polskiej szlachty:

W bilansie działalności jezuitów polskich XVII stulecia trudno nie umieścić tej smutnej prawdy, iż w ostatecznym rozrachunku 'czerep rubaszny' sarmatyzmu wzięł wówczas górę nad kulturalną elitą zakonu.⁶³

Ta przegrana polskich jezuitów jest również znakomitą charakterystyką polskiej religijności, która już wówczas stała się źródłem dwuznaczonej dumy i *de facto* ksenofobicznych zachowań polskiego społeczeństwa.

60 J. Tazbir *Szkice z dziejów papieżstwa*.

61 J. Tazbir *Jezuici między Rzeczypospolitą a Rzymem*, w: *Szkice z dziejów*, s. 96.

62 Tamże, s. 75.

63 Tamże, s. 127.

Tutaj też dostrzegam punkt styyczny z dzisiejszą kontrreformacyjną religijnością, która przejmując najgorsze cechy staropolskiego dziedzictwa, wzmocnione romantycznym uniesieniem i jeszcze głębszym zmitologizowaniem przeszłości. Nie jest to oczywiście tylko polska specyfika. Warto na koniec odwołać się do znakomitych studiów krakowskiej slawistki Marii Bobrownickiej, która w książce *Narkotyki mitu* zwróciła uwagę na destrukcyjne konsekwencje przyjęcia wyobrażeń romantycznych dla całej Słowiańszczyzny: „Negatywne oddziaływanie mitu słowiańskiego na zespół pojęć o narodowej kulturze polegało na zafałszowaniu źródeł i charakteru rodzimej tradycji poszczególnych narodów słowiańskich oraz na jej zubożeniu wskutek odcięcia się od jej niektórych pokładów”⁶⁴. Nie muszę dodawać, że do mitu romantycznego chętnie odwołuje się Kościół katolicki, upatrując właśnie w romantyzmie źródła swojej legitymacji. Jak wiadomo, to właśnie proza Piotra Skargi i dziedzictwo romantycznych wieszczów było stałym punktem odniesienia dla Jana Pawła II, który zdominował *imaginarium* religijne polskiego katolicyzmu w chwili obecnej. Dlatego ma rację Bobrownicka (nawiasem mówiąc, zaprzyjaźniona właśnie z Janem Pawłem II od czasów wspólnych studiów polonistycznych na Uniwersytecie Jagiellońskim tuż przed II wojną światową), gdy domaga się rewizji podstawowych kategorii kulturowych właśnie w III RP, po zmianie systemu politycznego:

Przewrót pojęciowy związany z upadkiem komunizmu i kompromitacją inspirowanych przezeń teorii kultury rodzi gwałtowną potrzebę demitologizacji społecznej świadomości narodów słowiańskich, lecz w pierwszej kolejności demitologizacja ta obejmuje kategorie myślenia politycznego; próba rewizji pojęć w zakresie narodowych kultur znajduje się jeszcze *in statu nascendi*.⁶⁵

Po dwudziestu latach naturalnie wiele się zmieniło w refleksji nad wspomnianymi kategoriami kulturowymi, co starałem się pokazać w pierwszej części moich rozważań. Niemniej jednak postulat objęcia tą krytyczną refleksją katolickiej religijności pozostaje palącą potrzebą chwili. W opublikowanym w 2006 roku równie przenikliwym studium *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich* Bobrownicka zwróciła też uwagę na

64 M. Bobrownicka *Narkotyki mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*, Universitas, Kraków 1995, s. 24.

65 Tamże, s. 90.

renesans w krajach postkomunistycznych ideologii nacjonalistycznej, która swój triumf święciła w okresie międzywojennym, i pisze wręcz o powrocie w Polsce do dyskursu nacjonalistycznego:

Nie można jednak ukrywać, że obok tych pozytywnych przejawów myśli narodowej szerzył się też infantylny nacjonalizm sarmacki, mający swe źródło zarówno w endeckiej tradycji, jak i we frustracji szukającej kozła ofiarnego niepowodzeń. Krzykliwy w okresie międzywojennym, przytłumiony trochę w czasach sowieckich, podniósł głowę w latach III Rzeczypospolitej, orientalizując ją bardziej niż zacofanie gospodarcze. Daje bowiem łatwe odpowiedzi i pewność własnych racji, zwalnia od myślenia, podsuwa czarno-białe schematy i kozła ofiarnego spoza własnego kręgu. Jest jednym z najgroźniejszych zjawisk współczesnego życia społecznego.⁶⁶

Diagnoza Bobrownickiej stała się spełnionym proroctwem pod piórem ideologów tzw. IV Rzeczypospolitej. Przy silnym głosie Kościoła zagrożone bywały mechanizmy odwołujące się do procedur państwa demokratycznego. Do ich istoty należy wielość światopoglądów i ścieranie się racji, czasem przeciwnych. Tymczasem właśnie Kościół katolicki w Polsce nie tylko nie chce zaakceptować podstawowych reguł demokracji, ale robi wszystko, by przekonać polskich katolików, że właśnie na tym polega prawdziwy katolicyzm. Tymczasem jest to istota mentalności i pobożności kontrreformacyjnej, która była zaprzeczeniem źródłowego impulsu, który zrodził chrześcijaństwo. W moim przekonaniu przewyciężenie kłopotliwego dziedzictwa kontrreformacji jest nie tylko możliwe, ale i konieczne, jeśli katolicyzm polski nie chce się na własne życzenie zmarginalizować.

Tak nie musi być

W części drugiej traktującej o sarmatyzaacji polskiego katolicyzmu i negatywnych skutkach tego procesu wykazałem, że jezuita nie tylko uczestniczył w tym procesie, ale sami padli jego ofiarą. Były jednak przypadki, kiedy duchowym synom Ignacego Loyoli udało się nie tylko zachować pierwotną inspirację płynącą z podstawowego doświadczenia, jakim były i są *Ćwiczenia*

66 M. Bobrownicka *Patologie tożsamości narodowej w postkomunistycznych krajach słowiańskich*, Universitas, Kraków 2006, s. 121.

duchowe, ale na podstawie tego właśnie fundującego przeżycia wypracować nowatorskie formy katolicyzmu.

Z konieczności mogą je tylko zasygnalizować, odkładając na inną okazję pełniejsze opracowanie tego w istocie fascynującego i nieznanego tematu. Zwrócił nań uwagę jako pierwszy bodajże Roland Barthes w przywołowanym już tekście poświęconym właśnie *Ćwiczeniom duchowym*. Otóż zdaniem francuskiego semiologa kluczem do zrozumienia tego tekstu, a więc również opartej na nim duchowości, jest jego zamierzona otwartość. Pisze Barthes:

Różnorodny tekst *Ćwiczeń* jest dramatyczny. Dramat jest tutaj dramatem rozmowy; z jednej strony ćwiczący przypomina podmiot, który mówi nie znając końca zdania, w które jest zaangażowany; przeżywa niepełność łańcucha mowy, otwartość syntagmy, oddzielony jest od doskonałości języka na jego asertywnym zamknięciu; z drugiej strony fundament każdego słowa, czyli rozmowa, nie jest mu dany, musi go zdobywać, wynaleźć język, w jakim ma zwrócić się do bóstwa i przygotować jego możliwą odpowiedź: ćwiczący musi zatem wziąć na siebie ogromną, a przecież niepewną pracę konstruktora języka, logo-technika.⁶⁷

Ta otwarta i w istocie oczekująca na dopełnienie struktura sprawia, że jezuita (a właściwie każdy człowiek, któremu bliska jest jezuicka duchowość) z równym szacunkiem traktuje pojawiające się w życiu możliwości wyboru i żadnego nie traktuje w sposób uprzywilejowany:

Paradoksalnym celem Ignacjańskiego drzewa jest r ó w n o w a ż e n i e elementów wyboru, a nie, jak można by było oczekiwać, uprzywilejowanie jednego z nich; ponieważ zakodowany został apel do znaku Boga, a nie po prostu sam ten znak.⁶⁸

W praktyce oznacza to (a w każdym razie powinno oznaczać) gotowość zmiany własnego stanowiska, jeśli istnieją ku temu wystarczające przesłanki.

I właśnie ta postawa przyniosła zaskakujące propozycje rozwiązania pojawiających się w XX i XXI wieku dylematów, przed jakimi stanął katolicyzm. Jedną z pierwszych była filozofia dialogu wypracowana przez

67 R. Barthes *Sade, Fourier, Loyola*, s. 50.

68 Tamże, s. 64.

amerykańskiego jezuitę Waltera Onga⁶⁹, który powiedział wprost: „Podejście dialogiczne oznacza, że ty nie wiesz, gdzie ono cię zaprowadzi. Możesz być zmieniony przez drugiego człowieka, a on może być zmieniony przez ciebie”⁷⁰. Inny jezuita, Jacques Dupuis, który przez czterdzieści lat wykładał na uczelniach jezuitkich w Indiach, tam wypracował główne zręby swojej teologii, którą nie bez racji nazywa „jakościowym skokiem”, a nawet „przewrotem kopernikańskim” w teologii katolickiej. Polega on głównie na przejściu od tradycyjnego ekskluzywizmu teologicznego do umiarkowanego pluralizmu, czyli uznania równorzędnego charakteru różnych dróg do Boga:

Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem ‘jakościowym skokiem’, który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują.⁷¹

Ten rodzaj myślenia teologicznego został wypracowany w pluralistycznym kontekście religijnym, często w sytuacji, gdy katolicyzm stanowi mniejszość i musi nawiązać kontakt z dominującymi systemami wierzeń.

Jeden z uczniów Dupuis, indyjski jezuita Michael Amaladoss, pokazał, jak wpisanie postaci i nauczania Jezusa w kontekst indyjski odsłania inkulturacyjny potencjał samego chrześcijaństwa⁷². Podobnie inny jezuita amerykański pracujący na Uniwersytecie Harvarda, Francis X. Clooney, zgłębiając święte teksty Hindusów dostrzegł nie tylko ich głęboki związek z przesłaniem biblijnym, ale pokazał, jak ich zestawienie wzbogaca obie te tradycje. Pozwoliło mu to wypracować nowatorską teologię porównawczą, która stanowi znakomity przykład komplementarności różnych tradycji religijnych⁷³. Równie interesująco przedstawia się propozycja hiszpańskie-

69 Por. s. Obirek *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, Wydawnictwa UW, Warszawa 2010.

70 *An Ong Reader. Challenges for Futher Inquiry*, ed. T.J. Farrell, P.A. Soukup, Cresskill, New Jersey 2002, s. 91.

71 J. Dupuis *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przeł. s. Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 348.

72 M. Amaladoss *The Asian Jesus*, Orbis Books, New York, 2006.

73 F.X. Clooney *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Wiley-Blackwell, Oxford 2010.

go jezuitę Jona Sobrino, jednego z głównych przedstawicieli teologii wyzwolenia, który z powodzeniem wpisał przesłanie ewangelii w zmagania się narodów Ameryki Łacińskiej z opresyjnymi strukturami społecznymi⁷⁴. Z perspektywy niniejszych rozważań warto też zwrócić uwagę na oryginalną koncepcję Jezusa jako symbolu Boga wypracowaną również przez amerykańskiego jezuitę Rogera Haighta, któremu udało się nawiązać twórczy dialog z postmodernizmem⁷⁵. Najdalej w łączeniu religii chrześcijańskiej z innymi tradycjami religijnymi, w tym zwłaszcza z religiami Dalekiego Wschodu, posunął się (pozostając w granicach ortodoksji katolickiej) amerykański teolog pochodzenia wietnamskiego Peter C. Phan, wykładający na jezuitskim uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie. W jego przekonaniu jednoczesna przynależność do różnych religii nie tylko nie jest sprzeczna z podstawowymi przeświadczeniami chrześcijaństwa, ale jest ich najpełniejszą realizacją⁷⁶. To tylko niektóre przykłady nowatorskiego spojrzenia na własną tradycję religijną. Nie muszę podkreślać, że są one radykalnym przeciwieństwem tak pieczołowicie pielęgnowanej nad Wisłą pobożności kontrreformacyjnej.

74 J. Sobrino *Jesus the Liberator. A Historical Theological Reading of Jesus of Nazareth*, Orbis Books, New York 1993.

75 R. Haight *Jesus Symbol of God*, Orbis Books, New York 2002.

76 P. C. Phan *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.

Abstract

Stanisław Obirek

UNIVERSITY OF WARSAW

Piety and Counter-Reformation in the Catholic Church of the Third Polish Republic

According to Obirek, Catholic piety, the principal determinant of Polish national identity, is "an unrepresented world" at present – both in the cultural sphere and in critical discourses. We are faced with a lack of suitable categories and concepts to name the profound changes that have marked Polish consciousness in the era of globalization. Obirek demonstrates on the one hand the historical rootedness of contemporary religious behaviours, and on the other hand he points out alternative behaviours. During the Second Vatican Council (1962-1965) the Catholic Church made a quantum leap and resulted in a Copernican revolution in Catholic theology. Its main legacy is to have effected a transition from traditional theological exclusiveness towards moderate pluralism; different paths towards God were recognized as equivalent.

Keywords

Catholicism, Sarmatism, Polish piety, religion and politics, national identity