Ks. JERZY MIREWICZ, T.J.

SŁUDZY EUROPY

KSIĘŻA JEZUICI
LONDYN, 1985

PRZEDMOWA

„Wychwalajmy mężów sławnych i ojców naszych według następstwa ich pochodzenia. Pan sprawił w nich wielką chwałę, wspaniałą swą wielkość od wieków. Jedni panowali w swoich królestwach, byli mężami sławnymi z potęgi, doradcami dzięki swemu rozumowi, którzy się wypowiedzieli w proroctwach. Byli panującymi nad krajami dzięki rozstrzygnięciom oraz władcami dzięki swej przenikliwości, mądrymi myślicielami przez swą uczoność, a w służbie swej rządcami. Byli twórcami melodii muzycznych i pisali poezje; mężami bogatymi, obdarzonymi potęgą, zażywającymi pokoju w swych domach. Wszyscy ci przez pokolenia byli wychwalani i stali się dumą swych czasów".

Mądrość Syracha, 44, 1–7.

W 1841 roku ukazała się w Anglii książka o długim i trochę zaskakującym tytule: „On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History". Autor, Thomas Carlyle, rozkochany w romantyzmie niemieckim, jedynie geniuszom przypisywał prawo do kształtowania historii. Takimi, według niego, byli na przykład Cromwell i Fryderyk Wielki, organizatorzy życia politycznego w swoich krajach. Miał więc w nim Nietzsche poprzednika w tworzeniu bohatera, którego nie krępują żadne normy etyczne, gdy poczuje się większym od otoczenia. Kult takich bohaterów przeradza się zwykle w niewolnicze uwielbianie tyranów i dyktatorów uzurpujących sobie władzę absolutną nad wszystkimi dziedzinami życia ludzkiego.

Syrach również mówi o chwale należnej postaciom historycznym, ale wiąże ją z imieniem i mocą Boga. Wielkim jest ten, kto bierze udział w sprawach Bożych i przez to rośnie duchowo, mnożąc dziedzictwo dobra całej ludzkości. Wszystko zaczyna się wewnątrz człowieka, w jego myśli oraz wyborze postaw moralnych. Gdy

mistrza chińskiego pytał cesarz, jak ma rządzić państwem, otrzymał odpowiedź: „Rządź najpierw mądrze i sprawiedliwie sobą". Prawdziwa bowiem wielkość polega na wchodzeniu w społeczność umysłem, wolą i sercem. Uzyskuje się ten ład bardzo prosto — przez stosowanie we wszystkich sytuacjach życiowych Dekalogu i zasad zawartych w Ewangelii. Chrystus zapowiadał: „Kto przykazania wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim". Wskazał przez to drogę do najlepszej szkoły życia otwartej przed każdym człowiekiem, który jako istota rozumna i wolna pragnie dramat swego losu rozegrać godnie i szczęśliwie. Widzem i Sędzią tego dramatu jest Chrystus obecny zawsze przy nas z propozycją pomocy i jednocześnie z ostrzeżeniem: „Beze mnie nic nie możecie uczynić".

Ludzie, o których mowa w tej książce, są bohaterami takich właśnie dramatów, nie zawsze przez historyków dostrzeganych lub mało ich interesujących. Posługują się oni bowiem — nawet historycy Kościoła — w ocenianiu wydarzeń oraz czynów ludzkich miarą obowiązującą w badaniu faktów osiągalnych metodą, która nie zawodzi, gdy dotyczy rzeczywistości w granicach czasu i przestrzeni, ale jest bezradna wobec zjawisk życia nadprzyrodzonego. Jak bowiem może ktoś naukowo określić wartość wkładu w kulturę duchową Europy, który wniósł święty żebrak, Benedykt Józef Labre, w porównaniu z rycerskim czynem króla Jana Sobieskiego? Wolno nam tylko powiedzieć, że obaj dobrze zasłużyli się chrześcijaństwu.

Miało ono zawsze bohaterów, którzy zjawiali się w czasie najgłębszych kryzysów, żeby ratować honor swej epoki przez wierność i ofiarność w służbie Ewangelii. Nie wszyscy byli doskonali oraz godni aureoli świętych, ale w ich życiu i czynach można odkryć dążenie do prawdy, dobra i piękna — dążenie ubogacające nasze wspólne dziedzictwo kulturalne i religijne. Należy im się nasza wdzięczność i szacunek.

Gdy w jakimś społeczeństwie te cnoty naturalne znikają, możemy mówić, że znajduje się ono w kryzysie polegającym na zerwaniu z przeszłością oraz na pogardzie dla wszystkich humanistycznych zasad, którym zawdzięczało swoją godność. Już w średniowieczu chwalono „nielicznych poświęcających się dla dobra wielu". Nielicznych znanych wszystkim, ogarniętych pamięcią zbiorową społeczeństw, opisanych w żywotach dobroczyńców ludzkości, uczczonych pomnikami i rocznicami, ale i tych anonimowych,

wchłoniętych przez piaski niepamięci ludzkiej, obecnych jednak w apokaliptycznej wizji świętego Jana głoszącego: „Potem ujrzałem: a oto wielki tłum, którego nikt nie mógł policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń ludów i języków, stojący przed tronem i przed Barankiem. Odziani są w białe szaty, a w rękach ich palmy". Oni podtrzymują wieczny ogień miłości Boga i człowieka, stróżują przy poprawnej myśli o całej rzeczywistości widzialnej i niewidzialnej oraz świadczą własnym życiem, że nigdy nie ustaje cichy pochód wiernych sług prawdy, dobra i piękna.

Im również poświęcona jest ta książka o postaciach, których życie i dzieła są mniej lub więcej znane, ale nie powinny zasłaniać nam zasług ludzi należących do „wielkiego tłumu" bezimiennych, cierpliwych i ofiarnych pielgrzymów na drogach królestwa Bożego. Pamięć o nich pomaga nam wprowadzać poprawkę do zbyt pesymistycznych sądów o epokach uważanych za chore i skazane na śmierć duchową. Nie ma bowiem epok absolutnie złych i nie ma idealnych. Istnieje, chociaż my z trudnością ją dostrzegamy, równowaga między urzeczywistniającym się w ludzkim świecie złem i dobrem. Przypomniał to prawo wiernym w Rzymie święty Paweł, pisząc: „Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficiej objawiła się łaska", a Europejczykom czasów nowożytnych niemiecki poeta Hölderlin słowami: „Tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie też to, co niesie ratunek".

Chwalić więc należy wszystkich znanych nam i nieznanych, którzy ratując własną godność w trudnej służbie Bogu i ludzkości, pracowali również dla nas, żebyśmy umieli godnie dorastać do tytułu sług Europy.

j.m.

SŁUDZY EUROPY

Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym. A kto by chciał być pierwszym między wami, niech będzie niewolnikiem wszystkich. Bo i Syn Człowieczy nie przyszedł, aby mu służono, lecz żeby służyć i dać swoje życie na okup za wielu.

Chrystus do swoich apostołów.
Ewangelia według św. Marka, 10,44.

Apostołowie, którzy jeszcze nic nie uczynili dla królestwa Bożego, zabiegali o zaszczytne w nim miejsca, dlatego Chrystus przeciwstawia ich pragnieniom władzy i wielkości obowiązek służby. Znali ten obowiązek ale przede wszystkim w stosunku do Boga. Stary Testament im to przypominał słowami Jozuego: „Bójcie się Boga i służcie Mu w szczerości i prawdzie". I oni sami często powtarzali za Psalmistą wyznanie: „O Boże, jam Twój sługa, syn Twojej służebnicy". Taka postawa była przez nich uważana za naturalną konsekwencję wiary w Boga, Stwórcę i Pana wszechrzeczy.

Trudniej im było przyjąć nakaz służby człowiekowi. Znali przecież ludzi, ich małość, błędy i przewrotność. Znali również siebie. I dlatego wstrząśnięci zostali gestem Chrystusa schylającego się do ich stóp w czasie Ostatniej Wieczerzy oraz Jego słowami: „Ja jestem pośród was jak ten, kto służy". Wiedzieli, że tkwi w tym jakaś wielka tajemnica, do której zrozumienia jeszcze nie dorośli. Dopiero miał nadejść czas, zapowiedziany przez Chrystusa, gdy wszystko stanie się im jasne, i oni nazwą się sługami każdego człowieka i każdej społeczności.

Chrześcijaństwo przywracało godność pojęciu służby w kulturze, która w stosunkach międzyludzkich przyzwyczajona była do uznawania faktu niewolnictwa za rzecz naturalną. Nawet wyznawcy Chrystusa nie od razu mogli zrozumieć i ocenić doniosłość twier-

dzenia świętego Pawła: „A tutaj nie ma już niewolnika ani wolnego", ponieważ wszyscy są jedno w Chrystusie. Nie wiemy również, jak zareagował chrześcijanin Filemon, któremu Apostoł odsyłając zbiegłego niewolnika, nakazuje, by go przyjął „już nie jako niewolnika, lecz więcej niż niewolnika, jako brata". Żeby spełnić ten nakaz, trzeba było przełamać wszelkie granice społeczne, rasowe, kulturalne oddzielające człowieka od człowieka. Wymagało to objęcia myślą i sercem całej ludzkości, wobec której każda jednostka ma zobowiązania jako istota społeczna. Może o tym myślał Tertulian, gdy na przełomie drugiego i trzeciego wieku po Chrystusie pisał w imieniu wszystkich chrześcijan: „Uznajemy tylko jedno powszechne państwo, mianowicie — świat". Ludzkość weszła w kosmos przygotowany na jej przyjęcie i została dobrze obsłużona. Wergiliusz przypominał swemu pokoleniu: „Ad parata nati sumus — przyszliśmy do gotowego". A to obowiązuje każdego człowieka do nadawania swemu życiu charakteru służby dla dobra wspólnoty, która otworzyła się przed nim. Jest to wspólnota rodzinna, narodowa i wreszcie ogólnoludzka. Wzajemne posługiwanie sobie jest jedną z najsilniejszych więzi społecznych.

Europę stworzyli chrześcijanie przez wniesienie Ewangelii w różnorodność kultur, języków i religii ludów stłoczonych między Uralem i Atlantykiem. Tak powstawała jednolitość postaw intelektualnych i etycznych jej mieszkańców, sprawdzając słowa świętego Pawła: „A tu już nie ma Greka ani Żyda... Barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus". Za głoszenie tej prawdy Apostoł poniósł śmierć. Ale przedtem powiedział o sobie, że stał się sługą wszystkich. Chlubił się tym, że mógł wszystkim usłużyć: Żydom i poganom.

Dzisiaj w oczach wielu chrześcijan zmalał tytuł sługi. Może dlatego, że sami czują się źle obsłużeni, patrząc na wszystko nie jak na dar lecz jak na coś, co im się prawnie należy i nie jest nawet godne podziękowania. Wiek dwudziesty nazwał Jaspers, filozof niemiecki, „wiekiem niewdzięczności i samolubstwa". W takiej atmosferze gaśnie chęć usłużenia innym. A przecież element zachwytu życiem nadprzyrodzonym i biologicznym oraz kosmosem jako naturalnym środowiskiem tego życia był uważany w początkach chrześcijaństwa za nieodzowny w tworzeniu kultury europejskiej. Człowiek wówczas pytał zaniepokojony, czy zdąży i potrafi odwdzięczyć się Bogu i ludziom za wszystko, co otrzymał. Pamiętał bowiem pytanie świętego Pawła: „Cóż masz, czego byś nie otrzy-

mał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał?". I przyjmował wtedy postawę dłużnika, powtarzającego za Psalmistą: „Cóż oddam Panu za wszystko, co mi wyświadczył?".

Europę tworzyli pokorni przede wszystkim ludzie. Pokorni, ponieważ świadomi, że posłannictwo im powierzone razem z chrześcijańskimi prawdami i prawami postępowania moralnego jest wielkim przywilejem. Dlatego pierwsi chrześcijanie nazywani byli „wybranymi". Ich dziełem jest kultura europejska, która miała służyć całemu światu w poszukiwaniu prawdziwego sensu i celu istnienia. Spełniała tę rolę, gdy zjawiały się postacie o szerokim umyśle, o silnej woli i ofiarnej miłości Boga i bliźniego, ożywione jedną ambicją: przejść przez świat, dobrze czyniąc. One brały na siebie cały ciężar losów Europy, oddawały jej swoje siły, zdolności i czas, upatrując w tym geście służby swoje szczęście. Historia chrześcijańskiej Europy nie miała epok absolutnie pustych, niezamieszkanych przez bohaterów czynu, poświęceń i cierpień dla jej sprawy.

Nasze czasy czekają na nich. Jeżeli obecnie coraz częściej przyznaje się rację katastrofistom zapowiadającym śmierć naszej cywilizacji, to tylko dlatego, że bohaterów szuka się wśród polityków i ekonomistów, omijając przedstawicieli humanizmu chrześcijańskiego, którzy wierzą przede wszystkim w wartości duchowe i są ofiarnymi ich głosicielami, głęboko je najpierw przemyślawszy i przeżywszy. Nie chcą być niewolnikami żadnego systemu politycznego, społecznego lub gospodarczego, pragną bowiem służyć temu, co jest duszą Europy czyli chrześcijańskiej filozofii życia i działania. Dopóki gest Maksymiliana Kolbe i Matki Teresy z Kalkuty będzie Europejczykom bardziej imponował aniżeli milionowe zarobki gwiazdy filmowej, proroctwo Spenglera o śmierci Zachodu pozostanie wizją rozczarowanego filozofa historii.

W latach trzydziestych naszego wieku pisał Tomasz Mann: „Czy humanizm europejski nie jest już zdolny do zmartwychwstania, które przywróciłoby jego zasadom siłę działania i walki? Jeżeli nie stać go na uświadomienie sobie własnej tożsamości i na przygotowanie się do walki dzięki odnowionemu dynamizmowi, zginie a z nim razem i Europa, której imię będzie już tylko pojęciem geograficznym i historycznym. I nie pozostanie nam nic innego, jak już teraz szukać miejsca ucieczki poza czasem i przestrzenią".

Filozofowie kultury współczesnej, historycy, poeci i artyści dali

się opanować pesymizmowi podpowiadającemu im nieunikniony i rychły jej koniec. Spiętrzają przed nami wizje i pojęcia rozkładu moralnego oraz perwersji intelektualnej człowieka dwudziestego wieku. Chcą nas przekonać, że nasza rzeczywistość składa się z samych zbrodni, zdrad i nieszczęść; że wobec niej Ewangelia jest bezradna, Kościół zagubiony i nie odpowiadający potrzebom współczesności, która straciła miłość prawdy i prawa. A gdy nawet proponują różne lekarstwa mające leczyć schorzenia naszej cywilizacji, bardzo rzadko wspominają o konieczności przywrócenia pojęciu służby dawnego znaczenia, mocy i godności.

A przecież tej Europie, według nich konającej, służą ludzie od początku jej istnienia, ponieważ wierzą w jej posłannictwo. I czują się w niej jak w domu rodzinnym.

Takim ludziom poświęcone są te refleksje.

TWÓRCA „SĄDU OSTATECZNEGO"

MICHAŁ ANIOŁ (1475–1564)

Był genialnym artystą, myślicielem i poetą, który sztukę pojmował jako walkę z rzeczywistością osiągalną zmysłami, żeby dotrzeć do źródła absolutnego piękna. Może dlatego przede wszystkim w rzeźbiarstwie widział doskonałe osiągnięcie tego celu. Każdy blok marmuru uważał za rzucone wyzwanie do odkrywania trudem twórczym arcydzieła czekającego na dłoń artysty. Pisze o tym w wierszu LXXX:

„Nic mistrz najlepszy pomyśleć nie zdoła
Poza tym, co już w marmurze spoczywa
W pełnym zarysie i co wydobywa
Jego dłoń, ducha spełniająca wolę"

(przekład L. Staffa).

Rzeźbiarz bowiem wnosi w spotkanie z tworzywem wizję tego, co ma wyzwolić z materii mocą swego ducha. Każde arcydzieło powstaje najpierw w myśli. Mówiąc o malarstwie, Michał Anioł odważnie twierdził: „Maluje się mózgiem, nie rękami". Odważnie — ponieważ przeważała wówczas opinia, że sztuka ma naśladować naturę, a więc im wierniejsze będzie to naśladowanie, tym doskonalsze dzieło stworzy artysta. Zapominano wtedy, że tylko miłość jest twórcza. Naturę trzeba kochać i myśleć o niej w sposób uładzony, żeby wybrane z niej elementy ułożyły się najpierw w uczulonej wyobraźni twórcy w wizję piękna według zasad estetyki.

Michał Anioł posiadał w najwyższym stopniu ten dar uczulenia wyobraźni. Zwierzał się kiedyś żartobliwie swemu biografowi, Vasari'emu, że z mlekiem matki wyssał miłość dłuta i młota. Ojciec myślał bardzo prozaicznie o jego przyszłości przeznaczając go do kupiectwa. Był nawet stosowany pewien przymus — jeśli mamy wierzyć auto-

rowi „Żywotów artystów" — fizyczny aż do bicia włącznie, żeby chłopca oderwać od zainteresowań sztuką, a zwłaszcza rysunkiem, na co „marnował" każdą wolną chwilę, nie mówiąc już o drogim wówczas papierze. Gdy rodzina przekonała się, że trzynastoletni Michał Anioł nie da się nakłonić do handlowania wełną i jedwabiami, oddała go pod opiekę malarza Domenico Ghirlandaio (1449–1494) jako ucznia i zarazem czeladnika płatnego na okres trzech lat. Tak wszedł w historię malarstwa, rzeźby i architektury, nie spodziewając się, że będzie kiedyś uznany za głównego jej bohatera.

Nie wchodził samotnie. Poprzedzili go: Leonardo da Vinci, Alberti, Filippo Lippi. Żył jeszcze w pamięci współczesnych zmarły w 1455 roku Fra Angelico. Wieki XV i XVI były wiekami, które w każdej dziedzinie mogły pochwalić się genialnymi ludźmi zmieniającymi profil religijny, intelektualny i kulturalny Europy. Wieki dynamiczne, zapatrzone w twórczą moc człowieka, pełne optymizmu i dumy, wierzące w postęp, który otworzy przed ludzkością bramy raju. Pojęcie wolności głoszone dotychczas przez filozofię i teologię chrześcijańską zostało przez humanistów wypełnione treścią absolutnej swobody, łamiącej wszelkie prawa w imię absolutnej również autonomii osoby ludzkiej. Gdy w średniowieczu uważano triadę: prawdę, dobro i piękno za nierozłączną całość, to renesans dla piękna rezerwował nazwę „święte". W 1518 roku twierdził w swoim „Dworzaninie" B. Castiglione: „W sumie to urocze i święte piękno jest dla każdej rzeczy największą ozdobą, tak że można powiedzieć, iż dobro i piękno są w pewnym sensie jednym i tym samym". Piękno stało się domeną artystów uważających się za równych Bogu, ponieważ tworzą niepowtarzalne dzieła, które przedtem nie istniały. Wiek szesnasty oddawał artystom rząd dusz. Może więc nie było przypadkiem, że na jego progu stanął „Dawid" Michała Anioła. Urodziwy młodzieniec, pewny siebie, wybierający się z procą przerzuconą niedbale przez lewe ramię na spotkanie z Goliatem, bardziej odpowiadał ludziom tej epoki aniżeli chrześcijańscy bohaterzy — święci. I „Mona Lisa" Leonarda da Vinci tajemniczo uśmiechnięta budziła większe zainteresowanie wśród znawców sztuki aniżeli portrety pięknych kobiet w bieli i błękicie szat jako atrybucie Madonny. Sztuka religijna oczywiście istniała dzięki poparciu i zamówieniom mecenasów, przede wszystkim Kościoła, ale — zakrawa to na paradoks — traciła charakter sakralny, zatrzymując uwagę i przeżycia estetyczne widzów przy dziele artysty zamiast nakłaniać ich do modlitewnego oddawania chwały Bogu. Szerzył się więc kult czło-

wieka, który potrafi zadziwić tworzeniem czegoś nowego w dziedzinie malarstwa, rzeźby i architektury. Vasari w pierwszych zdaniach życiorysu Michała Anioła przedstawia tego artystę jako wysłannika Stwórcy, który widząc bezwartościowość dokonań dotychczasowych w dziedzinie sztuki oraz zarozumiałość ludzi przekonanych, że są w niej mistrzami, dał światu człowieka o wielkim talencie za wzór postępowania moralnego, nazywanego słusznie boskim.

Vasari nie był wyjątkiem. O godności i przywilejach wybitnych jednostek pisali wtedy: Erazm z Rotterdamu, Machiavelli, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, przywołujący twierdzenie Protagorasa z Abdery: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy". Gdy w średniowieczu głównym punktem odniesienia w badaniach wartości myśli, słów i czynów ludzkich były prawdy i prawa Boże, a najważniejszą relacją stosunek człowieka do Boga, to w okresie renesansu zaczął się odwrót od tych zasad. Dzisiejsi teologowie „śmierci Boga" w znaczeniu wygasania zainteresowań Jego istotą oraz istnieniem, mogliby w wieku szesnastym znaleźć początek tego procesu. Bóg będący jedynie przedmiotem dyskusji lecz nie Podmiotem, który prowadzi dialog ze swoim stworzeniem rozumnym i wolnym, jest zdany na łaskę i niełaskę człowieka przekonanego, że swoim „tak" lub „nie" może decydować o istnieniu i nieistnieniu Stwórcy wszechrzeczy.

Rozpad jedności Europy chrześcijańskiej wytrącił z jej kultury duchowej wspólny punkt odniesienia, jakim był Kościół. Herezje zawsze towarzyszyły jego dziejom i nazywano je odpadaniem od wspólnoty jednostek i małych grup zbuntowanych przeciwko pewnym prawdom i zasadom moralnym uważanym przez ogół wiernych za powszechnie obowiązujące. W pierwszej połowie XVI wieku nastąpiło bolesne rozdarcie ogółu wiernych na wiele Kościołów, z których każdy przyznawał sobie tytuł jedynego i prawdziwego kościoła. Następstwem było przeświadczenie, że prawdą jest to, co człowiek wybiera jako użyteczną mu odpowiedź na pytanie o sens i cel życia. Wtedy również prawem staje się to, co w jego mniemaniu pomaga w osiągnięciu tego celu. Ta możliwość wyboru pośród różnych propozycji zbawienia usuwał w cień Boga jako Prawodawcę i Sędziego sumień ludzkich, przyznając tę godność człowiekowi. Odpowiadało to artystom, którzy służbę pięknu stawiali ponad służbę prawdzie i prawu. I nie wszyscy tę służbę odbywali z wielką pokorą. Za mało naśladowców miał Fra Angelico w szesnastym

wieku. Wielcy artyści nie zawsze są wielkimi ludźmi w znaczeniu chrześcijańskim.

Michał Anioł świętym nie był. Zżerała go, jak wszystkich ówczesnych artystów, ambicja, by zostać uznanym za mistrza o „natchnionej duszy i złotych rękach", które wszystkiemu, czego dotkną, nadają kształt piękna. Jego ambicja była uzasadniona. Ślad swego przejścia przez renesans naznaczył arcydziełami wrośniętymi w dzieje Europy jako głośne wyznanie jej wiary w prawdę, dobro i piękno. Jeżeli przyjmiemy zasadę, że wszystko co wielkie i wartościowe rodzi się z dramatu rozgrywanego poprawnie między człowiekiem i otaczającą go rzeczywistością, to musimy uznać Michała Anioła za doskonałego aktora tego dramatu.

A raczej dwóch dramatów: osobistego oraz wspólnego ludziom szesnastego wieku. O pierwszym tak mówił w ostatnich latach swego życia: „Teraz dopiero uświadamiam sobie, jak wielki błąd tkwił w pełnej pasji postawie, która kazała mi widzieć w sztuce najwyższe bożyszcze".

Było to szczere wyznanie artysty, który uległ panującej wówczas atmosferze upatrywania w dziełach sztuki najdoskonalszych osiągnięć człowieka bez względu na jego wartość moralną. Niewielu przedstawicieli elity twórczej potrafi zdobyć się na taką szczerą wypowiedź, świadczącą o zrozumieniu prawdy, że najwspanialsze dzieła ludzkie są jedynie cieniem piękna, które promieniuje z każdego okrucha kosmosu. Olśnienie tym właśnie pięknem powinno zbliżać artystę do Boga.

Michał Anioł był pilnym czytelnikiem Biblii. Prawdopodobnie więc jego uwagę musiały głęboko zadrasnąć słowa autora „Księgi Mądrości": „Nierozumni z natury są wszyscy ludzie, którzy nie poznali Boga: z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy, lecz ogień, wiatr, powietrze chyże, gwiazdy dokoła, wodę burzliwą lub światła niebieskie uznali za bóstwa, które rządzą światem. Jeśli urzeczeni ich pięknem wzięli je za bóstwa — winni byli poznać, o ile wspanialszy jest ich Władca, stworzył je bowiem Twórca piękności." To dzieło Twórcy rzucił Michał Anioł na sklepienie Kaplicy Sykstyńskiej jako ilustrację do „Księgi Rodzaju". Artysta musiał dobrze przemyśleć prawdę o stworzeniu człowieka, którego moc Boża odrywa od ziemi-materii, czyniąc go podobnym Stwórcy. Tak na ziemi powstała istota żywa, zdolna do poznania kosmosu z jego prawami oraz do zrozumienia, że, tak jak wszechświat, zawdzięcza swoje

istnienie w czasie i przestrzeni, otwartych na wieczność, Wszechmocnemu. Istota podobna Stwórcy, która, zwłaszcza w okresie renesansu, sięgała odważnie po tytuł: „homo faber, homo artifex". Często jednak „człowiek-twórca pięknych dzieł", odkrywca proporcji oraz harmonii rzeczy osiągalnych zmysłami, gubił wyczucie proporcji, jaka istnieje między nim a Stworzycielem. Wraz z tym wyczuciem gasło w nim przekonanie o konieczności cnoty pokory wobec Boga i Jego dzieł. Twórca „Dawida", „Piety", „Kaplicy Medyceuszów we Florencji", „Mojżesza" i kopuły „Świętego Piotra" uczył się stopniowo pokory, która doprowadziła go do wyznania wiary w moc zbawczą Męki Chrystusa słowami:

„Ciało, krwi, krzyżu, Męko, niech obfitość
Mych win moc wasza zmyje i rozgrzeszy"
(Sonet XLVIII, tłum. L. Staff).

A w innym sonecie twierdzi, że jest najpodlejszym i najniższym w tym świecie czując się pozbawionym Boga. Trudny dramat wewnętrzny, walkę z pychą, rozgrywał ze świadomością, że tylko włączenie się w chrześcijański dramat zbawienia oczyści jego duszę. Zachwyt pięknem kosmosu był w nim uświęcony wiarą w „Twórcę piękności".

Na sklepieniu Sykstyny i na jej ścianie ołtarzowej przedstawił Michał Anioł teologiczną wizję wywołania z nicości kosmosu jako sceny, którą wypełnią dramatyczne dzieje ludzkie spływające z czasu i przestrzeni w wieczność. Był to pewnego rodzaju katechizm wiary katolickiej, bardzo bliski metodzie „Ćwiczeń duchownych" Ignacego Loyoli, który radził wzywać wyobraźnię na pomoc w rozważaniach tajemnic stworzenia i odkupienia świata. Spotkał się tutaj artysta z ascetą. Obaj pochyleni z troską nad losem człowieka szesnastego wieku, obaj znający dobrze jego wzloty i upadki. Święty Ignacy i Michał Anioł byli realistami w myśli i działaniu. Wierzyli w nawrócenie grzeszników — przeszli sami ten proces — ale nie w ubóstwienie człowieka, chociażby chodził w glorii geniusza. Za najważniejszy problem życiowy uważali znalezienie granicy między dobrem i złem, między służbą Bogu i buntem przeciwko Niemu. Renesans kazał raczej zatrzymywać się przy linii, oddzielającej piękno od brzydoty, sławę od starcia z pamięci ludzkiej. Stąd pochodził chaos we wszystkich dziedzinach życia jednostek i społeczeństw. Chaos burzliwy sprawiający wrażenie bogactwa i dynamicznego pochodu ku pełni szczęścia. Takiemu złudzeniu ulegał

Vasari, gdy twierdził: „Jak szczęśliwa jest nasza epoka!" Nie on jeden był takim optymistą oczarowanym jej blaskiem wielkich nazwisk i arcydzieł, które zdawały się przerastać wszystko, czego człowiek mógł dotąd dokonać. Panowała wówczas atmosfera sprzyjająca samouwielbieniu Europejczyków, ponieważ potrafili zadziwić ludy innych kontynentów swoją wiedzą i kulturą, a przerazić brutalną siłą w ich podbijaniu. Czasem nawet ludzie Kościoła ulegali pokusie triumfalizmu i euforii w przekonaniu, że towarzyszący dziejom świata sen o „złotym wieku" staje się nareszcie rzeczywistością. Trzeźwo myślący chrześcijanie, a zwłaszcza ówcześni święci, nie mieli takich złudzeń. Protestowali, często w gwałtowny sposób, przeciwko anarchii myślowej podważającej wiarę w dogmaty i potępiali wszystko, co przyczyniało się do rozluźnienia obyczajów. Savonarola, skłócony z papieskim Rzymem i żądający natychmiastowych reform Kościoła, objął tym potępieniem nawet dzieła sztuki, grożąc Florencji proroczą wizją nadchodzących kar Bożych. Młody Michał Anioł musiał głęboko przeżywać zetknięcie się z sądem Savonaroli o współczesnym świecie „staczającym się do otchłani zła", nie podzielał jednak pesymizmu dominikanina. Ludzkość w żadnej epoce nie jest ani absolutnie zła, ani absolutnie idealna. Jest złożona z dwóch państw, o których tak pisał święty Augustyn: „Jak zaś Jeruzalem oznacza państwo i społeczeństwo świętych, tak Babilonia oznacza państwo i społeczeństwo bezbożnych, bo i nazwa jej oznacza zamieszanie i zawstydzenie. Te dwa państwa, które od początku rodzaju ludzkiego aż do końca wieków współistnieją i splecione są ze sobą wśród zmienności czasów, będą rozdzielone na sądzie".

Twórca „Sądu Ostatecznego" mógł nie odwoływać się do tekstu Augustyna, by przedstawić bolesne rozdarcie rodu ludzkiego, wystarczyła mu Ewangelia i w niej słowa Chrystusa: „Pójdźcie, błogosławieni... Idźcie precz ode mnie, przeklęci...". Wszelkie dotychczasowe podziały ludzkości na rasy, narody, klasy społeczne, kultury i cywilizacje ustąpić muszą przed tym jedynym wiecznie trwającym podziałem. Zaznaczył to artysta dynamizmem zbawionych wznoszących się ku szczęściu oraz bezwładem nieszczęśliwych, którzy spadają do łodzi Charona, przewoźnika przez czarną rzekę Acheront ku ziemi, gdzie gaśnie wszelka nadzieja.

W 1541 roku Michał Anioł zszedł po raz ostatni z rusztowań przy ścianie „Sykstyny". Olbrzymi fresk został ukończony i udostępniony widzom. Czy wszyscy odczytali w nim pytanie o ich

osobisty wybór miejsca po prawej lub lewej stronie Sędziego? Przecież artysta postawił je ludziom szesnastego wieku, zapraszając ich do umieszczenia swoich i całej ludzkości losów w perspektywie nieuniknionej wieczności. Uczynił to arcydziełem sztuki, które ma właściwie charakter traktatu z dziedziny filozofii i teologii chrześcijańskiej; charakter traktatu o najważniejszej granicy, oddzielającej dobro od zła.

W czternastym wieku Dante „Boską Komedią" przypominał światu, że istnieją „rzeczy ostateczne" jako epilog dramatu każdej istoty rozumnej i wolnej. Czytelnicy tego arcydzieła literatury pochylali się nad nim z lękiem sakralnym i — jak zapewniał jeden z komentatorów — „ze ściśniętym sercem", ponieważ wiedzieli, że „wszystko mogą ominąć i przed wszystkim uciec, ale przez bramę śmierci i wieczności zarazem przejść muszą". Hipokratesowski aforyzm: „Życie jest krótkie, sztuka — długowieczna" niewielką był im pociechą w obliczu konieczności odejścia od życia i od sztuki.

Dla człowieka renesansu, rozmiłowanego w bujnym życiu i uważającego sztukę za najbardziej wartościowy jego objaw, konieczność ta — jeżeli o niej myślał — stwarzała atmosferę tragizmu, któremu każdy bohater musi się poddać. Michał Anioł, przedarłszy się z trudem do zrozumienia chrześcijańskiego sensu istnienia w doczesności i wiecznym trwaniu, przedstawił w „Sądzie Ostatecznym" godność człowieka wybierającego szczęśliwą lub nieszczęśliwą wieczność. Może artyście pomogły w tym słowa Chrystusa skierowane do Nikodema w czasie nocnej rozmowy: „Albowiem Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez niego zbawiony. Kto wierzy w niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego".

Na traktat Michała Anioła o wolności człowieka wybierającego własny los patrzą w „Kaplicy Sykstyńskiej" zaspieszeni turyści dwudziestego wieku. Ilu wtedy doznaje metafizycznego wstrząsu, uświadamiając sobie nagle, że to arcydzieło nie jest jedynie zaproszeniem do estetycznych przeżyć, lecz do sprawdzenia postawy moralnej wobec prawdy o czekającym na nas wszystkich sądzie Bożym? Wiek za wiekiem, narody za narodami — każdy ze swoją kulturą i dziejami dobrych oraz złych czynów — podpływają pod wysoki brzeg, na którym stoi Chrystus badający ich wartość według tego, czy służą zawsze prawdzie, dobru i pięknu.

Tak sądzony jest człowiek razem ze swoimi dokonaniami.

Rzymianom, wybierającym chrześcijańską drogę do szczęścia, święty Paweł zapowiadał: „Wszyscy przecież staniemy przed trybunałem Boga" i „Każdy z nas o sobie samym zda sprawę Bogu". Jeszcze wtedy mieszkańcy Rzymu nie przewidywali, że za piętnaście wieków tę samą prawdę powtórzy wielki artysta Europie i całemu światu chrześcijańskiemu służebnym gestem piękna, przekonany o jego mocy uładzania myśli, woli i serca. Do tego przekonania doszedł drogą wiary i miłości.

NIECIERPLIWY REFORMATOR

SAVONAROLA (1452–1498)

Należał do gorliwych naprawiaczy świata, którym zawsze się wydaje, że ludzkość zbyt wolno dąży ku dobru. W kulturze sumeryjskiej nazywani byli, chyba ironicznie, „popychaczami słońca". Można to powiedzieć i o Psalmiście, który stał przed Bogiem z natarczywą prośbą: „Przyspiesz czas", zapomniawszy o prawie dojrzewania czasów do wielkich wydarzeń a ludzi do doskonałych czynów. Wyrażał wtedy wybieganie naprzód każdego człowieka pragnieniem ładu i szczęścia. Z tego również składa się nasza wspólna historia. Kiedyś Izrael tak czekał na jej uładzenie przez Mesjasza i błagał: „Niebiosa, wysączcie z góry sprawiedliwość i niech obłoki z deszczem ją wyleją! Niechajże ziemia się otworzy, niechaj zbawienie wyda owoc i razem wzejdzie sprawiedliwość".

Nie cała ziemia się otworzyła przed Chrystusem, nie wszystkie bramy miast, nie wszystkich domów drzwi. Pisze święty Łukasz o pewnym miasteczku samarytańskim, które nie chciało Go przyjąć, i o gniewie uczniów proponujących: „Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?". Myśleli, że zło należy wypalać ogniem, by przyspieszyć panowanie dobra.

Od samego początku chrześcijaństwa znajdowali oni zawsze naśladowców gorliwych, niecierpliwych i gwałtownych, którzy sądzili, że siłą trzeba zmuszać świat do przyjęcia Ewangelii. Gorliwość ta najczęściej kończyła się herezją. Pochylony już ku niej Tertulian wyznawał: „O, ja nieszczęśliwy, ogień niecierpliwości mnie pożera". Błąd jego polegał na niepoprawnym odczytaniu Ewangelii. Chrystus wprawdzie mówił: „Ogień przyszedłem rzucić na ziemię i jakże bardzo pragnę, żeby on już zapłonął!", ale mówił o ogniu prawdy, miłości i ofiarnego czynu zbawczego. Nie chciał zostawiać jako śladu swego przejścia przez dzieje ludzkości spalonych miast, znie-

wolonych umysłów i skrzywdzonych serc. Zstąpił bowiem do nas, żeby ratować człowieka, a nie gubić. Herezje są zawsze zniekształceniem myśli Zbawiciela o człowieku i o jego stosunku do Boga i do wszechświata.

Savonarola był przede wszystkim niecierpliwym reformatorem, którego bolało szerzące się po całej Europie zło — zapowiedź dramatu chrześcijaństwa zakończonego tragedią rozbicia jedności wiary. Niecierpliwość nie jest nigdy dobrym doradcą w dziedzinie myśli i działania. Mądrość chińska głosi: „Nie żądaj, żeby to, co jest przygotowane dopiero na jutro, stało się dzisiaj; filozof prawdziwy mieszka w swoim czasie". Savonarola nie uszanował tej zasady i wysoką cenę za to musiał zapłacić.

Urodził się w Ferrarze w 1452 roku, gdzie jego dziadek był znanym lekarzem, co mogło ułatwić karierę młodemu Girolamo. On jednak w 1475 roku wybiera życie zakonne u dominikanów, bardzo poważnie traktując swoje osobiste powołanie i posłannictwo całego zakonu — kaznodziejstwo. Rozpoczął swoje działanie we Florencji, następnie z powodzeniem występował w Brescii, Ferrarze, Genui, by do Florencji wrócić jako jeden z najwybitniejszych mówców Italii. Poprzedzała go wszędzie sława surowego ascety i twardego kierownika sumień. Na takich właśnie czekało ówczesne społeczeństwo chrześcijańskie we Włoszech przeczuwające zbliżanie się burzy, która miała wstrząsnąć strukturą Kościoła i Europy. Gwałtowny fanatyzm Savonaroli w zwalczaniu obyczajów wzorowanych na świecie myśli i postępowania starożytnych Greków zjednywał mu zwolenników we wszystkich klasach społecznych świadomych przemian. Wszyscy wówczas pragnęli zmian i równocześnie wszyscy bali się ich, ponieważ nie mogli sobie wyobrazić, jak będzie wyglądała nowa rzeczywistość, w której wypadnie im żyć i umierać. Niewiedza jest zawsze źródłem niepokoju oraz lęku przed przyszłością. Zapowiedział ten stan umysłów myśliciel kończącego się średniowiecza, gdy w wykładzie o niezmiennych prawach przestrzegał słuchaczy: „Nie zrywajcie nigdy radykalnie z tym, co było dotąd dla intelektu waszego i serca życzliwym domem, dopóki się nie przekonacie, że nowy będzie życzliwszy". Autor tej rady nie był zwolennikiem rewolucji wprowadzanej w stosunki międzyludzkie i nie sądził, że ona sama potrafi udoskonalić człowieka. Za jedyną skuteczną rewolucję uważał tę, która odbywa się wewnątrz osoby ludzkiej przez wierne stosowanie prawd i zasad chrześcijańskich prowadzących do doskonałości. „Zmieniając siebie

nauką Chrystusową, ulepszasz cały świat, którego jesteś cząstką" twierdził jeszcze inny pisarz średniowieczny.

Przejściowe epoki są zwykle bardzo trudne i potrzebują dobrych i mądrych ludzi, którzy by przez nie przeprowadzali bezpiecznie swoich współczesnych. Dobrych i mądrych, o uładzonym sercu, intelekcie i woli, bo tylko tacy mogą być przewodnikami w kryzysowych czasach.

Czy o Savonaroli można powiedzieć, że takie właśnie cechy posiadał? Na pewno nienawidził zła i pragnął je usunąć ze świata chrześcijańskiego. Marzył o reformie Kościoła, o naprawie stosunków politycznych i społecznych swojego środowiska, dawał przykład twardego życia i potrafił wielu przekonać o konieczności powrotu do Ewangelii. Wierzył w Boga i kochał Go na swój sposób, nie ufał jednak człowiekowi i nie obejmował go prawdziwą miłością chrześcijańską, był bowiem pesymistą. A pesymiści nie nadają się na reformatorów — najmniej na reformatorów Kościoła. Savonarolę i jego postępowanie usprawiedliwiać może wielka trudność, jaką wszyscy ówcześni myśliciele napotykali w odczytywaniu i hierarchizowaniu nagromadzonych problemów, żądających natychmiastowego rozwiązania.

Takim problemem dla wszystkich, a zwłaszcza dla Savonaroli, był stosunek do papiestwa. Reprezentował je wtedy Aleksander VI (Borgia), człowiek trochę skrzywdzony przez historyków, którzy skierowane przeciwko niemu pamflety uważali za dokumenty odzwierciadlające prawdę, ale nie da się zaprzeczyć, że lata jego panowania przyczyniły się do dalszego obniżenia powagi Stolicy Apostolskiej. Między nim i gorliwym dominikaninem rozegrał się dramat o tragicznym zakończeniu. Padały w nim słowa wzajemnych oskarżeń o herezję. Savonarola odmawiał Aleksandrowi VI prawa do tytułu papieża, ten zaś ekskomuniką wyłączał go ze wspólnoty wiernych. Obaj błądzili. Savonarola heretykiem nie był, nie chciał tylko uznawać władzy, która — w jego mniemaniu — została nieprawnie nabyta. Papież kierował się w traktowaniu gwałtownego reformatora pobudkami raczej politycznymi, a nie religijnymi. Spotkali się na złym terenie i złą wybrali taktykę w prowadzeniu sporu, z którego skorzystali i dotąd korzystają jedynie przeciwnicy Kościoła.

Błąd Savonaroli polegał na przekonaniu, że społeczeństwu trzeba narzucić zasady Ewangelii, by stworzyć idealne państwo zastygłe w doskonałości, w którym rządzący i podwładni realizowaliby

platońską wizję wspólnego szczęścia. Niecierpliwi reformatorzy marzą w najlepszej wierze o stworzeniu raju na ziemi, ale najczęściej zapominają o zasadach chrześcijańskich w wyznaczaniu drogi do niego.

Savonarola był marzycielem. Zdawało mu się, że piękna idea ma wystarczającą moc dynamizowania najszlachetniejszych myśli i uczuć człowieka dla przekształcenia „siedliska zła — tak głosił — jakim jest świat, w niebo oświecane słońcem sprawiedliwości". Tym słońcem nazywał Chrystusa, którego zdradziły: Rzym papieski oraz Florencja Medyceuszów. Zwalczał więc je bez litości w swoich kazaniach, zapowiadając straszne kary Boże i rychłe nadejście Sądu Ostatecznego. Nad Florencją zawisła chmura grozy, gdy po wypędzeniu Medyceuszów Savonarola objął prawie dyktatorską władzę nad miastem. W 1494 roku. Była to dyktatura teokratyczna zaprowadzona publicznym dekretem ustanawiającym Chrystusa królem ludu florenckiego. W imię Chrystusa Savonarola podjął walkę ze wszystkim, co sprzyjało zepsuciu obyczajów, z gromadzeniem bogactw, z wygodnictwem życiowym, z lekceważeniem przykazań Bożych i kościelnych. Stała się dziwna rzecz — zdobywał dla swego programu nie tylko lud prosty, który nie miał nic do stracenia, lecz także mieszczan, oraz elitę intelektualną i twórczą. Do jego zwolenników należeli, między innymi, Botticelli, Andrzej della Robbia, Michał-Anioł. Urzeczeni byli prawdopodobnie wszyscy charakterem proroczym wystąpień Savonaroli, które odpowiadały czasom ogólnego niepokoju i oczekiwania nadzwyczajnych wydarzeń. Łatwo są wtedy przyjmowane wizje apokaliptyczne jak również zapowiedzi triumfu dobra na ziemi. Drżeli słuchacze, gdy Savonarola opisywał zbliżającą się katastrofę Europy i całego świata jako nieuniknione następstwo grzechów ludzkości, ale potrafił też obiecywać: „Florencjo, blask twojej chwały dosięgnie Turcji, a jej mieszkańcy uwierzą w Chrystusa".

Nie należy się dziwić, że nawet niektórzy wybitni myśliciele — na przykład Pico della Mirandola — zapuszczali się w trudny do uporządkowania gąszcz wypowiedzi Savonaroli, upatrując w nich ukryte, nieznane im dotąd prawdy. Lud prosty nie filozofował, ale spełniał bez oporu wezwania do pokuty i do dzieł miłosierdzia. Bogaci mieszczanie zastraszeni słowami o „nadchodzącej nocy wieków" znosili na rynek miasta klejnoty, arcydzieła sztuki, książki chwalące piękno bujnego życia, wszystko co wówczas według opinii ogółu mogło uchodzić za sprzeczne z duchem Ewangelii, narażając

właścicieli na ogień wieczny. Płonęły więc obrazy, szaty z drogocennych tkanin, meble, dzieła Petrarki i Boccaccia razem z pieśniami na cześć zmysłowej miłości. Miał to być znak, że obywatele Florencji palą wewnętrzne przywiązania do rzeczy doczesnych zasłaniających prawdziwe dobra duchowe. Zapanowała atmosfera donosicielstwa i strachu przed władzami, które nie cofnęły się przed namawianiem dzieci do oskarżania własnych rodziców o brak podporządkowania się zasadom życia w chrześcijańskim ubóstwie. Nawet święta ludowe i festyny zostały zakazane, z uroczystościom religijnym odebrano element radości.

Każdy fanatyzm jest zły, a religijny chyba najwięcej szkodzi chrześcijaństwu, które powinno być przeżywane prawdziwie humanistycznie w duchu nadprzyrodzonym. Chrześcijaństwo bowiem jest religią ładu myśli, woli i serca. Ten ład nie został uszanowany przez Savonarolę. Chciał służyć Europie, broniąc ogniem dostępu do niej wszelkiemu złu, które widział wszędzie i którym zasłaniał sobie prawdę, że nie ma społeczeństw absolutnie dobrych i radykalnie zdeprawowanych. Przypominał to święty Augustyn światu chrześcijańskiemu w dziele „O państwie Bożym", twierdząc, że dopiero sąd ostateczny przeprowadzi nieprzekraczalną granicę między rzeczywistością uległą Bogu i tę buntującą się przeciwko Jego prawom.

Kościół boi się bardziej reformatorów wprowadzających niepokój i rozbicie w społeczność wiernych aniżeli prześladowców, którzy usiłują go zniszczyć przemocą fizyczną. Lęka się również fałszywych proroków, wizjonerów i zapowiadaczy klęsk lub cudownych przeobrażeń rzeczywistości, skrajnych pesymistów i naiwnych optymistów. Wie z doświadczeń dziejowych, jaki wpływ mają na masy kierujące się raczej uczuciem w przeżyciach religijnych z pominięciem przemyśleń sprawdzanych Ewangelią i nauką Kościoła. Zamieszanie spowodowane przez Joachima z Fiore w dwunastym wieku przez głoszenie nadchodzącej „trzeciej epoki" — epoki Ducha Świętego — wycisnęło swe piętno na historiozofii chrześcijańskiej i jeszcze dzisiaj można je śledzić w niektórych ruchach odnowy spirytualistycznej. Kościół jest bardzo ostrożny w badaniu prywatnych objawień dotyczących przyszłości i opartych przeważnie o źle interpretowane teksty Apokalipsy. Jednym z głównych dzieł Joachima było właśnie „Wyjaśnienie Apokalipsy". Wprawdzie autor poddał swoje pisma sądowi władz kościelnych i uznał, że zawarte w nich twierdzenia nie są ortodoksyjne, działały

one jednak dalej na wyobraźnię czytelników i powodowały powstawanie nowych teorii wyznaczających termin końca wszechświata.

Konflikt Savonaroli z Aleksandrem VI dotyczył również proroctw, które słuchacze kazań wybitnego dominikanina rozszerzali po całej Italii. Był to konflikt paradoksalny. Brał w nim udział papież o życiu osobistym kłócącym się z zajmowanym stanowiskiem i bronił zasad poprawnego tłumaczenia dziejów ludzkości, a drugim uczestnikiem konfliktu był zakonnik, uważany za świętego, surowy stróż obyczajów nawołujący do radykalnego zerwania ze złem. Jemu właśnie wielu zawdzięczało nawrócenie. Ale w sporze doktrynalnym on musiał przegrać. Nie dlatego że przeważył autorytet papieża, lecz że po prostu Savonarola źle odczytał rzeczywistość i złej użył metody w jej kształtowaniu ku dobru i doskonałości. Od człowieka, który chce reformować Kościół, trzeba wymagać, żeby szanował go jako dzieło Chrystusa o stałej strukturze i niezmiennym posłannictwie. Ludzie w Kościele potrzebują reformy, bo nie jest on domem aniołów, lecz słabych istot dążących do pełnego poznania Boga i siebie. Nazywano go w średniowieczu „szkołą pięknego pielgrzymowania do źródła prawdy, dobra i piękna". Szkołą jednocześnie miłości, którą należy otaczać nawet grzeszników aż do momentu ostatniego przez nich wyboru decydującego o ich szczęśliwej lub nieszczęśliwej wieczności. Kościół nauczający bierze na siebie odpowiedzialność za przekazywanie ludziom Ewangelii jako propozycji zbawienia, a oni odpowiadają za swój osobisty stosunek do tej propozycji. Obowiązuje to wszystkich z każdorazowym papieżem włącznie, ponieważ i on, oficjalny stróż prawdy głoszonej przez Kościół, pozostaje wolnym człowiekiem, którego nawet Bóg nie zmusza do myślenia i działania wbrew swoim przekonaniom. Jest to jedna ze strasznych tajemnic losu człowieczego oraz problem nie dający się rozwiązać ani ogniem ani cięciem miecza. Aleksander VI i Savonarola zdawali się o tym zapominać.

Ciało powieszonego Savonaroli (nie konał na stosie) zostało spalone na tym samym placu Florencji, gdzie on kazał palić dzieła sztuki, książki, instrumenty muzyczne i to, co uważał za sprzeciwiające się stylowi życia chrześcijańskiego. Ogień może wszystko zniszczyć, oprze mu się zawsze idea oraz wola człowieka, który wierność wybranej przez siebie idei ceni bardziej aniżeli własne życie.

W dzieje Europy wpisał się niecierpliwy Dominikanin szczerym pragnieniem naprawy świata. Należy go uszanować. Nie był obo-

jętny na przerażające go zjawisko panoszenia się zła tam, gdzie powinno triumfować tylko dobro. Ale źle rozgrywał dramat walki o reformę chrześcijaństwa. Nie przemyślał do końca przypowieści Chrystusowej o chwaście wyrosłym na roli obsianej dobrym ziarnem. Na propozycję sług gotowych do natychmiastowego oczyszczenia pola jego właściciel odpowiada: „Nie, byście zbierając chwast nie wyrwali z nim i pszenicy. Pozwólcie obojgu róść aż do żniwa; a w czasie żniwa powiem żeńcom: Zbierzcie najpierw chwast i powiążcie go w snopki na spalenie; pszenicę zaś zbierzcie do mojego spichlerza". Gorliwość w niszczeniu zła będzie zawsze godna pochwały, jeśli nie skazi jej niecierpliwość, gniew i gwałt w traktowaniu ludzi.

Święty Franciszek z Asyżu, żyjący na przełomie dwunastego i trzynastego wieku, znał dobrze stan ówczesnego Kościoła oraz swoje wobec niego obowiązki. Nie był naiwny, widział zło, bolał nad nim, ale rewolucjonistą w jego zwalczaniu być nie chciał. Przechodził przez rzeczywistość ostrożnie, zapatrzony we wzór Chrystusa nie groził nikomu ogniem, wierząc, że jeden gest chrześcijańskiej dobroci wobec wrogów lepiej usłużyć może Europie aniżeli setki stosów podpalanych przez niecierpliwych reformatorów. Zjawiają się oni w każdej epoce i powtarzają tę samą próbę uzdrawiania ludzkości siłą i straszeniem wizją zapadającego się w nicość świata. Dzisiejsi jednak Savonarole są ubożsi od swego prototypu o gotowość ponoszenia osobistych ofiar, którymi trzeba poświadczać szczerość własnych przekonań.

Legenda głosi, że gdy szczątki ciała Savonaroli rzucano do rzeki Arno, pewien młodzieniec zapłakał, a zapytany, dlaczego żałuje buntownika przeciwko władzy kościelnej, odpowiedział: „Zaczął mnie uczyć pacierza, chociaż nie byłem wcale miłym słuchaczem, i powtarzał, że wyrosnę na porządnego człowieka". To jest tylko legenda o zakonniku, który popełnił wiele błędów usiłując nakłonić swoje środowisko do poważnego traktowania Ewangelii. Nie można mu przecież odmówić głębokiej wiary w jej moc ani gorliwości w głoszeniu, że ona jest jedyną drogą do zbawienia. Żył jednak w czasach nie bardzo sprzyjających uprawianiu cnoty zaufania autorytetom świeckim i duchownym. Tylko doskonali chrześcijanie potrafili wówczas przyjmować z rąk słabych ludzi Kościoła prawdę i prawo życia. Wiek piętnasty miał swoich świętych całkowicie oddanych Kościołowi takiemu, jakim on wtedy był w swej ludzkiej postaci. Mógł do nich należeć Savonarola,

gdyby umiał połączyć gorliwość z pokorą. Miał wszelkie dane ku temu: zdolność trafiania słowem do sumień słuchaczy popartą ascetycznym trybem życia, umiejętność działania na tłumy i przekonywujące głoszenie prymatu wartości nadprzyrodzonych w czasie gdy cień materializmu nasuwał się na kulturę europejską.

Savonarola nie był świętym, ale nie zasługuje też na nazwę heretyka. Aż do dzisiaj historykom nie przychodzi łatwo odczytanie jego psychiki. Zostawił nam zagadkę swego życia i tragicznego finału własnego losu. Przeszedł przez drugą połowę piętnastego wieku ogniem spalającym zło ale i dobro. I takim pozostanie w pamięci Europejczyków. Nie oni jednak potrafią go osądzić z całą sprawiedliwością. „Przepaścią jest bowiem serce każdego człowieka" — mówi Biblia — i z lękiem sakralnym trzeba się nad tą przepaścią pochylać.

TWÓRCA NIEDOKOŃCZONYCH ARCYDZIEŁ

LEONARDO DA VINCI (1452–1519)

Podobno w ostatniej chwili życia Leonardo da Vinci, już nieprzytomny, uparcie powtarzał jedno pytanie: „Czy wszystko zostało dokonane?". Jeżeli nawet wątpimy w autentyczność tych słów, to jednak możemy je uważać za pomoc w dotarciu do tajemnicy myśli i działań geniusza, który przerósł swoją epokę oraz przez naszą przechodzi w niegasnącej aureoli wielkiego artysty i wybitnego badacza praw natury. Zawdzięcza to wrodzonym uzdolnieniom, nienasyconej ciekawości piękna objawiającego się ładem kosmosu oraz umiłowaniu pracy.

I właśnie o nim pisze pierwszy jego biograf, Giorgio Vasari w „Żywotach znamienitych malarzy, rzeźbiarzy i architektów", że pozostawił po sobie wiele prac nieukończonych. I zaraz usprawiedliwia wychwalanego mistrza dodając: „Jest jasne, że z powodu doskonałego opanowania sztuki malarskiej zaczynał on wiele rzeczy naraz, nie doprowadzając do końca. Był bowiem przekonany, że przy nadzwyczajnej zręczności swych dłoni nie potrafi oddać w pełni subtelnej i przedziwnej wizji stworzonej przez wyobraźnię". Dotyka tutaj, znanego wszystkim prawdziwym artystom, prawa bezradności wobec ideału piękna, które zamierzają wyrazić słowem, farbami lub wyczarowaną z bezkształtnej bryły marmuru rzeźbą. Gdy Hokusajowi, malarzowi japońskiemu, mówiono, że przewyższył samego siebie, odpowiadał: „Nie stworzyłem jeszcze doskonałego dzieła". Jemu też przypisują słowa wypowiedziane na krótko przed śmiercią: „Gdyby mi dano jeszcze parę lat życia, może nauczyłbym się dobrze rysować". A miał wtedy 89 lat. Ambicją bowiem twórców będzie zawsze utożsamianie się z Bogiem, któremu jedynie przysługuje prawo twierdzenia, że wszystko, co uczynił, jest bardzo dobre. Epoka odrodzenia nie sprzyjała pokorze artystów.

Da Vinci nie był pokorny w znaczeniu chrześcijańskim. Wiedział, że nie może imponować ani urodzeniem — był dzieckiem związku pozamałżeńskiego notariusza w miasteczku Vinci między Florencją i Pizą — ani bogactwem. Posiadał za to olbrzymie i wszechstronne zdolności i był tego dostatecznie świadomy, gdy pisał do księcia Mediolanu, Ludwika Sforzy, wyliczając wszystko, co będzie mógł uczynić w jego służbie. Przedstawia się jako budowniczy mostów, ludwisarz, wynalazca nowych broni, rakiet wzniecających pożary i ognioodpornych okrętów. Podejmuje się udoskonalić technikę oblężniczą, drążyć tunele, przekopywać kanały, wznosić piękne budowle. W ostatnich zdaniach dopiero mówi o sobie jako artyście: „Jestem biegły w wykonywaniu posągów z marmuru, w brązie i z gliny. Jeśli chodzi o malarstwo dorównuję bez wyjątku wszystkim. Mogę odlać w brązie konia dla uświetnienia pamięci ojca Księcia oraz na chwałę sławetnej rodziny Sforzów. A jeśli któryś z wyżej wymienionych pomysłów wydaje się niemożliwy do wykonania i niepraktyczny, jestem gotów poddać go próbom w ogrodzie książęcym lub w innym miejscu wybranym przez Księcia, któremu z całą pokorą siebie polecam". Mówił prawdę. Był przecież i pisarzem, znawcą muzyki, teoretykiem sztuki, interesował się anatomią ciała ludzkiego i zwierzęcego, przeprowadzał doświadczenia z zakresu fizyki. O matematyce twierdził: „Żadne dociekanie ludzkie nie może się zwać prawdziwą wiedzą, o ile nie przeszło próby dowodu matematycznego".

Wszechstronność umysłu Leonarda sprawia, że chociaż naokoło jego twórczości powstała olbrzymia literatura, on sam pozostaje ciągle jeszcze enigmatyczną postacią. Zwraca na to uwagę Stefan Świeżawski pisząc w „Dziejach filozofii europejskiej XV wieku": „Trzeba dużej dozy odwagi i samozaparcia, aby po wszystkim, co powiedziano o Leonardo da Vinci, chcieć jeszcze coś dopowiedzieć i żywić nadzieję, że się dorzuci jeszcze jakieś uzupełniające naświetlenie do potężnego snopu światła, który już został skierowany na umysłowość i poglądy tego wielkiego, a zarazem enigmatycznego człowieka".

Rzeczywiście, twórca „Ostatniej Wieczerzy" jest trudny do zrozumienia i sklasyfikowania. Czym on właściwie był? Artystą, pisarzem, inżynierem, uczonym, wynalazcą przyrządów i maszyn, które dopiero w naszym wieku mogą być konstruowane, muzykiem, filozofem i wizjonerem? Można powiedzieć, nie mijając się z prawdą, że kierowała nim pasja dokładnego poznawania praw rządzących

widzialnym światem, żeby odkryć mechanizm, który wprawia w ruch wszystkie elementy rzeczywistości dostępnej zmysłom. Był entuzjastą dynamizmu. Na kosmos patrzył jak na niewyczerpne źródło energii zapraszające człowieka do wzięcia udziału w nieustannym procesie twórczym. Nie wiemy, czy znał krążącą w średniowieczu opinię o dziele nieukończonym i przez to sprzeciwiającym się logice aktu tworzenia czegoś, co nie może być ukoronowane określeniem: „opus perfectum". Dla Leonarda takim „opus perfectum" było samo działanie według praw matematyki oraz estetyki zmierzające do naśladowania natury. Daje więc takie pouczenia i rady malarzom: „Najbardziej godne pochwały jest to malarstwo, które wykazuje największą zgodność z rzeczą odtwarzaną. Mówię o tym ku zawstydzeniu tych malarzy, którzy chcą poprawiać dzieła natury" i „Bacz, aby w wymiarach i wielkościach podporządkowywanych perspektywie nie dostało się do twego dzieła nic, co nie byłoby należycie przebadane przez rozum i przekazane przez zjawiska natury. I to będzie droga, która przyniesie zaszczyt twej sztuce". Gdy w średniowieczu mówiono o drodze przynoszącej zaszczyt człowiekowi-artyście, na pierwszym miejscu myślano o tej, która prowadzi do poznania prawd i praw Bożych, oraz do oddawania chwały Stworzycielowi na ziemi i w wieczności. Pojęcie naśladowania odnoszono do Chrystusa i do świętych wpatrzonych w Jego wzór życia i śmierci. Od literatury i sztuki żądano, żeby twórcom pięknych dzieł oraz odbiorcom pomagały w pielgrzymowaniu do chrześcijańskiej doskonałości. Odrodzenie raczej nie stawiało takich wymagań. Artyści też mieli inne ambicje. Wielkość widzieli we własnym akcie twórczym. Nie wszyscy wyczuli niebezpieczeństwo kryjące się w twierdzeniu: „Architekci, którzy umieją stworzyć dobre dzieła, zdają się być półbogami, bo usiłują uczynić sztukę podobną do natury i zdolną ją zastępować" (Cesare Cesariano w komentarzu do Witruwiusza). Były to czasy powszechnego gubienia miar etycznych obowiązujących w wartościowaniu czynów człowieka. Tak powstawało państwo sztuki, o którym pisał Schiller do Körnera: „Sztuka sama sobie nadaje prawa". I tylko te prawa obowiązują artystę w akcie tworzenia i w życiu.

W taki świat wchodził Leonardo da Vinci, w świat radykalnych zmian i poszukiwania nowych norm obyczajowych, odmiennych struktur społecznych. Europa „zrzucała starą skórę, by jeszcze raz zadziwić ludzkość swoją świeżością i nadzwyczajnymi dokonaniami" według ówczesnego polemisty cieszącego się z narastających ataków

na Kościół, które poprzedziły rozdarcie jedności chrześcijaństwa. Nastąpiło to w dwa lata po śmierci Leonarda. Czy żywił nadzieję, że właśnie wiedza i sztuka potrafią zapobiec tej tragedii, której pierwsze akty już się rozgrywały, nie wiemy.

Rozpadała się jedność chrześcijaństwa. Było to preludium do kryzysu kultury europejskiej. Artyści jednak dalej malowali pogodne Madonny na tle krajobrazów Umbrii i Toscanii. Dla wielu z nich dokładne zachowanie reguł perspektywy było ważniejsze od przylgnięcia do niezmiennych prawd wiary i zasad moralnych. Sztuka zastępowała im religię, ponieważ piękno nie musiało iść w parze z prawdą i dobrem.

Wszystko wtedy sprzyjało rozwojowi talentów: zapoczątkowane przez humanistów zainteresowania kulturą grecko-rzymską, bogactwo miast włoskich, mecenat Kościoła i książąt, a zwłaszcza świadomość, że artystę stać na tworzenie pięknych dzieł niezależnie od jego wartości wewnętrznej. J. Ch. Burckhardt w swoich książkach poświęconych renesansowi włoskiemu mówi, że właśnie wtedy nastąpiło wyzwolenie sztuki od wszelkich zobowiązań. A jednocześnie artyści szli w służbę możnych tego świata i naginali swą twórczość do ich wymagań.

Bronił się przed tym Leonardo da Vinci umiłowaniem swobody w wyborze tematu pracy oraz terminu jej wykonania. Cechę tę zachował od młodości do końca życia. Pisze Vasari: „Leonardo mógłby wiele skorzystać już w pierwszych latach nauki, gdyby nie był tak zmienny w swych zainteresowaniach i niestały. Zaczynał bowiem studiować wiele rzeczy naraz, by prawie natychmiast je porzucać. I tak po paru miesiącach zgłębiania tajników matematyki poczynił takie postępy, że zadziwiał nauczyciela stawianymi pytaniami i problemami. Przez krótki czas oddawał się muzyce i szybko opanował kunszt gry na lirze, będąc z natury uzdolniony i kochający wzniosłość uczuć. Mógł więc akompaniować sobie w wykonywaniu swoich improwizowanych pieśni. A równocześnie nigdy nie przestawał rysować i sztychować, to bowiem najbardziej odpowiadało jego temperamentowi".

Ojciec jego uprosił Andrzeja del Verocchio, żeby zbadał, czy chłopiec nadaje się do studiów w tym kierunku. Tak zaczęła się jego droga życiowa. Ale nawet pod nadzorem Verocchia da Vinci pozostawał sobą. Interesowały go wszystkie dziedziny, w których człowiek występuje jako faber i artifex. Rzucał na papier projekty architektoniczne, szkice maszyn, plany kanałów i śluz, rysunki z

zakresu mechaniki. We wszystkim okazywał się mistrzem do tego stopnia, że — według Vasari'ego — Verocchio, który wówczas pracował nad obrazem „Chrzest Chrystusa", polecił mu namalowanie postaci anioła. Skutek był taki, że „Verocchio zawstydzony już nigdy nie tknął pędzla, ponieważ jego uczeń lepiej od niego potrafił się nim posługiwać".

Piszący o Leonardzie da Vinci powtarzają bardzo często może trochę uproszczony sąd, że jego żywiołem była sztuka — tworzenie arcydzieł. Zapominają o jego zafascynowaniu przede wszystkim drogą zmierzającą do oczyszczenia samego aktu twórczego od wpływów zewnętrznych. Nawet projekty udoskonaleń technicznych w większości nie dające się wówczas zrealizować uważał za konkretne osiągnięcie dynamizmu myśli ludzkiej, która szuka nowych celów i nowych metod ich osiągnięcia. Wszystko przeprowadzał przez doświadczenie według zasady: „Bez doświadczenia nie poznajemy niczego z pewnością". Eksperymentował więc wszystko od nowych sposobów gruntowania płótna do zmiany składników werniksu. Nie zawsze oczywiście w tej kolejności. Oddajmy głos Vasariemu: „O Leonardzie powiedziano, że po otrzymaniu od papieża zamówienia na obraz zaczął natychmiast olej i soki roślinne przygotowywać do sporządzenia werniksu. Papież dowiedziawszy się o tym miał podobno zawołać: „O Boże, ten człowiek niczego nie dokona. Teraz już myśli o wykończeniu dzieła, kiedy jeszcze go nie zaczął!".

W oczach papieża Leonardo da Vinci był geniuszem, ale kapryśnym nie trzymającym się utartych zasad postępowania. Tak zresztą myśleli o nim współcześni. Zdawało im się, że nie należy do ich epoki odcięty od niej swoją innością. Jeszcze dzisiaj, myśląc o nim, wyprowadzamy go z czasu i przestrzeni, w których żył i pracował. Jest nam bliski przez swoje otwarcie na przyszłość, przez uniwersalność zainteresowań i przez gorączkowość działania. I równocześnie przez pewien niepokój płynący z utraty stałych punktów odniesienia i sprawdzania wartości postaw intelektualnych i etycznych. Można go nazwać symbolem epoki renesansu i dwudziestego wieku.

Łączy nas z nim dzisiaj spełnienie się jego wizji rozwoju techniki. Helikopter, łódź podwodna, karabin maszynowy, dźwigi wszelkiego rodzaju, samochody, narzędzia miernicze i tysiące innych pomysłów zrodzonych w wyobraźni Leonarda i rzuconych na papier nie pozwalają nam o nim zapomnieć. Czy myślał o uszczęśliwianiu

ludzkości w swoim i naszym wieku? Czy uśmiech „Mony Lisy", zagadkowy, odczytywany przez niektórych jako znak niedosytu i rozczarowania, nie jest czasem uśmiechem twórcy „Ostatniej Wieczerzy", której jednym z elementów jest dłoń Judasza zaciśnięta na sakiewce z trzydziestoma srebrnikami — zapłatą za zdradę Chrystusa? Leonardo da Vinci, rozkochany w geście twórczym i w środkach ułatwiających ten gest, nie odpowiada jasno swoimi dziełami na pytanie, czy bardzo kochał człowieka. Zdawać by się mogło, że pytanie to jest niepotrzebne, bo przecież humanizm właśnie człowieka postawił w środku rzeczywistości jako autonomicznego pana i przypomniał twierdzenie Protagorasa: „Człowiek jest miarę wszechrzeczy". Leonardo był zwolennikiem mierzenia wszystkiego, człowiekiem, ale nie miało to charakteru chrześcijańskiego humanizmu.

Tutaj więc powstaje zagadnienie stosunku Leonarda do religii chrześcijańskiej. Jakie miejsce zajmowała w jego systemie myślenia oraz w życiu codziennym. Vasari czyni wprawdzie pewne dyskretne aluzje w tych sprawach, które współcześni prawdopodobnie dość łatwo odczytywali, ale my, zdani na jego tekst, opisujący pobyt i działalność artystyczną Leonarda we Florencji, Mediolanie, Wenecji i Rzymie, nie moglibyśmy wyrobić sobie jasnego sądu o wartości jego postaw moralnych.

Dopiero opis jego śmierci, która nastąpiła w Amboise, gdzie był gościem króla Franciszka I, odsłania przed nami wewnętrzny dramat wielkiego artysty. Pisze Vasari: „W końcu Leonard w podeszłym już wieku popadł w chorobę trwającą kilka miesięcy i czując, że bliski jest śmierci, bardzo poważnie postanowił zaznajomić się z zasadami katolickiej wiary oraz prawdziwej i świętej religii chrześcijańskiej. A później wśród gorzkich łez żalu i pokuty wyspowiadał się". Dalej autor mówi o wyznaniu, jakie konający uczynił publicznie wobec króla i obecnych: „Uniósł się z łoża i powiedział królowi o swojej chorobie i co ją spowodowało oraz uroczyście oświadczył, że zgrzeszył przeciwko Bogu i ludzkości nie uprawiając sztuki tak jak był powinien". Finał dramatu został przez niego poprawnie rozegrany w perspektywie prawdy o zbawieniu.

Da Vinci wpisał się w historię sztuki arcydziełami. Niektóre pozostały niedokończone, jedno — „Ostatnia Wieczerza" — powoli zamiera, a wszystkie podzielą kiedyś los wspólny wszelkim materialnym elementom rzeczywistości doczesnej zawdzięczającej swoją istotę oraz istnienie Stworzycielowi.

Zasłużył się tymi arcydziełami przez poszerzenie granic państwa

piękna. Uczynił to jako artysta. Ale jako człowiek dopiero na krawędzi wieczności zrozumiał, że jedyne niezniszczalne piękno mieszka w królestwie Bożym, do którego iść trzeba drogą pokory i umiłowania prawdy. A prawdą jest, że wszyscy, nawet geniusze, powinni stawać przed Bogiem, powtarzając za skruszonym Dawidem: „Zmiłuj się nade mną, Boże, według wielkiego miłosierdzia Twego". Apostoł Paweł podjął na własny rachunek te słowa, pisząc w liście do Tymoteusza: „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego zaufania, że Chrystus Jezus przyszedł na świat zbawić grzeszników, spośród których ja jestem pierwszy". W szesnastym wieku ten przykład nie działał już tak powszechnie i mocno jak w poprzednich epokach historii chrześcijaństwa. Artyści zwłaszcza sądzili, że na ich teren działania nikt nie powinien wkraczać z pojęciami grzechu i cnoty, ponieważ zasady estetyki są ważniejsze i bardziej obowiązujące od norm etycznych.

Przyznanie się więc Leonarda do popełnionych błędów i szukanie dla siebie ratunku w miłosierdziu Bożym było znakiem wielkiej odwagi. A w oczach wierzących dziełem cenniejszym jest jeszcze dzisiaj aniżeli owoce jego talentu i pracy. Niewierzący oczywiście nazwą taką postawę „grzechem" przeciwko sztuce i wolności artystów. Problem polega na tym, że pierwsi uważają za najważniejszą granicę tę, która oddziela zło od dobra i fałsz od prawdy, drudzy interesują się tylko przeciwstawieniem piękna brzydocie, nie zawsze zgadzając się przy określaniu, czym jest właściwie piękno i czym brzydota.

Człowiek dwudziestego wieku bywa kuszony do zacierania w ogóle wszelkich granic oprócz jednej, mówiącej co jest dla niego przyjemne i użyteczne, a co powinien odrzucić jako połączone z trudem zdobywania wartości duchowych. Gdy większość społeczeństwa ulegnie tej pokusie, powstaje zjawisko „permissive society", które nie dba ani o prawdę, ani o dobro. Piękno wtedy ratują tylko wielkie talenty. Wiemy bowiem, że arcydzieła potrafią tworzyć także ludzie niewierzący i ci, którzy nie uznają żadnych zasad moralnych. Dlatego nawet w najbardziej skorumpowanym środowisku może kwitnąć literatura i sztuka. Jeden z młodych poetów niemieckich po pierwszej wojnie światowej twierdził: „Rozkład moralności i religijności nie pociąga koniecznie ze sobą upadku sztuki". Miał rację, ale szkoda, że nie dodał: pociąga tylko upadek człowieka.

Wprowadziliśmy postać Leonarda da Vinci w atmosferę naszego wieku, ponieważ twórca „Mony Lizy" przynajmniej ostatnim

aktem swego życia przypomina artystom, że sztuka jest ważna, ale ważniejsza jest moralność.

Kiedy więc pytał zaniepokojony: „Czy wszystko zostało dokonane?", nie myślał chyba tylko o dziele swego życia — pytał nas o wartość etyczną wszelkich naszych dzieł. I w tym okazał się sługą Europy.

NAWRÓCONY HUMANISTA NA PAPIESKIM TRONIE

PIUS II (1458–1464)

Pochodził ze starego i znanego rodu Piccolominich, który szczycił się tym, że przodkami tkwił w zamierzchłych dziejach rzymskich. Takie powoływanie się na drzewo genealogiczne sięgające korzeniami do gleby kultury starożytnej było wówczas wśród humanistów powszechne jako próba przerzucenia pomostu ponad średniowieczem, by dotrzeć do zapomnianego lądu mądrości oraz piękna tworzonych kiedyś przez Greków i Rzymian. Ludzie XV i XVI wieku odkrywali ten ląd przede wszystkim dzięki filozofii, literaturze i sztuce, mniej interesując się warunkami życia politycznego i społecznego mieszkańców państewek greckich i cesarstwa rzymskiego. Idealizowali te warunki przeciwstawiając im „barbarzyństwo" wieków średnich, w których gasła znajomość języka greckiego, a łaciński odbiegał od wzorów klasycznych. W ich oczach Ateny urastały do symbolu ładu i myśli i postępowania wyrażanego formułą „kalokagathia", a Rzym imponował im prawem administracyjnym i polityką zmierzającą do poszerzenia granic imperium. A był to przecież pogański świat, który wydał Homera, wielkich tragików, Sokratesa, Platona, Arystotelesa, Wergiliusza i Senekę. Świat bez Ewangelii, bez Kościoła i jego bohaterów, zdany na własne siły umysłu i woli działania.

Zaznajamiał się z jego dokonaniami młody Aeneas Sylvius Piccolomineus — tak według ówczesnej mody kazał się nazywać przyszły papież — urodzony w 1405 roku w Corsignano blisko Sieny. Studia humanistyczne odbywał pod kierownictwem Franciszka Filelfo, który opanował język grecki w Konstantynopolu i po powrocie do Italii szerzył znajomość literatury klasycznej wśród arystokracji oraz elity intelektualnej. Dzisiaj nazwalibyśmy

to ubogaceniem kultury europejskiej owocami przemyśleń i przeżyć wielu pokoleń, które, nie wiedząc o tym, przygotowywały drogę Chrystusowi do Aten, Aleksandrii, Rzymu, Paryża i Londynu. Charles Péguy pisał: „Arystoteles układał sylogizmy dla Ciebie... Legiony rzymskie maszerowały dla Ciebie", myśląc oczywiście o Chrystusie. Tak też myślał na siedem wieków przed Péguym Tomasz z Akwinu, gdy przywoływał Arystotelesa do poświadczenia poprawności procesów logicznych prowadzących do prawdy o Bogu, człowieku i kosmosie. Wielki filozof i teolog nie bał się korzystać z osiągnięć intelektualnych pogańskiego myśliciela, żeby zgłębić tajemnice bytu oraz istnienia w świetle słów Bożych zawartych w Biblii. To bowiem było dla niego najważniejsze i od tego zaczynał poznawanie całej rzeczywistości, którą zawsze uważał za „święte zdanie, gdzie Bóg występuje jako główny podmiot działający". Nie bał się nazywać Stagiryty po prostu „Filozofem" dla zaznaczenia, że jest on dla niego autorytetem wspierającym umysł ludzki w naturalnym dążeniu do formułowania twierdzeń o świecie widzialnym i niewidzialnym.

Autor „Sumy teologicznej" podjął tradycję myślicieli pierwszych wieków chrześcijaństwa, którzy sądzili, że wszystko, zasługujące na nazwę prawdy, dobra i piękna w dziedzictwie pozostawionym przez pogan, powinno być z wdzięcznością przyjęte i włączone we wspólne osiągnięcia wiedzy do użytku Kościoła. Taką postawę wobec filozofii pogańskiej przyjął Klemens Aleksandryjski oraz Orygenes, który pisał w odprawie danej Celsusowi: „Kto otrzymał solidną helleńską formację intelektualną i nawrócił się przyjąwszy naukę Ewangelii, ten nie tylko jest zdolny uznać ją za prawdziwą, lecz jeszcze potrafi uporządkować ją i uzupełnić tym, co sądzi, że mu jeszcze brak, by po helleńsku uzasadniać słuszność nauki chrześcijańskiej". Podobnie święci Augustyn i Hieronim — ten ostatni z niespokojnym trochę sumieniem — posługiwali się osiągnięciami Greków i Rzymian w dziedzinie filozofii dla usprawnienia myśli teologicznej. Wszystko bowiem wówczas zmierzało do zrozumienia wielkości Boga oraz ofiarowanego ludziom dzieła miłosierdzia życiem, śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa.

Humaniści XV i XVI wieku odczytywali w kulturze helleńskiej przede wszystkim wielkość człowieka, który bez Biblii, bez wiary potrafił tworzyć arcydzieła. Dlatego Sokratesowi przyznawano aureolę świętości, a w Senece widziano prawie chrześcijańskiego moralistę. Był to proces odwracania się od nauki Kościoła podawanej

w języku, który daleko odbiegał od stylu Cycerona i był traktowany w środowiskach humanistycznych jako barbarzyński. Tak powstawał panteon herosów greckich i rzymskich, wyprowadzanych z mitów i legendarnych opowieści budujących, którzy mieli usunąć w cień bohaterów czczonych przez chrześcijaństwo.

Nic więc dziwnego, że katolicy z pewnym lękiem obserwowali tę „inwazję" kultury pogańskiej i to w czasach, gdy Kościół przeżywał głęboki kryzys spowodowany niewolą awionińską i tak zwaną schizmą zachodnią. Osłabienie autorytetu papiestwa przyczyniło się do odnowienia idei a później i ruchu koncyliaryzmu, czyli podporządkowania papieża soborowi powszechnemu. Teoretyczne rozważania na ten temat zapoczątkowali kanoniści w średniowieczu pytaniami o źródło najwyższej władzy w Kościele. Pytania te stały się bardzo aktualne, gdy trzeba było rozstrzygać, który z dwóch a nawet trzech dostojników Kościoła uważających się za prawowitych papieży jest nim w rzeczywistości. Sytuacja taka zaistniała w 1410 roku zakończona wyborem Marcina V (1417–1431), który dekretem z 1418 roku zakazał odwoływania się do soboru przeciwko zarządzeniom papieskim. Koncyliaryzm jednak nie od razu wygasł. Jego zwolennikiem był na początku swojej kariery Eneasz Piccolomini, przyszły Pius II.

Zawdzięczał ją nadzwyczajnym zdolnościom i temu, że poznał się na nich kardynał Capranica, który zabrał ze sobą Eneasza jako osobistego sekretarza na sobór w Bazylei. Tam nastąpiła nowa schizma, gdy koncyliaryści przeciwstawili następcy Marcina V, Eugeniuszowi IV, antypapieża Feliksa V. Eneasz Piccolomini opowiedział się za nim i został z kolei jego sekretarzem, a później ambasadorem na dworze cesarza Fryderyka III, który obdarzył go laurem poetyckim i przyjął na swoją służbę. Życie jego w tym okresie nie było budujące. Świadczy o tym wydana w 1444 roku powieść „Euryalus i Lukrecja" przesiąknięta zmysłowością i nie licząca się z zasadami etyki chrześcijańskiej. Ale już w następnym roku przeszedł wewnętrzną radykalną zmianę zaznaczoną też odejściem od antypapieża i poddaniem się władzy Eugeniusza skłaniając do tego cesarza i wybitnego filozofa Mikołaja z Kuzy. Przyjmuje wtedy święcenia kapłańskie. W tym nawróceniu zagorzałego humanisty można dopatrzeć się wpływu świętego Bernarda ze Sieny, znawcy kultury starożytnej, mówcy, opiekuna chorych i reformatora franciszkańskiego zakonu. Jego sławą rozbrzmiewała wówczas Europa zawdzięczająca mu w dużej mierze odrodzenie religijne i podziwiająca

pokorę z jaką odmawiał przyjęcia ofiarowanych mu godności kościelnych.

Eneasz nie bronił się przed nimi. W 1447 roku zostaje biskupem Triestu, w 1449 Sieny, kardynałem w 1456 roku. Z humanizmem jednak nie zerwał, wyrzekł się tylko tego, co w nim było pogańskie. Zdobył się również na akt pokory, pisząc do rektora uniwersytetu w Kolonii list, w którym przyznawał się do popełnianych dawniej błędów i odwoływał je, żeby wobec wierzących występować jako wierny sługa Kościoła. Humaniści myślący poprawnie, nawet po dłuższym uleganiu czarowi kultury grecko-rzymskiej i po naśladowaniu obyczajów pogańskich, wracali jednak do wspólnego domu prawd i zasad chrześcijańskich. Wracali bogatsi w wiedzę o dawnych wiekach, w doświadczenia osobiste zbierane ze spotkań z nowo odkrywanymi systemami myślenia, ale często zawiedzeni, że przywoływana przeszłość ze swoją mądrością jest bezradna wobec problemów piętnastego i szesnastego wieku. Platon ze swoją wizją idealnego państwa i Sokrates głoszący, że z postępem wiedzy człowiek staje się doskonalszym, odchodzili w poczuciu przegranej w walce z rzeczywistością, w której wypadło im żyć i pracować z nadzieją nadania jej piękniejszego kształtu. Humaniści o tym wiedzieli, ale próbowali w oparciu o ich przemyślenia, plany i wizje podejmować trud ulepszania świata, zapominając o słowach Chrystusa: „Beze mnie nic uczynić nie możecie". Na tym polegał dramat ówczesnego humanizmu. Rozegrali go poprawnie i szczęśliwie tylko ci, którzy szanując osiągnięcia kultury starożytnej umieli w niej dostrzec piękno szukania prawdy dotąd nie znanej.

Przed tą kulturą stanął w pierwszych latach chrześcijaństwa konwertyta Paweł, oświadczając zebranym na Areopagu filozofom: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając". Nie potępiał ich dotychczasowych wysiłków i zdobyczy w drodze do odkrycia pierwszej przyczyny wszystkiego, co istnieje. Przyniósł im prawdę o Bogu, Stwórcy i Zbawicielu. Tragedią niektórych humanistów było szukanie tylko na Areopagu odpowiedzi na pytania o sens i cel życia jednostek oraz dziejów ludzkości. Zastępowali wtedy Ewangelię „Dialogami Platona i traktatami Arystotelesa.

Uniknął tej tragedii poeta, prozaik, polityk i dyplomata Eneasz Piccolomini. Nawrócenie jego było szczere. Przewidział w pewnym momencie, do czego może doprowadzić oderwanie umysłu i woli od chrześcijańskich prawd i praw postępowania głoszonych przez Kościół. Musiał też dobrze przemyśleć problem autorytetu papieża

i rolę soborów powszechnych, żeby dojść do przekonania o konieczności osobowego autorytetu i odpowiedzialności przed Chrystusem człowieka, który — jak kiedyś Piotr — dorastać powinien na oczach całego świata do tytułu: „Ty jesteś opoką, i na tej Opoce zbuduję Kościół mój". W Piotrze został uhonorowany każdy człowiek zaufaniem, z jakim Bóg powierzył swoje dzieło Rybakowi z Galilei. Humaniści zapatrzeni w godność człowieczą i szukający jej potwierdzenia w pismach filozofów, poetów i tragików greckich mogli je znaleźć bardzo blisko — w Ewangelii. Dla szczęścia bowiem człowieka zjawił się na ziemi Chrystus, a razem z Nim prawdziwy, chrześcijański humanizm.

Nikt się nie zdziwił, gdy w 1458 roku Eneasz Piccolomini został papieżem, wszyscy jedynie czekali, jaki styl życia i rządów przybierze dawny zwolennik koncyliaryzmu i humanista. Pius II — takie bowiem przyjął imię — bullą „Execrabilis" potwierdził w ostrej formie dawne zakazy odwoływania się do Soboru Powszechnego od zarządzeń papieskich, zagroziwszy ekskomuniką tym, którzy odważyliby się to czynić. Było to radykalne przecięcie problemu wprowadzającego w hierarchiczną strukturę Kościoła element niepokoju oraz niepewności, jeśli chodzi o ustalenie, gdzie należy szukać najwyższego autorytetu: w papieżu czy w soborze powszechnym? Dzięki powadze, jaką cieszył się Pius II wśród humanistów, jego decyzja, chociaż trafiła — zwałszcza we Francji — na opór niektórych przedstawicieli kleru i laikatu, została przez ogół wiernych przyjęta i zastosowana. A gdy przeciwnicy przypominali mu, że przecież kiedyś był zwolennikiem opinii o podleganiu papieża soborowi powszechnemu, ogłosił bullę „In minoribus" prostującą dawny sposób myślenia o stosunku soboru do namiestnika Chrystusowego. Znalazło się w niej zdanie: „Aeneam rejicite, Pium suscipite — Wyrzeczcie się Eneasza, przyjmijcie Piusa". Musiało to dużo kosztować humanistę, wychowanego w atmosferze stawiania na pierwszym miejscu godności i dokonań człowieka. Jak trudno mu było wyzwolić się z niej, świadczy ułożone przezeń epitafium na płycie grobowej kardynała Aleksandra Mazowieckiego, podobnie jak Eneasz humanisty i wielkiego przyjaciela. Autor, idąc za ówczesną modą, wyliczył wszystkie tytuły potomka książąt mazowieckich zbierane w Italii, Austrii oraz Szwajcarii. „Któż tyloma i takimi cieszył się tytułami?" każe zmarłemu księciu-kardynałowi pytać Eneasz Piccolomini. Są oczywiście następne słowa o rozpadaniu się ciała w proch, gdy kto inny rządzić będzie. Pisał je humanista w

1443 roku na dwa lata przed swym nawróceniem i przed deszczem tytułów, które na niego spadły, gdy poświęcił się służbie Kościołowi.

I Europie. Przejmował się bowiem jej losami, widząc wzrastającą potęgę turecką, której w 1543 roku uległo chrześcijańskie Bizancjum. Pius II miał nadzieję, że ta klęska wstrząśnie sumieniem Europejczyków i będzie można zorganizować wyprawę krzyżową, na której czele sam ofiarował się stanąć. Ale Europa piętnastego wieku nie była już Europą wspólnej idei oraz wspólnego działania. Pisał o tym Eneasz, zanim został papieżem: „Nie ma w społeczności chrześcijańskiej jednej władzy, której wszyscy chcieliby słuchać. Ani papieżowi ani cesarzowi nie oddaje się tego, co im się należy. Zanika dla nich szacunek i posłuszeństwo. Patrzymy na papieża i cesarza jak na nazwy tylko, jak na fikcje. Każde miasto ma swego króla, każdy dom swego księcia". Miał jednak nadzieję, że świadomość grożącego niebezpieczeństwa chrześcijańskiemu światu nakłoni wszystkie narody Europy do podjęcia i powtórzenia hasła pierwszych rycerzy krzyżowych: „Bóg tak chce!". Ale ono już straciło moc dynamizującą umysł i wolę człowieka owych czasów, który zamiast katedr wznosił pałace dla siebie i dbał raczej o swoją sławę aniżeli o chwałę Bożą. Chociaż więc zwołani przez papieża w 1459 roku do Mantui władcy i książęta europejscy na kongres w sprawie wyprawy krzyżowej uznali jej konieczność, do Ancony, skąd miała wyruszyć, przybyła zaledwie garstka uczestników. Udał się tam i papież, by stanąć na jej czele, schorowany już i przybity krótkowzrocznością odpowiedzialnych za dzieje Europy, którą nazywał „naszą ojczyzną, naszym domem". Śmierć zastała go w Anconie, wpatrzonego w port, skąd chyba tylko w marzeniach widział odbijające okręty o żaglach znaczonych krzyżem. Umarł w 1464 roku. Czy przewidywał, że to, co uważał za dzieło swego pontyfikatu, zmarnowane przez egoizm i obojętność współczesnych, umożliwi potędze tureckiej sięganie po Wiedeń, nie wiemy. Zostawił nam za to w spadku troskę o nasz wspólny dom — o Europę chrześcijańską i jej posłannictwo.

Pius nie wszedł w dzieje papiestwa z tytułem świętego. Historycy jednak widzą w nim wielkiego papieża piętnastego wieku ze względu na jego szerokie spojrzenie, którym ogarniał wszystkie problemy chrześcijaństwa. Świadczy o tym podjęte pod koniec życia dzieło poświęcone opisowi znanego wówczas świata. Zdążył skończyć rozdział o Azji i Europie. Porusza w nim elementy składające się na pełny obraz danego kontynentu lub kraju: położenie

geograficzne, polityczną i gospodarczą strukturę, stosunki społeczne, kulturę i religię. Pisze o nim historyk angielski, Denys Hay: „Nikt nie znał lepiej Europy od Eneasza Sylwiusza. Gdy został papieżem, jego pierwszym zadaniem było bronić chrześcijaństwa sztuką przekonywania i siłą zbrojną. Dla Piusa II chrześcijaństwo i Europa stanowiły zawsze jedność".

Jedność tę nie tylko symbolizował w jego oczach Kościół, lecz on również mógł ją w pełni urzeczywistniać. Próby rozdarcia Kościoła uważał Pius II za grzech przeciwko Europie. Jako humanista i Europejczyk pokładał całą nadzieję w Kościele jednym i powszechnym, a jako chrześcijanin wierzył w jego wieczne trwanie. Nie był pesymistą. Przerażonym i wątpiącym wiernym tłumaczył: „Często chwieje się statek Kościoła, ale nie tonie; jest wstrząsany burzami, ale nic go strzaskać nie potrafi; jest atakowany, ale zdobyć go nikt nie może. Bóg dopuszcza pokusy na wierzących, ale daje moc, by je zwyciężali". Taką pokusą było szukanie zbawienia poza zhierarchizowaną społecznością katolicką z papieżem na czele.

Długą więc i trudną drogę przeszedł humanista Eneasz Piccolomini od dość frywolnej powieści „Euryalus i Lukrecja" i pism popierających koncyliaryzm do bulli „Execrabilis". Były to czasy nabrzmiewające buntem przeciwko rzeczywistemu złu tkwiącemu w ludzkiej stronie Kościoła, kiedy coraz częściej i głośniej domagano się reform „in capite et in membris — w głowie i członkach" wspólnoty chrześcijańskiej. Pius II sądził, że wyznaczając chrześcijaństwu wspólny cel: zagrodzenie Turkom drogi do Europy oraz odnowienie ducha wiary, karności i czystości obyczajów zapobiegnie katastrofie, której skutki jeszcze dzisiaj boleśnie odczuwamy. Nie udało mu się to, ponieważ proces rozpadu jedności, jeszcze wprawdzie nie w formie jawnego rozdarcia, stale postępował i powoli prowadził do przemiany pęknięć wewnętrznych w zewnętrzną przepaść między katolicyzmem a resztą chrześcijaństwa. Gdy to nastąpiło w pierwszej połowie szesnastego wieku, wybitni przedstawiciele humanizmu nie poszli w ślady Eneasza. Swoje zdolności oddali sprawie reformacji, która im się wydawała ratunkiem i oczyszczeniem chrześcijaństwa. Tak uczynił na przykład Melanchton, Ulrich von Hutten, gdy Erazm z Rotterdamu zadowolił się tylko postawą widza rozgrywającego się dramatu europejskiej jedności.

Zasługą Piusa II jest ukazanie, że katolicyzm może i powinien korzystać ze wszystkiego, co człowiek od początku historii tworzył z myślą o szczerym poszukiwaniu prawdy nadającej sens i cel jego

życiu. Na tym bowiem polega prawdziwy humanizm chrześcijański obejmujący jednym aktem intelektu Stwórcę i Jego dzieło oraz istotę rozumną, wolną i odpowiedzialną, która usiluje — w granicach swoich możliwości — naśladować Pana wszechrzeczy. Przed takimi humanistami Kościół otwiera swoje drzwi, zapraszając ich, żeby z całym bogactwem przemyśleń, pragnień i przeżyć z radością zachodzili do miejsca prawdy, dobra i piękna.

AUTOR „SREBRNEJ LEGENDY"

GIORGIO VASARI (1511–1574)

Książki o takim tytule Vasari nigdy nie napisał. Główne dzieło swego życia, któremu zawdzięcza sławę, nazwał prozaicznie: „Żywoty najznakomitszych malarzy, rzeźbiarzy i architektów". Nam jednak wolno zbliży je do „Złotej legendy" Jakuba de Voragine poświęconej również najznakomitszym mistrzom, wprawdzie nie pędzla, dłuta lub cyrkla, lecz doskonałości chrześcijańskiej. Jakub de Voragine (urodzony około 1228 roku zmarł w 1290), domikanin i arcybiskup Genui, może przeczuwał, że nadejdą czasy, kiedy w myślach i wyobraźni społeczności europejskiej pierwsze miejsce zajmą artyści usunąwszy w cień bohaterów świętości. I stał się budowniczym pomnika świadczącego, że przede wszystkim oni tworzyli Europę swoją męczeńską krwią, ofiarnym życiem, trudem apostolskim i szerzeniem prawdziwej nauki o prawach i obowiązkach osoby ludzkiej. Hagiografem doskonałym nie był, chociaż starał się, w granicach możliwości, o pewne krytyczne spojrzenie na wszystkie podejmowane przed nim próby przedstawiania świętych bez zbytniego gwałcenia praw chronologii oraz psychologii. „Złota legenda" miała służyć zachęceniu czytelników do pójścia w ślady opisanych w niej wzorów pięknego postępowania według zasad chrześcijańskich. Słowo „legenda" wówczas nie oznaczało zmyślonej opowieści, lecz przypominało obowiązek publicznej lub prywatnej lektury ku zbudowaniu własnemu i ku przemyśleniu ascetycznych rad zawartych w Ewangelii. Średniowiecze bowiem sądziło, że człowiek powinien przede wszystkim dbać o dorastanie swoją pracą wewnętrzną do obrazu i podobieństwa Bożego tworząc w ten sposób arcydzieło świętości. Dlatego teoretycy ascezy tego okresu tak często mówią o pięknie duszy zdobywanym trudną sztuką życia. W trzynastym wieku powstała „Summa fratris Alexandri", którą mógł znać Jakub

de Voragine. Piękno występuje tam zawsze w towarzystwie ładu, porządku i harmonii. Pisze autor: „Jak piękno ciał polega na zgodności układu części, tak piękno dusz wynika ze zgodności sił i uporządkowania władz" i dalej „We wszystkich rzeczach jest miara, kształt i ład; w cielesnych i w duchowych. W cielesnych łatwiej je poznać, w duchowych nie tak łatwo". Chrześcijanin średniowiecza uczony był trudniejszej sztuki poznawania i stosowania ładu wewnętrznego. Autor „Złotej legendy" wychowany został w atmosferze przesyconej kultem świętych i pragnieniem ich naśladowania.

Vasari, dziecko renesansu, urzeczony osiągnięciami myśli i ręki ludzkiej w dziedzinie estetyki, o artystach stworzył legendę obdarzając ich aureolą nie świętości lecz chwały należnej geniuszom. Były to bowiem czasy zapatrzenia się i entuzjazmowania gestem twórczym artysty upodabniającym go do Boga, który wywołał z nicości wszechświat przez Greków słusznie nazywany kosmosem — ładem i pięknem. Ale podziw ten i radość z oglądania dzieła artysty miały w XVI wieku inny charakter oraz motywy od tych, które dyktowały Dantemu słowa: „Należy wiedzieć, że w moralności leży piękno filozofii, że jak piękno ciała wynika z jego członków, o ile są należycie uporządkowane, tak też piękno wiedzy, będącej ciałem filozofii, wynika z porządku cnót moralnych, które ową przyjemność czynią odczuwalną". Moralność według autora „Boskiej komedii" to uładzanie prawem Bożym przez człowieka własnego życia, żeby — jak przestrzegał kaznodzieja trzynastego wieku — „nie spadło w przepaść chaosu". Była to zasada świętego Tomasza z Akwinu, który głosił, że obowiązkiem intelektu jest wszystko porządkować. A uładzano wtedy wszystko: myśli, pragnienia, uczucia i działania ludzkie, przykładając do nich miarę zawartą w Ewangelii oraz w nauce Kościoła. Akt twórczy razem z jego podmiotem i przedmiotem podlegał osądowi etycznemu na równi z każdym czynem świadomym człowieka bez względu na wartość estetyczną tego czynu. Nie mówiono wówczas, że dziedzina twórczości artystycznej jest absolutnie autonomiczna rządząca się własnymi prawami, nad którymi nawet Bóg nie ma żadnej władzy. Ważna oczywiście była wówczas zasada przemienności pojęć: prawda, dobro i piękno, ale tylko wtedy gdy ją umieszczano w perspektywie wszystko obejmującego prawa Bożego. Nawet poganie wyczuwali, że między światem sakralnym a twórczością poety i każdego artysty musi być jakaś łączność. Na przełomie V i IV

wieku przed Chrystusem mówi o poecie Demokryt: „Cokolwiek poeta pisze, kierowany przez bóstwo i święte natchnienie, to na pewno jest piękne". Chrześcijaństwo — czy to się komuś podoba lub nie — uznaje prymat ładu wewnętrznego człowieka we wszystkich jego postawach intelektualnych i moralnych. W wartościowaniu osoby ludzkiej nie czyni różnicy między artystą a człowiekiem pozbawionym talentu twórczego, obydwu obowiązuje Dekalog i Ewangelia.

Trochę inaczej myślano w XVI wieku, przyznając artystom przywilej wolności od zasad moralnych w osobistym życiu poświęconym służbie piękna. Nie znaczy to, żeby pochwalano publicznie łamanie przez nich wszelkich praw, lecz zbyt łatwo usprawiedliwiano ich nieetyczne postępowanie posiadanym talentem. Tak powstawała o nich „legenda", nie złota, opromieniona aureolą świętych, lecz tylko srebrna, na którą zasługują geniusze oraz ich dzieła.

O geniuszach właśnie pisał Vasari swoją „Srebrną legendę". Sam artysta, malarz, architekt i historyk sztuki, urodzony w Arezzo podległym republice florenckiej, miał to szczęście, że jako młody chłopiec dzięki protekcji oddany został na naukę rysunku Michałowi Aniołowi, a po jego wyjeździe z Florencji do Rzymu, Andrzejowi del Sarto. Przez całe życie Michał Anioł był jego ideałem jako artysta i jako człowiek. Jemu też poświęcił najdłuższy rozdział swojej pracy o włoskich artystach, od Cimabue począwszy do Tycjana. Michał Anioł żył jeszcze, gdy ukazało się pierwsze jej wydanie w 1550 roku. Był to hołd złożony genialnemu twórcy „Sądu Ostatecznego". Wolno przypuszczać, że Vasari w tym arcydziele chciał widzieć wezwanie wszystkich artystów z ich osiągnięciami przed trybunał Michała Anioła oddzielającego prawdziwe piękno od brzydoty uważanej wtedy za śmiertelny grzech przeciwko sztuce. Była to bowiem epoka, kiedy zasady estetyki ceniono wyżej i skrupulatniej stosowano aniżeli paragrafy kodeksu moralnego. Wiemy, że w tym czasie poeci sięgali po tytuł teologów i moralistów.

Vasarim kierowała obsesyjna miłość sztuki, która wymierza sprawiedliwość widzialnemu światu, nadaje mu sens i tłumaczy najdoskonalej jego istnienie. Nie on jeden tak myślał, gdy w swoich podróżach między Florencją i Neapolem pokrywał malowidłami ściany kościołów lub szkicował plany budowli. Wszyscy ówcześni artyści byli świadomi, że przypadł im los tworzenia w niezwykłych czasach rozkwitu sztuki. Każdy więc pracował gorączkowo, żeby jak najwięcej wizji piękna zrealizować w marmu-

rze, na płótnie, na płaszczyznach murów świątyń i pałaców. Pisał jeden z nich: „Dochodzimy do szczytów". Vasari widział ten szczyt w dziełach Michała Anioła.

Powierzchownym badaczom tego okresu może się wydawać, że był on szczytem najgłębszych przemyśleń i przeżyć religijnych połączonych z wiernym stosowaniem zasad ascezy chrześcijańskiej. Jeszcze w 1927 roku pisał pewien krytyk sztuki: „Patrząc na arcydzieła powstałe w szesnastym wieku, których koroną jest „Pietà" Michała Anioła, nie sposób oprzeć się wrażeniu, że twórcami ich byli święci". Do sformułowania takiego sądu wystarczała mu prawdopodobnie panująca prawie powszechnie w sztuce badanego okresu tematyka religijna, dyktowana najczęściej artystom przez mecenasów duchownych i świeckich. Oni zamawiali obrazy i posągi, określając ich treść i charakter przeważnie sakralny ale nie zawsze ku chwale Bożej lecz własnej. Dlatego pewien pielgrzym z Bawarii powróciwszy w 1597 roku ze stolicy chrześcijaństwa zdobył się na taką uwagę: „Ludzie nawiedzający świątynie rzymskie zdają się w nich więcej chwalić budowniczych, artystów i fundatorów aniżeli Boga, Stwórcę i Zbawiciela". Był to bardzo ostry, ale w pewnej mierze słuszny, sąd o chrześcijanach, którzy — jak ciągnął dalej ów pielgrzym — „podziwiają kościoły budowane z marmuru i kamienia, ale nie chcą widzieć, z jakich cnót należy wznosić dom Pański czyli królestwo Boże".

Między Jakubem de Voragine a Vasarim jest ta właśnie różnica, że pierwszemu imponowali budowniczowie królestwa Bożego, święci, drugiemu — artyści. Nie znaczy to jakoby autor „Srebrnej legendy" był niewierzącym lub wrogiem Kościoła. Ulegał jednak wpływom atmosfery środowiska, które mniej zajmowało się dogmatami wiary oraz ich stosowaniem w życiu codziennym, a więcej strukturą i dynamizmem aktu twórczego uważając to za najbardziej godne człowieka naśladowanie Stwórcy wszechrzeczy. Młodszy od Vasariego Scaliger (1484–1558), filolog i teoretyk sztuki poetyckiej, twierdził: „Sztuka poetycka z jednej strony przedstawia piękniej rzeczy istniejące, a z drugiej nadaje kształt rzeczom, jakich nie ma. Jak się zdaje, ona nie tylko opowiada o rzeczach, jak to czynią inni, np. aktor, lecz je buduje jak gdyby drugi Bóg". Każdy artysta tworzy coś, co przedtem nie istniało. Wyprowadza z nicości formy piękna i czyni „rzeczy nowe". Nic dziwnego, że zawsze grozi mu uleganie pokusie, by do siebie stosować słowa Apokalipsy: „I rzekł Zasiadający na tronie: Oto czynię wszystko nowe". Poeta

daje nam nowy układ słów, rzeźbiarz z bezkształtnej bryły marmuru uwalnia nie istniejącą dotąd formę piękna, malarz przywołuje posłuszne mu światła, cienie i kolory, by z nich wyczarować barwną wizję rzeczywistości. Minęły już czasy średniowiecza, gdy uprawianie jakiejkolwiek sztuki było naznaczone pokorą wobec Boga i wobec Jego dzieła — kosmosu. Pokory zaś uczyli się artyści podziwiając z lękiem sakralnym ład kosmosu i dochodząc do jego źródła, które odkrywali w pierwszym zdaniu Biblii: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię". W pierwszej połowie dwunastego wieku pisał filozof i estetyk Hugon od świętego Wiktora: „Cały świat widzialny jest jakby księgą pisaną ręką Boga... poszczególne zaś stworzenia są jakby jakimiś kształtami nie ludzką wynalezionymi nauką, lecz bożym wyborem ustanowione, by ukazywały boską mądrość rzeczy niewidzialnych". Kontemplacja według niego polegała na poprawnym odczytywaniu tej księgi złożonej ze znaków widzialnych prowadzących do poznania i ukochania wiecznej prawdy, dobra i piękna. W trzy wieki później głównym punktem odniesienia w analizowaniu i ocenie dzieł sztuki stał się artysta. Oczywiście nie dla wszystkich. Albrecht Dürer (1471–1528) twierdził: „Nigdy nie myśl, że zrobisz lub mógłbyś zrobić cośkolwiek lepiej, niż Bóg dał moc uczynić to przyrodzie przez siebie tworzonej. Twoja moc jest bowiem bezsilna wobec tworu Bożego". Artysta, jak każdy człowiek, jest tylko obrazem i podobieństwem Boga we wszystkim, a więc i w akcie twórczym. Może poznawać dzieła Boże oraz ich strukturę piękna, żeby je naśladować, lecz nie będzie to nigdy czysty akt twórczy. Czytelnicy ówcześni książki Vasariego byli bardziej ciekawi osiągnięć artystycznych człowieka aniżeli subtelności teologicznych dotyczących jego stosunku do Boga. W epoce renesansu zaczynała się już powolna desakralizacja intelektualnych i etycznych postaw społeczności europejskiej. Interesowano się wtedy niebem i ziemią jako rzeczywistością układu kosmicznego dostępnego zmysłom i dociekaniom naukowym. Ziemię tłumaczyła geografia dzięki odkryciom podróżników i odkrywców, a niebo — astronomia, której patronowali Kopernik i Galileusz. Europejczyk — jak twierdził Bierdiajew — dostał wówczas zawrotu głowy z nadmiaru wiedzy i z możliwości jej wyzyskania w zadomowianiu się wygodnie i przyjemnie na naszej ziemi. Zmienił się kierunek jego myśli i pragnień. Nie wszyscy potrafili to dostrzec jak to uczynił jeden z ówczesnych kaznodziejów gromiący słuchaczy twardymi słowami: „Ziemię chcecie przemienić w raj, zapominając o pięknie raju

prawdziwego. Chwalicie ziemię i wywyższacie człowieka a nie spieszycie się do oddania chwały Bogu, który was i ziemię swoją dobrocią i mocą wywiódł z nicości". Był to zarzut stawiany ludziom oczarowanym do tego stopnia osiągnięciami artystów i badaczy praw kosmosu, że w nich widzieli autonomicznych twórców wszelkiego piękna i wiedzy o wszechświecie.

Na taki zarzut oczywiście Vasari nie zasługiwał. Był katolikiem wiernym Kościołowi i jego nauce o stworzeniu świata, nazywając Boga „Architektem", którego wszyscy artyści powinni naśladować swoją twórczością. Prawdą jest jednak, że w „Żywotach" nie znajdujemy przeżyć religijnych bohaterów opisywanych przez autora, chociaż oni — również wierzący — zasługiwali przynajmniej na ogólne omówienie ich postaw wobec świata nadprzyrodzonych prawd i praw obowiązujących w życiu i działaniu każdego chrześcijanina. W „Przedmowie" do swojej książki pisze o stosunku chrześcijaństwa do sztuki pogańskiej, tłumacząc pasję niszczenia jej przez wyznawców nowej wiary pragnieniem szybkiego zatarcia nawet pamięci o kulcie i ofiarach składanych bóstwom. Ale dodaje, że nie było to dyktowane „nienawiścią chrześcijan do sztuki lecz raczej chęcią poniżenia i odrzucenia kultu bogów pogańskich. Ta nadzwyczajna jednak gorliwość chrześcijan wyrządziła wielkie szkody w uprawianiu wszelkich sztuk, powodując, że popadły one w chaos i zapomnienie".

W kilku zdaniach poruszył on problem, który w początkach chrześcijaństwa musiał być dobrze przemyślany i rozwiązany bez szkody dla czystości wiary w Ewangelię i bez odrzucania tego, co w kulturze pogańskiej było prawdziwe, dobre i piękne jako owoc intelektualnego trudu i pracy rąk ludzkich. W piętnastym i szesnastym wieku odżyło w Europie zainteresowanie się kulturą klasyczną i coraz głośniej humaniści powtarzali zasadę Protagorasa: „Człowiek jest miarą wszechrzeczy". Nie był to jeszcze bunt przeciwko Bogu — ten zjawi się później — ale zaznaczyło się już wtedy wysuwanie człowieka i jego dzieł na pierwsze miejsce. Może nie zawsze świadomie brali jednak w tym udział również artyści, przypisując sobie mesjańskie charyzmaty.

Arcydzieła sztuki wolno uważać za próbę nawiązania dialogu przez artystę z otaczającym go światem widzialnym i niewidzialnym. Średniowiecze rozmawiało przede wszystkim z Bogiem katedrami, co Rodin ujął w symbol dłoni złożonych do modlitwy. Według niego świątynie gotyckie były aktem strzelistym wiary, nadziei i

miłości, hymnem ziemi na cześć nieba. Twórczy gest posiadał wówczas charakter sakralny wiążący czas i przestrzeń z wiecznością. Nie był ucieczką w osobiste przeżycia estetyczne artysty i nie wyrażał zachwytu pięknem jedynie doczesności, chciał zostawić trwały znak pospiesznego pielgrzymowania przez rzeczywistość osiągalną zmysłami do źródła jej istnienia — do Stwórcy. Do Niego zwracał się Leopold Staff z wyznaniem:

„Nie widzą Ciebie moje oczy,
Nie słyszą Ciebie moje uszy;
A jesteś światłem mej pomroczy,
A jesteś śpiewem w mojej duszy".

Bez światła nie ma sztuk plastycznych, bez pieśni — poezji. Rozumieli to ludzie epoki, nazywanej jeszcze dzisiaj przez uznających tylko materię za byt rzeczywisty, ciemnym średniowieczem. A przecież epoka ta wierzyła, że człowiek wejdzie w wieczność z całym dziedzictwem przeżyć również estetycznych zbieranych w czasie swojej pielgrzymki do prawdziwego dobra, piękna i prawdy. Kaznodzieja tych „ciemnych czasów" zachęcał słuchaczy w Notre-Dame: „Nauczmy się tutaj śpiewać wspaniałe Te Deum, żebyśmy je mogli przez wieki powtarzać na chwałę Boga, Twórcy wszystkiego co piękne na ziemi i w niebie". Odczytywanie piękna kosmosu, zachwycanie się nim oraz naśladowanie wizją estetyczną zawartego w nim ładu wchodzi w zakres obowiązków człowieka obdarzonego talentem prowadzenia w ten sposób dialogu z Bogiem i z ludźmi. Tak pojmowana sztuka zasługuje na nazwę sakralnej, nawet gdy jej tematy nie są ściśle religijne. Może to miał na myśli filozof epoki karolińskiej, Jan Szkot Eriugena, pisząc: „Mędrzec, rozważając w sobie wygląd jakiegoś naczynia, piękno jego oddaje po prostu tylko na chwałę Bożą". Artysta nadający materii kształt piękna dla chwały Bożej umieszcza swoje dzieło w tej samej perspektywie, w jakiej widzi je mędrzec.

Dzieło sztuki jest zjawiskiem złożonym. Wchodzi w nie — oprócz talentu — intencja autora, przemyślana i przeżyta jako zaproszenie odbiorcy do dialogu oraz sposób odczytania tego zaproszenia. „Requiem" Mozarta inaczej jest słuchane przez wierzących, a inaczej tylko przez estetów, którzy odrzucają treść dogmatyczną tego utworu. Dla pierwszych jest znakiem świata nadprzyrodzonego, dla drugich genialnym układem dźwięków żegnających na zawsze istnienie człowieka związane jedynie z czasem i przestrzenią.

Na „Srebrną legendę“ Vasariego katolicyzm odnowiony odpowiedział dalszym ciągiem „Złotej“. Nie umniejszała ona zasług ani sławy artystów, którzy w szesnastym wieku wiernie służyli Europie, ale przypominała im, że służba pięknu ma wtedy najwyższą wartość, gdy odbywa się w świetle chrześcijańskich ideałów prawdy i dobra. O roli sztuki Norwid pisał:

„.....Głębią sztuki ostatnią jest może
Przypadkowe odgarnąć, wyświecić, co Boże“.

Tutaj artysta spotyka się ze świętym.

ŚWIĘTY Z POCZUCIEM HUMORU

FILIP NEREUSZ (1515–1595)

Nie był poetą, malarzem ani budowniczym katedr i pałaców. Omijała go więc opinia publiczna szesnastego wieku w rozdawnictwie tytułu wielkości przydzielanego wówczas przede wszystkim artystom.

Oni bowiem prawie niepodzielnie panowali nad wyobraźnią i przeżyciami estetycznymi swoich współczesnych, którzy — trzeba przyznać — umieli patrzeć i zachwycać się dziełami sztuki świadczącymi o mocy twórczej człowieka. Ta moc nie występowała, jak dawniej, anonimowo, lecz razem z głośnym nazwiskiem, czczonym i podziwianym do tego stopnia, że — jak pisał ówczesny satyryk — „niektórzy nie kwapią się do oglądania rzeźb Michała Anioła i obrazów Rafaela, wystarczy im wymawiać ich imiona z taką pobożnością jakby cuda widzieli, żeby uchodzić za miłośników i znawców sztuki".

Ten kult wielkich imion spowodował wyłączanie artysty z jego aktem twórczym z kręgu zasad moralnych w imię niczym nie krępowanej wolności poddającej się jedynie prawom estetyki. Twórca uważał się, albo był uważany, za słusznie zwolnionego z posłuszeństwa dekalogowi. Dlatego czasem artyści genialni byli bardzo słabymi moralnie ludźmi. Prawdopodobnie zdziwiliby się, gdyby im powiedziano, że moralność znaczy więcej niż talent. Jemu przecież zawdzięczali podziw i sławę u współczesnych, jakimi dawniej otaczano świętych za ich heroiczne dążenie do doskonałości chrześcijańskiej. W takiej atmosferze traci się bardzo szybko wyczucie proporcji między aktem twórczym w dziedzinie estetyki a czynną troską o własne wartości duchowe.

Artyści renesansu stawiali na pierwszym miejscu sztukę i swoje dzieła — rzeczywiście genialne — które były ich osobistą wizją

świata, człowieka oraz Bożych spraw. O tę wizję byli bardzo zazdrośni, uczuleni na wszelkie krytyki, szukający najwyższego uznania i często bez litości dla innych malarzy, architektów, rzeźbiarzy i poetów. Traktowali siebie z największą powagą i żądali tego od otoczenia, które, podziwiając ich, powtarzało jednak powiedzenie: „Wielcy artyści nawet w procesji na cześć Chrystusa i Jego świętych obnoszą tylko własną wielkość". Uważając się za nietykalnych, tracili nawet tę szczyptę humoru, z jakim człowiek powinien patrzeć na siebie, żeby zachować zdrowy sąd o swojej wartości i równocześnie dostrzegać i uznawać wartości innych ludzi. W traktacie Tao-te-king z VI wieku przed Chrystusem czytamy: „Nie jesteś prawdziwie mądrym człowiekiem, jeśli sądzisz, że nie ma nikogo mądrzejszego od ciebie". Mądrość polega na odkryciu proporcji między sobą a całą rzeczywistością. Wtedy bowiem człowiek poznaje prawdę o świecie Bożym i ludzkim oraz swoje w nim miejsce. Nie wszyscy uważani za wielkich w szesnastym wieku do tej prawdy dążyli. I prawdopodobnie wówczas nie dostrzegali nawet człowieka, który żył i działał wśród nich wpatrzony przede wszystkim w wielkość Boga i Jego sprawy.

Nazywał się Filip Nereusz, a właściwie Neri, i był przeznaczony do prowadzenia kupieckiego interesu po swoim bogatym stryju we Florencji, gdy w siedemnastym roku życia zrzekł się majątku i przeniósł się do Rzymu, by tam poświęcić się całkowicie apostołowaniu wśród biednych i zaniedbanych moralnie mieszkańców Stolicy chrześcijaństwa. Wnosił w tę pracę swoją pokorę i poczucie humoru, czego brakowało kręgom ówczesnych twórców, arystokracji oraz bogatych mieszczan. Był to jego nie szkodzący nikomu protest przeciwko zatraceniu ducha umiaru w wynoszeniu ponad wszystko człowieka i jego dzieł. Zwalczał wszelką ułudę wielkości, jak kiedyś Sofokles przypominający swoim współczesnym: „Rodzaju śmiertelnych, życie wasze jest nicością! Mówiąc prawdę, któż znał inne szczęście aniżeli tworzone przez siebie złudzenia? Rozwiewają się one same i giną". Nereusz ludzi szanował i kochał, szanował też i cenił piękno i dobro tworzone przez nich, ale bez litości burzył świat błędnych myśli i płonnych nadziei przypisujących dziełu człowieka najwyższą wartość, bez względu na intencję i postawę moralną artysty. Dlatego nazywano go „igłą przekłuwającą pęcherze pychy i samozadowolenia ludzkiego". Był to leczniczy zabieg stosowany przez Filipa, ile razy spotykał w jednostkach lub zbiorowości przerosty ambicji oraz przywiązanie do dóbr materialnych.

Nie wszyscy w XVI wieku dostrzegali to schorzenie w kulturze europejskiej tworzonej przede wszystkim przez humanistów, szukających natchnienia w literaturze i myśli filozoficznej Greków i Rzymian. Nawet niektórzy przedstawiciele kleru nie zauważyli niebezpieczeństwa, grożącego ze strony tak pojmowanego humanizmu, chrześcijańskiej wizji człowieka i jego obowiązków wobec Boga, Stwórcy i Prawodawcy. Urzeczeni zostali osiągnięciami wielkich uczonych i artystów, którzy — według ówczesnej opinii — dotykali już granic możliwości poznania i działania ludzkiego we wszystkich dziedzinach. Ideałem wówczas bowiem była wiedza „de omni re scibili". Kto oznajmiał publicznie, że jest gotów dyskutować o wszystkim, co da się wyrazić słowami, był bohaterem przyćmiewającym aureolę świętych.

Takiego bohatera otrzymał po swoim poprzedniku wiek szesnasty. Był nim Giovanni Pico della Mirandola (1463–1494), lingwista, znawca literatury i filozofii starożytnej, czytający Biblię w oryginale, interesujący się kabałą i marzący o włączeniu w chrześcijaństwo wszystkich kierunków myśli, które szukają prawdy o Bogu, człowieku i kosmosie. Starszy od niego ale dłużej żyjący humanista Cristoforo Landino pisał o nim: „Pico jest prawdopodobnie księciem naszych czasów jeśli chodzi o wszelką naukę i literaturę". W dwudziestym czwartym roku życia jest gotów bronić w Rzymie 900 tez własnych o całości wiedzy ludzkiej. Trzynaście z nich uznano za nieprawomyślne, co zmusiło go do schronienia się we Florencji, gdzie na łożu śmierci przyjął z rąk Savonaroli habit dominikański. Ten sam Savonarola w „Traktacie przeciwko astronomom" pisze o nim: „Człowiek ten powinien być uważany za jeden z cudów Boga i natury dla wzniosłości swego ducha i wiedzy. Nie był bowiem wcale niższy od pierwszych Ojców Kościoła sławnych w całym świecie". Przez wiek szesnasty i dalsze przechodzi gwiazdą pierwszej wielkości. Chwalą go uczeni Żydzi, heretycy, teologowie katoliccy, humaniści, filozofowie i literaci. Tomasz Morus przekłada na angielski jego „Żywot" i wybór pism, głosząc, że są godne, by je czytać i często rozważać. Od 1542 roku przyjmuje się powszechnie tytuł dany mu przez Agostino Nifo: „Corona nostrae aetatis — korona wieku naszego".

Dla Filipa Nereusza „koroną" każdego wieku był jedynie Chrystus. Jeżeli więc znał traktat „O godności człowieka", którego autorem był Pico della Mirandola, to musiał z pewnym lękiem czytać zdania: „Stoisz w samym środku świata, możesz się rozglądać

dokoła i widzieć wszystko, co istnieje. Nie należysz całkowicie ani do nieba, ani do ziemi, ani śmiertelny nie jesteś, ani nieśmiertelny, możesz sam siebie tworzyć i urabiać, możesz się stać zwierzęciem, ale możesz się odrodzić w Bogu podobnej postaci. Ty jeden możesz się rozwijać, możesz rosnąć według wolnej woli, masz w sobie zarodki wszelkiego życia". Błędu teologicznego ani filozoficznego w tych słowach nie ma, ale mogą być odczytane jako wyjęte z „ewangelii" ówczesnych humanistów, którzy bardziej zachwycali się stworzeniem aniżeli Stwórcą, i w dążeniu do osiągnięcia wartości duchowych liczyli przede wszystkim na własne siły, a mniej na pomoc Bożą. W Chrystusie widzieli niektórzy jedynie przykład etycznego postępowania i miłości łatwej do zrozumienia i przyjęcia, gdy opowiadana jest językiem Ewangelii a nie teologów i prawników. Wzorowali się na Erazmie z Rotterdamu, który prawdopodobnie w chrystianizmie uznawał i szanował na pierwszym miejscu pewnego rodzaju dalszy ciąg filozoficznej myśli Greków i Rzymian, samodzielnej myśli ludzkiej, a dopiero na drugim — zespół zasad kierujących przeżyciami religijnymi. Taka postawa intelektualna umieszczała pojęcie zbawienia w nabywaniu wiedzy o wszystkim przez poprawne procesy logiczne. Było to zbawienie od błędu myślenia, które utożsamiało się z cnotą bez potrzeby odwoływania się do łaski Bożej. Człowiek był tutaj właściwie jedynym twórcą swojego szczęśliwego losu.

Nereusza niepokoił przesadny kult oddawany wielkościom ludzkim, nawet tym chodzącym w złotych aureolach. Od tych ostatnich żądano bowiem, żeby przejście swoje przez świat znaczyli cudami i tak ważnym działaniem, jakim było wówczas wznoszenie nowej bazyliki świętego Piotra. Pisał wtedy jeden z licznych pamflecistów: „Dzisiaj chrześcijanie pragną spotykać się ze Zbawicielem raczej przy ołtarzach z marmuru i złota we wspaniałych kościołach aniżeli przy ubogim żłóbku stajni betlejemskiej. Nikt nie chce być pokornym pasterzem, dziękującym Chrystusowi że raczy przyjmować jego pokłony". Wśród tych wspaniałości szesnastego wieku Filip Nereusz zachował postawę pasterzy, którzy ze spotkania z nowo narodzonym Jezusem „wrócili wielbiąc i wysławiając Boga za wszystko, co słyszeli i widzieli, jak im to było powiedziane". Należał bowiem do tych, którzy dzięki Ewangelii odkryli prawdziwą miarę wielkości człowieka stojącego przed wielką tajemnicą mądrości, mocy i miłości Boga. Wiedzy o tej mierze nie nabył na żadnym fakultecie teologicznym o światowej sławie. Nikt też z jego

biografów nie obdarza go tytułem uczonego i wybitnego teologa. Wiemy również, jak trudno jego przyjaciołom było przekonać go, że powinien dla dobra dusz przyjąć kapłaństwo, by z większym pożytkiem im służyć. Tłumaczył się niedorastaniem do takiej godności. Ustąpił dopiero przed naleganiami swego spowiednika, gdy skończył trzydzieści sześć lat.

Do tego czasu pracował jako apostoł świecki wśród ubogich i chorych, którym poświęcał większość dnia, resztę i część nocy spędzał na modlitwie, nie na głośnych i wystawnych nabożeństwach we wspaniałych kościołach, lecz w ciszy katakumb świętego Sebastiana. Przyłączyło się do niego kilkunastu podobnie jak on gorliwych młodych ludzi gotowych do oddawania wszelkiego rodzaju posług ubogim pielgrzymom napływającym do Rzymu. Podstawą do takiego działania były wspólne modlitwy, pogłębianie prawd wiary i życie według ascezy chrześcijańskiej. Tworzyli raczej bractwo pobożne, a nie w dzisiejszym znaczeniu kółko filantropijne. Rok 1550, w którym Filip przyjął święcenia kapłańskie, był rokiem jubileuszowym i zarazem czasem próby dobrej woli i sił małego grona o charakterze apostolsko-charytatywnym. Mieszkańcy Rzymu zaczęli zauważać pracę podejmowaną przez cichych i skromnych gorliwców i szybko poznali, że kieruje nimi pobożny i skromny ksiądz Nereusz, w którym później odkryli doskonałego spowiednika i doradcę w sprawach uładzania wszelkich problemów życiowych według wskazań świętego Pawła: „Radujcie się zawsze w Panu; jeszcze raz powtarzam: radujcie się! Niech będzie znana wszystkim ludziom wasza łagodność — Pan jest blisko! O nic się już zbytnio nie troskajcie, ale w każdej sprawie wasze prośby przedstawiajcie Bogu w modlitwie i błaganiu z dziękczynieniem. A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie". Ambicje humanistów szesnastego wieku były większe od tych słów, ponieważ wyrastały z przekonania, że człowiek o własnych siłach potrafi osiągnąć ideał doskonałości. Z taką postawą walczył święty Filip sprowadzając ją do właściwych wymiarów. Walczył humorem i dobrotliwym przypominaniem granic możliwości ludzkich. Raził go bowiem każdy przerost i każde zakłócenie ładu moralnego. Nie odpowiadał mu styl barokowy w kaznodzejstwie jak i w architekturze.

Głosił konieczność wyznawania i praktykowania wiary w sposób prosty i radosny, bez przesady i sztucznych ozdób. Odsłaniał śmieszność chodzenia przed Bogiem „na szczudłach wielkości". A

czynił to nie polemizując, nie gromiąc i nie potępiając, lecz posługując się dowcipem i celnym żartem. Nazywali go niektórzy wesołkiem, dopóki nie zrozumieli, jak bardzo poważnie traktuje stosunek człowieka do Boga i zbawienia, a za niepoważne uważa wszelkie próby wywyższania się i odgrywania roli bohaterów wiedzy, czynu twórczego i nawet świętości.

Grono jego słuchaczy i współpracowników ciągle wzrastało. Z małego pomieszczenia, gdzie on wygłaszał konferencje, trzeba było się przenieść do kaplicy — oratorium — służącej odtąd modlitewnym spotkaniom, wspólnym rozważaniom prawd Bożych, czytaniom Biblii i śpiewom radosnych pieśni. Z pieśniami wychodzono z oratorium na ulicę i z pytaniem: „Co dzisiaj dobrego mamy zdziałać?". Nie wielkiego lub sensacyjnego, lecz dobrego. Szli więc przez Rzym ludzie zachwyceni wielkością Boga, mądrością zawartą w Ewangelii oraz prostotą prawd Chrystusowych. Były to nie pochody triumfalne, w których dostojnicy kościelni i świeccy zajmowali zwykle pierwsze miejsca, ale pielgrzymki pokutne do najważniejszych kościołów, gdzie uczestnicy stawali w prawdzie i pokorze przed Bogiem. Tak przywracano Stolicy chrześcijaństwa charakter sakralny, któremu humaniści przeciwstawiali tęsknotę za Romą cezarów.

Przez długi czas Filip Nereusz nawet nie myślał stworzonemu przez siebie ruchowi nadawać form społeczności zakonnej. Może wstrzymywał go lęk przed możliwością narażenia go na kryzys, przez jaki wówczas przechodziły stare i zasłużone dla Kościoła zakony. A może bał się, żeby ten ruch stawszy się instytucją prawną, znaną i chwaloną nie został nazwany wielkim z powodu uzewnętrznionej i głośnej działalności. Wiemy też, jak nie w jego stylu byłoby przyjęcie tytułu założyciela. Papieże jednak nalegali, żeby ten luźny związek duchownych i świeckich przekształcił się wreszcie w zgromadzenie zakonne o stałej i ściśle określonej strukturze prawnej. Trzeba było się ugiąć przed wolą Stolicy Apostolskiej. W 1575 roku, na rozkaz Grzegorza XIII, „Oratorium" przyjęło statut obowiązujący wszystkie zakony w życiu Kościoła. Teren jego działania rozszerzył się poza Rzym, z czego skorzystały prawie wszystkie narody europejskie. Otrzymały bowiem piękną poprawkę swoich kultur w formie humanizmu chrześcijańskiego.

Pierwszym biografom Filipa Nereusza było prawdopodobnie trudno uporać się z problemem nietypowych metod apostołowania, jakie ten święty stosował. Przyzwyczajeni do uposągowiania swoich

bohaterów nie od razu mogli zrozumieć, że nawracanie grzeszników i prowadzenie ich drogą wskazań Ewangelii, nie musi odbywać się w śmiertelnej zawsze powadze i namaszczonym stylem. Dlatego starali się „usprawiedliwiać" pewne postawy, gesty i słowa Nereusza nadając im prawie mistyczne znaczenie, gdy one żadnego usprawiedliwienia nie potrzebowały. Było to jego prawdziwie humanistyczne w duchu chrześcijańskim budzenie ludzi pogrążonych w niezdrowym śnie o wielkości. Gdy widział z jaką powagą obnosili swoje dostojeństwa i honory, jak pysznili się swoimi talentami i bogactwami, stwarzał sytuację, w której nagle objawiała się groteskowa śmieszność ich postaw. Wybuchał wtedy on i ofiara jego żartobliwego gestu śmiechem wypełniającym ulice i place Rzymu. Był to śmiech oczyszczający ze złudzeń, fałszywej pozy i zakłamania.

Stosował tę metodę w traktowaniu siebie, ile razy spostrzegał, że otoczenie chce w nim odkryć coś więcej aniżeli zwykłego chrześcijanina. Bronił się przed tym wszelkimi sposobami, które brane były często za dziwactwa, za sztuczne stwarzanie pozorów ignorancji lub braków obycia towarzyskiego. Nie był naiwny. Znał dobrze ludzi oraz ich skłonność przypisywania sobie lub innym całej zasługi w tworzeniu wartości duchowych, a zapominania że, jeśli chodzi o wartości naprzyrodzone, źródłem wszelkiego dobra, mądrości i mocy jest Bóg, który łaską swoją pociąga i czyni zdolnym człowieka do współpracy w dziele zbawienia. Przez ręce Nereusza przechodziły cuda, których on zdawał się nie zauważać albo czynił wszystko, żeby nie były łączone z jego osobą. W skomplikowany dramat szesnastego wieku wchodził z pokorą, nie wdając się w gwałtowne polemiki ani subtelne dyskusje. Dobrotliwym żartem, którym demaskował wszelkie przerosty ambicji, posługiwał się lepiej i skuteczniej aniżeli długimi wywodami teologicznymi. I tym zdobywał dla sprawy Chrystusowej ludzi ze wszystkich środowisk. Przychodzili słuchać jego prostych konferencji intelektualiści i analfabeci. Współpracowali z nim: krawiec Parigi oraz Baronius, którego Filip skierował na drogę naukową i w ten sposób dał Kościołowi sławnego historyka, późniejszega kardynała, a zgromadzeniu oratorianów pierwszego po sobie następcę na stanowisku przełożonego.

Grzegorz XIII obdarzył Nereusza godnością kardynała, której ten nie przyjął, odesławszy natychmiast papieżowi znak tej godności — czerwony kapelusz. A działo się to w czasach, gdy o ten znak ubiegano się nie zawsze z pobudek gorliwszej służby Kościołowi aż do męczeństwa. Współcześni dostrzegli w tym geście lekcję

prawdziwej wielkości daną ludziom szesnastego wieku kuszonym do wywyższania się ponad prawdy i prawa Boże.

W maju 1595 roku przyszła śmierć po Nereusza. Przywitał ją chyba tak, jak odwiedzających go w czasie choroby, słowami: „Żyć trzeba zawsze w Bogu, a umierać dla siebie". Gdy lekarze, pewni siebie i swojej wiedzy, oświadczyli, że już jest zdrowy i dożyje na pewno dziewięćdziesiątego roku życia, odpowiedział uśmiechem i słowami, których już nikt nie dosłyszał i nie mógł zrozumieć. Były to słowa konającego. Nie można ich było umieścić wśród słów wypowiedzianych jako ostatnie, w chwili śmierci, przez wielkich ludzi.

Odszedł więc zadowolony, że nikt nie będzie mógł zawiesić nad nim aureoli. I tutaj chyba się omylił. Aureola opromienia wszystkie jego słowa.

CAR I METROPOLITA

IWAN GROŹNY (1530–1584)

METROPOLITA FILIP (ok. 1500–1568)

Zachodniej Europie na pewno nie służyli, przeświadczeni że centrum prawdziwego chrześcijaństwa, po upadku Bizancjum, jest tylko Moskwa — Trzeci Rzym. Na początku szesnastego wieku pisał mnich Filotej do Wasyla III: „Pierwszy i Drugi Rzym upadł, trzecim jest Moskwa, czwartego nigdy nie będzie". Odpowiadało to społeczeństwu prawosławnemu, a jeszcze bardziej jego władcom, których autokratyzm tak teologicznie uzasadniał Osip Wołotskoj: „Według natury ludzkiej cara należy uważać za człowieka, ale dzierżona przezeń władza upodabnia go do Boga. Jego przecież jest namiestnikiem na ziemi oraz głową państwa i kościoła". Twierdzono wtedy, że jemu przysługuje tytuł „jedynego władcy chrześcijańskiego w całym świecie i pana wszystkich chrześcijan". Prawosławie wówczas sądziło, że ma dwóch śmiertelnych wrogów: Turków w Konstantynopolu i Papieża w Rzymie. Lęk przed potęgą turecką i graniczącą z nienawiścią niechęć do wszystkiego, co rzymskie, były spadkiem przejętym przez Moskwę po Bizancjum, które nie mogło wybaczyć Zachodowi czwartej wyprawy Krzyżowej (1202–1204) skierowanej pierwotnie przeciwko Turkom a zakończonej zajęciem stolicy imperium wschodniego i stworzeniem tam cesarstwa łacińskiego. Nie tylko więc spory teologiczne kładły się cieniem na wszelkie próby pojednania kościołów, lecz także wydarzenia historyczne jak wspomniane wyżej zajęcie Konstantynopola przez krzyżowców. Dialogi — jeśli je czasem podejmowano — toczyły się w atmosferze braku wzajemnego zaufania stron, z których jedna w rozmowy wnosiła przebiegłość, a druga nieumiejętność w odczytywaniu taktyki przeciwnika.

W takiej atmosferze podejrzeń i uprzedzeń Moskwy do Rzymu wychowywali się i później działali Iwan Groźny i metropolita Filip. Car, chociaż zrazu imponowały mu instytucje zachodnie o pewnym charakterze demokratycznym, dość szybko zrezygnował z ich naśladowania i przyjął postawę absolutnego władcy a nawet tyrana. Nie zrezygnował jednak z usług kupców angielskich i holenderskich w rozwoju stosunków handlowych z Zachodem. W dziedzinie religijnej uważał się za rzeczywistego „pana wszystkich chrześcijan".

Metropolita Filip widział również jedynie w prawosławiu prawdziwe chrześcijaństwo. Do papiestwa odnosił się raczej nieprzychylnie, idąc w tym za przykładem swoich poprzedników. Wiedział, że jeden z nich zagroził opuszczeniem Moskwy, jeżeli do niej zostanie wniesiony krzyż łaciński, znak godności legata papieskiego przybywającego, by wziąć udział w uroczystych zaślubinach Iwana III z Zoe, bratanicą ostatniego cesarza Wschodu, Konstantyna XI. Zoe była katoliczką. Ówczesny papież Sykstus IV wiązał z tym małżeństwem nadzieję na unię z kościołem prawosławnym. Iwan o tym poważnie nie myślał; związek z Zoe był mu potrzebny przede wszystkim dla osiągnięcia celów politycznych. A Zoe stała się bardziej prawosławną od rodowitych Rosjan. Teologowie i politycy zachodni łudzili się myślą, że odgórnymi dekretami można usunąć wszystkie różnice wierzeń i postaw moralnych, jakie oddzielały chrześcijan świata greckiego od łacińskiego. Te dwa światy oddalały się od siebie politycznie i religijnie od chwili, gdy stolicą jednego jeszcze wówczas imperium stał się Konstantynopol. Sobory powszechne do ósmego włącznie (869 r.) odbywały się na Wschodzie, z tych cztery w samym Konstantynopolu, pod „opieką" cesarzy, którzy uzurpowali sobie prawo wtrącania się w tok obrad na tematy ściśle dogmatyczne. Tak utrwalała się tradycja supremacji władzy świeckiej nad duchowną. Tradycję tę przejęli władcy Moskwy do tego stopnia, że gdy w 1439 roku została zawarta unia florencka, Wasyl II obie podpisujące strony: Rzym i Bizancjum uznał za skażone herezją. Autor kroniki „Stepennaja Kniga", powstałej w 1563 roku, oskarżając biskupów i bojarów o brak głośnego sprzeciwu wobec unii — oczywiście z przesadą — mówi o Wasylu II: „Znalazł się tylko jeden człowiek gorliwy wyznawca Boga i Jego prawa". Prawosławie przyzwyczaiło się widzieć w swoich świeckich władcach nie tylko „obrońców prawdziwej wiary", ale i tych którym przysługuje decydujący głos we wszystkich jej sprawach. Nawet

ludzie czczeni jako święci nie myśleli inaczej o tym systemie sakralizowania osób obdarzonych łaską i obowiązkiem rządzenia.

Tak pojmował swoją rolę Iwan Groźny, wnuk Iwana III i Zoe (Zofii) Paleolog, przekonany, że jemu należy się prawem dziedziczenia po cesarstwie wschodnim tytuł cara ze wszystkimi prawami i przywilejami. Przyszło mu to względnie łatwo, ponieważ odnosił sukcesy polityczne i militarne przez przyłączanie nowych terenów do księstwa moskiewskiego, co zwróciło nań uwagę wielkich państw europejskich. Interesowano się nim i jego próbami reform administracyjnych, a jeszcze bardziej jego osobą o cechach władców renesansu, odrzucających wszelkie prawa moralne w dążeniu do władzy i w jej sprawowaniu. A jednocześnie podziwiano jego oczytanie we wszystkich dziedzinach z teologiczną włącznie, i zdolność prowadzenia długich dyskusji na tematy religijne.

Gdy w siedemnastym roku życia obejmował rządy nad Rosją, wszyscy byli przekonani, że nastaje nowa epoka jej historii. Rozpoczął ją ogłaszając się uroczyście carem o pełnej władzy prawodawczej. Opublikował kodeks prawa, kościołowi narzucił „Stogław" czyli przepisy obowiązujące duchownych w życiu i pracy. Nie budziło to żadnych sprzeciwów, ponieważ Wschód był przyzwyczajony do absolutyzmu władców, którzy sądzili, że ich woli podlega nawet stosunek podwładnych do Boga. I na Zachodzie przestano się wówczas tym gorszyć, gdy po rozbiciu jedności chrześcijaństwa coraz częściej stosowano zasadę „cuius regio eius religio". Miała tego przykład Europa w postępowaniu niektórych książąt niemieckich, a przede wszystkim króla angielskiego, Henryka VIII. Nie było to nowością w stosunku między władzą świecką i duchowną. Jest to ciągnący się od wieków spór o prymat w kształtowaniu losów człowieka w doczesności i poza nią, jeżeli panujący wyznają jakąkolwiek wiarę. Historia się nie powstarza, jeżeli chodzi o konkretnych ludzi oraz o wydarzenia wynikające z ich wolnych wyborów, ale stałe są w niej problemy i sytuacje. W historii Kościoła problem współistnienia władzy papieskiej i świeckiej przybiera zwykle formę dramatycznego dialogu, w którym obie strony bronią granic swoich wpływów na osobę ludzką. Przy wyznaczaniu tych granic powstają konflikty nie zawsze dobrze rozpoznawane i rozwiązywane. Konflikty o charakterze dogmatycznym, politycznym lub społecznym, które potwierdzają prawdę, że nawet najwyższe stanowiska w jakiejkolwiek hierarchii nie czynią piastującego je człowieka automatycznie geniuszem lub świętym. Ani geniuszami

ani świętymi nie byli, w drugiej połowie czwartego wieku, papież Liberiusz i cesarz Konstancjusz, dlatego ich spór o prawowierność nauki chrześcijańskiej żadnemu nie przysposobił sławy. Był to ich wspólny dramat bardzo źle odegrany.

Taki dramat połączył Iwana Groźnego z Filipem, metropolitą moskiewskim. Dla metropolity skończył się tragicznie, ale z chwałą męczennika i z tytułem świętego. Kościół prawosławny czci go jako wielkiego ascetę, organizatora życia zakonnego i wreszcie jako hierarchę odważnie występującego w obronie zasad etycznych gwałconych przez cara.

Teodor Kołyczow — tak się nazywał przed wstąpieniem do klasztoru — należał do arystokratycznej rodziny związanej z dworem księcia Andrzeja Staryckiego, brata Wasyla III. W czasie walk o władzę niektórzy członkowie tej rodziny zostali straceni przy drodze wiodącej z Nowogrodu do Moskwy. Właśnie wtedy Teodor jako trzydziestoletni mężczyzna postanawia zostać mnichem. Skłoniły go do tego wyboru słowa Ewangelii usłyszane podczas uroczystej liturgii: „Nikt nie może dwom panom służyć". Takie przejście ze stanu świeckiego do zakonnego nie było rzadkie w środowisku bojarów. Porzucano dotychczasowy tryb życia z rozmaitych — nie zawsze wzniosłych — powodów, ale jednak przeważało pragnienie całkowitego poświęcenia się służbie Bożej. Takie pragnienie zaprowadziło Teodora daleko od Moskwy otoczonej wieńcem klasztorów zamożnych, o długiej tradycji oraz o znanych wszystkim nazwach. Wybrał klasztor bardzo ubogi na jednej z Wysp Sołowieckich w nieprzychylnym klimacie Morza Białego. Udał się tam pieszo i samotnie, nikomu po drodze nie wyjawiając swego nazwiska. Dla wypróbowania swej pokory służy u chłopa jako pasterz zaprawiając się do ciężkiej pracy fizycznej.

Na Sołówkach istniała od 1429 roku wspólnota mnichów założona przez Sabbatiosa i Germana. Promieniowało stamtąd chrześcijaństwo na pogańską jeszcze w części Finlandię, Karelię i Norwegię. Twardy styl życia, atmosfera modlitwy uświęcająca trud codziennej pracy, a przede wszystkim konieczność przemiany wewnętrznej, nazwanej przez jednego ze starszych tej wspólnoty „łamaniem skorupy lodowej, by dotrzeć do żywej wody miłości Boga i bliźniego" — to przyciągało ludzi szukających najpewniejszej drogi do Boga i człowieka. W ciągu sto lat swego istnienia klasztor sołowiecki zyskał sobie opinię solidnej szkoły życia wewnętrznego. Przed drzwiami tej szkoły stanął Teodor Kołyczow

z prośbą o przyjęcie do nowicjatu. Nikt, nawet przełożony, nie wiedział o jego pochodzeniu arystokratycznym i pozostawionych dobrach rodzinnych. Próbę nowicjatu przeszedł w pokorze i poniżeniu jako drwal, ogrodnik i pomocnik kucharza. Po roku próby został włączony do wspólnoty zakonnej otrzymawszy nowe imię — Filip — na znak śmierci dla świata a życia tylko dla Boga. Z tym imieniem oddala się od klasztoru, by w lesie spędzić kilka lat samotnie naśladując mnichów egipskich, którzy swoje przebywanie na pustyni nazywali „szkołą modlitwy". Jego dotychczasowy przełożony, Aleksy, wysuwa kandydaturę Filipa na swego następcę, co zostaje przez wszystkich jednogłośnie przyjęte. Jedynie elekt wyrażał sprzeciw, ale musiał ulec woli wspólnoty i udać się do Nowogrodu po zatwierdzenie przez archimandrytę wyboru. Tam też otrzymał święcenia kapłańskie.

W Nowogrodzie nawiązuje kontakt z rodziną, która przekazuje mu część majątku, użytą przezeń na rozbudowę klasztoru. Odmawia jednak znowu tytułu i obowiązków przełożonego, udając się na pustelnię, z której wraca dopiero po śmierci Aleksego i na rozkaz władzy kościelnej obejmuje rządy nad dwustu mnichami i trzystu świeckimi pracownikami. Okazał się wspaniałym administratorem i organizatorem życia wspólnego, potwierdzając zasadę, że prawdziwi mistycy i asceci nie muszą tracić kontaktu ze sprawami materialnymi i potrafią nimi kierować bardzo rozsądnie. Taki zmysł praktyczny posiadała młodsza od Filipa święta Teresa z Avila. Żeby w świat rzeczy wprowadzać ład, trzeba najpierw uładzić swoje myśli o nim. Asceci na Wschodzie i Zachodzie wiedzieli o tym, że pierwszą rzeczywistością wymagającą uporządkowania jest zawsze człowiek.

Tak był wewnętrznie uporządkowany i przygotowany metropolita Filip do spotkania z Iwanem Groźnym. Pierwszy akt ich wspólnego dramatu nie zapowiadał tragicznego finału. Car obserwował działalność hegumena Sołówek, a ten śledził z daleka postępowanie władcy w pierwszych latach panowania naznaczonych dość sensownymi próbami reform politycznych, społecznych i religijnych. Mogli się spotkać w Moskwie na synodzie w 1550 i 1551 roku, gdzie Filip wyróżniał się spokojem i trzeźwością sądu. Spodziewał się, że proces reform będzie postępował, zwłaszcza że na cara wywierali jeszcze wtedy dobroczynny wpływ dwaj wybitni przedstawiciele kleru: metropolita Makary i opiekun duchowy Sylwester. Makary zmarł w 1564 roku. Jego następca, Atanazy,

szybko zrezygnował z godności i schronił się w klasztorze, wyznaczony przez cara German, arcybiskup kazański nie przyjął nominacji.

W 1566 roku zostaje Filip wezwany do Moskwy i natychmiast wybrany metropolitą przez arcybiskupów i biskupów spełniających właściwie wolę cara. Przyjął tę godność niechętnie i stawiając warunki. Dowiedział się już bowiem wcześniej od Sylwestra, który schronił się w jego klasztorze, straciwszy stanowisko na dworze carskim, że „panują tam — według ówczesnego kronikarza — słudzy antychrysta". Zaniechane zostały wszelkie reformy, ponieważ Iwan Groźny, podejrzliwy oraz węszący wszędzie zdradę, postanowił zniszczyć siłą wszelką rzeczywistą i urojoną opozycję, którą widział w bojarach i arystokracji. Posługiwał się w tym specjalną kadrą „opriczników" słuchających tylko jego rozkazów i gotowych do popełniania wszelkich zbrodni z powoływaniem się na autorytet i wolę władcy. Każdy tyran i każda dyktatura wszelkiego koloru mają zawsze chętnych do takiej służby. Zmieniają się tylko jej nazwy i broń, którą się posługuje, dla wymuszenia posłuszeństwa rządzącym. Takim rządzącym tragik rzymski Accius wkłada w usta pogardliwe słowa o podwładnych: „Niech mnie nienawidzą, byle tylko przede mną drżeli". Przed Iwanem Groźnym drżeli wszyscy jak przed uosobioną tajemnicą zła, w której chorobliwa dewocja łączyła się z bluźnierstwami, wyuzdaniem zmysłowym i sadyzmem. Potrafił on przewodniczyć długim modlitwom i zaraz po nich orgiom kończącym się zwykle wysyłaniem opriczników, by przeprowadzali egzekucje niewinnie podejrzewanych o zdradę stanu i knowania przeciwko władzy. Nikt nie był pewny życia, gdy car wpadał w pasję i szukał ofiary, na której mógłby się wyładować. Tak zabił własnego syna, tak też traktował swoje żony i konkubiny. Nad całą Rosją zawisł strach i groza śmierci.

Konflikt między Filipem i carem powstał nie na tle dogmatycznym — obydwaj wyznawali te same prawdy głoszone przez prawosławie — lecz na tle zasad moralnych, w których obronie występował metropolita. Zanim zgodził się przyjąć tę godność, ośmielił się postawić pewne żądania, umieszczone w aktach synodu, gdzie czytamy: „Hegumen Filip żąda, żeby car zniósł opriczników i zjednoczył kraj według dawnych praw. Nie będzie mógł przyjąć obowiązków metropolity, jeśli car tego nie uczyni". Car oczywiście odrzucił ten warunek Filipa, jak odrzuciliby dzisiejsi władcy Moskwy wszelkie żądania likwidacji NKGB, a satelici zrezygnowania

ze służb bezpieczeństwa, które są głównym narzędziem zapewniającym ich rządom utrzymanie się przy władzy.

Filip pod naciskiem biskupów ustępuje, uzyskując tylko przywrócenie dawnego prawa interwencji oraz udzielania rad carowi. Ten zaś, zajęty wojną w Liwonii przestaje na pewien czas okrucieństw, by zyskać poparcie narodu, które jednak nie przeszkodziło, że wojna skończyła się niepowodzeniem. Odżył więc terror szerzony przez opricz ników, mordujących bez sądu wszystkich podejrzanych o kontakty z obcymi państwami, zwłaszcza z Polską, w celu obalenia Iwana Groźnego. Każdy tyran widzi wszędzie zagrożenie swojej władzy. Stąd jego strach nawet przed cieniem jakiegokolwiek spisku i zamachu. Jeżeli prawdą jest, że strach przed władzą deprawuje podwładnych, to strach autokraty, przed przerażonymi obywatelami deprawuje go aż do popełniania największych zbrodni.

Przed takim autokratą stanął metropolita Filip z wypomnieniem mu jego grzechów i z nakazem zachowania zasad etyki chrześcijańskiej. Odbył się wtedy dialog między przedstawicielem świata posłusznego prawu Bożemu i panującym, który to prawo publicznie łamał. Historia się nie powtarza, ale powtarzają się w niej problemy i próby ich rozwiązywania przez ludzi, którzy odchodzą i nie wracają, zostawiając piękny lub przejmujący grozą ślad swego przejścia. Królowie : Bolesław Śmiały i angielski Henryk II spory z biskupami : Stanisławem Szczepanowskim i Tomaszem Becketem kończyli zamordowaniem przeciwnika. Filip wiedział, że rozpoczęty z władcą dialog, w którym z jednej strony padają słowa o konieczności nawrócenia i pokuty, a z drugiej grożenie użyciem siły, kończy się zwykle tragicznie dla autora napomnień i żądań naprawy życia.

W 1568 roku metropolita ponowił te żądania publicznie w katedrze Wniebowzięcia przed rozpoczęciem uroczystej liturgii. Tam też w obecności całego dworu i licznie zebranych wiernych zaczął swoje przemówienie odważnym stwierdzeniem: „Panie, nie rozpoznaje się już w tobie cara, blask twego oblicza zgasł. Od kiedy słońce świeci na niebie, nie widziano nigdy, żeby któryś z naszych władców tak zmarnował swoją powagę i moc. Cierpią chrześcijanie. Składamy tutaj na ołtarzu czystą ofiarę dla zbawienia ludzkości, a tam leje się krew i giną ludzie niewinni". Car nie zamordował własnoręcznie Filipa. Nakazał episkopatowi wytoczyć proces metropolicie i skazać go na pozbawienie godności i zamknięcie

w klasztorze. Wyrok taki został oczywiście wydany. Jego wykonaniem zajęli się oprycznicy, zdzierając z metropolity szaty liturgiczne po przeczytaniu mu wyroku. Działo się to wszystko w katedrze. A później zaczęło się jego przewożenie z klasztoru do klasztoru w wielkiej tajemnicy i wśród wielu szykan, żeby zagłuszyć opinię publiczną uważającą odważnego metropolitę za świętego i męczennika.

W grudniu 1586 roku przybywa do uwięzionego w klasztorze wysłannik cara, Skuratow, jeden z najgorszych siepaczy i prosi o błogosławieństwo dla władcy. Metropolita dobrze odczytał tę prośbę i powiedział oprycznikowi: „Przyjacielu, spełnij to, po co cię tutaj przysłano". Oprawca udusił go i wezwawszy natychmiast przełożonego klasztoru czynił mu ostre wymówki, że z powodu braku troski o zdrowie Filipa ten nagle zmarł.

Dalszy ciąg dramatu rozegrał się w sumieniu cara. Tam dotrzeć nie możemy. Trudno więc odpowiedzieć na pytanie, czy szczerze żałował popełnionej zbrodni, czy też tylko udawał. Wiemy jedynie, że surowo ukarał oskarżycieli i świadków występujących w procesie przeciwko metropolicie. W procesie, którego przebieg Iwan Groźny kontrolował, by zakończył się podyktowanym wyrokiem. Hipokryzja tyranów nie ma granic. Historycy tłumaczący postawę cara „żałującego" chęcią rehabilitacji niesłusznie skazanego Metropolity mogą się mylić. Jego gest nie przywracał życia męczennikowi. Dyktatorzy mogą sobie pozwolić na rehabilitację zamordowanych przeciwników, którzy przecież zaszkodzić im już nie potrafią. Owszem — taka rehabilitacja stwarza pozory przyznawania się do popełnionych błędów i dbania o sprawiedliwość.

Pewne systemy rządzenia w naszym wieku stosują taktykę karania niewinnych i później ich rehabilitowania jako jeden ze środków utrzymania się przy władzy.

MUR CHIŃSKI I EUROPEJSKI

MATTEO RICCI (1552–1610)

Mur odcinający Chiny od reszty świata miał przede wszystkim znaczenie strategiczne, ale w oczach ich mieszkańców urastał do symbolu samowystarczalności materialnej oraz doskonałości kultury duchowej „Państwa Środka". Zaczęto jego budowę w 221 roku przed Chrystusem za cesarza Szi Huang Ti, łącząc w jeden system obronny szereg przygranicznych warowni. Uzupełniany i ostatecznie wykończony w kilkanaście wieków później, gdy panowała dynastia Ming, liczył ponad 2400 kilometrów.

Grecy nazwaliby to dzieło ósmym cudem świata ze względu na jego ogrom i technikę wykonania, ale prawdopodobnie strachem przejmowałaby ich idea takiego zamknięcia się przed wszelkimi obcymi wpływami. Zawsze bowiem chcieli i umieli genialnie korzystać ze zdobyczy myśli, jakie im pozostawiły stare cywilizacje. To otwarcie intelektualne przed wszystkim, co do nich przychodziło z zewnątrz, nadawało im młodzieńczą świeżość i dynamizm twórczy. Może o tym myślał Solon, gdy w rozmowie z kapłanem egipskim chlubiącym się długowiecznością członków swego rodu twierdził z dumą: „My w Grecji pozostajemy zawsze młodymi ludźmi, starych u nas nie ma". Chciał chyba przez to powiedzieć, że tylko te narody, które potrafią w najbardziej odległych i obcych kulturach dostrzec pierwiastki prawdy, dobra i piękna oraz wchłonąć je we własne życie duchowe, zasługują na harmonijny i bogaty rozwój w przyszłości.

Prawo to obowiązywało i w dziejach chrześcijaństwa. Zaraz na początku stanął przed nim trudny problem wymagający natychmiastowego rozwiązania. Problem w stosunku do zastanej kultury helleńskiej, kształtującej życie umysłowe i obyczajowe ówczesnego imperium rzymskiego. Była to kultura przesiąknięta sakral-

nością i religijnością pogańską. Każdy jej objaw naznaczony był imieniem jakiegoś bóstwa. Imieniem wzywanym z lękiem ale i z nadzieją we wszystkich sytuacjach życiowych. Grecy, a później również obywatele rzymscy, mnożyli te bóstwa i formy ich kultu, troszcząc się, by żadnego nie pominąć przy składaniu ofiar. Stąd ołtarze poświęcane „nieznanemu bóstwu". Nic więc dziwnego, że wyznawcy Chrystusa musieli zapytać, czy ich społeczność powinna się odgrodzić od takiego świata Prawem Mojżeszowym i wiernym we wszystkich drobiazgach jego zachowaniem, czy przeciwnie — wejść z Ewangelią we wszystkie kręgi kulturowe i wprowadzać w nie prawdę o zbawieniu, opierając się na tym, co w nich jest myślowo zdrowe i nie sprzeciwiające się prawu naturalnemu.

Niektórzy chrześcijanie proponowali odrzucenie wszystkiego, co mieszkańcy Aten i Rzymu mieli do zaofiarowania w dziedzinie myśli filozoficznej, literatury i sztuki głosicielom nowej religii. Rozlegały się głosy: „Co mają wspólnego Ateny z Jeruzalem lub Akademia z Kościołem?". Na szczęście nie znalazły one posłuchu u rozsądnych chrześcijan, którzy próbę radykalnego zerwania z dziedzictwem kultury pogańskiej uważali nie tylko za nonsens historyczny, lecz także za grzech przeciwko miłości i przeciwko szacunkowi dla trudu umysłu i woli ludzkiej w dążeniu do prawdy i dobra. Na pewno nie miłość dyktowała Tertulianowi słowa: „Przeklęty niech będzie Arystoteles! Precz ze stoickim, platonizującym i posługującym się dialektyką chrystianizmem! Po przyjściu Chrystusa nie potrzeba nam subtelnych teorii lub naukowych dociekań. Posiadamy przecież prawdę i szaleństwem byłoby powierzać nasz los piaskom lotnym". Lotnymi piaskami nazwał ten gwałtowny apologeta chrześcijaństwa, a później odstępca od Kościoła, cały skarb przemyśleń, dramatycznych przeżyć oraz poszukiwań idealnej wizji rzeczywistości, mających zapewnić człowiekowi uładzenie własnego losu.

A jednak te „lotne piaski" okazały się życzliwą i gotową do przyjęcia Ewangelii ziemią. Chrześcijaństwo nie przeszło burzą przez pogański świat, by zniszczyć wszystkie jego wartości ludzkie i na ruinach budować „Państwo Boże" — Europę. Odrzucając religię opartą na wierze w wielobóstwo, zachowało jej kulturalną otoczkę. Europa chrześcijańska powstawała z elementów semickich, helleńskich, rzymskich, celtyckich, iberyjskich, nie gardząc niczym, co ludy nazywane barbarzyńskimi wniosły w zdrową ogólnoludzką kulturę.

Prawdziwe chrześcijaństwo nie uznaje „murów chińskich". Jest bowiem powszechne, zapraszające każdego człowieka, bez względu na jego pochodzenie rasowe lub narodowe, na stopień wykształcenia czy też przynależność do klasy społecznej, do udziału w historii zbawienia własnego i całej ludzkości. Takim duchem byli ożywieni apostołowie pierwszych wieków Kościoła. Wiedzieli, że sprawą istotną jest takie podanie nauki Chrystusowej, żeby słuchacze zrozumieli jej treść i zostali zachęceni do jej przyjęcia. Może znali krążące wówczas powiedzenie o prawdzie, która chodzi w różnych szatach.

Przed chińskim murem stanął w chińskich szatach jezuita, Mateusz Ricci. Urodził się w Macerata (Włochy). Jako dziewiętnastoletni młodzieniec wstępuje do zakonu, gdzie odbywa studia wykazując wszechstronne zdolności i zainteresowania. Jest znawcą literatury klasycznej, filozofii, teologii, co było wówczas wymagane od każdego jezuity. Ricci jednak opanował te dziedziny wiedzy w stopniu najwyższym. Do tego dołączył pogłębione studia astronomii, matematyki oraz geografii a nawet mechaniki. W 1578 roku zostaje wysłany do Indyj Zachodnich, by objąć stanowisko profesora kolegium w Goa. Był to właściwie etap przygotowawczy do podjęcia pracy misjonarskiej w Chinach.

Niewiele wtedy wiedziano w Europie o tym tajemniczym kraju. Wprawdzie Marco Polo (1254–1324) opisał swoją podróż do Chin i długoletni tam pobyt, ale jego księgę czytano jak dzisiaj czyta się powieści fantastyczne. Nikt dobrze nie wiedział, jaka jest najlepsza droga do „Kraju Jedwabiu" i jakie są jego granice. Franciszek Ksawery, któremu nie było dane dotrzeć do Chin, myślał, że stamtąd już nie jest zbyt daleko do Jeruzalem. Był to rok 1552. W 1551 roku K. Barzé, jezuita flamandzki, twierdzi: „Chiny, a co najmniej wielki kraj tatarski, muszą sąsiadować z Niemcami". A przecież autor tych słów miał, jak na owe czasy, dość szeroki dostęp do źródeł informacji o ziemi, która ciągle jeszcze w oczach Europejczyków posiadała baśniowy charakter.

Ricci był realistą, geografem i matematykiem. Planując podróż do Chin oraz głoszenie tam nauki Chrystusowej, postanowił przede wszystkim poznać kulturę duchową i obyczaje tego kraju. Poznać i zrozumieć. Nie dziwić się, nie oburzać i nie uważać za absolutnie złe, co nie przylega do sposobu myślenia i postępowania obowiązującego Europejczyków. Ricci studiował język i literaturę chińską. Może więc zetknął się z opowieścią o malarzu, który przyjął od

cesarza zamówienie na rysunek kraba. Gdy przez długi czas nie pokazywał się na dworze cesarskim, wezwał go władca i oskarżył o nieposłuszeństwo. Wtedy artysta w ciągu kilkunastu sekund siedmioma pociągnięciami pędzelka rzucił na jedwabną tkaninę żądany rysunek. Zapytany, co on właściwie robił przez tyle dni, jeżeli teraz potrafił natychmiast wykonać nakaz cesarza, odpowiedział: „Stawałem się krabem".

Tak misjonarz, urodzony w Italii, stawał się powoli Chińczykiem. Ricci wiedział, że trzeba poznać filozofię, religię i kulturę kraju, któremu idzie się opowiadać historię zbawienia. Temu opowiadaniu powinien zawsze towarzyszyć szacunek dla człowieka nawet błądzącego. To jest pierwszy warunek nawiązania dialogu między różnymi kręgami kulturowymi i religijnymi wierzeniami. A drugim, trudniejszym do spełnienia warunkiem, będzie zawsze pewnego rodzaju „wżycie się" w duszę danego narodu, a nie tylko przyjęcie zewnętrznych form jego bycia i działania. Nazywamy to dzisiaj inkulturacją. Jest to pojęcie nowe, używane przez socjologów badających ruchy migracyjne i związane z nimi problemy jednostek lub grupy społecznych, które z własnego wyboru czy z konieczności znajdą się w obcym środowisku.

Ricci nie był emigrantem. Do pracy duszpasterskiej w Chinach przygotowywał się sumiennie wiedząc, że od tego zależeć będzie jej powodzenie. Zaimponował więc chińskiej elicie intelektualnej znajomością historii, geografii, szkół filozoficznych i wierzeń religijnych mieszkańców „Państwa Środka". Zdumieni byli Chińczycy, że opanował ich język w mowie i piśmie, a jeszcze bardziej, że w niczym nie uchybił drobiazgowemu ceremoniałowi, który obowiązywał w życiu towarzyskim i społecznym. Europejczyków bowiem nazywali „barbarzyńcami z dalekiego południa", dokąd jeszcze nie dotarła prawdziwa wiedza mandarynów wysokiej klasy. A oto w jezuicie spotkali mandaryna przewyższającego ich wiedzą, na przykład z dziedziny kartografii do tego stopnia, że dopiero jemu zawdzięczali dokładną mapę swego kraju. Jako matematyk i astronom wprowadzał poprawki do ich obliczeń, zaznajomił ich również z techniką konstruowania zegarów i z posługiwaniem się busolą.

Z takim przygotowaniem udał się Ricci z Makao do Czao King. Był to rok 1582/1583. Przywdział oczywiście strój mandaryna. Nie od razu zaczął apostołować i nawracać na chrześcijaństwo. Musiał najpierw zbadać, na jakim kierunku myśli religijnej da się oprzeć dialog o prawdzie dotąd rozmówcom nieznanej. Trzy

były takie kierunki: buddyzm, taoizm i konfucjanizm. Ten ostatni miał bardziej charakter filozoficzno-moralny aniżeli dogmatyczno-religijny. Ricci więc zwrócił uwagę jego wyznawcom na pewne zbieżności postaw intelektualnych oraz etycznych istniejące w systemie myśli chrześcijańskiej oraz w nauce ich mistrza, Konfucjusza. Największą trudnością było to, że w języku chińskim nie znalazł Ricci słowa „Bóg" w znaczeniu nadawanym mu przez filozofię i teologię chrześcijańską. Zaadoptował więc wyrażenie „Pan Nieba" lub „Najwyższy Pan", któremu należy się również najwyższy stopień oddawania czci.

Uczynił to po dobrym zapoznaniu się z myślą filozoficzną filozofa Chin oraz po dyskusjach z uczonymi powołującymi się na jego naukę. Ricci rozumował poprawnie. Znał dobrze historię wcielania się prawd chrześcijańskich w kulturę grecko-rzymską, „czekającą — jak twierdził kaznodzieja z połowy szesnastego wieku — w swoim ubogim Betlejem na Zbawiciela". Poeta francuski, Charles Péguy, twierdził: „Legiony rzymskie maszerowały dla Ciebie... Arystoteles sylogizmy układał dla Ciebie". Tomasz z Akwinu wzywał na świadka poprawności swych dociekań teologicznych właśnie Arystotelesa. Czy miał być to wyłączny przywilej kultury helleńskiej: przygotowanie szat, w których chrześcijaństwo towarzyszyłoby już stale dziejom ludzkości? Europejczycy przyzwyczaili się do identyfikowania swojej kultury w najdrobniejszych nawet jej objawach z autentycznym chrześcijaństwem i sądzili, że wszyscy powinni je przyjąć w otoczce europejskości. Mogło to być usprawiedliwione, gdy spotykali się z ludami o słabo rozwiniętym języku i małym zasobie pojęć koniecznych dla wyrażenia i przekazania Ewangelii. Duchowa kultura chińska, z którą zetknęło się chrześcijaństwo, była starsza od europejskiej i miała w dziedzinie myśli filozoficznej, literatury i sztuki wspaniałe osiągnięcia. Konfucjusz o cały wiek wyprzedził Sokratesa. Chińscy uczeni z poznanych praw kosmosu potrafili stworzyć dość logiczną wizję rzeczywistości. We wszystkim panowała atmosfera szacunku dla przeszłości oraz kult przodków połączony z uznawaniem autorytetu rodziców i starszych ludzi. Do tego trzeba dodać szczegółowo opracowany styl zachowania się w każdej sytuacji życiowej. Chińczycy byli dumni ze stworzonej przez siebie cywilizacji, którą uważali za najdoskonalszą, przeważającą wszystko, co obce narody mogły wymyśleć i zdziałać. Mur chiński z kamienia i cegły nie

potrafił tak odgrodzić „Państwo Środka" od reszty świata jak to poczucie wyższości połączone z lekką pogardą dla cudzoziemców.

A jednak przez ten mur przedostał się przedstawiciel prawdziwie chrześcijańskiej Europy. Tej Europy, która z wdzięcznością pamiętała o wkładzie wielu narodów w jej kulturę. Była bowiem i inna Europa w szesnastym wieku, zapatrzona tylko w siebie, uważająca się za centrum świata, dziwiąca się: „Jak można być Persem?". Każda inność myśli i obyczajów była w jej oczach, jeżeli nie złem i błędem, to na pewno nietaktem. Europejczycy taką postawę przyjmujący wobec każdej obcości nie mogli liczyć na to, że Ewangelia przez nich głoszona zakorzeni się głęboko w świadomości i sumieniach słuchaczy. Byli bowiem budowniczymi murów europejskich, w których usiłowali zamknąć królestwo Chrystusowe. Powtarzali wtedy gest tak zwanych judaizujących chrześcijan w brzasku dziejów Kościoła. Żądali od pogan zachwyconych Ewangelią i gotowych przyjąć zawarte w niej zobowiązania ceremonialnego włączenia się w naród żydowski i zachowania wszystkich przepisów prawa Mojżeszowego i dopiero wtedy przez chrzest stać się wyznawcami nowej wiary. Przeciwko temu wystąpił bardzo ostro dawny gorliwy faryzeusz, Szaweł z Tarsu oraz inni apostołowie, w których imieniu przemówił Piotr: „Bóg, który zna serca, zaświadczył na ich (pogan) korzyść, dając im Ducha Świętego tak samo jak nam. Nie robił żadnej różnicy między nami a nimi, oczyszczając przez wiarę ich serca. Dlaczego więc teraz Boga wystawiacie na próbę, wkładając na nich jarzmo, którego ani ojcowie nasi, ani my sami nie mieliśmy sił dźwigać". Tak ogłoszona zasada otwierała szeroko drzwi Kościoła przed ludźmi dobrej woli bez względu na rasę, język i poziom kultury.

Ricci zrozumiał, że zmuszanie Chińczyków do zeuropeizowania się, żeby tą drogą doprowadzić ich do drzwi Kościoła, nie da żadnych wyników, chyba tylko ten określony przez jednego z nawróconych mandarynów jako „zabicie dobrego Chińczyka, a stworzenie złego chrześcijanina". Wybrał więc metodę powolnego przekonywania elity intelektualnej, że poprawne posługiwanie się pojęciami opracowanymi przez myślicieli chińskich zdolne jest skłonić do aktu wiary w Boga Stwórcę i Zbawiciela. Nie działał na masy. Ograniczył się do kręgu uczonych, którzy uznali w nim powagę w dziedzinie wiedzy ścisłej: astronomii, matematyki, geografii a nawet historii ich własnego kraju.

W roku 1610 umarł włoski jezuita, Matteo Ricci, znany w Chinach jako Li Mateu. Uczczono go pogrzebem na koszt państwa, stosując ceremonie przepisane tradycją i związane z kultem zasłużonych przodków. Nie przewidywał przed śmiercią, że naokoło tych ceremonii zawiruje spór, przeradzający się w burzę, która prawie doszczętnie zniszczy dzieło jego życia. Był to spór o „obrządki chińskie". Ciągnął się długo ze szkodą dla chrześcijaństwa, Chin i Europy. Jest to bolesny rozdział w historii misji katolickich. Jezuici, kontynujący pracę Ojca Ricci, zdobyli dla nauki Chrystusowej ponad sto tysięcy wyznawców i mieli nadzieję, że Kościół w tym największym azjatyckim państwie będzie przykładem dla wszystkich sąsiadów, jak należy godzić chrześcijaństwo z rodzimą kulturą i z naturalnym humanizmem. Stało się inaczej. Zostali zaatakowani i oskarżeni o zbyt liberalną interpretację wierzeń pogańskich i dostosowanie do nich nauki chrześcijańskiej. Oskarżyciele powoływali się na troskę o czystość tej nauki. Działały również inne, może mniej szlachetne motywy rozpoczęcia akcji przeciw jezuitom, i to akcji ze strony współmisjonarzy. Nie wszyscy biorący w niej udział znali język i kulturę chińską. Wystarczyło im do oburzania się na metody jezuickie to, że wprowadzały pewną inność w zewnętrzne objawy życia chrześcijańskiego w Chinach. Czuli się dotknięci w swojej europejskości, którą uważali za jedyny autentyczny wyraz katolicyzmu.

Wszyscy byli zamieszani w ten spór. Nawet cesarz chiński, który oficjalnie oświadczał, że pewne obrzędy zwyczajowe nie mają charakteru religijnego lecz są tylko świeckimi oznakami czci oddawanej zasłużonym osobom. Niewiele to pomogło. W 1715 roku papież Klemens XI ogłosił bullę „Ex illa die" zakazującą stosowania obrządków chińskich.

Tak na długi czas Europa odgrodziła się murem niechęci, podejrzliwości i potępienia prastarej kultury chińskiej, która dzięki mądrej taktyce Li Mateu zaczęła w swoim murze robić przejście dla prawdy Chrystusowej. Mówi mądrość chińska: „Szkodę wyrządzoną w jednej godzinie trzeba naprawiać przez dziesięć lat".

ROZCZAROWANY CHRZEŚCIJANIN

MICHEL DE MONTAIGNE (1533–1592)

Historycy filozofii nazywają go sceptykiem. Badają wpływ myśli Pirrona i Sekstusa Empiryka na jego postawę intelektualną i etyczną, nie uwzględniając jednak różnicy, jaka istnieje między nim a tymi filozofami, z których pierwszy żył i działał na przełomie czwartego i trzeciego wieku przed Chrystusem, a drugi, również Grek, w trzecim wieku po Chrystusie.

Francuskiego myśliciela nie czas tylko oddzielał od greckich poprzedników, lecz przede wszystkim Ewangelia, która dla chrześcijan jest zawsze pełną odpowiedzią na pytanie o sens i cel życia ludzkiego. Pirron i Sekstus Empirykus nie znaleźli tej odpowiedzi w nauce Sokratesa, Platona i Arystotelesa, nie należy więc dziwić się, że ogarnęło ich zwątpienie, czy człowieka stać na dojście do podstawowej prawdy o własnym losie. A przecież zadaniem filozofii było od jej początków pochylanie się nad dolą i niedolą ludzką z troską o doprowadzenie każdej istoty rozumnej do szczęścia. Święty Augustyn w dziele „O państwie Bożym" mówi: „Człowiek uprawia filozofię nie w jakimś innym celu, jeno po to, by zostać szczęśliwym". On również był kiedyś sceptykiem, ale po przyjęciu chrztu umieszczał wszystkie problemy życiowe w perspektywie myśli chrześcijańskiej i dlatego mógł pytać w traktacie „Contra Julianum": „Powiedz mi, proszę, czyż filozofia pogańska może być lepsza od naszej, chrześcijańskiej, która jest jedyną prawdziwą filozofią?"

Tę prawdziwą filozofię miał do dyspozycji Montaigne. Innej, lepiej tłumaczącej dramat naszej drogi przez świat widzialny do niewidzialnego, nie będzie. Mamy w niej bowiem prawdę o Bogu, człowieku i kosmosie. Nie mity i baśnie, lecz słowo o stworzeniu, upadku i zbawieniu człowieka. Poganie tego słowa nie znali, mogli

więc łatwo ulegać pokusie sceptycyzmu. Usprawiedliwiała ich wielość sprzecznych ze sobą propozycji wyjaśniania całej rzeczywistości, z których musieliby wybierać jedną bez przekonania, że odpowiada godności człowieka. Woleli więc nie wybierać, tłumacząc to niemożliwością stwierdzenia, gdzie się znajduje prawda, i czy w ogóle istnieje jakaś prawda absolutna obowiązująca wszystkich do przyjęcia jej za prawo myśli i postępowania. Chrześcijanin uprawiający sceptycyzm przyznaje się, że albo nauki Chrystusowej dokładnie nie zgłębił, albo ją poznał z wszelkimi zobowiązaniami i dlatego ją odrzucił.

Montaigne uważał się za sceptyka. Imponował mu Pirron i cały kierunek myśli lawirującej między systemami filozoficznymi oraz religijnymi bez przylgnięcia na stałe intelektem i wolą do któregokolwiek z nich. Jest to pozycja widza, który tylko estetycznie czuje się zaangażowany w grę pojęć, zasad, problemów i spraw na wielkiej scenie nazwanej przez myśliciela średniowiecznego „teatrem, gdzie 'tak' i 'nie' usiłują się przekrzyczeć".

Autor „Esejów" był widzem dbającym o własną wygodę duchową i fizyczną. Nazywał się właściwie Michel Eyquem, pochodził z osiadłej w Bordeaux rodziny kupieckiej handlującej winem i śledziami. Jego przodek Ramon, zbogaciwszy się, kupuje małą posiadłość ziemską — Montaigne — gdzie urodził się Michel. Stąd zmiana nazwiska na „de Montaigne" i dyskretne przejście z mieszczaństwa w krąg szlachty. Za wychowawcę miał Niemca, który nie mówił po francusku. Była to myśl i wola ojca, żeby przyszły mistrz prozy francuskiej zaznajomił się najpierw z kulturą klasyczną, dlatego domownicy w jego obecności używali tylko łaciny. W szóstym roku życia wysłany do szkoły, którą kończy mając trzynaście lat. W szesnastym roku życia zaczyna studia prawa, co otwiera mu drogę do kariery urzędniczej i dworskiej ukoronowanej godnością burmistrza Bordeaux. W 1569 roku tłumaczy dzieło teologa hiszpańskiego R. Sebond'a „Theologia naturalis" i zaczyna pisać „Essais", które daje do druku w 1580 roku. Mają one kilka wydań poprawianych i powiększanych. Ostatnie osobiście przez niego poprawione ukazały się w 1595 roku w trzy lata po jego śmierci.

„Eseje" zostały od razu uznane za nowość w literaturze ze względu na styl i na przedmiot omawiany. Nie miały nic wspólnego ze strukturą traktatów filozoficznych, z ich językiem, terminologią

i pojęciami. Montaigne pisze sobą i o sobie. Jest pilnym obserwatorem „strumienia własnego życia" i chwyta wszystko, co w nim zauważy, nie oszczędzając siebie i nie odgrywając roli bohatera. Nie był w nim w rzeczywistości. Unikał wszystkiego, co mogłoby mu zakłócić spokój i narazić na niebezpieczeństwo. Uciekał przed grasującą wówczas zarazą i nawet nie chciał przybyć do Bordeaux, żeby zdać następcy urząd burmistrza. Podróżował dużo po Francji. Był w Niemczech, Szwajcarii, Italii, ale przede wszystkim był w sobie, zajęty sobą i — jak sam wyznaje — „tarzający się w samym sobie".

Z tej podróży do własnego wnętrza nie wracał optymistą. Wybierał się tam już z nastawieniem pesymistycznym, jeśli chodzi o całą ludzkość. Pisze o tym: „Ze wszystkich sądów, jakie starożytność przekazała nam o człowieku w ogóle, najchętniej przyjmuję i uważam za swoje te, które najbardziej nami, ludźmi, gardzą, nas poniżają i prawie unicestwiają". Ocieramy się tutaj o doktrynę Sartre'a, dla którego człowiek jako istota zbędna we wszechświecie i psująca jego harmonię nie może niczym usprawiedliwić swego życia wśród innych stworzeń. Montaigne przeprowadza introspekcję bez zamiaru kształtowania swojej osoby na grecki model „piękna i szlachetności". Wyraźnie to zapowiada: „Inni dążą do wychowania człowieka — ja go opowiadam". Lubował się w introspekcji, w obnażaniu swojej psychiki przed czytelnikami, zapowiadając: „Spowiadam się publicznie, religijnie i szczerze. Święty Augustyn, Orygenes i Hipokrates ogłosili błędy swoich opinii, ja dołączam jeszcze błędy moich obyczajów". „Eseje" nie mają charakteru spowiedzi w znaczeniu chrześcijańskim. Są wynikiem ciekawości i próby uchwycenia tego, co w człowieku się dzieje, gdy usiłuje przeprowadzać kontrolę swoich własnych myśli, będąc równocześnie przekonanym, że rozum ludzki jest niezdolny do odkrycia jakiejkolwiek prawdy. To było tragedią sceptyków. Montaigne nie uważał swego losu za tragiczny, raczej za stan naturalny. Dlatego tak często wracał do pojęcia „życia według natury" dodając: „Jeśli chodzi o mnie — kocham życie". Kochał życie i nie bał się śmierci, ponieważ stosował zasadę: „Jeżeli potrafimy żyć spokojnie i bez wielkich wstrząsów, potrafimy podobnie również umierać". Brzmi to pięknie i budująco, w stylu Cicerona, Seneki lub Marka Aureliusza, ale w ustach chrześcijanina szesnastego wieku wymaga uzupełnienia, jakie może dać tylko Ewangelia.

Ale właśnie w szesnastym wieku Ewangelia została rozdarta przez odpadające od Kościoła herezje i sekty chrześcijańskie, które pozostawiały swoim wyznawcom wolność jej interpretacji. Rozbicie jedności chrześcijaństwa nie odbyło się tylko w dziedzinie religijnej, objęło również dziedzinę myśli filozoficznej, gdy jednolitę wizję rzeczywistości doczesnej i wiecznej obowiązującą w kulturze europejskiej zastępować zaczęto indywidualnym przywoływaniem raju na ziemi. „Po buncie Lutra — pisał ówczesny polemista — nie ma już jednej dla wszystkich chrześcijan ziemi i jednego nieba. Każdy sobie swoje tworzy królestwo ziemskie i niebieskie". W oczach wielu równało się to przegranej Kościoła i Ewangelii, gdy już nie ich słowo lecz topór kata, płonący stos i szubienica miały utrzymać lub przywracać jedność wiary i obyczajów.

Młody Montaigne musiał słyszeć o wymordowaniu w Prowansji mieszkańców dwudziestu czterech miejscowości odpadłych od Kościoła. Działo się to za króla Franciszka I w 1545 roku. W tym samym czasie spalono na stosie tych profesorów Sorbony, którzy odmówili podpisania „artykułów wiary katolickiej". Aż do swojej śmierci Montaigne jest świadkiem zajadłej we Francji walki między katolikami i kalwinami, których nazywano hugenotami. Działały tutaj, oprócz religijnych, motywy polityczne i społeczne. „Noc świętego Bartłomieja" wpisała się w historię katolickiej Francji wydarzeniem zawstydzającym, a w historię protestantyzmu bolesnym, ponieważ w samym Paryżu, w tę noc, ponad trzy tysiące hugenotów poniosło śmierć. Działo się to 24 sierpnia 1572 roku. Na prowincji masakra trwała aż do października. Obie strony są odpowiedzialne za przelaną krew chrześcijańską, ponieważ obie zapomniały o podstawowych zasadach moralnych, doprowadzając kraj do wojny domowej, w której nie o prawdę walczono, lecz raczej o władzę nad państwem.

W takiej otmosferze rozwzględniały się dogmaty i normy etyczne uważane dotąd za obowiązujące wszystkich chrześcijan punkty odniesień myśli i działania. Dla wielu ówczesnych myślicieli chrześcijaństwo nie spełniło swojej roli porządkowania stosunków międzyludzkich. Szukano więc w innych systemach nietkniętych objawieniem pomocy w rozwiązywaniu zagmatwanych problemów losu człowieczego. Zwrócono się do mądrości pogańskiej, do kultury grecko-rzymskiej, do ludów pierwotnych żyjących na „wyspach szczęśliwych". Był to okres rozczarowań cywilizacją

europejską desakralizującą się w szybkim tempie ale jeszcze uważaną za wcielenie autentycznego chrześcijaństwa.

Montaigne z filozofii greckiej wziął niewiarę w zdolność umysłu ludzkiego uchwycenia prawdy, ale wierzył w „naturę". Twierdził, że ona jest jedynie „słodkim przewodnikiem, a jeszcze bardziej roztropnym i sprawiedliwym". Jej należy całkowicie zawierzyć.

Autor „Esejów" nie wyrzekł się katolicyzmu, ale wiernym jego wyznawcą nie był. Uważał go za odziedziczoną wraz z urodzeniem tradycję religijną, która mogłaby być w środowisku nie chrześcijańskim inną również dobrą religią. Idzie w tym względzie za przykładem wielu ówczesnych humanistów, pisząc: „Przyjmujemy naszą religię na nasz sposób i naszymi rękami, nie inaczej jak wszystkie inne religie są przyjmowane. Spotkaliśmy się z nią w kraju, gdzie była w powszechnym użyciu, albo szanujemy ją ze względu na długą przeszłość lub dla autorytetu ludzi, którzy ją wyznają; albo też ze strachu przed karami, którymi grozi niewierzącym, lub skuszeni obietnicami... Inna religia, inni świadkowie jak również podobne obietnice i groźby mogłyby nas skłonić w ten sam sposób do przyjęcia przeciwnej wiary... Jesteśmy chrześcijanami z tego samego tytułu, jak powiedzmy, obywatelami urodzonymi w Perigord lub Niemcami". Była to oczywiście jakaś jego wiara w Boga chodząca w szatach chrześcijańskich tylko dlatego, że urodził się i został wychowany w środowisku, którego kulturę, przez długie wieki, kształtowała nauka Chrystusa.

Tej nauki Montaigne głęboko nie przemyślał i nie odkrył w niej drogi do prawdy. Sądził bowiem, że jest tylko jedną z licznych religii różniących się między sobą a nawet zwalczających się, co — według niego — świadczyć musiało o bezprawnym przywłaszczaniu sobie przez którąkolwiek z nich tytułu jedynie prawdziwej. A przede wszystkim byłby zdziwiony, gdyby mu powiedziano, że chrześcijaństwo jest najpierw historią zbawienia i zarazem szansą daną każdemu człowiekowi wyzwolenia się z niewoli błędu. Chrystus mówił o niej: „Jeżeli będziecie trwać w nauce mojej, będziecie prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli". Z tej szansy niewielu przedstawicieli elity intelektualnej szesnastego wieku chciało skorzystać. Zrażeni do scholastycznej filozofii średniowiecza, traktowali chrześcijaństwo jako zaproszenie do życia według zasad moralnych, stawianych często na równi z tymi,

które znajdowali w pismach Platona, Cycerona i Seneki. Zatarło się w ich systemie myślenia pojęcie filozofii chrześcijańskiej. Wrócili więc do mistrzów pogańskich, o których Klemens Aleksandryjski pod koniec drugiego wieku po Chrystusie powiedzieć miał: „Niosą w sobie wielkie pragnienie prawdy, a zadowalają się jej fragmentami". To było charakterystyczne dla pokolenia, w którym Montaigne zwątpił nawet w możliwość istnienia tych fragmentów. Nie szukał ich na drodze własnej introspekcji, dlatego porównywanie jego „Esejów" z „Wyznaniami" świętego Augustyna jest bezcelowe. Augustyn wrócił ze swej podróży w głąb samego siebie oczarowany pięknem spotkanej i przyjętej prawdy o stworzeniu świata i zbawieniu ludzkości. A podróż miał trudną. Wszystko było mu w niej przeszkodą: zmysły, intelekt zagubiony w chaosie systemów filozoficznych, nieład serca. A jednak sprawozdanie ze swej wędrówki potrafił zakończyć słowami skierowanymi do Boga, który jest prawdą i miłością: „Ty jesteś samym Dobrem, nie potrzebującym żadnego innego dobra, i trwasz zawsze spokojny, bo sam jesteś swoim własnym spoczynkiem. Któryż człowiek może pomóc drugiemu człowiekowi w zrozumieniu tej prawdy? Któryż anioł aniołowi? Któryż anioł człowiekowi? Ciebie trzeba o to prosić, w Tobie szukać, do Twoich wrót kołatać. Dopiero wtedy otrzymamy, wtedy znajdziemy, wtedy wrota się przed nami otworzą".

Przed tymi wrotami Montaigne nie stawał z prośbą o ich otwarcie. W Boga oczywiście wierzył, ale nie w Boga prawdy i praw, które kształtować powinny dolę człowieka. Był dzieckiem szesnastego wieku, dzieckiem zawiedzionym i rozczarowanym, ponieważ zamiast przypatrzeć się dobrze Chrystusowi i Jego nauce przyglądał się sobie i analizował siebie w świetle — o ile to światłem nazwać można — pogańskich zasad pesymistycznego sceptycyzmu. Sceptycyzm ten mógł być w pewnej mierze usprawiedliwiony przed przyjściem Chrystusa, ponieważ wtedy filozofia nie była jeszcze w stanie wypracować pełnej odpowiedzi na pytanie o sens życia i śmierci człowieka. Chrystus jest tą odpowiedzią. Sceptycyzm więc uprawiany przez chrześcijan wolno uważać nie za przegraną Ewangelii lecz tych którzy nie chcieli się zdobyć na poprawne jej odczytanie.

Kim więc był właściwie Montaigne? Na pewno nie bohaterem i nie pozującym na bohatera. Jego ucieczka w sceptycyzm świadczyła, że zabrakło mu odwagi do wejścia w burzliwą epokę

prawdziwym chrześcijaninem podejmującym się rozwiązania trudnych problemów własnym życiem. Usłużył jednak kulturze europejskiej swoimi „Esejami", które dla wielu czytelników stały się pomocą w uświadomieniu sobie własnej postawy intelektualnej i moralnej.

Ludzie dwudziestego wieku, rozczarowani chrześcijaństwem i zarzucający mu, że nie potrafiło odtworzyć raju na ziemi, nie są sceptykami i nie są niewierzącymi, brak im tylko głębokich przemyśleń filozoficznych i religijnych. I najgorsze jest to, że nie odczuwają boleśnie swojej bezdomności. Nie chcą „przynależeć", unikają wszelkiego głębokiego zaangażowania się w sprawy, które wymagają trudnych wewnętrznych przeobrażeń. Nie stać ich nawet na takie pochylanie się nad sobą, jakie uprawiał Montaigne. On przynajmniej był konsekwentny w słusznym czy niesłusznym przyznawaniu się do Pirrona. Pisze o nim André Maurois: „Mistrzami jego myśli nie byli ani święty Augustyn, ani święty Tomasz; tkwił w przedchrześcijańskim dziedzictwie Greków i Rzymian. Z nazwy i chrztu jest chrześcijaninem, bywa na Mszy świętej ze zwyczaju, ale chrześcijaństwo nie odgrywa żadnej roli w jego życiu wewnętrznym". Bardzo cienką nicią był związany z religią chrześcijańską, ale ciągnęła się ona za nim aż do jałowej pustyni zwątpień i zaprzeczeń istnienia wszelkiej prawdy. Po tej nici trafił do niego Chrystus — wierzący uznają to za rzecz zwyczajną — ponieważ On aż do końca wierzy w człowieka, nawet uciekającego odeń, nawet zdradzającego.

Montaigne umarł 13 września 1592 roku w czasie podniesienia. Odprawiała się bowiem przy jego łożu Msza święta. Czy wtedy dosłyszał odpowiedź od Tego, który nazwał się „drogą, prawdą i życiem", pozostanie to dla nas tajemnicą. Ale chyba wolno mieć nadzieję, że dosłyszaną przyjął, i tak zakończył najważniejszą „próbę" swego życia.

AUTOR DRAMATÓW BEZ GŁÓWNEGO BOHATERA

WILLIAM SHAKESPEARE (1564–1616)

Tworzył na ruinach jedności chrześcijaństwa i Europy. Odpowiedź na pytanie, czy dobrze je odczytał, jest ciągle przedmiotem sporów między szekspirologami. Łatwiej bowiem opisywać społeczność o strukturze rządzonej stałymi prawami aniżeli jej rozpad, podając równocześnie jego przyczyny oraz przewidując wpływ na kształtowanie przyszłości. Może dlatego mędrzec chiński zwykł był prowadzić uczniów na miejsce, gdzie znajdowały się szczątki pagody, żeby próbowali odgadnąć jak przedtem wyglądała i co spowodowało jej zniszczenie. Powtarzał wtedy: „Słuchajcie głosu ruin".

Średniowiecze wsłuchiwało się w harmonię wprowadzanego ładu intelektem i wiarą w życie jednostek i zbiorowości. Architekci budowali katedry z kamienia, święty Tomasz z Akwinu swoją „Sumę teologiczną" układał z prawd objawionych i z osiągnięć umysłu ludzkiego, którego „obowiązkiem jest wszystko porządkować". Wszyscy wiedzieli, że zwornikiem powstającej kultury odświętnej i codziennej może być tylko Chrystus, który Apostołom zapowiadał: „Beze mnie nic uczynić nie możecie". Prawa Ewangelii były wówczas miarą wartości myśli, pragnień, działania chrześcijan traktujących poważnie problem zbawienia. Był to najważniejszy problem ludzi średniowiecza, nawet tych, którzy grzeszyli przeciwko prawdzie i przykazaniom, ponieważ towarzyszyła im zawsze świadomość, że przed Bogiem-Sędzią ukryć się nie mogą. Zbyt często przypominano im w kościołach słowa z „Księgi Hioba": „Bo oczy Boga na drogach człowieka i wszystkie jego kroki widzi. Nie ma ciemności ani cienia śmierci, gdzie mogliby się ukryć czyniący zło". Kamienna wizja Sądu Ostatecznego umieszczana nad portalami

katedr uczyła ich, jak trzeba — według nakazu Biblii — „chodzić w obliczu Boga". Chodzono więc w obliczu Boga z lękiem sakralnym, pytając o najpiękniejszą drogę do szczęśliwej wieczności. A wszelkie zejścia z niej, własne i cudze, przykładano do tekstu Ewangelii, do oficjalnej nauki Kościoła i do opinii publicznej urabianej zdrowymi zasadami tradycji chrześcijańskiej. Każdy ówczesny Europejczyk wiedział, że istnieje wspólny wszystkim wyznawcom Chrystusa jeden punkt odniesienia myśli i czynów ludzkich. I to dawało mu poczucie bezpieczeństwa w społeczności nazwanej królestwem Bożym na ziemi. W 1923 roku pisał publicysta moskiewski: „Średniowieczem rządził strach. Komunizm przywraca człowiekowi odwagę, dumę i radość odbieraną mu przez wiarę. Dopiero teraz jest prawdziwie wolny".

O takiej wolności marzyli niektórzy humaniści już w czternastym wieku, głoszący, że najważniejszym obowiązkiem człowieka jest dążenie do absolutnej autonomii, dzięki której stanie się jedynym w całej rzeczywistości prawodawcą i twórcą wszelkich wartości. Nie był to jeszcze wyraźny bunt przeciwko Bogu i zasadom wiary, raczej atak na autorytety interpretujące prawdy objawione i oceniające wartość postaw moralnych. Uderzenie w średniowieczną wizję świata wypracowaną przez filozofię i teologię scholastyczną utożsamiano z uderzeniem w istotę Kościoła. Ani jego obrońcy, ani przeciwnicy nie dostrzegli największego niebezpieczeństwa, jakim było pomieszanie pojęć. A przecież wszyscy znali powiedzenie: „Najgroźniejszym wrogiem filozofii jest chaos myśli".

Przez wiek szesnasty przeszła burza, która pozostawiła po sobie chaos w myślach Europejczyków. Wszystkie dziedziny życia religijnego, obyczajowego i kulturalnego zostały nim dotknięte. Szekspira wolno uważać za genialnego kronikarza spisującego zmiany, jakie zachodziły w stosunkach międzyludzkich wskutek wytrącania z nich stałych punktów odniesienia: Biblii jednoznacznie interpretowanej, Kościoła nauczającego i wartościującego intelektualne i etyczne postawy każdego chrześcijanina, prawa Bożego — źródła sprawiedliwych praw ludzkich. Sąd nad swoją epoką wyraził autor „Hamleta" jednym zdaniem głównego bohatera tragedii: „The time is out of joint". Wizję takich czasów, które nagle zagubiły sens nadawany im przez świat nadprzyrodzony, przekazał nam Psalmista słowami pełnymi trwogi: „Gdy fundamenty się rozpadają, cóż może zdziałać sprawiedliwy?". W „Hamlecie" nie ma sprawiedliwych, którzy

potrafiłby odbudować ruiny. Jedyną niewinną postacią jest tam Ofelia, wierząca w miłość i zmiażdżona nagromadzonym ciężarem zdrad, nienawiści i zemsty. Znalazła się bowiem w świecie bez miłosierdzia, w świecie dalekim od Dekalogu i Ewangelii.

Paul Claudel surowo, może zbyt surowo, osądził Szekspira, pisząc: „Średniowiecze było jeszcze dość blisko, a tymczasem w teatrze Szekspira nie ma nawet śladu wiary, jakby Ewangelia ludziom nigdy nie została ogłoszona". Autor „Henryka VIII" nie pozostawił wyznań, z których można by coś pewnego wywnioskować o jego stosunku do religii chrześcijańskiej, a zwłaszcza katolickiej. Z tego więc, że w opisywanym lub wymarzonym przez niego świecie nie spotykamy widocznego działania zasad chrześcijańskich, nie powinno się go oskarżać o niewiarę i niemoralność. Był dzieckiem szesnastego wieku, widział go więc i opisywał inaczej aniżeli człowiek średniowiecza widział i przeżywał swoje czasy. Dla ludzi średniowiecza pojęcie domu kojarzyło się z pojęciem wieczności, do której należy ostrożnie pielgrzymować przez zmienną doczesność, przez świat. Dlatego do określenia i definicji człowieka dodawano zwykle „viator" — istota w drodze, pielgrzym. Renesans uczył wszystkich patrzeć na kosmos jak na miejsce stałego i szczęśliwego pobytu. Carolus Bovillus (1472–1533) zapewniał czytelników: „Ten świat nie jest niczym innym jak tylko obszernym domem człowieka". Skłaniało to do zadomowienia się przede wszystkim w sprawach tego świata, który powoli tracił charakter drogi do rzeczywistości ponadmaterialnej i kusił, żeby jedynie „teraz i tutaj" szukać prawdziwego szczęścia. Spieszono się więc z poznawaniem praw rządzących kosmosem i z odkrywaniem w nich wzoru dla twórczości artysty. Bogu zaczęto przyznawać tytuł Wielkiego Artysty, którego wystarczy naśladować autentycznym aktem twórczym malarza, architekta, rzeźbiarza, muzyka i poety, by osiągnąć najwyższy cel życia. Prawa estetyki szanowano bardziej aniżeli prawa moralne. Oczywiście odbywało się to powoli, bez wielkich wstrząsów i łatwo spostrzegalnych pęknięć dotychczasowego systemu wartościowania czynów człowieka. Trafnie określił to jeden z ówczesnych moralistów jako „mgłę osnuwającą miasto i utrudniającą rozpoznanie ulic i domów". W takiej mgle zagubić można sens i cel drogi — oczywiście drogi życiowej. Makbet na krótko przed śmiercią mówi o życiu, że jest tylko „a tale told by an idiot, full of sound and fury, signifying nothing". Gdyby Szekspir w tej scenie utożsamiał

się z nieszczęsnym królem, wolno byłoby nam uważać go za rezygnującego z chrześcijańskiej interpretacji losu człowieczego. Ale to jest właśnie problem, czy mamy tutaj do czynienia z Szekspirem–Makbetem.

Biografie Szekspira niewiele nam pomagają w rozwiązaniu tego problemu. Są — z braku dokumentów — zbyt skąpe, nawet jeżeli chodzi o zwykłe dane potrzebne do pełnego opisu jego losów w przestrzeni i czasie. A jeszcze trudniejsze jest odtworzenie z nich jego sylwetki duchowej. Wiemy, że był autorem wielu sztuk teatralnych i zarazem aktorem, ale nikt nie potrafił podnieść całkowicie kurtyny, za którą rozgrywał się jego własny dramat życiowy. Jeżeli zawsze sprawdza się twierdzenie, że twórcy pięknych dzieł muszą przejść przez szkołę cierpienia, to i autor „Króla Leara" był w niej chyba kształcony. Nie posiadamy jednak żadnego zapisu dającego nam prawo chociażby do fantazjowania na ten temat. Wprawdzie badacze życia i twórczości Szekspira uważają jego „Sonety" za autobiografię, która pozwala prześledzić procesy wewnętrzne tej tajemniczej i zarazem bogatej osobowości, ale podejmowane przez nich próby nie doprowadziły do rozwiązania zagadki, jaką jest jeden z największych dramaturgów świata. W dziewiętnastym wieku występowano z hipotezami przypisującymi dorobek literacki Szekspira innym autorom. Najczęściej wymieniany był Francis Bacon (1561–1626) i Christopher Marlowe (1564–1693). Dotąd nie odkryto żadnego listu, żadnego manuskryptu jego sztuk, cały materiał grafologiczny to tylko trzy podpisy, włączając w nie przedśmiertny położony pod ostatnią wolą.

Teoria dość długo podtrzymywana przez pewnych krytyków, że do poznania i oceny dzieła dochodzi się drogą bardzo szczegółowych badań życia i środowiska artysty, nie sprawdza się w wypadku autora „Snu nocy letniej". Można powiedzieć, że jego twórczość oderwała się od niego i żyje własnym życiem nie tylko jako obraz szesnastego wieku, lecz każdej epoki, w której chrześcijanie rozgrywają swoje dramaty i tragedie jakby nigdy w dramacie całej ludzkości nie zabrzmiały słowa Chrystusa: „Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej duszy szkodę poniósł?". Z tymi słowami wchodzili Apostołowie w chaos świata myśli, dążeń i czynów. Nie był to piękny świat, ponieważ nie mógł w pełni zrozumieć siebie ani poprawnie nazwać szczęścia, do którego uparcie pielgrzymował. W Chrystusie została mu dana

szansa zrozumienia wszystkiego. Gdy Pascal zbierał materiały do zamierzonej apologii chrześcijaństwa, myślał o elicie intelektualnej pierwszej połowy siedemnastego wieku; o tej elicie, w której wygasało zainteresowanie się zbawieniem przyniesionym przez Chrystusa. Kaznodzieja nadworny, biskup Bossuet (1627–1704) mówił o ciemnościach „ulubionych" przez uciekinierów ze świata prawd chrześcijańskich. Do tych uciekinierów zwracał się Pascal ze słowami: „Nie tylko nie znamy Boga inaczej niż przez Chrystusa, ale i siebie samych znamy jedynie przez Chrystusa. Poza Chrystusem nie wiemy ani co to nasze życie, ani nasza śmierć, ani Bóg, ani my sami. Tak więc bez Biblii, która ma za jedyny przedmiot Chrystusa, nie znamy nic i widzimy jedynie ciemności i pomieszanie w naturze Boga i we własnej naturze".

Historia jednostek i dzieje całej ludzkości mogą być odczytane, gdy się je umieści w perspektywie Golgoty i grobu po zmartwychwstałym Chrystusie. Tajemnice bowiem losu człowieczego w czasie i wieczności przyporządkowane są jednej tajemnicy, której na imię: Wcielenie Słowa Odwiecznego. W niej mamy pełną odpowiedź na pytanie o Boga, człowieka i kosmos. Chrześcijanie pierwszych wieków wiedzieli, że wiara w Chrystusa otwiera przed nimi możliwości poznawcze poganom niedostępne. Dlatego święty Augustyn odważył się twierdzić: „Powiedz mi, proszę, czyż filozofia pogańska może być lepsza od naszej, chrześcijańskiej, która jest jedyną prawdziwą filozofią?". Uprawiający tę filozofię nie nazwą nigdy życia ludzkiego — jak to uczynił Makbet — „opowieścią idioty pełną szaleńczego wrzasku i pozbawioną wszelkiego sensu". W szesnastym wieku załamała się struktura myślenia obowiązującego każdego Europejczyka. Obraz świata, „imago mundi", wypracowany przez świętych, filozofów, teologów i artystów średniowiecza zastępowała mozaika złożona z subiektywnych wizji buntowników, którzy pojęcie wolności utożsamiali z łamaniem wszelkich praw. Była to mozaika bardzo bogata, kolorowa, urzekająca różnorodnością twierdzeń i równocześnie ich zaprzeczeń i zapraszająca do wyboru między nimi bez żadnych zobowiązań dochowania im wierności. Słusznie wołał ówczesny kaznodzieja: „Ceni się dzisiaj wyżej zdradę aniżeli stałość przekonań. Dogmaty chrześcijańskie, odrzucane przez odstępców, uważane są za przeszkodę w dążeniu do wolności. Chryste, jak daleko odeszliśmy od Ciebie, synowie marnotrawni, którzy, roztrwoniwszy dziedzictwo Twoich prawd i nakazów, karmią się kłamstwem w kraju nieprawości".

Twórczość Szekspira potwierdza słuszność pierwszego zdania wypowiedzianego bez retorycznych — ówcześnie modnych — ozdób w jednym z kościołów Rzymu. Dominantą dramatów, zwłaszcza cyklu historycznego, jest rzeczywiście zdrada wszystkich przez wszystkich. Autor roztoczył przed widzami panoramę zbrodni i zemsty za zbrodnie, nienawiści rodzącej nienawiść oraz kłamstwa zwalczanego przez jeszcze potworniejsze sprzeniewierzenia się prawdzie. Żądza władzy w „Ryszardzie III" ma cechy wybitnie patologiczne nie maskowane nawet frazesami o pragnieniu dobra ogólnego. Korona przechodzi z rąk do rąk „śliska — według jednego z komentatorów — od nie zakrzepłej krwi".

W „Hamlecie" jedynie Ofelia nikogo nie skrzywdziła, a główny bohater żegnany przez Horacja jako „sweet prince" chyba nie zasługuje na ten tytuł, wprowadziwszy w państwo duńskie, w którym „źle się działo", jeszcze więcej zła i cierpień. Hamlet kazał aktorom odegrać przed parą królewską dramat odzwierciedlający rzeczywistość — zbrodnię króla i królowej. Miało to przemówić nie tak do ich sumienia, jak raczej do świadomości, że Książę nie jest ani szalony, ani naiwny, i że wie, kto zamordował jego ojca. Poloniusz pierwszy przejrzał taktykę Hamleta, chociaż nie zdawał sobie sprawy, do czego zmierza, i kto padnie jej ofiarą. W „szaleństwie" skrzywdzonego Księcia była rzeczywiście metoda dyktowana uczuciem nienawiści i pragnieniem zemsty.

Autor „Hamleta" nie był Hamletem, chociaż prawdopodobnie traktował swoją twórczość jako lustro, w którym kazał współczesnej epoce przyjrzeć się swojemu odbiciu. Nie było ono piękne. Jeszcze dzisiaj potrafi nas przerażać odsłonięciem prawdy o człowieku ocierającym się o granicę absolutnego zła. Jest to bowiem prawda wpleciona czarną nicią w tkaninę dziejów ludzkości. Mógł więc Ben Jonson pisać w 1623 roku o Szekspirze: „Współczesny był nie jednemu wiekowi lecz wszystkim czasom". A więc i naszym czasom. Gdy w średniowieczu mówiono „theatrum mundi", wszechświat uważano za scenę, na której ludzkość odgrywa nieustające misterium swojego losu. Misterium zbawienia lub rezygnacji z wejścia w szczęśliwą wieczność. Jego głównym bohaterem był wtedy zawsze Chrystus, nawet gdy nie pojawiał się na scenie w widzialnej postaci.

Świat opisywany przez Szekspira nie wzywa Chrystusa oraz Jego Ewangelii na pomoc w poprawnym kierowaniu własnymi

losami. Wszystkie problemy usiłuje rozwiązywać kłamstwem i gwałtem. Taką społeczność, zapominającą o Bogu prawdziwym, oskarżał autor „Księgi Mądrości" twardymi słowami: „Nie zachowują czystości ni życia, ni małżeństw, lecz jeden drugiego podstępnie zabija lub cudzołóstwem zadręcza. Wszędzie się wmieszały krew i morderstwo, kradzież i podstęp, zniszczenie, zdrada, gwałt, krzywoprzysięstwo, ucisk dobrych, niepamięć dobrodziejstw". Był to świat dobrze znany autorowi „Henryka VIII". Szekspir przecież przeżywał czasy naznaczone świeżym rozdarciem jedności chrześcijaństwa, kiedy pojęcie lojalności wobec władzy królewskiej sprawującej równocześnie rząd nad duszami, było wzywane jako główny element do formowania decyzji w sprawie życia lub śmierci podwładnych. Być wówczas „papistą" równało się zdradzie stanu.

Dramatem, który by rzucił najwięcej światła na stosunek Szekspira do ówczesnej sytuacji religijnej w Anglii, byłby dramat „Sir Thomas More". Posiadamy z niego tylko fragment (147 wierszy). Tomasz Morus został ścięty, ponieważ odmawiał Henrykowi VIII prawa do rządzenia sumieniami poddanych i do supremacji nad przykazaniami Bożymi i kościelnymi.

Byłby to prawdziwy dramat sumienia człowieka, który musi wybierać między tak zwaną racją stanu a własnym przekonaniem, że posłuszeństwo należy się na pierwszym miejscu Bogu, a ludziom tylko wtedy, jeżeli oni również postępują zgodnie z Jego wolą. W ostatnich listach Tomasza powtarza się często słowo: sumienie. Jego nakazem tłumaczy swoją drogę do więzienia i na szafot.

Wśród wielu postaci występujących w „Henryku VIII" brak, po królu, najważniejszej — Tomasza More. Może Szekspir planował już wtedy dramat poświęcony starciu się wierności niezmiennym zasadom moralnym z wolą człowieka usiłującego te zasady naginać do własnych pragnień. Mielibyśmy wtedy spotkanie przedstawiciela ładu Bożego z monarchą, który przeciągnął prawie wszystkich swoich podwładnych na stronę anarchii religijnej przeciwstawiającej się jedności wiary w Kościół i w głoszone przezeń prawdy oraz obowiązujące wszystkich wyznawców Chrystusa zasady etyczne.

Czy Szekspira można nazwać dobrym sługą Europy? Zdaje się, że na ten tytuł zasłużył przez genialny opis świata, który w dramacie swoich losów nie chce uwzględnić obecności Chrystusa i płaci za to kryzysami i klęskami. Ten opis można stosować i do

naszych czasów. W 1930 roku hiszpański filozof, José Ortega y Gasset, opublikował pracę zatytułowaną „Le rebelión de las masas". W zakończeniu jej czytamy: „Problem jest ten: Europa już nie wierzy w żadne normy etyczne. Nie jakoby „umasowiony człowiek" gardził starą moralnością, przyjmując nową dopiero powstającą, przeciwnie — jego głównym dążeniem jest żyć bez żadnych moralnych zobowiązań".

Hiszpańskiego filozofa z angielskim dramaturgiem łączy pesymizm w osądzaniu epok, w których im żyć wypadło. Był to jednak pesymizm zatroskany o wartość dramatu przeżywanego przez ludzkość w ciągu dziejów i przypominający nam, że bez Chrystusa jako głównego bohatera każdy dramat kończy się tragicznie.

Europejczykowi dwudziestego wieku tę prawdę głosi Szekspir, o którym powiedziano, że „jest współczesny wszystkim czasom".

AKTOR WIELKIEGO DRAMATU EUROPY

PIOTR SKARGA (1536–1612)

Nie był prorokiem w znaczeniu biblijnym, chociaż takim chciał go widzieć naród polski boleśnie przeżywający utratę niepodległości. I takim przedstawił go Matejko w „Kazaniu Skargi", gdzie mówca z rękami wzniesionymi do góry zdaje się ciskać gromy na posłów i dwór królewski. Artysta chciał może tą sceną przywołać słowa kaznodziei: „Bych był Jeremiaszem, wziąłbych pęta na nogi i okowy, i łańcuch na szyję i wołałbych na was grzeszne, jak on wołał: Tak spętają pany i pożoną jako barany w cudze strony". Słowa autentyczne wyjęte z ósmego „Kazania sejmowego", ale według historyków nigdy nie wygłoszone.

Skarga przeznaczył je dla czytelników, idąc za ówczesną modą ubierania w szaty retoryczne traktatów z dziedziny etyki, polityki i spraw społecznych. Nie jest to jednak ważne, czy obraz Matejki odpowiada prawdzie historycznej. Ważna jest prawda o człowieku, który w dziejach Polski odegrał znaczną rolę, nie uświadamiając sobie prawdopodobnie w pełni jej doniosłości. My ją oceniamy z większą sprawiedliwością, ponieważ poszerzyła się nam i wydłużyła perspektywa, w której możemy umieścić i badać problemy wypełniające epokę Piotra Skargi. Problemy dotyczące nie tylko polskiej rzeczywistości, lecz także problemy całej Europy. Skargę i jego działalność można lepiej zrozumieć, gdy przestanie się go uważać jedynie za patriotę polskiego troszczącego się przede wszystkim o losy ojczyzny. A takim właśnie króluje w wyobraźni większości Polaków, zapominających, że prawdziwy patriotyzm, który jest oczywiście cnotą chrześcijańską, musi posiadać cechy dobrze pojętego i stosowanego w życiu humanizmu. Trzeba być Polakiem i Europejczykiem, trzeba również pamiętać, że się należy do jednej rodziny, której na imię: Ludzkość. Każdy człowiek ma przed sobą

długą i często bardzo trudną drogę do własnego „ja" do włączenia się myślą, wolą i sercem we wspólnotę ludzką.

Ta droga Skargi zaczęła się w miejscu jego urodzenia — w okolicy Grójca. Tam, dość wcześnie osierocony, kończy szkółkę parafialną i w 1552 roku jedzie do Krakowa, by zapisać się do tamtejszej Akademii. Opuszcza ją po trzech latach z tytułem bakałarza i obejmuje stanowisko kierownika szkoły kolegiackiej w Warszawie. W owych czasach ubogi szlachcic szukał zwykle możnych protektorów, jeżeli myślał o karierze duchownej lub urzędniczej. Skarga miał szczęście znalezienia takiego opiekuna w osobie wojewody lubelskiego, Andrzeja Tęczyńskiego, który ofiarował mu stanowisko wychowawcy swego syna, Jana. Było to w roku 1557. Drugie szczęście spotkało go, kiedy w trzy lata później wyjechał razem z wychowankiem do Wiednia. W tym czasie synowie zamożnych polskich rodzin tam byli wysyłani „na edukację". Skarga pełnił nadal obowiązki mentora młodego Tęczyńskiego i rozstał się z nim dopiero gdy ten z Wiednia wyruszył w podróż po krajach europejskich. Dla przyszłego kaznodziei królewskiego nadszedł czas wyboru drogi życiowej. Ma już 26 lat, bakalaureat Akademii Krakowskiej, pewne doświadczenie pedagogiczne i przede wszystkim spostrzeżenia zbierane w czasie spotkań ze środowiskiem intelektualnym i dworskim ówczesnego Wiednia. Było to pierwsze jego spotkanie z Europą i jej problemami. Nie wiemy, czy znał krążące wówczas w Italii powiedzenie jednego z humanistów: „Biedny jest ten, kto się zamyka w swojej izbie, chociażby miała ściany ze złota". Myślał jednak podobnie, że trzeba żyć i działać w domu otwartym na wszystkie strony świata. Wiedeń dla młodych Polaków szukających wiedzy stawał się wtedy takim domem i pierwszym etapem wędrówki po Europie. Biografowie Skargi przypuszczają, że tam zetknął się on z jezuitami, z ich dynamizem i uniwersalnością, a przede wszystkim z ich wiernością Kościołowi. A jeżeli nawet osobiście ich nie znał, to musiał słyszeć o pracy apostolskiej, wychowawczej i naukowej pierwszej placówki jezuitów w Wiedniu. Może to wpłynęło, że po otrzymaniu we Lwowie święceń kapłańskich (ok. 1564), gdzie się wkrótce dał poznać jako dobry kaznodzieja i gorliwy duszpasterz, wyjeżdża do Rzymu, by tam w styczniu 1569 roku prosić o przyjęcie do zakonu. Nowicjat rozpoczął w pierwszych dniach następnego miesiąca. Decyzję tę okupił trudną walką wewnętrzną. Zamykała mu bowiem drogę do wszel-

kich dostojeństw kościelnych i uzależniała go, człowieka ambitnego, szlachcica przyzwyczajonego do wolności w kierowaniu własnymi losami, od rygoru życia zakonnego, w którym — jako jezuitę — obowiązywało specjalnie posłuszeństwo. Wiedział jednak, że właśnie zakon włącza go w sprawy Kościoła, a więc Europy i całego świata.

Europa przeżywała wówczas skutki rozbicia jedności religijnej, społecznej i politycznej. Zacierała się już nawet pamięć o jej średniowiecznej strukturze dążącej do idealnego zhierarchizowania wartości materialnych i duchowych. Wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, że w nowej rzeczywistości żyją i muszą działać bez czekania na powrót dawnych czasów. Pisał o tych dawnych — i dobrych według niego — czasach autor traktaciku ascetycznego w 1591 roku: „Biada nam! Nasz dawny dom się rozpadł, a przy budowie nowego nastąpiło pomieszanie języków, i potomności zostawimy wieżę Babel, której nie zdołaliśmy dokończyć". Było to rzeczywiście tragiczne pomieszanie myśli i słów o prawdach wiary i o zasadach moralnych obowiązujących dawniej każdego chrześcijanina w jednym, świętym, powszechnym i apostolskim Kościele.

Uświadomili sobie wówczas Europejczycy, że mają wiele problemów do rozwiązania, od którego zależą dalsze ich losy. Historyk, Arnold Toynbee, nazwał to wyzwaniem rzucanym każdej społeczności przez procesy przemian we wszystkich dziedzinach życia. Takim wyzwaniem było zagadnienie autorytetu władzy i wolności osoby ludzkiej, stosunku wiedzy do religii, wspólnoty europejskiej i odrębności interesów i kultur narodowych, Zachód i potęga Islamu oraz problem przywrócenia chrześcijaństwu jedności wiary w jednym Kościele. Ważyły się losy Europy i jej roli w dziejach całego świata. Wyczuwali to ówcześni myśliciele i dawali wyraz niepokojowi o przyszłość dziedzictwa gromadzonego przez długie wieki wspólnym trudem teologów, filozofów, pisarzy, artystów i przede wszystkim świętych, którzy nadawali sens wszelkim trudom zmierzającym do zbudowania domu, gdzie — według wyrażenia świętego Alberta Wielkiego — „prawda, dobro i piękno zgodnie świeciłyby jednym płomieniem miłości". W roku urodzenia Skargi umierał Erazm z Rotterdamu, bezdomny humanista, który w wielkim sporze katolicyzmu z różnymi wyznaniami chrześcijańskimi wybrał rolę sceptycznego widza, niezaangażowanego po żadnej stronie ale przynajmniej troszczącego się o poprawne odczytywanie sytuacji, w jakiej znajdowała się wówczas Europa. O rok wcześniej od

Erazma kończył swoje życie śmiercią męczeńską Tomasz Morus, twórca „Utopii". Była ona wyrazem lęku i równocześnie rozczarowania tą rzeczywistością, w jakiej wypadło mu żyć i pracować, patrząc na błędy popełniane przez rządzących nią władców duchownych i świeckich. Wielu było tak rozczarowanych Europejczyków w szesnastym wieku, chociaż królował w nim postęp wiedzy, rozkwit literatury i sztuki oraz mnożące się teorie uszczęśliwiania ludzkości. Wyczuwali oni zanikanie czegoś bardzo ważnego w tej gorączkowej krzątaninie koło zakładania raju ziemskiego, w którym człowiek sięgał po tytuł twórcy i prawodawcy, zostawiając coraz mniej miejsca w swoich myślach i pragnieniach sprawom Bożym. Nie mówiono jeszcze wtedy o kryzysie i nie przeprowadzano naukowych analiz psychiki ówczesnego człowieka, nazywano po prostu przyczynę rosnącego chaosu intelektualnego i moralnego utratą wiary w prawdy i zasady etyczne, którym Europa zawdzięczała swoje powstanie i przewodnictwo w kulturze duchowej całego świata. Claudel twierdził, że właśnie wtedy zaczęła Europa zdradzać swoje posłannictwo.

Polska zawsze do niej należała, dzieląc z nią wszystkie problemy i uczestnicząc w tym samym dramacie dziejowym. Różnica polegała tylko na tym, że gdy inne narody rozgrywały ten dramat lepiej lub gorzej bez lęku o własne istnienie, historii naszego narodu musiał on towarzyszyć. Losy jego bowiem kształtowały się na styku Wschodu i Zachodu, kultury łacińskiej i bizantyńskiej. Byliśmy ostatnią na wschód wysuniętą placówką europejskiej wspólnoty, a na zachód Słowiańszczyzny. To był nasz dramat odgrywany na scenie wyznaczonej nam położeniem geograficznym. I takie było wyzwanie rzucone nam przez historię. Nasza zbiorowa odpowiedź na nie decydowała o zachowaniu lub utracie tożsamości narodu. A równocześnie można bez przesady twierdzić, że na tym styku dwóch różnych światów najostrzej występowały wszystkie konflikty, którymi był wypełniony wiek szesnasty. Polska ówczesna, pozorne mocarstwo, którą przywykliśmy nazywać mozaiką narodowościową, religijną i klasową, przedstawiała raczej obraz nieuporządkowanego zbioru różnych grup walczących o utrzymanie i poszerzanie własnych przywilejów.

Myślący o tym okresie naszych dziejów są zwykle kuszeni do przywoływania pojęcia mocarstwa. Urzeka ich bowiem obszar państwa przewyższający dwukrotnie obszar Francji. Urzeka ich również

liczba mieszkańców tego obszaru, do której nie dorastała liczba obywateli francuskich. A ponad wszystko olśniewały zwycięstwa Stefana Batorego przesuwające daleko na wschód granice Polski, która dała się poznać Europie przez kontakty kulturalne i gospodarcze.

Nie uległ tej pokusie Skarga. Wrócił właśnie do Polski po dwuletnim pobycie w Rzymie. Władze zakonne mianowały go profesorem kolegium w Pułtusku, pełnił tam również obowiązki kaznodziei. Już w 1573 roku widzimy go w Wilnie na stanowisku wicerektora, a od 1579 roku rektora kolegium wileńskiego. W następnym roku, gdy wolą Stefana Batorego przekształcone zostało kolegium na Uniwersytet, godność rektora powierzono Skardze. Dał się już przedtem poznać jako wybitny mówca, wychowawca i pisarz, wyczuwający doskonale potrzeby i zagadnienia współczesności.

Na pierwszym miejscu stawiał jedność chrześcijaństwa. Jego gorliwość w obronie katolicyzmu łączyła się z troską o dobro Polski, ponieważ widział w innowierstwie, szerzonym przede wszystkim przez obce i często wrogie interesom polskim środowiska, niebezpieczeństwo o charakterze nie tylko religijnym, lecz także politycznym. Gdy zaczęła się sprawa unii z kościołem prawosławnym na terenach Polski, Skarga był zrazu zwolennikiem pełnego zjednoczenia w wierze i liturgii. Przewidywał, że przez odrębność tej ostatniej dawni wyznawcy prawosławia będą zawsze ciążyć ku Rosji. Tego problemu Rzym nie brał pod uwagę, łudząc się, że cały naród rosyjski uzna zwierzchność papieską przy zatrzymaniu dziedzictwa kulturalnego jako spadku po Bizancjum. Zapomniano zwłaszcza o jednym elemencie tego dziedzictwa — o cesarzopapizmie. Pamiętali jednak władcy Rosji i pamiętało prawosławie, co pisał mnich Filotej ze Pskowa do księcia moskiewskiego, Wasyla III: „Pierwszy jak również drugi Rzym upadł, trzecim jest Moskwa, czwartego nigdy nie będzie". Moskwa prawosławna, czy Moskwa komunistyczna będzie zawsze dążyć do narzucenia Polsce, a później i Zachodowi, swego stylu myślenia i postępowania. Religia a obecnie światopogląd są narzędziami, którymi posługuje się imperializm rosyjski w realizowaniu swoich politycznych planów. Jeszcze dzisiaj nie wszyscy w Europie poważnie traktują taktykę władców Kremla. Nie rozumiał jej dobrze współbrat zakonny Skargi, Antonio Possevino, żywiący szlachetne złudzenia, że pogłębianą przez wieki prze-

paść między Rzymem a Konstantynopolem i później Moskwą uda się wyrównać w ciągu paru lat dyplomatycznymi rozmowami i dyskusjami teologów.

Nic kierował się takimi złudzeniami Skarga, jeżeli chodziło również o inne wyznania chrześcijańskie. Widział w nich zagrożenie jedności państwa. Może dlatego tak ostro występował przeciwko wszelkim herezjom — był to zresztą styl powszechnie stosowany w polemice religijnej — i zwalczał próby udzielania im jakichkolwiek przywilejów. Zwalcza również zasady tolerancji zawarte w artykułach ustawy warszawskiej z 1573 roku. Dzisiaj nazwalibyśmy taką postawę sprzeczną z hasłami ekumenizmu, wynikała jednak ona u niego ze słusznego lęku przed rozwzględnieniem chrześcijańskich dogmatów i praw moralnych. W tym historia przyznała mu rację. Nie był bowiem naiwny i nie myślał, że w szerzącym się wówczas w Polsce sekciarstwie sprawa prawd religijnych stała na pierwszym miejscu. Działały tam jeszcze inne motywy. Nienawiść do Kościoła, do jego struktur prawnych i do najwyższego autorytetu, jakim był przed rozłamem chrześcijaństwa papież. W innych krajach Europy na miejsce tego autorytetu wchodziła władza monarchy na zasadzie „cuius regio ejus religio". Było to oczywiście złe rozwiązanie problemu, prowadzące do absolutyzmu, który uzurpował sobie prawo rządzenia sumieniami podwładnych. Polacy uniknęli tego losu. Żaden król nie miał zamiaru zastępować papieża w sprawach religijnych, a nawet gdyby próbował taką rolę odgrywać, spotkałby się z oporem tej klasy społecznej, która pilnowała, żeby zaprzysiężone przez niego „pacta conventa" były wiernie przestrzegane. Tą klasą była szlachta, świadoma, że z jej głosem każdy władca musi się liczyć, ale nie zawsze świadoma, że to nakłada na nią obowiązek dbania i służenia dobru ogólnemu całego narodu, nie tylko własnym interesom i przywilejom. Gdy ona cieszyła się „złotą wolnością" i nadużywała jej egoistycznie, reszta społeczeństwa odsunięta od wpływu na własne losy nie czuła się związana z losami państwa. Obserwował to Skarga, wyciągając wnioski na przyszłość ze złego funkcjonowania organizmu państwowego, w którym najważniejszy i decydujący o stanie całości element był chory. Tym można wytłumaczyć, dlaczego kaznodzieja królewski, pisarz i społecznik wołał o wzmocnienie władzy królewskiej, czuwającej — według niego — nad

zachowaniem pokoju i sprawiedliwości w państwie wielonarodościowym i wielowyznaniowym, jakim była wówczas Polska.

Jego przeciwnicy, a miał ich wielu, posądzali go o chęć patronowania „tyranii możnowładcy". Nie dążył do tego, ale widział konieczność wprowadzenia jakichś zmian w dotychczasowy system rządzenia. „Kazania sejmowe" miały być podręcznikiem wychowania obywatelskiego i równocześnie przestrogą przed katastrofą. Dodał je Skarga do drugiego wydania zbioru „Kazań na niedziele i święta" w 1597 roku. Był już wtedy od 1584 roku w Krakowie, gdzie do wszystkich swych obowiązków dołączył szeroko rozwiniętą akcję filantropijną.

Zdawać by się mogło, że w 1612 roku śmierć przyszła po niego jak po pracownika, który mógł odejść zadowolony z owoców swego trudu wychowawcy i duszpasterza mającego wpływ na politykę dwóch monarchów w okresie uważanym za najświetniejszy w dziejach naszego kraju. Czy rzeczywiście odchodził z wizją Polski uładzonej według praw Bożych i ludzkich? Zbyt dobrze znał nasz naród, a zwłaszcza jego warstwę uprzywilejowaną, żeby żegnać się ze swoją epoką w pogodzie ducha i z nadzieją, że dramat, w którym brał udział, zakończy się szczęśliwie. Przewidywał raczej tragiczny jego finał. W trzecim „Kazaniu sejmowym" zapowiadał: „Ziemie i księstwa wielkie, które się z Koroną zjednoczyły, w jedno ciało zrosły, odpadną i rozerwać się dla waszej niezgody muszą. Przy których teraz potężna być może ręka i moc wasza i nieprzyjacielom straszliwa. Odbieżą was jako chałupki przy jablakach, gdy owoce pozbierają, którą lada wiatr rozwieje. I będziecie jako wdowa osierociała, wy, coście drugie narody rządzili. I będziecie ku pośmiechu i urąganiu nieprzyjaciołom swoim. Język swój, w którym samym to królestwo między wielkimi onymi słowieńskimi wolne zostało, i naród swój pogubicie, i ostatki tego narodu, tak starego i po świecie szeroko rozkwitnionego, potracicie i w obcy się naród, który was nienawidzi, obrócicie, jako się inszym przydało. Będziecie nie tyle bez pana krwie swojej i bez wybierania jego, ale też bez ojczyzny i królestwa swego, wygnańcy wszędzie nędzni, wzgardzeni, ubodzy, włóczęgowie, których popychać nogami tam, gdzie was pierwej ważono, będą. Gdzie się na taką drugą ojczyznę zdobędziecie, w której byście taką sławę, takie dostatki, pieniądze, skarby i ozdobności, i rozkoszy mieć mogli? Urodzi-li się wam i synom waszym taka druga matka? Jako tę stracicie, już o drugiej nie myślić".

Czytali to ludzie, którzy ani intelektualnie, ani moralnie nie byli zdolni do podjęcia wyzwania historii. Żaden istotny problem nie został przez nich poprawnie rozwiązany. Za to płaci się wysoką cenę, historia bowiem jest bezlitosna w wystawianiu rachunków.

Czy Skarga był rzeczywiście aktorem wielkiego dramatu Europy? Chyba tak. Dramat ten bowiem był dramatem kultury katolickiej, za której przedmurze uchodziła przecież Polska. Cokolwiek działo się w Polsce, dotyczyło pośrednio lub bezpośrednio losów Europy. Każdy Europejczyk działający w imię jedności jej kultury może być uważany za aktora naszego wspólnego dramatu.

Dzisiaj coraz częściej znawcy naszej epoki, mówiąc o niej, wpadają w ton Skargi. Mnożą się zapowiedzi wszelkich katastrof. Rzadko jednak ich autorzy mają odwagę powiedzieć, jak Skarga, że przyczyną wszelkich nieszczęść spadających na ludzi jest łamanie sprawiedliwych praw, boskich i ludzkich.

Skarga nie uważał się za proroka i szczerze wyznawał: „Jać objawienia osobliwego od Pana Boga o was i o zgubie waszej nie mam. Ale poselstwo do was mam od Pana Boga i mam to poruczenie, abych wam złości wasze ukazował i pomstę na nie, jeśli ich nie oddalicie, opowiadał".

Nie był prorokiem i nie był nieomylny, ale rolę swoją w dramacie Europy i Polski starał się uczciwie w obliczu Boga i dla dobra człowieka odegrać.

PIELGRZYM WIERNY

STANISŁAW KOSTKA (1550–1568)

Wierny i samotny pielgrzym w Europie szesnastego wieku, wpatrzonego w ziemię i zgiełkliwego, w którym powoli zacichał głos Psalmisty wyznającego przed Bogiem: „Gościem jestem oraz przechodniem — jak wszyscy moi przodkowie".

Z pamięcią o tej prawdzie szli kiedyś pątnicy średniowieczni do miejsc uświęconych obecnością Chrystusa lub Jego apostołów. Drogi do Betlejem, Nazaretu, Jerozolimy, Le Puy, Santiago de Compostella i Rzymu mierzone były pacierzami i psalmami pokutnymi, które miały świadczyć o głębokiej wierze idących nimi w świat miłości i miłosierdzia Bożego. Spotykały się tam wszystkie narody europejskie świadome, że te miejsca są dla nich symbolem wspólnych prawd i zasad moralnego postępowania, a pielgrzymowanie do nich myślą, wolą i sercem uważano za istotę życia chrześcijańskiego na ziemi. W ówczesnych ascetycznych radach udzielanych pielgrzymom czytamy: „Gdy idziesz do Jerozolimy, myśl o wieczności, gdy idziesz do Rzymu, myśl również o wieczności; do niej bowiem — chcesz czy nie chcesz — zawsze dojdziesz". Powtarzano wówczas z przejęciem słowa Psalmu: „Pieśniami stały się dla mnie prawa Twoje na miejscu mego pielgrzymowania".

Człowiek szesnastego wieku inne pieśni śpiewał w czasie swoich wypraw w celu poznawania i zdobywania ziemi raczej aniżeli nieba. Oczarowany pięknem tej ziemi, jej bogactwem i możliwościami zadomowienia się w niej, zapominał o przestrodze danej przez autora „Listu do Hebrajczyków": „Nie mamy tutaj trwałego miasta, ale szukamy tego, które ma przyjść". Jeszcze Nietzsche w dziewiętnastym wieku nie wołał: „Zaklinam was, bracia, bądźcie wierni tylko ziemi", a już niektórzy humaniści okresu odrodzenia uważali się przede wszystkim za obywateli kosmosu i za jego auto-

nomicznych panów. Nie imponował im tytuł pielgrzyma do królestwa niebieskiego, zastępowali go tytułem podróżnika, wędrowcy i odkrywcy nowych światów. I w dziedzinie przemyśleń oraz przeżyć religijnych porzucili pielgrzymowanie do niezmiennych prawd wiary oraz do chrześcijańskich ideałów doskonałości, wędrując, albo, jak pisał ówczesny polemista, „tułając się po pustyni, gdzie nic wartościowego dla duszy nie rośnie". Dzisiaj możemy to nazwać turystyką, polegającą na pospiesznym obejrzeniu wszystkich systemów myśli i działania bez wiązania się z żadnym obietnicą wierności. W szesnastym wieku zachwiała się wierność Kościołowi Rzymskiemu oraz wszelkim osobistym ślubowaniom Bogu i społecznościom ludzkim.

Właśnie wtedy rozpoczął swoją pielgrzymkę z Wiednia siedemnastoletni Stanisław Kostka. Urodzony w Rostkowie, wysłany na studia do stolicy Austrii w 1564 roku, tam powziął zamiar wstąpienia do zakonu jezuitów. Był to rok osiedlenia się jezuitów w Polsce po bardzo długich pertraktacjach, w których ważną rolę odegrał kardynał Hozjusz. Przedtem w kraju wiedziano o nich, że prowadzą dobre szkoły i wychowują młodzież według podówczas nowych metod. Istniało już wtedy jezuickie kolegium w Wiedniu. Do tego kolegium wysłał swych synów, Pawła i Stanisława, Jan Kostka, kasztelan zakroczymski i senator Królestwa polskiego, dodając im jako opiekuna Jana Bilińskiego. Pragnął przygotować ich do stanowisk, które z racji urodzenia mieli w przyszłości obejmować.

Tam poznał Stanisław, czym jest prawdziwa samotność. Wychowany w rodzinie katolickiej o raczej twardych zasadach musiał zamieszkać w domu innowierców, w mieście któremu nadawał ton rozbawiony dwór cesarski ściągający przybyszów z różnych stron Europy. Określenia „permissive society" nie znano, ale ówczesny poziom obyczajów we wszystkich warstwach społeczeństwa zasługuje, by w sądach nad nim zbliżać do niego tę nazwę. Nawet uczniowie kolegium, zwłaszcza mieszkający prywatnie, narażeni byli na niebezpieczeństwo dostania się pod wpływ ludzi, których sposób myślenia i styl życia odbiegał od zasad chrześcijańskich. Związał się z tymi ludźmi brat Stanisława, Paweł, i jako starszy usiłował wprowadzić go w krąg „złotej młodzieży" oddanej bardziej zabawom i gorszącym wybrykom aniżeli studiom.

Nie było to nowością. W każdej epoce i w każdym pokoleniu odzywały się skargi niewiele różniące sę od gorzkch słów Hezjoda: „Przyszłość naszego narodu maluje się w czarnych kolorach, po-

nieważ zależna jest od dzisiejszej młodzieży. A ta jest bez wątpienia bezczelna i twierdzi, że wszystko wie lepiej. Gdy byłem młody, rodzice wpajali mi dobre maniery i respekt dla starszych. Dzisiejsza młodzież jest źle wychowana". Pisał to na dwadzieścia parę wieków przed pobytem w Wiedniu Stanisława i Pawła. Nie dodał jednak, że wśród tej młodzieży znajdą się zawsze pewne grupy lub jednostki poważnie i poprawnie myślące o życiu oraz o ideałach, według których powinno być kształtowane, żeby odpowiadało godności człowieka. Za jego — Hezjoda — czasów ideałem tym było, „piękno i szlachetność". Piękno nie tylko postawy zewnętrznej, lecz i ładu wewnętrznego. A szlachetność oznaczała cnotę wprowadzającą porządek w stosunki międzyludzkie. Dlatego Sokrates, wróciwszy z wojny do Aten, pytał: „Jaka jest nasza młodzież? Czy dostatecznie dba o to, żeby była piękna i szlachetna?".

Młody Stanisław dbał o ćwiczenie się w tych cnotach humanistycznych po chrześcijańsku. Podręcznikiem była mu Ewangelia. Czerpanymi z niej zasadami mierzył przede wszystkim swoje postępowanie oraz odległość, jaka go jeszcze dzieliła od ideału wyrażanego hasłem: „Ad maiora natus sum — Do wyższych rzeczy jestem stworzony". Nie pycha i wywyższanie się nad innymi dyktowały mu je, lecz umiejętne hierarchizowanie wartości duchowych i materialnych, odrzucanych lub przyjmowanych przez środowisko w którym mu żyć wypadło. Zdawało sobie z tego sprawę najbliższe otoczenie Stanisława usiłujące wszelkimi sposobami zetrzeć z niego tę inność, która opierała się wszystkim pokusom upodobnienia swego stylu życia do stylu większości. Mistrz chiński zapytany, ilu trzeba zabić wrogów, żeby zasłużyć na nazwę odważnego człowieka, odpowiedział: „Nie musisz ich zabijać; wystarczy, że będziesz lepszym od nich". Stanisław starał się być lepszym od swoich towarzyszy studiów, nie gardząc nimi i nie potępiając, ale broniąc uparcie swojej „inności". Na tym polegała jego odwaga.

Ona też pomogła mu zrozumieć, że jego miejsce jest w zakonie jezuitów. Był to jednak krok ryzykowny. Zakon — zatwierdzony w 1540 roku przez Pawła III — był jeszcze młody, i na tle kryzysu dawnych zakonów mógł niepokoić odrębnością stylu życia oraz metodami pracy. Każda bowiem wówczas nowość wnoszona w społeczność katolicką narażała jej głosicieli na podejrzenie o herezję. Jezuitami więc musieli wszyscy — przyjaciele i przeciwnicy — interesować się, ponieważ byli w ówczesnym katolicyzmie elementem

nowym, apostolsko dynamicznym i wiernym Kościołowi oraz jego zhierarhizowanej strukturze z papieżem na czele.

W 1566 roku Stanisław postanawia zostać jezuitą. Wiąże się nawet ślubem, że wbrew wszelkim przeszkodom wstąpi do tego właśnie zakonu. O charakterze tych przeszkód zeznawali później, w czasie przygotowań do procesu beatyfikacyjnego, sami twórcy tych przeszkód: Paweł, Biliński i współuczniowie. Wymieniano wtedy wszelkiego rodzaju szykany, aż do bicia włącznie, żeby Stanisława odwieść od zamiaru sprzeciwiającego się woli ojca. Znosił on to cierpliwie i z godnością człowieka, który wie, że dążenie do wysokich ideałów trzeba opłacać wielkimi ofiarami. Może trudniej przyszło mu zrozumieć trudności stawiane przez zakon w osobie przełożonego prowincji austriackiej. Bano się przyjąć młodego Polaka do grona jezuitów ze względu na wpływy Jana Kostki, kasztelana i senatora, które mogłyby zaważyć na losie niedawno (1564) osiadłych w Polsce członków zakonu, a nawet na losie kolegium wiedeńskiego, gdzie Polacy, synowie rodzin szlacheckich, stanowili siedemdziesiąt procent konwiktorów. Kardynał Commendone, Legat Papieski w Wiedniu, do którego zwrócił się Stanisław z prośbą o interwencje u władz zakonnych, przewidywał, jaką burzę wznieci przyjęcie kasztelanica do jezuickiego nowicjatu, gdy zagradzał do niego drogę zakaz ojca. Okazało się, że i on jest za słaby, żeby pomóc skutecznie Stanisławowi.

Pozostał więc sam ze swoim ślubem, któremu sprzeciwiali się najbliżsi ze względów rodzinnych, reszta z lęku przed gniewem polskiego szlachcica. Samotnie więc wybiera się na poszukiwanie miejsca i ludzi, gdzie mógłby swój zamiar urzeczywistnić. Wyjście jego z Wiednia w sierpniu 1567 roku, nazywane przez biografów ucieczką, nie było nią w ścisłym tego słowa znaczeniu. Ucieka się zwykle od czegoś przykrego. Uciekinierem od doznanych przykrości Stanisław nie był. Miał bowiem jasno określony cel swojej drogi rozpoczętej w stolicy Austrii, skończonej w stolicy chrześcijaństwa, w Rzymie. Nikt go do tego nie namawiał. Wszyscy, począwszy od jezuitów, radzili, by wracał do Polski po studiach właśnie dobiegających do końca. Opuszczenie Wiednia było wynikiem jego osobistej decyzji oraz znakiem wierności wybranemu ideałowi chrześcijańskiej doskonałości.

Stało się również wydarzeniem, które szybko obrosło w legendy i to w kilku krajach naraz, ale przedtem wywołało żywą korespondencję między Wiedniem, Polską, Niemcami i Rzymem. To

jezuici tłumaczyli się przed rodziną i przed swoją władzą zakonną, że zniknięcie Stanisława było dla nich przykrym zaskoczeniem i jeszcze przykrzejszym czekaniem na reakcję kasztelana. A tymczasem jego syn przez Augsburg przywędrował do Dylingi, gdzie w tamtejszym konwikcie spełniał funkcję służącego. Była to ciężka i upokarzająca próba, o której przełożony jezuitów niemieckich, Piotr Kanizy, późniejszy święty i doktor Kościoła pisał, że została dobrze przebyta przez Stanisława.

A pisał to do Franciszka Borgiasza, generała zakonu, również późniejszego świętego. Mówiono w Rzymie, gdy ustaliła się sława tych trzech ludzi, różnych pochodzeniem, wiekiem, wiedzą i stanowiskiem: „Święty (Kanizy) świętego (Stanisława) do świętego (Borgiasza) posłał". Z Dylingi przez Alpy dotarł Stanisław jako pielgrzym do Rzymu, by tam jako jezuicki nowicjusz umrzeć w osiemnastym roku życia.

Uczonym, artystą i poetą nie był. Za naprawiacza świata się nie uważał i nie wnosił nic nowego w szesnasty wiek spragniony wszelkich nowości. Zdawać by się więc mogło, że z pamięci współczesnych spłynie bez śladu i tylko w archiwum zakonnym w Rzymie będzie przechowywany list Kanizego o Stanisławie Polaku zawierający zdanie: „Wiele sobie po nim obiecujemy". Nie wiedział wtedy ten wielki uczony, że Stanisław już przerósł nadzieje w nim pokładane i był gotów do odejścia, spełniwszy ważne dzieło swego krótkiego życia. Przypomniało ono cnotę wierności wiekowi nazwanemu „wiekiem zdrady". Zdradzano wtedy beztrosko Kościół, społeczność chrześcijańską oraz jedność Europy. Odchodzono od zasad zbawczych, od Ewangelii, od dogmatów, które kształtowały kulturę duchową Europejczyków. Już nie wszyscy pielgrzymowali do Rzymu myślą i troską o zbawienie, by tam sprawdzać ich poprawność oraz lojalność wobec oficjalnej nauki Kościoła. Towarzyszyła im raczej nienawiść do papiestwa i chęć całkowitego uniezależnienia się od dotychczasowego centrum chrześcijaństwa.

I do Polski owych czasów nie bardzo przylegało powiedzenie „Polonia semper fidelis". W roku urodzenia Stanisława Kostki, w sejmie protestanci stanowili większość, w senacie innowiercy zdobywali coraz więcej miejsc. To samo można powiedzieć o dygnitarzach Korony i Litwy jak również o doradcach królewskich. Magnaci i szlachta z rozmaitych powodów porzucali katolicyzm i przystawali do luteranów, kalwinów, braci czeskich i arianów. Korzystali z istniejącej w Polsce tolerancji oraz z błędów popełnianych przez

ówczesny kler katolicki. W niektórych dzielnicach państwa świątynie katolickie przechodziły w ręce innych wyznań chrześcijańskich. Mnożyły się zbory protestanckie, szkoły i drukarnie. Zdawało się, że po Anglii, Skandynawii, Prusiech, księstwach niemieckich przychodzi kolej na Polskę zerwania jedności z Rzymem. Do Stolicy Apostolskiej płynęły alarmujące raporty o stanie Kościoła w kraju, który przez swoją kulturę zachodnią, szerzoną na Wschodzie, za nawrócenie Litwy i za obronę Europy przed zalewem tatarskim zasłużył na miano „przedmurza chrześcijaństwa". Może te wiadomości sprawiły, że Hozjuszowi udało się wreszcie uzyskać od najwyższych władz zakonu osiedlenie się jezuitów w Polsce. Wnieśli oni świeżą gorliwość w pracy duszpasterskiej i podjęli się trudnego dzieła: stopniowego intelektualizowania religijności warstwy magnackiej i szlacheckiej. Szkoły przez nich prowadzone przyczyniły się w dużej mierze do zatrzymania i cofnięcia procesu grożącego rozpadem katolicyzmu polskiego, którego rolę wychowawcy narodu przejęłyby chętnie inne wyznania chrześcijańskie. Wpłynęłoby to oczywiście na dalsze losy Polski i Litwy. Na ich bowiem terenie toczyła się walka o to, komu mają być wierne: powszechnemu Kościołowi w Rzymie, czy Kościołowi państwowemu, jak w Anglii, czy też kościołowi narodowemu? W tej walce jezuici brali udział, chwaleni przez jednych oskarżani przez drugich o spowodowanie upadku nauki w Polsce w ostatnim przedrozbiorowym okresie. Dla historyków będzie to zawsze bogaty i wdzięczny przedmiot badań, a przede wszystkim kontrowersyjny. W jednym przynajmniej zgadzać się będą: w przyznaniu jezuitom, że specjalny ślub posłuszeństwa papieżowi do końca zachowali, i wtedy nawet gdy Klemens XIV w 1773 roku nakazał rozwiązanie zakonu.

Działała tutaj cnota wierności powołaniu i złączonym z nim obowiązkom. Prowadziła ona do Rzymu różnymi drogami z Polski, ale jedna zwróciła uwagę całej Europy, a później całego świata katolickiego — droga Stanisława Kostki. Ten młody człowiek nie był naiwny; wiedział, jaki kryzys ogarnął wszystkie dziedziny życia i działania Kościoła. Znał przecież sceptyczny sąd o nim Erazma z Rotterdamu. W Wiedniu aż wrzało od „nowinek" stwarzających atmosferę niechęci albo wprost wrogości względem Stolicy Apostolskiej, której przedstawiciele okazywali się czasem mniej odważni wobec możnych tego świata od — na przykład — siedemnastoletniego Stanisława. Ale to jest właśnie cechą wielkich ludzi: przyznawać się do sprawy Bożej i angażować się w nią wtedy, gdy

jest opuszczana przez dotychczasowych wyznawców i oficjalnych obrońców oraz atakowana przez wrogów. Do martwego Chrystusa na krzyżu z szacunkiem podeszli Nikodem i Józef z Arymatei, nie licząc na żadną od Niego nagrodę. Był to ich piękny gest lojalności bezinteresownej wobec — według nich — pokonanego Zbawiciela przez przeciwników.

Ta lojalność w czasach zdrad i odstępstw jest cnotą bohaterską zasługującą na nazwę arcydzieła. To umieli dojrzeć i ocenić w Stanisławie ludzie mądrzy, którzy do jego życia stosowali słowa „Księgi Mądrości": „Wcześnie osiągnąwszy doskonałość, przeżył czasów wiele". Przeszedł przez wiek szesnasty i pamięć siedemnastego jako pielgrzym wierny katolicyzmowi i Europie. Nie miał wykształcenia filozoficznego ani teologicznego, ale myślał poprawniej od wielu współczesnych mu filozofów i teologów, którzy wobec oficjalnej nauki Kościoła o niezmiennych prawdach wiary i zasadach jej stosowania w życiu przyjmowali postawę chwiejną lub buntowniczą.

Następne wieki zwracały raczej uwagę na wartość wychowawczą jego gestu w świecie młodych. Przedstawiały go temu światu jako patrona wszystkich młodzieńczych przygód życiowych, upiększając je oraz ucudowniając aż do przesady, przez co zacierały się cechy dojrzałości wewnętrznej Stanisława, który dla wszystkich jest wzorem świadomego wyboru celu życiowego i drogi doń prowadzącej.

Dwudziesty wiek potrzebuje takiego wzoru. Wiek zdrady ideałów, które tworzyły, wychowywały i otaczały murem obronnym Europę. Zagraża jej bowiem zawsze utrata tożsamości czyli chrześcijańskiej kultury, gdy myśli o Rzymie przestaną być myślami prawdziwych pielgrzymów zdążających do prawdy zbawczej i zostaną zastąpione myślami zaspieszonych i żądnych tylko nowych przeżyć turystów. Od Stanisława Kostki mogliby się dzisiejsi Europejczycy wiele nauczyć.

KARDYNAŁ W SŁUŻBIE FRANCJI

PIERRE DE BÉRULLE (1575–1629)

Dla historyków takim kardynałem oddanym całkowicie sprawom swojej ojczyzny jest oczywiście Richelieu (1585–1642), który przez długie lata kierował polityką wewnętrzną i zewnętrzną Francji, a tym samym miał wpływ na losy innych państw europejskich. Nie można mu odmówić nadzwyczajnych zdolności w prowadzeniu gry dyplomatycznej mającej zapewnić Francji pierwsze miejsce w Europie. Osiągnął ten cel. Słusznie więc uważa się go za twórcę „wielkiego wieku", w którym Wersal stał się symbolem światła przyciągającego oczy narodów zamieszkujących nasz kontynent. Entuzjaści języka i kultury francuskiej zbyt łatwo wybaczają kardynałowi dobór środków, jakimi się posługiwał w realizowaniu swojego programu. Był bezwzględny w usuwaniu przeciwników. Doświadczyli tego protestanci uważani przezeń za element obcy, rozbijający jedność religijną i społeczną kraju. Popierał jednak protestantów tam, gdzie widział w nich sprzymierzeńców w walce z katolicką Austrią i Hiszpanią. W tym celu zawarł przymierze z heretycką Anglią, żeby osłabić potęgę cesarstwa. On był też inspiratorem życzliwej neutralności wobec Turcji. Za przeciwników uważał również arystokrację i szlachtę tłumiąc krwawo wszelkie ich bunty dążące do ograniczenia władzy królewskiej. Tak przygotowywał grunt pod absolutyzm władzy centralnej uosobionej w Ludwiku XIV, który nie wahał się głosić: „Państwo to ja". Przylgnął też łatwo do niego tytuł „Król-Słońce", a z nim przekonanie, że jest jedynym punktem odniesienia wszystkich spraw królestwa łącznie z religijnymi. Richelieu wyznaczał katolicyzmowi rolę popierania przede wszystkim interesów Francji w każdej dziedzinie, począwszy od politycznej aż do stosunków ze Stolicą Apostolską.

Gallikanizm był zawsze mile widziany przez arcychrześcijańskich monarchów.

Czy kardynał Richelieu mógł przewidzieć, że każda władza absolutna prowadzi nieuchronnie do katastrofy? Do katastrofy państwa, narodu i wreszcie samej władzy. Był dzieckiem epoki, w której Francja występowała jako nosicielka najwyższych wartości kulturalnych. Język francuski zastąpił łacinę w dyplomacji oraz stał się językiem elity towarzyskiej w Europie. Descartes wprowadza go do filozofii, Pascal do rozważań religijno-etycznych. Nie oni byli pierwsi, ale dzięki nim przede wszystkim rosła opinia o Francji jako o siedzibie wiedzy, literatury i sztuki. Przypisywano to w dużej mierze kardynałowi, który rzeczywiście popierał ludzi utalentowanych i tworzył atmosferę przychylną ich rozwojowi. Korzystali z niej Corneille, Racine i Molière pewni poparcia dworu królewskiego i społeczeństwa, pamiętającego jeszcze twórcę Akademii Francuskiej. On, umierając, zostawiał Francję w blasku chwały. W rok po jego śmierci Ludwik XIV, „Król-Słońce", rozpoczynał okres dziejów nie tylko Francji, lecz także całej Europy, nazwany jego imieniem. Z taką wizją przyszłości swojego życiowego dzieła odchodził kardynał Richelieu w 1642 roku. Czy również ze świadomością i ze spóźnionym żalem, że zasłużył się więcej Francji aniżeli Kościołowi?

Ten ostatni przechodził wówczas to, co dzisiaj nazywamy kryzysem duchowym oraz kryzysem instytucji prawnej. Główną przyczyną był przywilej królewski obsadzania stanowisk kościelnych i nadawania beneficjów ludziom, którzy bardziej liczyli się z wolą monarchy aniżeli z dobrem Kościoła i Europy. Duszpasterstwo było w zaniedbaniu, ponieważ powierzano je klerowi niższemu bez intelektualnego przygotowania i bez koniecznej w spełnianiu tego obowiązku gorliwości. Zły przykład szedł z góry. Do wyjątków należały diecezje, których ardynariusze, posłuszni dekretom soboru trydenckiego, kierowali osobiście życiem religijnym wiernych. Zdarzały się wypadki nieobecności biskupów w swoich diecezjach trwającej dziesiątki lat.

Te zaniedbania sprawiły, że protestanci — zwani we Francji hugenotami — stali się tam poważną siłą polityczną, mającą do dyspozycji własne wojsko i fortece jako główne punkty oparcia. Takie rozdarcie narodu musiało doprowadzić do wojny religijnej, której szczytowym wydarzeniem było oblężenie La Rochelle przez

wojska królewskie pod dowództwem kardynała Richelieu. Klęskę protestantów rozgłoszono po całej Europie jako triumf katolicyzmu, zasługującego na odśpiewanie w Rzymie uroczystego „Te Deum". A to był raczej triumf racji stanu nad przeciwnikami grożącymi interwencją Anglii w wewnętrzne sprawy państwa.

Do prawdziwego zwycięstwa katolicyzmu francuskiego przyczynił się głównie inny kardynał, o dziesięć lat starszy od Richelieu, Pierre de Bérulle, jeden z twórców szkoły duchowości, zwanej szkołą francuską. Ona stała się duszą odnowy i pogłębienia życia religijnego w kraju kuszonym do przyjęcia modelu państwa, gdzie najwyższym prawem jest interes narodu oraz jedynym autorytetem władza świecka.

Środowisko rodzinne było tradycyjnie katolickie i tradycyjnie związane członkostwem z pracami parlamentu. Taką też przyszłość rokowano Piotrowi. On jednak przełamał tradycję i opór rodziny, postanowiwszy służyć Kościołowi w stanie duchownym. Jako wychowanek jezuitów myślał najpierw o wstąpieniu do ich zakonu, ale ostatecznie decyduje się na wejście w szeregi kleru diecezjalnego. W 1599 roku przyjmuje święcenia kapłańskie i — co było wówczas raczej zaskakującą nowością — nie chce żadnego beneficjum. Pragnie być niezależnym w pracy duszpasterskiej od systemu, w którym władze świeckie uzurpowały sobie prawo ingerowania w strukturę i życie Kościoła. Widział, jaką cenę musiał płacić za „opiekę" królewską Kościół pozbawiony swobody w wyborze i wyznaczaniu ludzi odpowiedzialnych za głoszenie prawd i praw Chrystusowych.

De Bérulle odznaczał się nadzwyczajną inteligencją, znajomością Biblii, oczytaniem w dziełach Ojców Kościoła, które uważał za drugie źródło swojej wiedzy teologicznej, a przy tym był humanistą w pełnym i pięknym tego słowa znaczeniu. W tej dziedzinie mistrzami byli mu: Marsilio Ficino i Pico della Mirandola, pośrednicy w poznaniu Platona.

To wszystko połączone z głęboką wiarą wolną od zwątpień, wahań i kryzysów prowadziło go do realizowania swoim życiem ideału doskonałości chrześcijańskiej. Od wczesnej młodości kierowała nim „ciekawość rzeczy Bożych" i pragnienie doświadczania ich w każdej rzeczywistości, przez którą wypadnie mu pielgrzymować do Chrystusa. Pobożność jego bowiem była chrystologiczna polegająca na mistycznym włączaniu się w tajemnice historii zbawienia. Można

w tym doszukiwać się wpływu „Ćwiczeń duchownych" Ignacego Loyoli. A z kolei wolno przypuszczać, że Pascal był pod urokiem przeczytanych lub usłyszanych wypowiedzi de Bérulle'a, gdy pisał: „Znajomość Boga bez znajomości własnej nędzy rodzi pychę. Znajomość własnej nędzy bez znajomości Boga rodzi rozpacz. Znajomość Chrystusa stanowi pośrodek, ponieważ w niej znajdujemy i Boga, i swoją nędzę. Chrystus to Bóg, do którego zbliżamy się bez pychy i przed którym uniżamy się bez rozpaczy". Dominantą duchowości księdza Piotra było przeświadczenie, że prawdziwa godność człowieka polega na świadomym i całkowitym oddaniu się jego w służbę Chrystusa obejmującego wszystkich swoją miłością.

Jako student teologii de Bérulle uczestniczy w zebraniach, w których wielką rolę odgrywała jego krewna, Madame Acarie, mistyczka i jednocześnie bardzo trzeźwo oceniająca stan Kościoła we Francji oraz jego najpilniejsze potrzeby. Kierownikiem duchowym był ksiądz Beaucousin, dawny prawnik a później mistrz nowicjatu cystersów w Gentilly. Wymagał od podopiecznych wyrzeczenia się wewnętrznego wszelkich przywiązań ziemskich, żeby zrobić miejsce w myślach, pragnieniach oraz w działaniu sprawie Chrystusowej. Trzeba pamiętać, że w tych zebraniach brali udział przeważnie ludzie świeccy, wyżsi urzędnicy, arystokraci, wojskowi, przedstawiciele mieszczaństwa, profesorowie Sorbony i damy dworskie. Była to inna Francja od tej, której imponował kardynał Richelieu z programem realizowanym później przez Ludwika XIV. Była to Francja, która już zakosztowała szkoły Franciszka Salezego i Wincentego à Paulo, rozumiała język ascezy i mistyki, zdobywała się na gesty ofiarnej i trudnej miłości biednych i upośledzonych. W salonach paryskich nie tylko pięknie dyskutowano o sprawach Kościoła i Francji, ale wychodzono z nich, aby czynem miłosierdzia i słowem nauki chrześcijańskiej usłużyć społeczeństwu. De Bérulle kładł wielki nacisk w swoich przemówieniach i pismach na konieczność nawet wyniszczania się w służbie Bogu i bliźnim. Nikogo wówczas nie raziły te pojęcia używane bez zastrzeżeń we wszystkich środowiskach laikatu. Wiedziano, że nie są one zarezerwowane dla osób składających śluby zakonne, lecz zawierają wezwanie do wszystkich, żeby na każdej drodze życiowej, w każdym zawodzie starali się o doskonałość chrześcijańską odpowiednią spełnianemu obowiązkowi lub zajmowanemu stanowisku.

Interesujący się problemem takiej powszechnej doskonałości nie

mogli pominąć zagadnienia kleru i jego zadań wobec wiernych, którzy mieli prawo żądać od niego przykładu i pomocy w drodze do Boga. Wszyscy zdawali sobie sprawę z tego, że to zagadnienie nie zostało poprawnie rozwiązane we Francji, gdzie dekrety soboru trydenckiego były z wielkimi oporami przyjmowane. Zwłaszcza dekrety dotyczące kształcenia i wychowania przyszłych kapłanów. Kto zresztą miał się tym zająć, jeżeli w 1579 roku jedna trzecia stolic biskupich była nie obsadzona, w dwudziestu ośmiu diecezjach rządzili laicy, często małoletni, jak na przykład Charles de Guise, któremu dano w zarząd arcybiskupstwo w Reims, gdy miał czternaście lat. Zdarzały się wypadki, że diecezje sąsiadujące z Hiszpanią stamtąd musiały pożyczać biskupów do koniecznych funkcji liturgicznych. Jedyne seminarium otwarte w Aix przestało działać razem ze śmiercią swego założyciela. Nie była to wina tylko hierarchii kościelnej, lecz i parlamentu, który nie pozwalał na opublikowanie soborowych dekretów. Działała tutaj również zadawniona niechęć dworu królewskiego do Stolicy Apostolskiej oraz jej polityki nie zawsze popierającej interesy i plany władców Francji. „Najstarsza córa Kościoła" była często jego wielkim zmartwieniem.

Zmartwieniem Piotra de Bérulle był przede wszystkim poziom intelektualny i moralny ówczesnego kleru. Trzeba jednak wprowadzić pewne poprawki do zbyt pesymistycznych sądów krążących wtedy o klerze w społeczeństwie francuskim. Nuncjusz Ubaldini streszcza te sądy w jednym zdaniu: „Kler śpi i nie sposób go obudzić". Gdyby tak rzeczywiście było, Bérulle zostałby sam z niezrealizowanym projektem powołania do życia stowarzyszenia księży diecezjalnych obowiązujących się do ofiarnej służby Kościołowi z zapomnieniem o sobie i z myślą o chwale Bożej. W jednym ze swoich listów pisze: „Byłoby obecnie bardzo pożądane stworzyć stowarzyszenie księży uważających ubóstwo za obronę przeciw czarowi bogactw, wyrzekających się ubiegania o beneficja i godności, by w ten sposób zwalczać przerosty ambicji, przyrzekających spełniać wiernie obowiązki kapłańskie, bo to dopiero potwierdzi ich użyteczność". Nie miał zamiaru zakładać nowego zakonu, pragnął tylko przypomnieć klerowi diecezjalnemu jego godność i związane z nią obowiązki. Wzorował się w tym na Filipie Nereuszu (1515–1595) i na biskupie Karolu Boromeuszu (1538–1584), którzy już urzeczywistniali program uświadamiania duchownych, że powinni dorastać doskonałością chrześcijańską do powierzonej im funkcji

nauczania i uświęcania wiernych. Próba podjęta przez księdza Piotra wykazała, że kler francuski dał się obudzić. W 1611 roku powstaje w Paryżu pierwsze „Oratorium" — tak za przykładem włoskim nazywano zgrupowania gorliwych księży oddających się pod kierownictwo założyciela — w roku jego śmierci (1629) było ich ponad sześćdziesiąt. Ich pracy duszpasterskiej, wychowawczej i naukowej zawdzięcza Francja wierząca przygotowanie kleru diecezjalnego do przejścia przez czasy absolutyzmu i następnie przez krwawe dni rewolucji bez zbyt wielkich strat.

Jakby w przewidywaniu, że następca Ludwika XIII będzie występował z tytułem „Król-Słońce" pisze de Bérulle dziełko o absolutnym władztwie Chrystusa, którego prawom wszyscy podlegają bez względu na przybrane lub nadane im tytuły. Gdy humanizm wynosił ponad wszystko człowieka i jego twórczość we wszystkich dziedzinach, założyciel i kierownik „Oratoriów", sam humanista w początkowych latach swoich studiów, za jedyny wzór postępowania każe brać Jezusa Chrystusa, Boga i Człowieka Prawdziwego. Dzisiaj należy to do historii, ale wtedy odczytywano te ascetyczno-mistyczne wypowiedzi jako sprzeciw wobec rosnącego w Europie, a zwłaszcza we Francji, przekonania, że władca ziemski może sobie podporządkować wszystkie sprawy Boże i ludzkie. Duchowni musieli wtedy wybierać między przywilejami ofiarowanymi im przez władców za włączenie się posłuszne w system rządów absolutnych a wierną służbą królestwu Chrystusowemu, które nie płaci swoim podwładnym złotem ani honorami. Był to dla wielu dramatyczny wybór. Ale właśnie konieczność opowiedzenia się za jedną ze stron dawała okazję ówczesnym kapłanom do objawienia jednoznacznej postawy moralnej. Takie sytuacje graniczne są czasem błogosławieństwem Bożym dla kleru każdego narodu i każdej epoki. Bérulle, który znał Kartezjusza, zgadzał się z nim, że i pojęcia i stosunek do nich musi być jasno określony, jeżeli działanie z powoływaniem się na nie ma być uładzone. Był bowiem człowiekiem czynu, nie uchylał się od uczestniczenia w delikatnych sprawach politycznych, kiedy wiedział lub spodziewał się, że wyniknie z tego dobro Kościoła, dlatego interweniował w Rzymie o doprowadzenie do skutku małżeństwa córki Henryka IV z królem angielskim Karolem I, anglikaninem. Bywał często proszony o rady i pośrednictwo, ponieważ znana była jego delikatność w traktowaniu zawiłych problemów i drażliwości ludzkiej. Miał oczywiście przeciwników, ale wszyscy wiedzieli, że on wszelkie spory umieszcza

w perspektywie dobra katolicyzmu, służącego Chrystusowi „Królowi czasów i wieczności". Władcom skłaniającym się ku absolutyzmowi i politykom, którzy w tym pomagają, nie mógł się podobać człowiek rezerwujący tytuł „Króla czasów" tylko dla Jezusa Chrystusa. A to rządzącym i podwładnym ciągle przypominał Pierre de Bérulle. Na krótko przed śmiercią popadł w niełaskę u wszechmocnego kardynała Richelieu, który jeszcze dzisiaj w oczach niektórych historyków uchodzi za mistrza życia politycznego. Francja zawdzięcza mu świetną pozycję wśród państw europejskich w drugiej połowie siedemnastego wieku i dotąd widzi w nim wzór całkowitego oddania się sprawie jej wielkości.

De Bérulle służył wielkości Francji w dziedzinie religijnej. Chciał ją mieć wierną Kościołowi, myślącą poprawnie po katolicku i rozmodloną. W tym celu skutecznie pośredniczył w sprowadzeniu z Hiszpanii karmelitanek, które przeszły przez szkołę reformatorki, świętej Teresy. Przybyły do Francji w 1616 roku i oddały się pod jego kierownictwo. Gdy umierał, napływ kandydatek do karmelu był tak wielki, że wypełnił ponad czterdzieści klasztorów zbudowanych dzięki jego inicjatywie i pomocy. Dzisiaj wszyscy historycy Kościoła we Francji piszą o tych miejscach modlitwy i ofiar składanych Bogu jak o twierdzach wiary, nadziei i miłości, gdzie w czasie burz i przewrotów ratowano wielkość i honor katolicyzmu francuskiego. Święta Teresa od Dzieciątka Jezus rozsławiła Francję po pierwszej wojnie światowej piękniej i trwalej aniżeli zwycięscy wodzowie i politycy. Prawdopodobnie Bernanos, piszący „Dialogi karmelitanek", wczytywał się w traktaty ascetyczne Pierre de Bérulle, żeby odkryć tajemnicę wierności „aż do śmierci" Temu, który jest „Królem wszelkich czasów i wieczności". Takiemu Królowi służył człowiek, który uczył prawdziwego kapłaństwa kler francuski, katolikom przypominał, że prawdziwa wielkość jednostek, społeczeństw i narodów rodzi się z modlitwy i ofiarnego czynu.

W 1627 roku Bérulle został mianowany kardynałem. Wiadomość o tym zastała go przy zmywaniu naczyń po posiłku. Godność tę musiał przyjąć. Wybronił się przed biskupstwem kilka razy mu ofiarowanym, ponieważ to związałoby go z jedną diecezją i ze służbą jednej tylko grupie wiernych, kiedy on troszczył się o całą Francję, żeby w królestwie Chrystusowym na ziemi mogła odegrać godnie swoją rolę. Dlatego jeszcze dzisiaj przypomina jej swoim dziełem życia, że królowie, dyktatorzy, systemy polityczne i spo-

łeczne zjawiają się na scenie dziejów ludzkości, odchodzą, gdy Chrystus trwa i wszystkim proponuje prawdziwą wielkość w swoim królestwie.

Śmierć przyszła po kardynała Pierre de Bérulle w najważniejszej godzinie jego dnia, w najważniejszej i uroczystej oraz w miejscu świętym: przy ołtarzu. Była to jego ostatnia msza — ostatni dialog nie z ludźmi już o wielkości Chrystusa, lecz z samym Chrystusem. I ostatni jego czyn jako potwierdzenie wypowiedzianych kiedyś słów: „Ten krótki czas dany nam na przejście przez ziemię należy wypełnić czynem". Myślał wtedy o czynie dla chwały Bożej i dla dobra ludzkości.

WYZNAWCA TRUDNEGO RACJONALIZMU

RENÉ DESCARTES (1596–1650)

W historii filozofii występuje zwykle Kartezjusz jako „ojciec racjonalizmu". Jest to określenie trochę krzywdzące autora „Discours de la méthode" i zarazem błędne, jeżeli nie przeprowadzi się go przez proces rozróżnień i uściśleń. Racjonalizm bowiem ma różne oblicza, a o jego początku można powtórzyć to, co głosili Grecy o miejscu urodzenia Homera: „Siedem miast walczyło o tytuł jego kolebki".

Racjonalizm w ogólnym słowa znaczeniu wszyscy uprawiamy starając się poprawnie myśleć o całej rzeczywistości. Każdy filozof, nawet wątpiący w moc umysłu ludzkiego, sądzi, że jego rozumowanie jest poprawne. Człowiek od początku swego istnienia ma przede wszystkim świadomość, że myśli. W tym — według Pascala — objawia się jego wielkość. Pisze autor „Myśli": „Cała nasza godność spoczywa w myśli. Z niej nam się trzeba wywodzić, a nie z przestrzeni i czasu, których nie umielibyśmy zapełnić. Silimy się tedy dobrze myśleć: oto zasada moralna". Przed nim święty Augustyn zachęcał do umiłowania sprawności intelektualnej. Wyraził to krótkim zdaniem-rozkazem: „Intellectum valde ama!". Cała kultura duchowa, filozoficzna i teologiczna składa się przecież z przemyśleń mających za przedmiot sens i cel losów ludzkich. Świadczy to o pewnym przynajmniej zaufaniu do rozumu w jego drodze do prawdy. Ono kierowało Tomaszem z Akwinu, gdy formułował dowody na istnienie Boga.

Chrześcijańska Europa była od zarania domem rodzinnym skupiającym myślicieli, którzy wypełniali go gwarem dialogów, dyskusji, sporów i walk o znaczenie każdego słowa, o poprawność logiczną każdego zdania. Błędem jest nazywaniem średniowiecza epoką gorącej ale irracjonalnej wiary skazanej na śmierć przez

filozofię siedemnastego wieku. Przecież głównym przedmiotem troski i zainteresowań ludzi wieków średnich, zwłaszcza ludzi należących do elity intelektualnej, był problem rozumowych uzasadnień aktu wiary. Nie nazywano wówczas tego chrześcijańskim racjonalizmem, ale nam dzisiaj wolno posługiwać się takim określeniem, gdy badamy ówczesny stan wiedzy o Bogu, człowieku i kosmosie.

René Descartes nie wszedł do pustego domu. Czekało na niego dziedzictwo gromadzone trudem wielu pokoleń kształtujących profil kultury duchowej swoich czasów z myślą o tym, którzy będą z niej w przyszłości korzystać. Mędrzec chiński zapytany, dlaczego mając tylko jednego słuchacza zwraca się do niego w liczbie mnogiej, odpowiedział: „Przemawiam do uczniów, którzy się jeszcze nie urodzili". Właściwie to my wszyscy jesteśmy „późnymi wnukami" mistrzów przygotowujących nam dom na długo przed naszym wejściem do niego. Przypominano kiedyś rzymskiej młodzieży słowa poety: „Przyszliśmy do gotowego", ucząc ją w ten sposób szacunku dla dóbr tworzonych pracą umysłów i rąk starszych pokoleń.

Autor „Rozprawy o metodzie" mógł znać te słowa, był przecież w latach 1604–1612 uczniem jezuickiego kolegium La Flèche, gdzie studiowano klasyków. Mógł też zatrzymać w pamięci zdania wyrażające wdzięczność Psalmisty: „Pan jest moim pasterzem, nie brak mi niczego... Stół dla mnie zastawiasz". Kartezjuszowi nie brakowało niczego w żadnej dziedzinie życia człowieka siedemnastego wieku. Finansowo niezależny, nieskrępowany żadnymi stałymi obowiązkami miał całkowitą swobodę w wyborze takiego spędzania czasu, jaki najbardziej odpowiadał jego pragnieniom i zdolnościom.

Po skończeniu szkoły zamieszkał w Paryżu oddając się studiom matematycznym, które już w La Flèche u jezuitów najbardziej cenił. Zamiłowanie to nada kierunek jego myśli filozoficznej oraz w pewnej mierze tłumaczy wzięcie przezeń udziału w wojnie trzydziestoletniej. Ówczesna bowiem strategia naśladowała taktykę gry w szachy i sposób rozwiązywania problemów geometrycznych. Jeszcze w dwieście lat później Karl von Clausewitz (1780–1831) miał powiedzieć, że każdy wyższy dowódca powinien stale mieć przy sobie podręcznik matematyki i geometrii. O takiej karierze Descartes na pewno nie marzył. Interesowały go przede wszystkim, problemy, w których konkretyzują się pojęcia sił, czasu i przestrzeni. Dlatego było mu raczej obojętne, po czyjej stronie ma walczyć — po katolickiej lub protestanckiej. Walczył kolejno po obydwu

stronach. Dało mu to okazję do poznania wielu krajów Europy. Przeszedł przez Austrię, Czechy, Śląsk, Bawarię, Niemcy i Holandię. W czasie tych wędrówek służbowych tworzył pierwsze zarysy swojego systemu myślenia.

Nie wszyscy historycy filozofii wspominają o jego trzech snach mianych w listopadzie 1619 roku, a skłaniających go do szukania prawdy absolutnej na drodze czystego rozumowania bez odwoływania się do autorytetów i bez liczenia się z rzeczywistością osiągalną zmysłami. I właśnie wtedy ten początkujący racjonalista ślubuje udanie się z pielgrzymką do sanktuarium w Loreto, by tam utwierdzić się w postanowieniu, że ani świat zewnętrzny, ani dotychczasowe próby jego interpretacji podejmowane przez różne systemy filozoficzne nie będą miały wpływu na jego samotne pielgrzymowanie do prawdy. Ślubu dopełnił w cztery lata później, gdy odbywał podróż do Rzymu. Był to jeden z paradoksów życia Kartezjusza.

Poszukiwanie prawdy zaczął od radykalnego wątpienia we wszystko, co narzucało mu się z zewnątrz jako pewne i ogólnie przez uczonych, filozofów oraz teologów przyjmowane. Pyta więc w „Rozprawie o metodzie" : „Co właściwie jest pewne? Żeby trzymać się bezpiecznej drogi, od samego początku niczego za pewne nie uznam. Przyjmę postawę człowieka wątpiącego we wszystko, by zobaczyć, co się oprze takiemu radykalnemu zwątpieniu. W takim też duchu spojrzę na wszystko, czego się nauczyłem w szkole, z książek i z obcowania z ludźmi. Więcej — w wątpliwość podam istnienie otaczającego mnie świata, pytając, czy czasem nie jest on tylko złudzeniem oraz czy moja percepcja świata odpowiada jakiejkolwiek rzeczywistości, przecież doznania zmysłowe nie odbijają tej rzeczywistości bezbłędnie. A nawet w to, co przede wszystkim wydaje się najpewniejsze — w zasady matematyczne — muszę wątpić, ponieważ jest możliwe, że umysł ludzki w ogóle nie jest zdolny do poznania prawdy i prowadzi nas od błędu do błędu". Wyobraźmy więc sobie człowieka na pustyni, który z pamięci usunie wszystko, co dotąd miało wpływ na kształtowanie jego osobowości; usunie nawet ze swojej świadomości ślad przejścia wydarzeń, dokonań, przemyśleń, pragnień i marzeń całej ludzkości, żeby z nicości wywołać nowy o logicznej strukturze świat.

Przed takim aktem twórczym zatrzymał się jednak Descartes. Pisze bowiem dalej : „Zaczynam filozofowanie od stawiania wszystkiego pod znakiem zapytania. Jest to jednak coś, w co ja nie tylko nie mogę wątpić, nawet gdybym robił w tym kierunku coraz większe

wysiłki, coś zmuszające mnie do postępu w nabieraniu pewności, a mianowicie: zwykły fakt, że ja teraz, w tej samej chwili wątpię to jest — myślę. Wszystko przyjmowane jako prawda z zewnątrz może być tylko złudzeniem; wszystko co pomyślę może być błędne, ale wątpiąc mam przynajmniej pełną świadomość, że jestem istotą myślącą". Stąd do formuły: „Cogito, ergo sum" była krótka droga. Krótka i utarta. Znajdujemy ją bowiem już w rozważaniach świętego Augustyna, który twierdził, że trzeba zaczynać procesy myślowe od rzeczywistości najbliższej człowiekowi, i pytał: „A cóż może być bliższe człowiekowi, jeśli nie on sam sobie?". Autor „Wyznań" wprowadza jednak poprawkę do swego sądu o najbliższym przedmiocie myśli istoty rozumnej, gdy pisze, że prawdziwie to najbardziej realną jest obecność Boga. Dlatego mówi o celu swoich dążeń: „Boga i duszę własną poznać pragnę. Czyż nic więcej? Zaprawdę — nic". Ale do poznania Boga i siebie Augustyn szedł przez cały świat, który „głosi chwałę Stwórcy"; szedł nie tylko ciekawością intelektu szukającego źródła wszelkich bytów, lecz również wolą i sercem. Sercem niespokojnym, dopóki przy tym źródle nie spocznie.

Dla Kartezjusza celem dążeń człowieka jest odpoczynek umysłu targanego zwątpieniami przy ideach jasnych i wyraźnych. Rzeczywistość osiągalna zmysłami nie może być uważana za drogę do tego celu. I żaden autorytet zewnętrzny nie posiada mocy przekonywującej umysł ludzki, żeby uznał coś za pewne, jasne i wyraźne. Autor „Rozprawy o metodzie" odrzuca wszystkie tradycyjne dowody na istnienie Boga przedstawiane przez filozofów i teologów. Tych ostatnich zresztą serdecznie nie lubił, ponieważ w argumentowaniu posługiwali się tekstem Biblii. Według Kartezjusza idea Boga została „zaprogramowana" w umyśle człowieka właśnie przez samego Boga, ponieważ człowieka nie stać na jej wytworzenie. Ona jest jedynym i wystarczającym dowodem na to, że Bóg istnieje. Rozumowanie tutaj zbliża się do sposobu rozumowania świętego Anzelma (1033–1109) wyprowadzającego fakt istnienia Boga z samej myśli o istocie, ponad którą nic doskonalszego być nie może. Ale Bóg Kartezjusza nie był Bogiem Anzelma i Tomasza z Akwinu. Dostrzegł to Pascal i dlatego pisał: „Nie mogę przebaczyć Kartezjuszowi; rad by chętnie w całej swej filozofii obejść się bez Boga, ale nie mógł się powstrzymać od tego, iż kazał mu dać szczutka, aby wprawić świat w ruch; po czym już mu Bóg na nic niepotrzebny". Trochę skrzywdził autora „Rozprawy o metodzie", któ-

remu był jednak Bóg potrzebny jako Stwórca człowieka myślącego poprawnie o sobie i o wszechświecie. Poprawnie — to znaczy na sposób rozwiązywania zadań matematycznych.

Kartezjusz żył w czasach, które poddały się urokowi matematyki, a zwłaszcza stosowanym w niej metodom ujmowania wszystkich zjawisk w proste i jednoznaczne formuły. Wymagał tego ówczesny postęp nauk przyrodniczych z astronomią na czele tłumaczącą strukturę kosmosu. Ktoś wtedy nazwał matematykę „Beatryczą oprowadzającą uczonych po rozgwieździonym niebie". Myślał chyba o Koperniku i Galileuszu. Matematyka wkroczyła i na teren filozofii. Gassendi, Pascal, Hobbes, Spinoza, Leibniz — potrafili łączyć zainteresowania i często głęboką wiedzę matematyczną z konstruowaniem oryginalnych systemów filozoficznych. Nie na próżno najważniejsze dzieło Spinozy nosi tytuł „Ethica ordine geometrico demonstrata". Prawie wszyscy uważali się za uznających istnienie Boga, głosząc, że doszli doń dzięki metodzie, która daje najlepsze i niezawodne wyniki w badaniu całej rzeczywistości. W tę rzeczywistość jako przedmiot badań naukowych wchodzi pojęcie oraz istnienie Boga. Wyjątkiem był genialny matematyk Pascal, który zwracał się do „Boga Abrahama, Boga Izaaka i Jakuba, a nie do Boga filozofów i uczonych". Było to wyznanie wiary dającej pewność, radość i pokój. Gdy Kartezjusz usiłował dowieść, że jedynie jego metoda ścisłego rozumowania zapewnia dojście do jasnej i wyraźnej idei Boga oraz Jego istnienia, Pascal wybrał drogę wiary w objawiony świat prawd Bożych — nadprzyrodzonych. Czytamy w jego „Myślach": „Ostatni wysiłek rozumu to uznać, że istnieje nieskończona mnogość rzeczy, które go przerastają: wątły jest, jeśli nie dosięga tej świadomości. A jeśli rzeczy przyrodzone przerastają go, cóż powiedzieć o nadprzyrodzonych?". I dalej: „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu". Obaj rozgrywali wielki dramat w czasach, gdy poeci i artyści usiłowali zastąpić teologów w tłumaczeniu rzeczywistości oraz losów zanurzonego w niej człowieka. Wiemy przecież, jakie znaczenie wtedy przypisywano jego aktom twórczym. Ludzie renesansu zachwyceni nowoodkrywanymi osiągnięciami Greków i Rzymian w dziedzinie literatury i sztuki sądzili, że nawet nie znając prawdziwego Boga i nie wierząc weń można powoływać z nicości arcydzieła. Pascal bowiem i Kartezjusz stali trochę bezradni wobec dzieł sztuki. Pierwszy, ponieważ nie widział ich użyteczności w formowaniu aktu wiary w Boga,

autorowi zaś „Rozprawy o metodzie" wydawało się, że one raczej nie pomagają intelektowi w przyjęciu jasnych i wyraźnych idei. Pascal na pierwszym miejscu stawiał wiarę jako przyjmowany dar Boży, co każe mu pisać: „Wiara — to dar Boga; nie sądźcie, bym twierdził, że to jest dar rozumowania. Inne religie nie mówią tego o swej wierze; aby dojść do niej, dawały jeno rozumowanie, które wszelako nie prowadzi do celu". Według Kartezjusza — do celu, czyli uznania Boga za byt konieczny prowadzi właśnie rozumowanie.

Trudna jest wiara rezygnująca z uzasadnień rozumowych, ale trudny jest też racjonalizm usiłujący „more geometrico" dotrzeć do prawdy o Bogu. Obie postawy są nie tylko trudne, lecz także jednakowo odległe od zamierzonego celu. Wzbudzają jednak szacunek swoim otwarciem się na to, co jest dla istoty rozumnej i wolnej najważniejsze: na problem osobistego stosunku każdego człowieka do Stwórcy. Wolno tutaj przekształcić maksymę świętego Augustyna: „Żeby człowieka poznać, trzeba go najpierw pokochać" w twierdzenie: „Boga poznaje się przez miłość". Tak pierwsi chrześcijanie rozumieli słowa „Listu" świętego Jana: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam. Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim".

Kartezjuszowi w dojściu do prawdy, że Bóg istnieje, nie było potrzebne pojęcie miłości. Wystarczyło mu pojęcie nieskończoności i woli, dzięki której istnieje wszechświat. Nie wiem, czy znał „Księgę Mądrości" a w niej słowa autora zwrócone do Boga: „Potężnie działać jest w Twej mocy i któż się oprze potędze Twojego ramienia? Świat cały przy Tobie jak ziarnko na szali, kropla rosy porannej, co spadła na ziemię. Nad wszystkim masz litość, bo wszystko w Twej mocy, i oczy zamykasz na grzechy ludzi, by się nawrócili. Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, i niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał. Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał? Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!". Jeżeli Descartes czytał to rozumne wyznanie wiary autora w nieskończoną i twórczą moc Boga oraz w miłość, jaką On otacza wszystkie swoje stworzenia, możemy przypuszczać, że ono nie wpłynęło na wartość i kierunek jego procesu myślowego.

Czy można mówić o zasługach Kartezjusza dla Europy chrześcijańskiej? Pascal odmówił mu ich jednym zdaniem: „Kartezjusz

bezużyteczny i niepewny". Filozof francuski Alain (1868–1952) odczytał z jego portretu malowanego przez Fransa Halsa (1580–1666) prawdę dla siebie i dla innych jako ostrzeżenie: „Straszną rzeczą było by wziąć go za mistrza. Jego oko zdaje się mówić: Oto jeszcze jeden, który będzie błądził". Podejrzewano go o herezję, posądzano o ateizm, zakazywano publikowania jego książek. Przed drukiem jednej sam się wstrzymał, gdy się dowiedział o losie Galileusza. Nie uważał się za profesora ani za pedagoga, a jeszcze mniej za twórcę nowego kierunku lub szkoły filozoficznej. W 1646 roku pisze do jednego ze swoich korespondentów: „Sądzę, że najlepiej zrobię, jeżeli przestanę wydawać moje książki".W tym samym liście zwierza się z zamiaru „studiowania tylko dla własnej korzyści i dzielenia się swoimi myślami tylko w korespondencji lub rozmowach prywatnych". Może dlatego wolał od 1628 przebywać w Holandii aż do 1649 roku, kiedy przyjął zaproszenie Krystyny, królowej Szwecji, żeby zamieszkał w Sztokholmie i został jej preceptorem. I właśnie wtedy, wbrew głoszonym zasadom szybkiego podejmowania decyzji, waha się i dopiero po sześciu miesiącach wybiera się w ostatnią podróż swego życia. Zabił go klimat Północy i obowiązek stawiania się o wczesnej godzinie — piąta rano — na dworze królewskim. — Umarł pojednany z Bogiem i z ludźmi. W ostatnich dniach prosił otaczających go przyjaciół, żeby rozmawiali z nim jedynie o miłosierdziu Bożym i o chrześcijańskiej odwadze, z jaką trzeba przekraczać próg wieczności.

Jasną i ściśle określoną (claram et distinctam) ideę wieczności przyjął wiarą pokorną skłaniającą umysł człowieka do uznania swojej słabości, do skruchy za popełnione błędy i do prośby o miłosierdzie. Przez całe życie usiłował wprowadzać w chaos myślowy siedemnastego wieku, naznaczonego skutkami rozbicia jedności chrześcijańskiej, metodę uważaną przez niektórych historyków filozofii za dość bliską tej, którą się posługiwali scholastycy średniowiecza. W ich imieniu przecież święty Tomasz z Akwinu twierdził, że „obowiązkiem intelektu jest wszystko uładzać". W barokowe rozwichrzenie myśli we wszystkich dziedzinach wchodził Descartes, przypominając, że człowiek jako istota rozumna powinien zawierzyć absolutnie mocy swego umysłu w dochodzeniu prawdy o Bogu i Jego dziełach. Przesadzał w tym bezgranicznym zaufaniu rozumowi, ale może go usprawiedliwić do pewnego stopnia lęk przed panującą ówcześnie skłonnością do rozwzględniania wszelkich prawd i zasad etycznych. W swoim życiu nie był wzorowym katolikiem.

Jego zasady etyczne zawarte przeważnie w listach odbiegają od ideału jasności w ścisłym określaniu pojęć, zwłaszcza pojęcia prawa moralnego obowiązującego wszystkich. Powstaje więc pytanie, czy Kartezjusza stać było na to, co nam pozostawił Spinoza w swoim dziele: „Ethica ordine geometrico demonstrata". Był to problem dla wszystkich zwolenników autora „Rozprawy o metodzie" bardzo trudny. I chyba on sam zawahałby się przed twierdzeniem, że postawy moralne człowieka podlegają prawom tego samego rzędu, co prawa „rządzące myśleniem matematycznym".

Kartezjusz nie jest Europie „bezużyteczny", jak sądził Pascal. Jego trudny racjonalizm usiłujący całą rzeczywistość Bożą i ludzką ze wszystkimi jej tajemnicami ująć w formuły „more geometrico" ustalone może być dla chrześcijan zachętą i pomocą, żeby swoje procesy myślowe doprowadzili aż do granic możliwości poznania, czego od nich żąda rozumna wiara w Boga — Stwórcę, Prawodawcę i Źródło wszelkiej miłości. Kartezjańską zasadę: „Myślę, więc jestem" trzeba uzupełnić słowami: „Wierzę w Boga, który jest miłością, więc jestem chrześcijaninem".

„NIETYPOWY" JEZUITA

BALTAZAR GRACJAN Y MORALES (1601–1658)

Nietypowy chyba jedynie dla tych, którzy dali sobie narzucić uproszczony sąd o zakonie Towarzystwa Jezusowego jako o armii niwelującej twardym regulaminem osobowość swoich członków. Uległ tej opinii drugorzędny pisarz francuski Eugeniusz Sue, autor powieści „Żyd wieczny tułacz". jeden z jej bohaterów, jezuita d'Aigrigny, tak zwierza się przed markizą de Saint-Dizier : „Jesteśmy potęgą! Ogarnia mnie uczucie podziwu zmieszanego prawie z lękiem na myśl, że u nas po kilku miesiącach każdy zachowuje już tylko otoczkę człowieczeństwa. Inteligencja, wolna wola i sumienie — to wszystko zamiera zduszone nawykiem ślepego posłuszeństwa". Mit o potędze jezuitów nie zamarł jeszcze w wyobraźni ich przeciwników oraz przyjaciół. Pierwsi widzą ją w mechanicznym spełnianiu przez podwładnych, rezygnujących z przywileju istot rozumnych, woli przełożonych bez brania odpowiedzialności za wartość etyczną rozkazów. Drudzy również mówią przede wszystkim o potędze zakonu, ale wyrosłej ze szczęśliwego połączenia karności z dobrze zrozumianym prawem przysługującym każdej osobie ludzkiej — prawem i obowiązkiem dbania o wolność. W niecałe sto lat po Eugeniuszu Sue pisze René Fülöp-Miller : „Jedynie tego rodzaju organizacja, w której surowa karność szła w parze z wolnością, gwarantowała zachowanie struktury całego zakonu rozsianego szeroko i zachowującego godną podziwu tożsamość w przemijaniu wieków. W tym leży tajemnica dawnej i dzisiejszej potęgi jezuitów". O tej tajemnicy mówią przeważnie ludzie zapatrzeni w technikę zdobywania władzy politycznej i kształtowania życia społecznego, co — według nich — miało być głównym celem zakonu. Nie umieją lub nie chcą wytłumaczyć jego rozszerzania się po całym świecie inaczej aniżeli żądzą panowania i gromadzenia bogactw. Dziwić się zbytnio temu nie należy. Szybki — niektórzy

historycy skłonni są mówić: nagły — wzrost liczebny jezuitów musiał zastanawiać współczesnych, którzy przecież byli świadkami strasznego kryzysu dawnych i zasłużonych rodzin zakonnych. W 1616 roku jest już ich kilkanaście tysięcy w kilkuset domach studiów i pracy na terenach misyjnych w Azji, Afryce i Ameryce. Tam idą, gdzie potrzebuje ich człowiek, czy to będzie monarcha chrześcijański proszący o wskazówki dobrego rządzenia czy niewolnik, któremu wypadnie oddawać najniższe posługi. Prawdziwym jezuitą był święty Piotr Kanizy zaangażowany w wielkie sprawy Kościoła i Europy, jak również święty Piotr Klawer opiekun murzynów. Struktura prawna i cel zakonu pozwoliły świętemu Franciszkowi Ksaweremu wybrać się samotnie do Indyj, Japonii oraz otrzeć się o Chiny, by u ich granic w osamotnieniu umrzeć, a świętemu Alfonsowi Rodriguezowi otworzyły drogę do świętości powierzając mu obowiązek furtiana, który go związał na całe życie z jednym klasztorem.

Zakon jezuitów był — jak na owe czasy — zakonem nietypowym, pozostając jednak wiernym zasadniczej idei wspólnego dążenia do doskonałości drogą trzech ślubów z dołączeniem specjalnego oddania się do dyspozycji Stolicy Apostolskiej. Jego założyciel, święty Ignacy Loyola, nie nadał mu tradycyjnej formy zewnętrznego życia obowiązującej dotąd zakonników. Jezuici nie odróżniali się od duchowieństwa diecezjalnego strojem — habitem, nie odmawiali wspólnie pacierzy kapłańskich, byli gotowi na rozkaz przełożonych udawać się tam, gdzie ich gorliwość oraz talenty mogą być w pełni wyzyskane dla dobra ludzkości. Od podwładnych wymagano posłuszeństwa, a od przełożonych dobrego poznania postaw duchowych i zdolności ludzi, którym powierza się obowiązki, żeby każdy, dążąc do osobistej doskonałości w ich wypełnianiu, zawsze pozostawał sobą i miał świadomość, że wszystko w nim zostanie użyte na obranej przez niego i przez zakon drodze. Taki styl życia i pracy zakonników proponowany przez świętego Ignacego, byłego oficera, musiał w połowie szesnastego wieku zadziwiać swoją nowością, a nawet gorszyć niektórych źle odczytujących znaki czasu. Nie wszyscy dobrze zrozumieli myśl Założyciela, że w okresie humanizmu, często wrogo odnoszącego się do Kościoła, trzeba udowodnić, że właśnie zasady chrześcijańskie zawarte w Ewangelii uczą dbania o prawdziwą godność człowieka. A więc i rady ewangeliczne, dobrowolnie przez zakonników przyjmowane, nie są nigdy zagrożeniem niezbywalnych praw osoby ludzkiej.

Wolno tutaj zastosować Norwidowskie słowa z „Fortepianu Szopena": „Nie stargam cię ja — nie! — ja u-wydatnię!". Poprawnie pojęty chrystianizm nie niszczy tego, co prawdziwe, dobre i piękne w człowieku, przeciwnie — uwydatnia i doskonali. Jest to doskonałe połączenie wierności prawdom i prawom Chrystusowym z wiernością sobie. Człowiek bowiem będzie zawsze kuszony do zanarchizowania własnych postaw intelektualnych i moralnych, albo do oddania siebie w niewolę zwalniającą go od odpowiedzialności za kształt swoich losów. Ta podwójna wierność, która każe jezuicie włączać się czynnie w trudy królestwa Chrystusowego na ziemi, a jednocześnie realizować zasadę świętego Grzegorza z Nyssy: „Jesteśmy w jakiś sposób sami sobie ojcami, gdy dzięki wewnętrznemu ładowi ducha oraz wolnej woli potrafimy się uformować, wzrastać i światu ukazać". Tak egzystencjalnie myślał człowiek IV wieku po Chrystusie, wyprzedzając wielu współczesnych nam filozofów.

Do zakonu, który w ciągu kilkudziesięciu lat swego istnienia wychował wielu Europejczyków o szerokim spojrzeniu i ofiarnej pracy we wszystkich dziedzinach życia kulturalnego i społecznego, wstąpił w 1619 roku Baltazar Gracian, syn prawnika. Jego rodzeństwo — trzech braci i siostra — wybrało również w różnych zakonach służbę Kościołowi. Przeszedł normalne, obowiązujące wszystkich jezuitów wychowanie i wykształcenie. Poznano się chyba wtedy na jego zdolnościach pedagogicznych, ponieważ już w 1628 roku zostaje nauczycielem gimnazjum w Calatayud, a w 1631 w Huesca. Głosi również kazania, między innymi w Madrycie, gdzie słuchał go dwór królewski. W 1643 roku pełni obowiązki rektora w Tarragonie. Nie ominęła go także kapelania w armii dowodzonej przez Leganesa, wsławionej zwycięstwem nad Francuzami. Miał więc sposobność poznać wielu wybitnych ludzi i zetknąć się z problemami, które wówczas były żywo dyskutowane w kręgach inteligencji twórczej. W Huesca zawarł przyjaźń z Lastanosem, miłośnikiem sztuki, zbieraczem starych monet, obrazów i właścicielem pokaźnej biblioteki. Tam zapoznawał się z literaturą złotego wieku wypełnionego wielkimi nazwiskami i dziełami, które weszły w historię kultury europejskiej. Wszystkie gatunki literackie mogą się nimi pochwalić. Wielka święta Teresa opisywała świat przeżyć mistycznych jak wielką przygodę bohaterów idących na spotkanie najpiękniejszej miłości, a Cervantes kazał zagubionemu w nie swojej już epoce Don Quijotowi przeżywać gorycz mijania się z wymarzonymi ideałami. Ale twórczość obojga ma charakter

dramatyczny. Narzuciły go zresztą całej ówczesnej literaturze hiszpańskiej wydarzenia historyczne zmuszające pisarzy do nowego spojrzenia na własną rolę w państwie-imperium, nad którym „nigdy słońce nie zachodziło". Znaleźli się oni bowiem, razem z narodem, na olbrzymiej scenie, gdzie rozgrywały się losy całej Europy, rozdartej religijnie i skłóconej politycznie, tworzącej ciągle nowe i trudne do rozwiązania problemy. Jest zwykle zadaniem filozofii problemy te rejestrować, porządkować i rozwiązywać. Tego od niej wymagano w kulturach prawie wszystkich narodów. Trochę inaczej jednak o hiszpańskiej pisze Miguel de Unamuno w „Del sentimiento tragico de la vida": „Nabieram coraz głębszego przekonania, że nasza filozofia, filozofia hiszpańska, wtapia się i rozpływa w naszej literaturze, w naszym życiu, w naszym działaniu i mistyce, a nie w systemach filozoficznych. Jest ona konkretna. Czy na przykład w twórczości Goethego nie ma tyleż, a może i więcej filozofii aniżeli w dziełach Hegla?". Unamuno jednak nie dopowiedział, że literaturze niemieckiej towarzyszyła myśl filozoficzna jako odrębny dział twórczości zajmującej się — według średniowiecznego określenia — „dociekaniem ostatecznych przyczyn wszechrzeczy". Może sądził, że twierdzeniem: „Nasz język, jak każdy język cywilizowanego narodu, jest przez to samo nośnikiem filozofii" zatrze różnicę między Platonem a Cervantesem. Pisze bowiem dalej: „System Platona to przecież język grecki myślący w nim i rozwijający swe odwieczne metafory".

To twierdzenie wolno odnieść, przy zachowaniu oczywiście wszelkich proporcji, do Baltazara Gracjana, który oficjalnie spełniający obowiązki nauczyciela, był przede wszystkim pisarzem. W 1630 roku wydaje pierwszą swoją książkę „El Heroe". Jest to w duchu ówczesnego humanizmu napisany „podręcznik", jak należy dbać o dobre imię we wszystkich sytuacjach życiowych. Zasadą pierwszą ma być — według autora — powściągliwość w odkrywaniu swoich zalet oraz zdolności umysłowych przed innymi. Pewna tajemniczość pomaga w podtrzymaniu u nich opinii, że mają do czynienia z człowiekiem wielkiej głębi myśli i dynamizmu woli. „Młodzi ludzie — radzi Baltazar — których przyciąga czar sławy i którzy dążycie do wielkości, starajcie się o doskonałość opisaną wyżej przeze mnie. Niech wszyscy wiedzą, że jesteście szanowani przez wszystkich, ale niech nikt na wylot was nie przejrzy. Gdy taką zastosujecie metodę, wasze przeciętne wartości wydawać się będą wielkimi, a wielkie — nieskończonymi". W jakiej mierze on

sam stosował tę zasadę, trudno dociec. Jak trudno też przeprowadzić granicę między tym, co uważał za ideał konieczny do osiągnięcia, a tym, co było tylko opisem postaw ówczesnych humanistów. Główną bowiem przeszkodą w zrozumieniu myśli Gracjana jest dla dzisiejszych czytelników jego styl wyszukany i pełen niespodzianek słownych, zaskakujących skojarzeń i neologizmów. Przypomina on labirynt o bardzo skomplikowanym układzie, zamykający co chwila otwarte na krótko perspektywy, by wreszcie doprowadzić nie zawsze do rozwiązania problemu, lecz jedynie do zrozumienia jego ważności. Był to styl bogaty i subtelny, zmuszający czytelnika do cierpliwości w odkrywaniu ścieżek, którymi rozbiegały się w gąszczu zagadnień refleksje autora.

Prawdziwy jezuita, Gracjan, ukrywał się za parawanem stylu, tajemniczy i nie objawiający się w całości swoich poglądów. Wydawał książki pod pożyczonym autorstwem, oczywiście szybko rozszyfrowanym. Podziwiano jego oczytanie. Znał — był przecież humanistą — literaturę rzymską i historię starożytną. Nie była mu obca francuska. Chciał być człowiekiem uniwersalnym, otwartym na wszystkie prądy i nowości, ciekawym swoich czasów. Uważał się bowiem za syna epoki, w której mu żyć wypadło. W dziełku „Oraculo manual y Arte de Prudencia" złożonym z trzystu maksym pisze w dwudziestej: „Ludzie wielkiej zasługi uzależnieni są od swojej epoki. Nie każdy rodzi się w czasie, na jaki sobie zasłużył, a nawet ci, którzy dobrze trafili, nie zawsze odnoszą z tego korzyść. Inni — byliby godni lepszego stulecia. Dowodzi to, że dobro nie zawsze triumfuje. Wszystko na świecie ma właściwą sobie porę i nawet rzeczy najznakomitsze podlegają nieraz wpływowi dziwacznych obyczajów. Lecz mędrzec zawsze się może pocieszyć, że jest nieśmiertelny. Bo gdy wiek, w którym się urodził, okaże się dlań niewdzięczny, następne stulecia oddadzą mu sprawiedliwość".

Czy był zadowolony ze swoich czasów? W „El Discreto" czytamy: „Dzisiaj właściwie mówiąc nie wynajduje się już nic nowego, a to co jest nowością, przyjmowane bywa słusznie podejrzliwie, gdy dotyka zasad oraz istoty rzeczy. Żyjemy w czasach dotkniętych — że tak powiem — starczym uwiądem. Wiek złoty, który już dawno minął, był okresem odkrywania i tworzenia czegoś nowego. Następne wieki mogły jeszcze dorzucać uzupełnienia. Nasz wiek jest jakby echem, które już tylko potrafi powtarzać". Brzmi to jak echo ody Horacego „Do Rzymian":

„Jak czas się zmienia! Z jaką dla nas stratą!
I jakich przykrych dostarcza przykładów!

Jak smutne kładzie podwaliny pod nas:
Ojcowie byli gorsi od pradziadów.
My od nich lichsi. I wygląda na to,
Że nasze dzieci jeszcze gorsze od nas"
(Przekład Mariana Hemara)

Można to uważać za panującą wówczas modę naśladowania nie tylko stylu, lecz także uczuć pisarzy greckich i rzymskich, albo za szczere wyrażenie sądu o wartości własnej epoki. Humaniści są trudni do odczytania. Takim był też i Gracjan, gdy twierdził w „Oraculo": „Umieć przejrzeć cudzą wolę — to dowód wzniosłości umysłu, umieć zamaskować własną — to zdobycie wyższości nad innymi. Myśl swoją odsłonić — znaczy tyleż, co otworzyć wrota twierdzy swego ducha".

Powstaje pytanie, czy twierdził to humanista czy zakonnik, znający dobrze Ewangelię. Był przecież nauczycielem religii w szkole, a według swego powołania obowiązał się do wprowadzania w swoje życie najwznioślejszych zasad nauki Chrystusowej. Pytanie to stawiali jego przełożeni, gdy zaczęła się ukazywać powieść „El Criticon", w której Gracjan nie oszczędza stosunków panujących w klasztorach. Było to jakby przedłużenie krytyk życia zakonnego, w pewnej mierze słusznych, głoszonych przez przeciwników Kościoła przed i w czasie reformacji. Publikacja książki Gracjana zbiegła się z wydaniem w 1656 roku „Prowincjałek" Pascala we Francji atakujących jezuitów. Prawdopodobnie to przyczyniło się do ostrzejszego potraktowania hiszpańskiego jezuity aniżeli na to zasługiwał. Jego biografowie mówią, że umarł na wygnaniu w Tarrazonie.

Sława jego na tym nie ucierpiała. Zainteresowanie się jego twórczością w kręgach europejskiej elity intelektualnej było duże. Uważano go za moralistę. W „El Discreto" (w przekładzie francuskim tytuł ten brzmi: „L'Homme Universel") Gracjan opisuje stopnie, po których trzeba wstępować do świątyni mądrości. Mówi o konieczności dobrego opanowania języka łacińskiego i hiszpańskiego, o poznaniu całej historii, począwszy od starożytnej, według pewnej metody ogarniającej całość wydarzeń z ich przyczynami i skutkami. Przechodzi następnie do „rozkosznego ogrodu poezji", żeby wskazać, jak w nim nabywa się „wzniosłych idei i szlachetnych uczuć". Radzi też oddać się badaniom praw natury. Tutaj widać wpływ myśli filozoficznej Arystotelesa, interesującego się strukturą materii, życiem wegetatywnym, instynktem zwierząt i ludzkim ciałem.

Nazywa to filozofią naturalną. Każe jednak zatrzymać się specjalnie przy problemach filozofii moralnej, która „jest prawdziwym pokarmem duszy doskonalącym w niej wszystkie cnoty uczciwego człowieka". Wtrąca tutaj kilka uwag o studiowaniu astronomii, ostrożnie dodając: „A co się tyczy astrologii, przyjmować należy z niej tylko to, na co pozwala mądrość". Już nie z ostrożności, lecz z przekonania twierdzi: „Te wszystkie studia koronuje się stałym czytaniem Biblii. Jest to najbardziej pożyteczna lektura, podnosząca na duchu, a nawet sprawiająca przyjemność przez wzniosłość oraz różnorodność omawianych w Biblii spraw". „El Discreto" kończy się zdaniami, streszczającymi refleksje autora na temat dążenia do ideału człowieka pod każdym względem doskonałego. Oto one: „Kto stara się dojrzeć i poznać to, co służy poszerzeniu wiedzy, ten jest człowiekiem inteligentnym, ale prawdziwie mądrym jest ten, kto usiłuje wszystko przemyśleć i rozważyć. Doskonała mądrość polega na takim filozofowaniu, które poprawia sądy i uwalnia od błędów. Filozofia ta nie jest niczym innym, jak rozważaniem śmierci, o której należy często myśleć, by ona była dobrym dziełem".

Na trzy lata przed śmiercią ogłasza Gracjan, pod swoim nazwiskiem, jedną tylko książkę religijną. Są to rozważania przygotowujące do przyjęcia Komunii św. Ówcześni humaniści nie uznali jej za arcydzieło, odbiega bowiem treścią i formą od prac, które głosiły samowystarczalność człowieka w osiąganiu doskonałości. Wolno sądzić, że jezuita dający się porwać prądowi humanizmu zamknął w niej swoje wyznanie wiary w konieczność pomocy Boga na drodze ku prawdziwemu szczęściu. O tym szczęściu pisze w końcowej maksymie zatytułowanej „Żyj świątobliwie" („Oracolo"): „Cnota jest osnową wszelkich doskonałości i ośrodkiem pełnego szczęścia. Uczyni cię ona roztropnym, uważnym, przezornym, mądrym, dzielnym, powściągliwym, wiarogodnym, prawdomównym i w ogóle niezwykłym człowiekiem. Trzy dary decydują o szczęściu ludzkim: zdrowie, rozum, świętość".

Gracjan znał dobrze Biblię, a więc i epilog „Księgi Koheleta": „Pisaniu wielu ksiąg nie ma końca, a wiele nauki utrudza ciało. Koniec mowy. Wszystkiego tego wysłuchawszy; Boga się bój i przykazań Jego przestrzegaj, bo cały w tym człowiek!". Jako humanistę musiała ostatnia część tego zdania-nakazu zadrasnąć jego umysł, ciekawość wszystkiego, co ludzkie, a może najbardziej — sumienie. Jako Europejczyka i chrześcijanina słowa Koheleta napominały go, żeby ponad najpiękniejsze słowa ludzkie szanował słowo Boże.

RZYMIANIN I SŁOWIANIN

JULIUSZ CEZAR (ok. 102–44)
KRÓL JAN III SOBIESKI (1629–1696)

Byli najpierw zwycięskimi wodzami, a później piastowali najwyższe urzędy i stanowiska w swoich krajach.

Sobieski młodszy od Cezara o siedemnaście wieków nie czuł się jednak obco w kręgu wspólnej im kultury grecko-rzymskiej. Ona bowiem razem z hebrajską myślą religijną służyła chrześcijaństwu w trudzie tworzenia Europy, która dla Cezara była tylko pojęciem geograficznym, zaczerpniętym z mitologii. Prawdopodobnie znał odnoszące się do niej słowa Herodota: „Jeśli chodzi o Europę, to nie wiadomo, skąd pochodzi jej nazwa i kto pierwszy ją nadał". Pisał to autor „Dziejów" w piątym wieku przed Chrystusem. Nikt jeszcze wtedy nie nazywał ludów mieszkających między Atlantykiem a kontynentem azjatyckim Europejczykami. Nawet historyk Tacyt, który potrafił o tak zwanych wówczas „barbarzyńcach" pisać z szacunkiem, zaznaczając, że w wielu wypadkach przewyższają swoją obyczajowością obywateli rzymskich, nie mógł się zdobyć na objęcie ich wspólną nazwą. W jego „Rocznikach" czytamy: „Tam mianowicie, gdzie przedział między Europą a Azją jest najwęższy, w najdalszej stronie Europy, założyli Grecy Bizancjum".

Trudno więc wymagać od Cezara, żeby Europę pojmował jako jedną społeczność, złożoną z różnych plemion, ale mającą wspólny cel i posłannictwo do spełnienia. Stykał się z nimi w swoich wyprawach wojennych. Znał Hiszpanię, Galię i częściowo Brytanię, dużo wiedział o Germanii, o Celtach i Batawach. O tych jednak ziemiach i zamieszkujących je ludach myślał oraz pisał jako o terenach, które wcześniej lub później powinny ulec sile przyciągania Rzymu. Należał bowiem do pokolenia gotowego przyjąć każdy mit o powołaniu Rzymian do panowania nad całym światem.

Wirgiliusz odpowiedział na ich pragnienie wielkości „Eneidą", której główny bohater jest ogniwem między sławną i nieszczęśliwą Troją a Miastem żyjącym nadzieją, że słowa poety o nie stawianiu przez Jowisza granic czasu i przestrzeni potędze rzymskiej w rządach nad światem niezawodnie się spełnią. Tak utrwalała się w umyśle i wyobraźni obywateli stolicy nad Tybrem wizja rzeczywistości ujęta w formułę „Pax Romana". Nie wiedzieli ówcześni politycy, wodzowie, myśliciele, poeci i artyści, że pracując dla powiększania potęgi i terytorium państwa przygotowują miejsce królestwu Chrystusowemu. I Cezar nie przewidywał, że kiedyś poeta chrześcijański, oceniając dziedzictwo wniesione przez imperium rzymskie w historię ludzkości, powie Chrystusowi: „Legiony rzymskie maszerowały dla Ciebie...". Sieć dróg rzymskich służyła nie tylko żołnierzom, urzędnikom i kupcom, lecz także głosicielom Ewangelii. Co było zaplanowane dla zaspokojenia żądzy władzy lub bogactw, przemieniło się — oczywiście poza świadomością i wolą planujących — w sytuację przychylną rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa. Bóg rzeczywiście po krzywych liniach myśli i działań ludzkich prosto pisze historię zbawienia. Rzym pogański walczący z nową religią stał się jej centrum, z którego szły na cały świat słowa świętego Pawła: „A tutaj już nie ma Greka ani Żyda, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika, wolnego, lecz wszystkim we wszystkich jest Chrystus".

Z takim hasłem chrześcijanie podjęli trud przekształcenia „Pax Romana" w „Pax Christi". Podjęli ten trud na ruinach imperium, którego struktury polityczne, administracyjne i wojskowe załamywały się pod naporem ludów obcych Grekom i Rzymianom językiem, religią i obyczajami.

Tym więc obywatelom rzymskim, którzy jeszcze kurczowo trzymali się wiary w bóstwa, odpowiadało przerzucanie winy za upadek imperium na chrześcijan. Obolałym i wstrząśniętym katastrofą potężnego kiedyś państwa tłumaczył cierpliwie jej przyczynę święty Augustyn w swoim dziele „O państwie Bożym". Dlaczego podjął się tego zadania, wyjaśnia w tak zwanych „Retractationes", pisząc: „Tymczasem na skutek wtargnięcia Gotów, którzy pozostawali pod dowództwem króla Alaryka, i w wyniku wielkiej a gwałtownej klęski Rzym padł. Wtedy czciciele wielu fałszywych bóstw, zazwyczaj określani przez nas mianem pogan, którzy upadek jego przypisywać usiłowali religii chrześcijańskiej, zaczęli ciężej niż zwykle i bardziej obraźliwie bluźnić prawdziwemu Bogu. Oto dlaczego ja, pałając żarliwością o dom Boży, postanowiłem przeciw

ich bluźnierstwom i błędom napisać dzieło «O państwie Bożym». Kosztowało go to wiele lat trudu, żeby nie tylko stworzyć apologię chrześcijaństwa, lecz także wymierzyć sprawiedliwość gasnącemu pogaństwu. W dwudziestu dwóch księgach dał autor pierwszy zarys chrześcijańskiej historiozofii tłumaczącej sens i cel dziejów ludzkości. Zakończył swe dzieło w 426 roku na cztery lata przed śmiercią, w oblężonej przez barbarzyńców Hipponie.

Myśliciele chrześcijańscy tego okresu byli patriotami opłakującymi upadek Rzymu. Święty Hieronim szczerze wyznawał swój żal, „kiedy chwalebna światłość świata zgasła, kiedy została zdobyta stolica naszego cesarstwa, kiedy w tym jednym mieście zginął świat cały i cywilizacja". Z tej cywilizacji pragnęli uratować wszystko, co piękne, mądre i dobre, co może być pomocne w budowaniu królestwa Chrystusowego na ziemi. Zwalczali mity i kult bożków, prostowali pojęcia filozoficzne odchylające się od prawdy, łagodzili okrucieństwo niektórych praw zasadami powszechnej miłości bliźniego, ale czynili to z szacunkiem dla zdrowych elementów tego dziedzictwa przeszłości, które były zgodne z duchem humanizmu chrześcijańskiego.

Kościół przeszczepiał ten humanizm w system myślenia i działania ludów burzących stare struktury imperium, i uczył je przede wszystkim, jak należy otaczać troską prawa i godność osoby ludzkiej. Z kultury grecko-rzymskiej czerpał obficie jeśli chodzi o sposób przekazywania Ewangelii ludziom, którzy właśnie w Kościele mogli się spotkać nie tylko z prawdami zbawczymi, lecz również z wartościami duchowymi — zwłaszcza owocem przemyśleń filozofów. Chrześcijanie wiedzieli, ile im zawdzięczają, uczyli się od nich logicznego argumentowania zbliżającego umysły poszukiwaczy prawdy do jej odwiecznego Źródła. Przed tym Źródłem — Chrystusem — wyznawał wspomniany już Charles Péguy: „Arystoteles układał sylogizmy dla Ciebie".

Na spotkanie z barbarzyńcami Kościół szedł przekonany, że ma wobec nich spełnić obowiązek głoszenia Ewangelii, jak to czynił dotąd w środowisku żydowskim i w kręgu kultury grecko-rzymskiej według nakazu Chrystusa: „Idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu". Ewangelia stawała się najwyższym prawem łączącym wszystkie wędrujące przez Europę ludy w jedność wiary opartej na Biblii. Pisał o tym Jaspers: „Jeżeli postawimy pytanie, czy i jaka Europa mogłaby wyłonić się z przedbiblijnych czasów bez Biblii, to należy stwierdzić, że to, czym jesteśmy, za-

wdzięczamy właśnie Biblii... Bez niej zapadamy się w nicość". Kościół miał do ofiarowania rodzącej się Europie historię zbawienia zawartą w Starym i Nowym Testamencie.

Prawdziwym Europejczykiem i chrześcijańskim humanistą był przyjaciel świętego Augustyna Orozjusz, historyk o szerokim spojrzeniu i wielkiej życzliwości obejmującej cały znany mu wówczas świat. Pisał w połowie czwartego wieku w swojej „Historii": „Gdyby dlatego jedynie barbarzyńcy zostali wpuszczeni w rzymskie granice, że wszędzie na Wschodzie i na Zachodzie kościoły Chrystusa zapełniają się Hunami, Swebami, Wandalami, Burgundami i niezliczonymi tłumami wiernych różnych innych narodów, to należałoby — wydaje się — chwalić i wysławiać miłosierdzie Boga, że tyle plemion, chociaż i z upadkiem imperium rzymskiego doszło do poznania prawdy, której nie mogły by znaleźć, jak tylko przy tej sposobności". Orozjusz należał do wielkiej rodziny myślicieli chrześcijańskich, którzy królestwo Chrystusowe rozciągali na wszystkie państwa i narody. W poranku tego królestwa głosił Tertulian: „Uznajemy tylko jedno powszechne państwo, mianowicie — świat". Tak myślał Klemens Aleksandryjski, Augustyn, Ambroży, Grzegorz Wielki, Benedykt, Boecjusz. Wszyscy tworzyli Europę i jej kulturę wchłaniającą wszelkie elementy innych kultur otwartych przed Chrystusowym dziełem zbawczym.

Sługą takiej Europy był Sobieski. Uratował ją, odnosząc zwycięstwo pod Wiedniem, które poprzedziła wewnętrzna dramatyczna walka króla o wybór między dwoma programami politycznymi. Jeden uwzględniał niebezpieczeństwo grożące Polsce od strony Prus i Brandenburgii, drugi liczył się z możliwością opanowania Austrii przez potęgę turecką ze wszystkimi konsekwencjami dla Polski i Europy. Ocalenie cesarstwa, które było naszym potencjalnym wrogiem nie leżało w interesie Polski, ale i skazanie go na zagładę nie rozwiązywało problemu bezpieczeństwa jej południowo-wschodniej granicy.

Król zdawał sobie sprawę z tego, że państwo, któremu przewodzi, może znaleźć się w sytuacji miasta oblężonego, miasta o słabej strukturze wewnętrznej, o władzy centralnej skrępowanej wolą jednej klasy społecznej zazdrośnie strzegącej swoich przywilejów. Gdy inne państwa europejskie wzmacniały tę władzę, dając jej możliwość pobierania szybkich decyzji oraz natychmiastowego ich wykonania, w Polsce panował kult „złotej wolności" przeradzającej się w anarchię i w krótkowzroczność polityczną, jeżeli chodzi

o dobro ogólne. Przyszły zwycięzca pod Wiedniem prawdopodobnie przewidywał, że w takim układzie polityki wewnętrznej każdy jego następca musi przegrać z własnym narodem. Jemu jeszcze udało się doprowadzić swój plan do zrealizowania. Odsiecz Wiednia była dziełem jego wyboru, talentu oraz polskiej siły zbrojnej. Skorzystała z tego Austria i oczywiście Europa. Zwycięzca odszedł bez nagrody i bez wyrazów uznania i wdzięczności od uratowanych, a za to ze świadomością, że okrążenie Polski przez wrogów nie zostało przerwane. Sobieski znał język turecki, może więc spotkał się z sentencją przejętą od kultury arabskiej: „Krzywdy pamięta się długo, o dobrodziejstwach szybko i chętnie się zapomina". Wypada tutaj wspomnieć, że pobici Turcy z szacunkiem odnosili się do Lechistanu, nawet wtedy gdy przestał być potęgą i państwa europejskie skazały go na śmierć polityczną.

W pamięci Polaków zadomowił się król Jan III Sobieski jako bohater narodowy dzięki zwycięstwu pod Wiedniem. Mówi się o nim, że był wielkim wodzem i dobrym panującym we wcale niełatwych warunkach przekonywania rodaków o potrzebie poprawnej myśli politycznej i społecznej, jeżeli nie chcą, żeby „złota wolność" zamieniła się w niewolę i służbę u obcych. Czynił to jako Europejczyk, znający dobrze Wschód i Zachód, mówiący kilkoma językami, obeznany z literaturą klasyczną i, jak widać z jego listów, nie brak mu było talentu oraz werwy pisarskiej. Niejeden ówczesny monarcha mógł mu tej wszechstronności pozazdrościć.

Przesiąknięty kulturą europejską, Sobieski wiedział, że ukształtowana została chrześcijańskimi zasadami myśli i postępowania, którym zagraża Islam. Dostrzegał więc lepiej od innych władców europejskich religijny i światopoglądowy charakter wojen z Turkami. Był chrześcijaninem traktującym poważnie swoje obowiązki nie tylko wobec Polski, lecz także wobec całej społeczności europejskiej. Wolno twierdzić, że zasłużył na pochwałę za przypomnienie, wszystkim walczącym w dobrej sprawie, pokory przed Bogiem i ludźmi.

Zwycięzcy wodzowie nie zwykli dzielić się owocami i chwałą wielkich dokonań z innymi, zwłaszcza z rywalami ubiegającymi się o nagrody i laury. Do zwycięstwa przyznaje się zawsze wielu ojców, a za to klęski są od urodzenia sierotami. Dziwnie więc musiały zabrzmieć w uszach ówczesnych strategów słowa, którymi Sobieski przekazywał papieżowi Innocentemu XI wiadomość o udanej odsieczy Wiednia: „Przybyliśmy, zobaczyliśmy, Bóg zwycię-

żył". W ostatnim członie tego meldunku podmiotem jest Bóg. Możemy uważać to za meldunek o zwycięstwie wodza nad sobą, nad swoją ambicją i nad pragnieniem przypisania sobie dzieła, które zadecydowało o dalszych losach chrześcijańskiej Europy. W 47 roku przed Chrystusem Cezar zawiadamiał senat rzymski o klęsce zadanej Farnacesowi, królowi Pontu, lakoniczną formułą: „Veni, vidi, vici". Po siedemnastu wiekach Słowianin poprawił Rzymianina. Łączył ich użyty w tym wypadku ten sam język, przyznanie Rzymowi tytułu stolicy Europy i troska o jej granice, różnili się jednak sposobem odczytywania i rozumienia dziejów ludzkich. Dla Cezara absolutnym panem historii był nieubłagany Los nie liczący się z dobrem i z wolą człowieka. Los, według wierzeń pogan, nie uznawał dialogu i nie wskazywał drogi do szczęścia ludziom zawieszonym w niepewności, jak zostaną potraktowani przez kaprys fortuny. Chrześcijanie żyją świadomością, że są włączeni w historię zbawienia, w której przez wybór postaw intelektualnych i moralnych odgrywają czynną rolę. Taką świadomość miał Sobieski, gdy jako chrześcijanin, walczył o prawa królestwa Chrystusowego w Europie.

W dwieście lat po nim Norwid pisał:

„Przyszła nareszcie chwila ciszy uroczystej,
Stało się — między ludzi wszedł Mistrz-Wiekuisty,
I do historii, która wielkich zdarzeń czeka,
Dołączył biografię każdego człowieka,
Do Epoki — dzień każdy, każdą dnia godzinę,
A do słów umiejętnych — wnętrzną słów przyczynę,
To jest: intencję serca...".

Tak rozumiał historię chrześcijański poeta i tak przed nim zwycięski Król dołączał do niej, czekającej na wielkie wydarzenia, swój gest służby Europie. Gest pokorny i zarazem pełen troski, czy Pan dziejów ludzkich uzna „zdarzenie" pod Wiedniem za godne umieszczenia w procesie zbawczym obejmującym społeczność, która za swoją kolebkę uważa Jeruzalem, Ateny i Rzym. Wszystkie stolice krajów europejskich dziedziczą bogactwa myśli oraz dokonań tych trzech miast.

W obronie tego dziedzictwa chrześcijańska Europa musiała walczyć z islamem, który usiłował narzucić inny kształt jej kulturze duchowej. Była to walka o pojęcia oraz o wizje świata materialnego i nadprzyrodzonego, a nie tylko o ziemie jako przestrzeń życiową.

Gdy w 711 roku muzułmańscy Berberowie pod wodzą Tarika wtargnęli do Hiszpanii, zaczął się wspólny dramat Europy chrześcijańskiej i militarnej potęgi islamu. Rozgrywał się on przede wszystkim na scenie, którą były kolejne pola bitew. Taką sceną była właśnie Hiszpania, przez przeszło siedem wieków zmagająca się z najazdem afrykańskiego plemienia o kulturze i religii odpornych na wpływy chrześcijaństwa. Zachowała jednak własną tożsamość dzięki przekonaniu, że jedynie chrystianizm łączy ją z rodzinną Europą.

Tak się stało, że jej mieszkańcy pierwszy raz zostali nazwani Europejczykami w „Kronice mozarabskiej". Autor, opisawszy klęskę Saracenów pod Poitiers w 732 roku, mówi dalej: „Europejczycy zaś po sprawiedliwym podziale łupów z radością wrócili, każdy do swojej ojczyzny". Kronikarz stawia na pierwszym miejscu wspólną nazwę: Europejczycy, a później dopiero wspomina o wielości ojczyzn naszego kontynentu. Irlandczyk Kolomban już w 600 roku głosi, że papież Grzegorz Wielki jest „Kwiatem całej Europy", a w dwieście lat później w wierszu na cześć Karola Wielkiego spotykamy tytuł: „Rex, pater Europae".

Papiestwu przypadła rola przypominania różnym narodom przyznającym się do Kościoła katolickiego, że jednoczy je wspólne posłannictwo wobec całego świata oraz wspólna obrona ideałów i wartości chrześcijańskich. Czynili to papieże zatrwożeni rosnącą potęgą turecką. Wyprawy krzyżowe organizowane dla odebrania islamowi ziemi uświęconej przejściem przez nią Chrystusa oraz wojny podejmowane w obronie granic państw chrześcijańskich były dalszymi aktami dramatu Europy walczącej z naporem muzułmańskiej Azji i Afryki. Po upadku w 1453 roku Konstantynopola, Pius II, humanista i dobry polityk, usiłuje przekonać władców państw europejskich i opinię publiczną, że los ich wspólnego domu jest zagrożony. Pisze: „A teraz w samej Europie, to znaczy w naszej ojczyznie, we własnym domu jesteśmy atakowani i mordowani". Sułtanowi zaś, Mahometowi II, wysyła list z propozycją, by przyjął katolicyzm, wtedy będzie mógł spokojnie panować na Wschodzie. Papież argumentował: „Nie uwierzymy, żebyś był aż takim ignorantem, który nie zna potęgi ludów chrześcijańskich — jak waleczna jest Hiszpania, wojownicza Francja, liczna Germania, mocna Brytania, odważna Polska, dynamiczne Węgry, bogata, gorliwa i doświadczona w bojach Italia".

Mahomet II nie przyjął propozycji papieża. Władcy Europy

zajęci tylko sprawami własnych posiadłości mniej albo wcale nie dbali o dobro wspólnej ojczyzny i domu, dlatego Turcy znaleźli się pod Wiedniem.

Odniesionym tam zwycięstwem wpisał się Jan III Sobieski w historię Polski i Europy jako chrześcijanin, który chciał i umiał służyć pokornie prawdom i prawom obowiązującym w królestwie Chrystusowym. Świadomość spełnienia tego obowiązku jest zawsze dla człowieka wierzącego dostateczną nagrodą. Wiara nakłoniła Sobieskiego do wprowadzenia poprawki w dumne słowa Cezara.

MIĘDZY JAWĄ I SNEM

PEDRO CALDERON DE LA BARCA (1600–1681)

W szesnastym i siedemnastym wieku spełniły się sny narodu hiszpańskiego o sławie, potędze i złocie. Triumfalne wniesienie sztandarów królewskich i krzyża do Grenady w 1492 roku zakończyło długą i bohaterską wojnę z Maurami, a jednocześnie odkrycie Ameryki przez Kolumba dało początek imperium, „nad którym słońce nie zachodziło". Na Półwysep Iberyjski spłynął ze zdobytych terenów za Oceanem strumień złota. Słusznie więc anonimowy kronikarz pisał z entuzjazmem o „nowym życiu naszego kraju", wspominając nagromadzone bogactwa w tym okresie. Zatrzymał się jednak tylko na wyliczaniu, z jakim ładunkiem wracały z kolonii hiszpańskie karawele. A przecież bardziej wartościowy wówczas był ładunek myśli i uczuć przekazywany społeczeństwu przez literaturę tego okresu zwanego złotym wiekiem.

W 1492 roku Fernando de Rojas kończy dramat zatytułowany „Celestyna", w którym wzniosła i nieszczęśliwa miłość korzysta z usług starej stręczycielki — Celestyny — „sprawczyni wszelkich kłamstw i drwin". Tak ukazane zostały dwa oblicza rzeczywistości nierozłącznej, składającej się z elementów kontrastowych ale podległych prawu wzajemnego przyciągania. Może to jest charakterystyczną cechą literatury hiszpańskiej, odgrywającej rolę filozofii życia. Znajdujemy ją nawet w szelmowskim utworze „Lazarillo de Tormes" opublikowanym w 1554 roku, gdzie sytuacje i wypowiedzi bohatera mają podtekst zadumań nad losem człowieczym. Bohaterzy platońskiego dialogu „Eutyfron", Sokrates i jego rozmówca, przypominają się nam, gdy czytamy, jak idealiście, Don Kiszotowi, przeciwstawiał swoją wizję świata realista — Sancho Pansa. Cervantesa doskonale rozumieją tylko Hiszpanie, chociaż jego arcydzieło przeszło przez granice wszystkich kultur. „Błędny

rycerz" umieszczony przez autora w stworzonej magią wyobraźni przestrzeni między jawą i snem nie jest dla nich postacią śmieszną, lub wręcz komiczną. Jest problemem filozoficznym. Miguel de Unamuno (1864–1936) w książce o Don Kiszocie i Sanczo Pansa pisze: „W tym dziele pobudzającym do śmiechu streszcza się cały nasz heroizm, uwieczniona jest zarazem przelotna wielkość Hiszpanii oraz wyrażona filozofia narodu hiszpańskiego". Unamuno nie waha się nazwać Don Kiszota wzorem Europejczyka. Ostatnie zdanie jego książki brzmi: „A jeśli życie jest snem, pozwól mi śnić wiecznie".

„Życie jest snem" to tytuł dramatu Calderona. Ten żołnierz, a później kapłan, należy do plejady pisarzy szukających odpowiedzi na pytanie o sens istnienia ludzkiego. W Hiszpanii towarzyszył temu pytaniu lęk metafizyczny o mocnym zabarwieniu religijnym. Przez siedem wieków walczono tam w poczuciu stałego zagrożenia bytu narodowego i tożsamości kultury chrześcijańskiej. Była to walka o zbawienie. Brały w niej udział jednostki i cała społeczność w przekonaniu, że największą cnotą w sytuacjach granicznych jest wierność. Stąd bohaterem narodowym w Hiszpanii został Cid Campeador, postać historyczna z jedenastego wieku (Ruy Diaz de Bivar), przykład chrześcijańskiego życia i odwagi. Poświęcony mu poemat „Cantar de mio Cid" powstał około 1140 roku i służył wielu późniejszym autorom jako kopalnia wątków dramatycznych. Korzystali z niej Lope de Vega, Tirso de Molina, Corneille i nasz Słowacki. Hiszpanom życie dyktowało takie utwory związane ściśle z ich dziejami uważanymi za zdobywanie nieba i ziemi.

Drogę do nieba opisywali mistycy. Ich dzieła należą do literatury ascetycznej treściowo, a pod względem formy — do pięknej. Teresa z Avila, za młodu pilna czytelniczka romansów rycerskich, „Księgę swego życia" oraz „Drogę do doskonałości" wzorowała na powieściach o przygodach bohaterów na drogach do sławy, ale jej przygody miały charakter wewnętrzny, droga zaś prowadziła do świętości. To samo trzeba powiedzieć o świętym Janie od Krzyża, którego „Wejście na Górę Karmel" miało wielkie powodzenie nie tylko w środowiskach zakonnych, lecz także w szerokich kręgach laikatu. Interesowano się wtedy losami człowieka oraz jego postawami moralnymi w każdej sytuacji życiowej, nie bacząc na to, czy był on postacią wyimaginowaną czy konkretną osobą ludzką. Wiedziano bowiem, że prawdziwe dramaty rozgrywają się na styku świata widzialnego z niewidzialnym.

Na takiej scenie umieszczał Calderon swoich bohaterów. Panował wówczas zwyczaj wystawiania w święto Bożego Ciała jednoaktówek zwanych „autos sacramentales". Były one wyznaniem wiary i oddaniem czci tajemnicy, w której materia stawała się w przedziwny sposób znakiem prawdziwej obecności Chrystusa. Autos wymagały od pisarza głębokiej znajomości Biblii, teologii oraz przeżyć religijnych ówczesnego społeczeństwa, uczulonego na każdy błąd dogmatyczny i na wszelkie odchylenia od tradycji. W tak ciasnych ramach musiał autor i reżyser zarazem zadowolić widzów żądających zawsze nowych sztuk w coraz doskonalszych oprawach scenicznych. Była to dobra szkoła dramaturgii. Przeszli przez nią najwybitniejsi literaci, wśród nich wspomniani już wyżej Lope de Vega, Tirso de Molina i oczywiście Calderon, mistrz w układaniu „autos sacramentales". Przylgnął do niego tytuł „Poeta nieba".

Największą jednak sławę zyskał dramatem „Życie jest snem". Rzecz dzieje się w Polsce, na dworze królewskim, w twierdzy i na polu bitwy. Główny bohater, Zygmunt syn Bazylego, władcy Polski, zostaje zamknięty w twierdzy na rozkaz ojca, ponieważ z gwiazd odczytano, że będzie tyranem i okrutnikiem. Pyta więc Boga, za jakie zbrodnie cierpi taką karę, chyba że samo przyjście na świat należy uważać za przestępstwo. Przypomina to tragedię Sofoklesa, w której widzowie mogli słyszeć gorzkie stwierdzenie:

„Największym dobrem jest nie urodzić się.
A temu najbliższym, jeśli ujrzało się światło dnia,
wracać pospiesznie tam, skąd się przyszło".

Nie byli tym wstrząśnięci ponad miarę, ponieważ głoszono im często ze sceny, że życie w czasie i przestrzeni, „jest tylko cieniem" rzeczywistości niewidzialnej, do której drzwi otwiera wyzwolicielka — śmierć. Przed Zygmuntem otwarto jedynie drzwi więzienia, przenosząc go uśpionego do pałacu, gdzie ma przejść próbę, czy jest zdolny sprawować władzę sprawiedliwie, zadawszy kłam przepowiedniom astrologów. Próba się nie udaje. Królewicz morduje niewinnego człowieka i ojcu zapowiada zemstę za lata spędzone w twierdzy. Bazyli odpowiada:

„Zanim tego dokonasz,
wrócisz tam,
gdzie sądziłeś,
że wszystko, co cię spotkało,
było tylko, jak wszelkie ziemskie rzeczy — snem".

Uśpiony znowu i przywrócony twierdzy, budzi się w kajdanach, co podsuwa mu myśl, że świat jest przedziwną sceną, gdzie wszystko jest snem. Mówi więc o sobie:

„Ja teraz śnię, że jestem tutaj,
w więzieniu, zakuty w kajdany,
ale również śniłem o miejscu
przychylnym mi i usłużnym.
Czym więc jest życie? Szaleństwem.
Czym więc jest życie? Ułudą,
cieniem, zmorą;
największe szczęście jest niczym,
bo całe życie jest tylko snem,
i sny są jedynie snami".

Dramat kończy się buntem podwładnych przeciwko Bazylemu i wyniesieniem Zygmunta na tron królewski. Zdawać by się mogło, że teraz wszystko dla niego będzie dziać się na jawie, bez złudzeń i bez lęku, że nagle wydarzenie, które położyło kres jego cierpieniom, rozpłynie się w senne widzenie. Bohater jednak już nie ufa swoim zmysłom i ludziom ofiarującym mu koronę odpowiada:

„Znam ja was dobrze
i wiem, że podobnie postępujecie z tymi,
którzy popadli w sen.
Ale ja nie dam się już zwieść,
będąc bowiem tyle razy oszukany,
wiem jedno: życie jest snem".

Wie jednak więcej: wieczność nie jest ułudą. Dlatego trzeba czynić dobro, zwyciężać w sobie chorą ambicję, pragnienia chwały ludzkiej i uczucia nienawiści. I czyni to, uzasadniając:

„Snem jest to, co mnie teraz spotyka,
a więc śnijmy o szczęściu,
które z kolei zmieni się w niedolę.
Można jednak inaczej rozumować:
jeśli wszystko jest snem, wszystko marnością,
kto dla przemijającej sławy,
wyrzekłby się chwały, której Bog jest dawcą?
Czyż przeszłe szczęście nie jest tylko snem?
Czy ktokolwiek doznawszy kiedyś wielkich radości
nie powtarza wspominając je:

«Były one snem tylko?»
Jeśli nie łudzę się,
jeśli wiem, że każda rozkosz to płomień
rozpadający się w popiół
pod tchnieniem wiatru,
to lepiej zwrócić się ku wieczności,
ku miejscu nieustannej chwały".

„Życie jest snem" ukazało się w 1632 roku, gdy Hiszpanie mogli się upajać sławą, potęgą i złotem, byli bowiem panami olbrzymiego imperium. Panami świadomymi, że w ich rękach leżą losy Europy. I właśnie wtedy Calderón nazywa wszystko, co się dzieje w czasie i przestrzeni, ułudą i snem w porównaniu z wiecznością.

Nie tylko on wzywał pojęcie wieczności do budzenia sumień poddających się urokowi dóbr materialnych i ludzkiej chwały. Czynili to wszyscy wybitni pisarze szesnastego i siedemnastego wieku w Hiszpanii, której groziło niebezpieczeństwo odwrócenia się od wartości duchowych i nazywania pełnym szczęściem chwały i bogactw ziemskich. W tym znaczeniu literatura iberyjska tego okresu spełniała rolę wychowawczyni i nauczycielki filozofii życia. Wychowawcami i nauczycielami byli: Bartolomé de las Casas, Teresa Wielka, Jan od Krzyża, Cervantes, Quevedo, Tirso de Molina, Lope de Vega, Gracián i oczywiście autor dramatu „Życie jest snem". On może najradykalniej przeciwstawił zmienną doczesność wieczności, do której wszyscy zdążają, szczęśliwi i nieszczęśliwi. To bowiem co dzieje się na ziemi jest jedynie trudno uchwytnym cieniem rzeczywistości wiecznej. Platon ujął tę prawdę w obraz groty, na której ścienie przeciwległej do wejścia człowiek widzi tylko cienie przechodzących postaci. Nie wiemy, czy Calderón znał opowieść chińską o mędrcu, któremu się przyśniło, że jest motylem, co skłoniło go do rozważań: „Teraz trzeba się zastanowić, kim jestem: człowiekiem, który widział siebie we śnie jako motyla, czy też motylem, śniącym o sobie w tej chwili, że jest człowiekiem?". Było to prawo przemienności jawy za snem, zastrzeżone do wyłącznego użytku powieściopisarzy, poetów i dramaturgów. Calderón przeniósł granicę oddzielającą jawę od snu i kazał jej spełniać rolę linii między światem widzialnym i niewidzialnym, między czasem i wiecznością.

Przypomnienie tej linii narodowi, który wówczas osiągnął szczyt powodzenia we wszystkich dziedzinach było konieczne, żeby

go przygotować na wszelkie zmienności losu. Calderón znał dobrze Psałterz, musiał więc chyba często rozważać słowa:

„Gdy Pan odmienił los Syjonu,
byliśmy jak we śnie.
Wtedy usta nasze były pełne śmiechu,
a język wołał pełen radości".

Odmiana losu Hiszpanii dokonała się, gdy kraj przez siedem wieków walczący z okupantem stał się w ciągu kilkudziesięciu lat jedną z największych potęg europejskich oraz posiadaczem rozległych kolonii. Łatwo było wtedy jego mieszkańcom sądzić, że tak pozostanie na zawsze i historia zatrzyma się przy chwili szczęścia, zapomniawszy o swoim obowiązku przemijania. Historia ma jednak dobrą pamięć. Wie, jak były zdobywane obce ziemie i podbijane wolne plemiona uważane przez konkwistadorów za dzikie, ponieważ ich kultura i religia różniły się od europejskich. Wie — i wystawia rachunki, które winni i niewinni muszą płacić. Wymaga tego prawo moralne. Pisał o nim Słonimski: „I oto w tę noc wiosenną wraca młodzieńcza wiara w mądrość i jedność nadrzędną i pozwala nam ufniej oczy podnosić ku niebu. Niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie, ale także niebo gwiaździste we mnie, a nade mną prawo moralne". Poeta uzupełnił powiedzenie Kanta: „Dwie rzeczy napełniają me serce wciąż nowym i wciąż rosnącym szacunkiem: niebo gwiaździste nade mną i prawo moralne we mnie". Słonimski i Calderón mówili obaj o wiecznym prawie moralnym, stałym i niezależnym od woli człowieka, który żyje zanurzony w doczesności zmiennej i wymykającej się wszelkim określeniom, jeżeli nie jest mierzona dziesięciorgiem przykazań. Życie bowiem bez stałego punktu odniesienia przebiega między jawą i snem.

Hiszpania śniła wiele snów — jak każdy naród — miała jednak szczęście, że jej sumienie — literatura — nie spało. Było to sumienie uczulone na wartości moralne, wyrażane pojęciami: wierność, gotowość do ponoszenia ofiar, odwaga w dążeniu do ideałów, poczucie godności osobistej i miłość absolutu. Tylko Hiszpan mógł napisać traktat o tragizmie życia rozpiętego między biegunami noszącymi nazwę: mistycyzm i „urzeczywistnienie" osoby ludzkiej (Unamuno: „Del sentimiento tragico de la vida"). W tym znaczeniu bohater Calderona, Zygmunt, jest postacią tragiczną. Do ostatniej chwili nie wie, czy to wszystko, co mu się wydarzyło — zło i dobro — jest snem czy konkretną rzeczywistością. Pociesza się tylko doświadczeniem, które go nauczyło, że:

„Wszelkie szczęście na tej ziemi
kończy się jak sen".

Dlatego trzeba w czasie nam danym prosić o wybaczenie popełnionych błędów. Nie powinno się tych słów uważać za ukłon w kierunku prawd katechizmowych dla uniknięcia cenzury. Autor był dobrym psychologiem, chrześcijaninem i kapłanem zdającym sobie sprawę z wewnętrznego dramatu człowieka, którego źródłem jest poczucie winy — łamania najwyższego prawa Bożego.

Czytelnicy Calderona, przeważnie wszyscy znali dzieła świętej Teresy z Avila i świętego Jana od Krzyża. Żyli w atmosferze wiary i sakralności, gdy wszyscy wiedzieli, co znaczy grzech i do czego obowiązują przykazania.

W perspektywie tych pojęć umieszczali historię jednostek i narodów, zwracając specjalną uwagę na ich wartość moralną. Francisco Quevedo y Villegas (1580–1645) w swoich „Snach" opisuje sąd ostateczny i przeprowadza przed trybunałem Boga całą Europę, dumną, zaborczą, chciwą. Ale jeszcze Europę o niespokojnym sumieniu, świadomą, że jej dzieje przesuwają się przed obliczem Sędziego, przed którym Psalmista z pokorą wyznawał: „Panie, z daleka przenikasz moje zamysły, widzisz moje działanie i mój spoczynek i wszystkie moje drogi są Ci znane. Choć nie ma jeszcze słowa na języku, Ty, Panie, już znasz je w całości". I pyta: „Gdzież się oddalę przed Twoim duchem? Gdzie ucieknę od Twego oblicza?".

Nie ucieknie człowiek przed Bogiem ze swymi snami i ze swoimi myślami o snach. Pouczał o tym Calderón ludzi „złotego wieku". I również ludzi, którzy dzisiaj powtarzają za Miłoszem: „Życie cywilizacji było dla mnie jak sen, z którego na próżno starałem się przebudzić. Czy też, co równie prawdziwe, moje życie było takim snem".

FILOZOFIA SERCEM PISANA

MAŁGORZATA MARIA ALACOQUE (1647–1690)

Serce jako symbol miłości wrastało powoli w kulturę europejską. Przejęła bowiem od Greków opinię, że jest ono raczej siedliskiem myśli i organem pobierania decyzji. Gdy Homer pragnął przedstawić swego bohatera znajdującego się w sytuacji trudnego wyboru, mówił o nim: „Serce w jego piersi na dwie strony się wahało". Podobnie Psalmista łączył mądrość Bożą z obrazem serca, głosząc: „Zamiar Pana trwa na wieki; zamysły Jego serca — poprzez pokolenia". O „sercu knującym złe plany" twierdzi autor „Księgi Przypowieści", że jest przedmiotem nienawiści Pana.

Były to oczywiście pojęcia nie odpowiadające dzisiejszej wiedzy o ciele i psychice człowieka, używane jednak poprawnie dla wyrażenia jego stanów duchowych. Mózgowi wówczas nie przypisywano roli, jaką później poznano dzięki studiom nad anatomią istoty rozumnej. Wiedziano jednak, że ona jest zdolna myśleć i kochać. Te dwie cechy natury ludzkiej razem z trzecią — możnością wyboru między postawami intelektualnymi i uczuciowymi — pozwalały każdej jednostce dążyć do realizowania ideału człowieczeństwa, jeżeli w niej były zharmonizowane i skierowane do tego celu. Szkołą takiego zharmonizowania wszystkich władz człowieka była dla Izraela Biblia. Według jej zasad miał się z niej uczyć logicznego myślenia, układzania uczuć i nakłaniania woli do praw zawartych w Dekalogu. Stary Testament dobrze odczytany jest księgą otwierającą przed ludźmi wszystkich epok szerokie horyzonty prawdziwego humanizmu, który każe obejmować aktem poznania, miłością działaniem całą rzeczywistość. To było proponowane na długo przed przyjściem na świat Chrystusa, oczekiwanego Zbawiciela mającego nadać dziejom ludzkości nowe oblicze. On sam był tą nowością, dlatego słusznie pisał o Nim pod koniec drugiego wieku Ireneusz: „Całą nowość nam przyniósł, siebie nam dając". Stał

się przez to dla nas przykładem, co w pierwszej swej encyklice do wierzących w Chrystusa, Piotr, prosty rybak z Galilei, tłumaczył prześladowanym, twierdząc: „To się bowiem podoba Bogu, jeżeli ktoś ze względu na sumienie uległe Bogu znosi smutki i cierpi niesprawiedliwie. Co bowiem za chwała, jeżeli przetrzymacie chłostę jako grzesznicy? Ale to się Bogu podoba, jeżeli dobrze czynicie, a przetrzymacie cierpienia. Do tego bowiem jesteście powołani. Chrystus przecież również cierpiał za was i zostawił wam wzór, abyście szli za Nim Jego śladami". Pisał to wprawdzie myśląc o sytuacji społecznej podwładnych i niewolników, ale chrześcijanie rozumieli, że stosuje się to do wszystkich niewinnie cierpiących.

A rozumieli przede wszystkim jedno: dzieło zbawienia jest dziełem miłości. W nocnej rozmowie z Nikodemem padły takie słowa Chrystusa: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne". Biblia jest kroniką czynów Bożej miłości; kroniką którą — jak twierdził kaznodzieja szesnastego wieku — „należy czytać oczami, intelektem szukającym szczerze prawdy oraz miłującym ją sercem". Obowiązuje to filozofów i teologów chrześcijańskich, ponieważ w tej dziedzinie wiedzy nie wystarczy być zdolnym, uczonym i pracowitym poszukiwaczem prawdy o Bogu, człowieku i wszechświecie — trzeba Boga, człowieka i wszechświat kochać.

Nie zawsze ta zasada jest zachowywana, zwłaszcza przez tych, którzy sądzą, że sam akt poznawczy zbliżający do prawdy o przedmiocie rozważań czyni ich automatycznie większymi od tego przedmiotu, chociaż byłby nim sam Bóg. Wpadają wtedy w przesadę przeintelektualizowania teologii, co zwykle kończy się, jeżeli nie wyraźną herezją, to przynajmniej zagubieniem właściwego kierunku poszukiwań prawdy. Filozofowie są narażeni na podobne niebezpieczeństwo, gdy nie uznają granicy, przy której musi się zatrzymać nawet genialny umysł. Istota Boga przerasta nasze możliwości wyczerpania całkowitego tej tajemnicy, zdolni za to jesteśmy uznać rozumowo, że to, co o niej wiemy w świetle wiary, otwiera nam drogę do zbawienia. Na progu chrześcijaństwa głosił tę prawdę święty Jan Ewangelista słowami: „Bóg jest większy od naszego serca i zna wszystko". Konającemu średniowieczu, które zbudowało wspaniałą katedrę myśli scholastycznej, przypomniał krąg ludzi pobożnych małą książeczką zatytułowaną „O naśladowaniu Chrystusa", że nie wystarczy iść do Niego drogą naszych logicznych

procesów, lecz trzeba wstąpić na Jego drogę. Wskazywał ją swoim uczniom mówiąc: „Jeśli kto chce pójść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i niech mnie naśladuje". Starali się pełnić ten warunek zwolennicy szkoły życia wewnętrznego zwanej w czternastym wieku „Devotio moderna". Nie występowali przeciwko intelektualizmowi w życiu religijnym, ale żądali, żeby w tym życiu uczestniczył cały człowiek logiczną myślą, skierowaną zawsze ku dobru wolą i uładzonym sercem.

Według tej zasady układały się losy Małgorzaty Alacoque. Była dzieckiem siedemnastego wieku, który otrzymał od swego poprzednika w spadku bolesne skutki reformacji, rozpadu jedności chrześcijaństwa i walk religijnych w atmosferze szerzącej się nienawiści. Dzieciństwo miała trudne i smutne. Wcześnie osierocona, wychowywana w środowisku mało jej życzliwym musiała odczuwać brak zwykłej ludzkiej miłości. W dwudziestym czwartym roku życia wstępuje do zakonu wizytek w Paray-le-Monial, gdzie przeszła przez szkołę pokory i zdrowej pobożności. Przygotowała się w ten sposób do posłannictwa powierzonego jej przez Chrystusa w objawieniach, z których najważniejszemu towarzyszyły słowa Chrystusa: „Oto Serce, które tak bardzo umiłowało ludzi". Dały one początek nabożeństwu do Serca Jezusa, obudowanemu naokoło idei wynagradzania za niewdzięczność świata, który z elementów swojej cywilizacji usuwa miłość. Nawet niektórzy ludzie Kościoła trochę nieufnie patrzyli na ten nowy i — według nich — nieuściślony dogmatycznie sposób oddawania czci Zbawicielowi. Małgorzata Maria miała dużo trudności w szerzeniu kultu Serca Jezusowego. Dziwić się temu nie należy. Katolicy byli uczuleni na każdą nowość wprowadzaną w tradycyjne objawy życia religijnego. Była to pozostałość po okresie burzy szesnastego wieku. Pamiętali także charakter polemik między chrześcijanami, które nie zawsze były prowadzone z chrześcijańską miłością bliźniego. Były to polemiki uczonych przekonanych, że wszystkie spory na temat prawd i tajemnic Bożych wygrywa zawsze strona intelektualnie silniejsza w prowadzeniu dyskusji. Zapominali o wnoszeniu we wszelkie dialogi i dyskusje osobistej pokory wobec Boga, którego wzywali, żeby potwierdzał każde ich słowo oraz pomógł im odnosić zwycięstwa nad przeciwnikiem. Miłość i przywiązanie do własnego sądu była zwykle silniejsza od miłości Boga.

Kiedy Małgorzata Maria Alacoque usiłowała ideę najwyższej miłości przedstawiać Europie będącej wtedy, po trzydziestoletniej

wojnie, wielkim pobojowiskiem, jako pomoc i drogę wyjścia z ogólnego kryzysu, filozofowie ówcześni sądzili, że ich systemy myślenia doskonale spełniają tę rolę.

A był to wiek, w którym żyli i działali wybitni myśliciele: Descartes, Spinoza, Locke, Newton, Leibniz — żeby wymienić tylko kilka najgłośniejszych nazwisk. Oni wszyscy troszczyli się o losy Europy, wykrwawionej długą wojną, zubożonej i świadomej, że coś przez nią nie zostało dopełnione w pięknym obowiązku nauczycielki całego świata. Próbowali więc ratować ją; każdy swoiście pojmowanym racjonalizmem. Były to szczere i nawet wzruszające próby przywrócenia rodzinie europejskiej dawnej świetności i powagi. Leibniz wiele wysiłku włożył w opracowanie planu zjednoczenia chrześcijaństwa. Jego teologia naturalna, której zasady wyłożył w „Teodycei", miała charakter ekumeniczny zmierzający do skupienia wszystkich przy pojęciu Boga osiągalnego rozumem ludzkim. Należał bowiem do tych myślicieli, którzy przyjmowali istnienie Boga, ale odpowiadającego ich pojęciom osobistym wypracowanym własnym trudem intelektualnym. Byli racjonalistami, ale jeszcze nie ateuszami jak następne pokolenie filozofów.

Zwalczał ich jednak Pascal, przerażony dawaniem pierwszeństwa rozumowi przed wiarą, dlatego wołał: „Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, a nie Bóg filozofów!". Przeciwko nim skierowane były takie jego wypowiedzi jak: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna", „Boga czuje serce, nie rozum. Oto co jest wiara: Bóg dotykalny dla serca, nie dla rozumu", „Jakże daleko jest od poznania Boga do kochania Go!", „Chrystus, święty Paweł zachowują porządek miłości, a nie rozumu; chcieli bowiem ogrzać, a nie nauczyć". Była to jego trochę przesadna reakcja na tak zwane w owych czasach „mędrkowanie" elity intelektualnej traktującej religię, zwłaszcza katolicką, z lekceważeniem, ponieważ zdawała się zamykać w irracjonalnym świecie wierzeń. Ludzie siedemnastego wieku nie odnaleźli jeszcze całkowitej równowagi myśli po katastrofie, która wstrząsnęła wszystkimi dziedzinami życia, gdy Marcin Luter zerwał z Kościołem. Działała wtedy silna pokusa rozwzględniania wszystkich dogmatów i zasad moralnych obowiązujących dotąd chrześcijańską wspólnotą europejską. Biblia była wtedy traktowana jako księga podlegająca indywidualnej interpretacji oraz dowolnym zastosowaniom w życiu konkretnym. Toczyły się więc spory o sposób jej odczytywania, w których brały udział wybitne umysły, powołujące się na miłość prawdy, ale czasem nie zatrzy-

mujące się przy najważniejszym przykazaniu miłości Boga i człowieka.

Objawienie, jakie w 1675 roku otrzymała Małgorzata Maria padło na dobrą rolę jej umysłu i serca. Musiała dobrze zrozumieć słowa autora „Księgi Mądrości" skierowane do Boga: „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił... Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia!" I chyba zbliżała je do twierdzenia świętego Jana Ewangelisty: „Jezus wiedząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłowawszy swoich na świecie, do końca ich umiłował". Stary i Nowy Testament, uważany był przez niektórych katolików za dwie księgi odległe od siebie jak dwa kontynenty, łączy je jednak most, któremu na imię: miłość. Cała Biblia jest zapisem miłości Boga, którą ogarnia rzeczywistość przez siebie stworzoną oraz dramatycznym zapisem odpowiedzi na nią stworzenia rozumnego i wolnego. Dlatego trzeba ją czytać sercem.

Kult Serca Jezusowego nie powinien być uważany jedynie za nową formę pobożności sentymentalnej, która po wypełnieniu pewnych praktyk automatycznie zapewnia zbawienie. Ma on uzasadnienie w podstawowych założeniach filozofii chrześcijańskiej wyjaśniającej i rozwiązującej problemy człowieczego losu. Według niej człowiek jest darem miłości w większym stopniu aniżeli wszechświat, będący — według autora „Księgi Mądrości" — dziełem miłującego Stwórcy. Psalmista w imieniu Izraela zapewniał Jahwę: „O Twoich rozkazach chcę mówić w obecności królów, a nie doznam wstydu. I będę się weselił z Twoich przykazań, które miłuję. Wznoszę ręce moje ku Twoim prawom, które kocham i rozważam Twoje ustawy". Kultura zbudowana na miłości prawa sprawiedliwego i przychylnego osobie ludzkiej — a takim przecież jest prawo Boże — zasługuje na nazwę zdrowej kultury, wychowującej człowieka do prawdziwego szczęścia. O tym też mówi Psalmista: „Szczęśliwy człowiek, który nie idzie za radą występnych, nie wchodzi na drogę grzeszników i nie siada w kole szyderców, lecz ma upodobanie w Prawie Pana, nad Jego Prawem rozmyśla dniem i nocą". Wieki szesnasty i siedemnasty nie odznaczały się wielkim szacunkiem ani miłością przykazań Bożych. Nie rozbrzmiewały w nich dobrze przemyślane i przyswojone słowa: „Pieśniami stały mi się Twoje Prawa na miejscu mego pielgrzymowania". A przecież dyskutowano wtedy o szczęściu i o prowadzących do niego dro-

gach. Kto w tych dyskusjach miał odwagę powiedzieć, że prawo Boże jest pieśnią dla tych, którzy z radością pielgrzymują do szczęśliwej wieczności?

Święci owych czasów przypominali ludziom rozmiłowanym w sztuce, w poznawaniu praw kosmosu, w odkrywaniu nowych kontynentów i w poszukiwaniu nieznanych im dotąd źródeł radości oraz przyjemnych przeżyć zmysłowych, że daremnie się trudzą w niepokoju, niepewności i rozczarowaniach, nie chcąc dosłyszeć wezwania: „Przyjdźcie do mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a ja was pokrzepię. Weźcie moje jarzmo i uczcie się ode mnie, bo jestem cichy i pokorny sercem, a znajdziecie ukojenie dla dusz waszych". Człowiek bowiem najbardziej potrzebuje ukojenia umysłu i serca. Na podstawie własnych doświadczeń zrozumiał to dawny grzesznik, a później doktor Kościoła, święty Augustyn, który wyznał przed Bogiem: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie". A w zakończeniu swoich „Wyznań" modlił się: „Panie Boże, obdarzaj nas pokojem. Wszystko bowiem, co mamy, Twoim jest darem. Obdarz nas pokojem uciszenia, pokojem szabatu, pokojem bez zmierzchu. Bo cały ten ziemski ład tak piękny, wszystkie te rzeczy bardzo dobre — gdy dojdą do kresu przeznaczonego dla nich istnienia — przeminą. Zaświtał dla nich poranek, zapadnie nad nimi zmierzch". Nie przemija człowiek, przechodzi tylko z czasu i przestrzeni w wieczność po rozegraniu na ziemi dramatu wiary, nadziei i miłości. Wszyscy jesteśmy aktorami. Wartość naszej gry będzie mierzona tym, jak potrafiliśmy zrozumieć i skorzystać z prawdy, że „Bóg jest miłością".

Tę prawdę przypomniał Chrystus siedemnastemu wiekowi nie przez filozofa lub teologa, lecz przez zwykłą zakonnicę, która musiała przedzierać się z nią przez nawarstwione sprzeciwy chrześcijan ulegających wówczas czarowi metody Kartezjusza w docieraniu do idei „jasnych i wyraźnych". W umysłach niektórych czytelników jego „Rozprawy o metodzie" Bóg utożsamiał się, wbrew oczywiście intencji autora, z ideą jasną i wyraźną osiągalną poprawnym rozumowaniem. W sporze Chrystusa z elitą intelektualną Izraela padło takie oskarżenie: „Badacie Pisma, ponieważ sądzicie, że w nich zawarte jest życie wieczne: to one właśnie dają o mnie świadectwo. A przecież nie chcecie przyjść do mnie, aby mieć życie. Nie odbieram chwały od ludzi, ale wiem o was, że nie macie w sobie miłości Boga". Zarzucił uczonym w Piśmie, że ich pochyłaniom

się nad świętym tekstem nie towarzyszyła miłość Tego, o którym ten tekst mówił. Była to ich klęska tym większa, że nawołując cały naród do oddawania chwały Bogu i do przygotowania się na przyjście Mesjasza zaniedbali filozofię i teologię miłości.

Niewielu było myślicieli w czasach Małgorzaty Marii, którzy w jej apostołowaniu na rzecz tej miłości uosobionej w Jezusie Chrystusie odczytali i przyjęli zaproszenie do zastanowienia się nad problemem ratowania kultury europejskiej „filozofią serca". Niektórzy widzieli w tym zaproszeniu zachętę do większej tylko pobożności i to odpowiadającej raczej ludziom prostym skłonnym do wyrażania jej uczuciami. Oczywiście, prawda o dobrym sercu Zbawiciela nie została całkiem zmarnowana. Nabożeństwo szerzone przez Małgorzatę Marię kształtowało życie duchowe jednostek i społeczeństw, które godnie i z wdzięcznością odpowiadały na objawioną w Betlejem i na Golgocie miłość Jezusa Chrystusa. Trzeba jednak zapytać, jaki ślad zostawiało to nabożeństwo w życiu ściśle intelektualnym wierzących i praktykujących katolików. Gdy święty Jan Apostoł pisał do wiernych: „Po tym poznaliśmy miłość, że Jezus oddał za nas życie swoje", to oni wiedzieli, na jakiej części tego zdania kładł nacisk. Miłość potwierdzona ofiarą życia musi być nie tylko zauważona, chwalona, lecz także — a może przede wszystkim — poznana.

Czy kryzysy naszej epoki próbujemy rozważać, określać i zwalczać przy pomocy zasad chrześcijańskiej filozofii miłości? Takie pytanie powinniśmy postawić politykom, ekonomistom, wszystkim urabiającym opinię publiczną oraz mającym wpływ na kształtowanie kultury dzisiejszej, którzy powołując się na doświadczenia przeszłości i na prace futurologów proponują nam uładzenie całej rzeczywistości, jeżeli zastosujemy ich teorie naukowe poparte nazwiskami myślicieli i działaczy dawnych i współczesnych. Coraz rzadziej obecnie wzywa się świętych. A przecież oni należą do historii Europy, którą tworzyli i przeprowadzali przez wszystkie kryzysy.

Kto dzisiaj pamięta o Małgorzacie Marii Alacoque wpisującej w dzieje siedemnastego wieku własnym świętym życiem prawdę, że „Bóg jest miłością"? Ilu chrześcijan dwudziestego wieku powtarza za świętym Janem szczerze i z radością: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam"? Filozofia kultury omijająca te pytania źle przysługuje się Europie, która rozczarowana postępem wiedzy i techniki oraz politycznymi i społecznymi systemami czeka na słowo prawdziwej mądrości i mocy. Jest nim — miłość.

ŻENUJĄCY ŚWIĘTY

BENEDYKT JÓZEF LABRE (1748–1783)

Żył bardzo krótko — 35 lat zaledwie. Nie wszedł żadnym dziełem w historię literatury, filozofii lub teologii. Dwa proste listy skierowane do rodziców stanowią całą jego spuściznę piśmienniczą. Pytany o miejsce zamieszkania i o stałe zajęcie mógł tylko powiedzieć, że pielgrzymuje po drogach Europy o wyżebranym chlebie. Dzisiejsza cywilizacja uznałaby go za jednostkę nieproduktywną i aspołeczną. Może dlatego jest świętym raczej zapomnianym i pozornie bardzo trudnym do naśladowania, jeżeli ktoś nie stara się dotrzeć do struktury jego wewnętrznego życia, zatrzymując się tylko przy tym, co rzeczywiście wydaje się być sprzeczne z pojęciem chrześcijańskiej doskonałości. Pisał o niej kiedyś Charles Péguy, że „czasem chodzi w odrażających brzydotą i zapachem szatach". W takich szatach wędrował w osiemnastym wieku po całej Europie Benedykt Labre. Nie z konieczności lecz z własnego wyboru.

Jako najstarszy syn zamożnego rolnika z Amettes niedaleko Béthune nie musiał żebrać. Nie przechodził też dramatu nawrócenia z koniecznością pokuty za popełnione dawniej grzechy. Wychowany w atmosferze prostej ale głębokiej religijności, przeżywał Ewangelię z wiarą i powagą człowieka, który w niej widział drogę swego pielgrzymowania do Chrystusa.

Zaczął tę drogę pod opieką proboszcza parafii Erin, Franciszka Labre, który był jego stryjem pragnącym przygotować młodego i zdolnego Benedykta do kapłaństwa. Znalazł się w dobrych rękach. Ksiądz Franciszek miał tytuł doktora i dobrze zaopatrzoną bibliotekę w książki z dziedziny teologii ascetycznej.

Benedykt rozczytywał się przede wszystkim w kazaniach oratorianina Le Jeune, zwanego „Père l'Aveugle" od czasu gdy oślepł głosząc wielkopostną naukę w Rouen. Był dobrym mówcą poświad-

czającym twarde słowa o konieczności pokuty własnym przykładem życia umartwionego podziwianego przez jednych, gorszącego drugich. Zapowiadały się wówczas lata rozdźwięku chrześcijańskiej społeczności europejskiej — rozdźwięku, który we Francji doprowadził w 1789 roku do rewolucji. Dwa światy starły się wówczas w dramatycznym konflikcie: świat wyrzekający się zasad Ewangelii oraz świat wierny jej aż do męczeństwa. Historycy widzą raczej w tym konflikcie walkę klas aniżeli światopoglądów, gdy w rzeczywistości był on sporem o to, jakie prawa mają kształtować życie polityczne, społeczne i kulturalne Francji, Le Jeune dostrzegał ten problem i dechrystianizację kraju uważał za najbardziej niebezpieczne zagrożenie jego tożsamości. Wyraża się ono zwykle obniżeniem poziomu moralnego we wszystkich sferach społecznych. Dlatego też niewidomy kaznodzieja arystokrację, ludzi zamożnych i wpływowych, polityków i uczonych oskarżał o grzech odstępstwa od Dekalogu i Ośmiu Błogosławieństw w tej samej formie, w jakiej to czynił, przemawiając do ubogich i prostych ludzi. Obserwując gromadzące się zło w życiu „pierworodnej córy Kościoła" nawoływał ją do wejścia na drogę pokuty, jeżeli chce uniknąć wiecznej kary. Był raczej pesymistą i sądził, że człowieka nawraca się skuteczniej, budząc w nim strach przed piekłem aniżeli przez pociąganie go wizją zbawienia. Posądzali go niektórzy o uleganie wpływom jansenizmu, co on odczuwał jako krzywdzące go podejrzenia, chociaż nie da się zaprzeczyć, że naturę ludzką darzył dość daleko posuniętą nieufnością. Tą nieufnością naznaczył stosunek do samego siebie i do własnego dzieła. Uważano go za największego pokutnika owych czasów. W mowie pogrzebowej nazwany został „posągiem poddającym się wyniszczeniu towarzyszącemu skrajnemu ubóstwu oraz pokucie uprawianej do końca życia".

Nie był wyjątkiem. Prawie równocześnie z nim działał Armand Rancé (1626–1700), nawrócony grzesznik, a od 1663 roku reformator opactwa La Trappe, z którego uczynił ośrodek modlitwy, skupienia wewnętrznego polegającego na ścisłym milczeniu oraz pokuty za grzechy osobiste i całego świata. Trapiści odgradzający się od świata murem umartwień i milczenia czuli się odpowiedzialni za poziom moralny Francji oraz całej Europy i zaznaczali to gestem pokutnym. Zasługiwali wówczas na nazwę prawdziwych humanistów chrześcijańskich, którzy w każdej epoce umieją dostrzec zło i starają się zwalczać je własną ofiarą zdrowia i życia. Taką postawę zachowywali mnisi syryjscy i egipscy, którzy pytani,

dlaczego porzucają środowiska społeczne, odpowiadali: „żeby o wszystkich sprawach ludzkich pamiętać przed Bogiem, modlić się i pokutować". Rancé odnowił ten ideał. Gdy umierał w 1700 roku, z dziesięciu zakonników na początku reformy klasztoru, liczba wzrosła do trzystu. Byli tam przedstawiciele wszystkich stanów i stopni wykształcenia, którzy przerażeni triumfalnym pochodem zła przez Europę — usiłowali przeciwstawić mu wspólne życie w duchu umartwienia i modlitwy.

W 1844 roku Chateaubriand (1768–1848) wydaje „Vie de Rancé", książkę pisaną w ostatnich latach swego życia, w której opactwo La Trappe nazywa „królestwem ekspiacji". Tradycja dzieła Rancé, reformatora, który przewidział nadciągającą burzę wywołaną zdradą zasad chrześcijańskiego myślenia i odejściem od praw Ewangelii, przetrwała racjonalizm Encyklopedystów i rozpad struktur polityczno-społecznych monarchicznej Francji. Trapiści będą zawsze przyciągać uwagę wierzących i niewierzących jako biegun przeciwny wszelkiemu rozwzględnianiu chrześcijańskich prawd i norm etycznych.

Ludzie znajdujący się na tym biegunie imponowali Benedyktowi jako bliscy mu duchowo w dążeniu do tego samego celu: do poświadczania własnym życiem, że rady ewangeliczne mogą być doskonale urzeczywistniane przez powołane do tego dusze. Trapiści są optymistami, wierzą w człowieka i w moc łaski Bożej, z którą on decyduje się współpracować według zasady głoszonej przez świętego Pawła: „Wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia". Benedykt był człowiekiem głębokiej wiary w skuteczność trudów i ofiar podejmowanych dla dobra ludzkości w imię Boga. Zamierzał więc wstąpić do trapistów, rezygnując z planowanej mu przez rodzinę i księdza opiekuna kariery w szeregach kleru diecezjalnego. Wszyscy temu się sprzeciwiali, ponieważ widzieli w nim przyszłego proboszcza w Erin lub w Conteville, gdzie po śmierci księdza Franciszka Labre zajął się Benedyktem, jego dalszym kształceniem i wychowaniem, również ksiądz, Jacques Vincent. Ten kapłan był wzorem życia umartwionego i poświęcającego się całkowicie pracy duszpasterskiej i charytatywnej. Opiekun ubogich, bardzo często posiadał mniej od proszących o wsparcie. Odpowiadał ten styl postępowania Benedyktowi, który już przeszedł szkołę chrześcijańskiej miłości bliźniego pod kierownictwem poprzedniego opiekuna, gdy w czasie zarazy posługiwał

chorym z narażeniem własnego życia i wszystko, co otrzymał w spadku po księdzu Franciszku, natychmiast rozdał ubogim.

Ponieważ Benedykt nie otrzymał pozwolenia na wstąpienie do trapistów, prawdopodobnie ze względu na jego słabe zdrowie, uprosił rodziców, by mógł zostać kartuzem. Klasztor w Longuenesse nie mógł go przyjąć, był bowiem wtedy po niedawnym pożarze. To samo powtórzyło się w Montreuil, gdzie przeor zobaczywszy wątłego i bez ukończonych studiów młodzieńca, odesłał go z radą, by lepiej przygotował się do życia zakonnego. Działo się to wiosną 1767 roku. W jesieni stanął znowu przed furtą klasztorną zaopatrzony w potrzebne zaświadczenia, przekonany, że wreszcie osiągnął cel swych pragnień. Cieszył się tym bardzo krótko. Po kilku tygodniach powiedziano mu, że nie nadaje się do zakonu. Wraca więc do domu i tam ku zmartwieniu matki prowadzi życie pokutnika naśladującego ojców pustyni — Pachomiusza, Antoniego, Makarego i Hilariona. Jak oni pragnął zwalczać zło, szerzące się w osiemnastym wieku, „postem i modlitwą". Sądził, że po nieudanych próbach u kartuzów, Bóg nie przestaje wzywać go do zakonu najsurowszej reguły — do trapistów. Wybiera się więc do nich pełen nadziei znalezienia nareszcie miejsca, gdzie będzie mógł służyć Bogu i ludziom w pokorze, ubóstwie i umartwieniu. Spotyka go jednak znowu zawód. Odmawiają mu przyjęcia do wspólnoty, ponieważ jest za słaby, żeby sprostać wymaganiom surowej reguły trapistów. W Amettes, dokąd już kilkakrotnie wracał, myślano, że tym razem Benedykt zrezygnuje z dalszych poszukiwań otwartych przed nim drzwi klasztoru. Nie było to jednak w jego naturze. Uparcie szukał dalej, aż w swojej wędrówce doszedł do opactwa cystersów w Septefonts, gdzie otrzymał habit oraz — według ówczesnych zwyczajw — zakonne imię: Urban. Mogło mu się wtedy wydawać, że dobił do portu, skąd nie wyprowadzi go żadna siła przeciwna jego powołaniu. Opuściły go jednak siły własne. Osłabiony nerwowo i chory usłyszał radę, by wrócił na świat.

Wrócił więc na świat i od 1770 roku był tylko pielgrzymem do wszystkich miejsc naznaczonych specjalnym objawieniem się mocy i łask Bożych oraz uświęconych pobytem, pracą lub męczeństwem bohaterów chrześcijaństwa. Wędrował po wszystkich drogach Europy. Znała go Francja, Niemcy, Hiszpania, Italia. Przeszedł przez więzienia, zaznał prześladowań, stał się przedmiotem drwin i pogardy. Niewielu bowiem potrafiło w tym żebraku nie-

sposobnym do żadnej pracy, nie troszczącym się zbytnio o zachowanie zasad higieny, chorym i życiowo niezaradnym odkryć człowieka, który był bardziej Europejczykiem aniżeli głośni podówczas uczeni, pisarze i artyści atakujący chrześcijaństwo — wychowawcę Europy. O ten tytuł ubiegali się w osiemnastym wieku Voltaire, d'Alembert, Diderot, La Mettrie. Ten ostatni, autor książek: „L'Homme-machine" i „L'Homme-plante" pisał: „Czy wiecie, dlaczego zachowuję resztki szacunku dla ludzi? Tylko dlatego, że wszystkich uważam za maszyny. Gdyby nie to, wiem, że niewielu mógłbym traktować jako przyjemnych współtowarzyszy życiowych. Materializm leczy z mizantropii". Tacy myśliciele cieszyli się wielkim uznaniem elity towarzyskiej, która w salonach entuzjazmowała się wszystkim, co występowało przeciwko nauce Kościoła, ubóstwiając jednocześnie naturę i wychwalając tubylca dalekich wysp jako ideał człowieka, ponieważ nie został „zdeprawowany" przez chrystianizm. Voltaire oskarżający Kościół o tyranię, uwielbiał Fryderyka Wielkiego, dopóki nie wpadł w niełaskę i musiał uchodzić z Prus. Płaszczył się też przed carycą Katarzyną II, nazywając ją „Semiramidą Północy". Talent pisarski usprawiedliwiał wówczas wszelkie nieetyczne postawy, jeśli był używany do zwalczania religii katolickiej drwiną, paszkwilami oraz pospolitym kłamstwem. Kościół w osiemnastym wieku był upokorzony i ośmieszany, ponieważ niektórzy jego wyznawcy dali sobie narzucić wolteriański sąd o nim jako o instytucji przestarzałej i bezradnej wobec postępu wiedzy i cywilizacji. Nie dostrzegano wtedy w niektórych systemach filozoficznych oraz w twierdzeniach uchodzących za ściśle naukowe zamachu na godność człowieka. Cytowany wyżej La Mettrie głosił: „Ulegając naszym prymitywnym instynktom nie popełniamy żadnej zbrodni, tak samo jak nie popełnia jej Nil swoimi wylewami ani morze atakujące ląd". Tak obrazem poetyckim uczony uwolnił istotę rozumną od odpowiedzialności za dokonane czyny. Ateizm wchodził w kulturę europejską bocznymi drzwiami, które otwierali przed nim zwolennicy przesadnego racjonalizmu, agnostycy, czciciele natury i oczywiście materialiści. Holbach swoją książką „Le Christianisme dévoilé" (1761) chciał odkryć przed ludźmi osiemnastego wieku to, co on i „umysły oświecone" nazywały „sprzysiężeniem ciemnoty i fanatyzmu religijnego". W salonach paryskich skazywano na śmierć chrześcijaństwo, a później terror po 1789 roku stawiał gilotyny na placach publicznych. Ludzie „Wieku oświecenia" nie przewidywali, że kiedyś za wyrze-

kanie się Ewangelii przez elitę intelektualną i twórczą Europa, a przede wszystkim Francja, zapłaci wysoki rachunek. Nie przewidywał tego na pewno Chabanon, który w 1764 roku głosił: „Co stworzyła prostacka ignorancja, znika w blaskach wieku światła".

Nie wszyscy byli tacy naiwni, żeby dawać wiarę teoretykom ateizmu zapowiadającym klęskę chrześcijaństwa. I nie wszyscy bali się filozofów drwiących z religii. Przeciwstawiali im ciągle jeszcze poczytną „Histoire Universelle" (1681), w której autor, Bossuet, tłumaczył splatanie się planów zbawczych Boga z dziejami ludzkości. Wspomina go biskup Fitz James pisząc w 1750 roku do Montesquieu: „Musimy pomyśleć poważnie o konieczności ożywienia studiów teologicznych obecnie prawie całkowicie zaniedbanych i postarać się, żeby kler był solidnie przygotowany do obrony religii. Chrześcijańska religia jest tak piękna, że ja nie myślę, by ktokolwiek mógł ją dobrze poznać, nie pokochawszy jej. Bluźnią przeciwko niej tylko ci, którzy nie wiedzą, czym ona jest. Gdybyśmy mogli przywołać dusze takich ludzi jak Bossuet, Pascal, Nicole i Fénelon! Samo przemyślenie ich nauki oraz dogłębne przyjrzenie się ich osobowości sprawiłoby więcej dobra, aniżeli wszelkie formalne zakazy Kościoła". Nawoływano chrześcijan do przemyślenia prawd wiary i do wprowadzania ich w życie praktyczne. A właśnie w tym czasie ulubieniec salonów i pań, uważany prawie za proroka, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) twierdził w swoich „Discours": „Człowiek, który rozmyśla, jest zdeprawowanym stworzeniem" i „Zastanawianie się nad sobą czyni człowieka nieszczęśliwym, nie czyniąc go lepszym ani rozumniejszym". Rousseau nie był konsekwentny, zmieniał poglądy i własne wypowiedzi, podobnie jak przechodził z jednego wyznania chrześcijańskiego do drugiego.

Nie mógł wiedzieć, że wtedy po drogach Europy krążył małomówny i zatopiony w rozważaniach pielgrzym, wierny swemu posłannictwu głoszenia prymatu ducha nad materią. Człowiek wielkiej pokuty i ofiarnej miłości bliźniego.

Tymi samymi drogami podróżował Casanova (1725–1798), poszukiwacz przygód i łowca serc niewieścich, dla wielu współczesnych wzór elegancji, sprytu i korzystania z przyjemności, jakie daje życie nie uznające żadnych praw moralnych. Stał się symbolem tych, którzy wyżej cenili umiejętność doboru peruk, wstążek i perfum od umiejętności rozróżniania między dobrem i złem. Uzyskanie protekcji oraz łaski monarchów uważali za najwyższe

osiągnięcie życiowe, mierzone zwykle przywilejami, tytułami i oczywiście ilością otrzymywanych dukatów. Ta oświecona klasa społeczna, ci odważni intelektualiści, przybierający pozę moralistów, by w imię filozofii, wiedzy i szczęścia walczyć z „ciemnotą i tyranią Kościoła" umieli walczyć przede wszystkim o zapewnienie sobie łatwego i szybkiego dostępu do środków materialnych. Byli przecież tylko ludźmi, którym się wydawało, że za pouczanie innych o konieczności rezygnacji z nagrody wiecznej powinni otrzymywać zapłatę w dobrach mających wartość teraz i tutaj.

Benedykt Labre pielgrzymował do wieczności jako żebrak, prosząc o chleb nie dla siebie jedynie, lecz dla spotykanych ubogich, chorych i więźniów. Przyjmował ten chleb z pokorą i przekazywał z miłością innym, dodając jałmużnę słowa o Bogu miłosiernym i o człowieku, który zawsze tego miłosierdzia potrzebuje. Poznał wszystkie sanktuaria europejskie, gdzie — jako pokutnik — modlił się o wybaczenie mu win własnych oraz grzechów całego świata szukającego prawdy, dobra i piękna poza Chrystusem. Grzechy te oraz ich skutki dobrze poznał w czasie swoich wędrówek po krajach uchodzących za chrześcijańskie. Nędzę moralną dostrzegał u żyjących w luksusie i u największej biedoty, zwalczał ją nie jako reformator, buntownik lub nawołujący do rewolucji, lecz własnym przykładem poważnego traktowania zasad Ewangelii. Przykład ten był żenujący w oczach klas wyższych i zamożnych, ponieważ przypominał słowa Chrystusa: „Cóż pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, a na duszy swej szkodę poniósł?", ubogim zaś mówił, że największym bogactwem są zawsze wartości duchowe, o które na pierwszym miejscu trzeba się starać. Nie były to w wigilię rewolucji prawdy popularne i łatwe do przyjęcia przez wszystkich. Benedykta Labre rozumieli i cenili tylko ci, którym imponowała wierność prawdom chrześcijańskim oraz miłość bliźniego nie uznająca żadnych granic. Żebrak z Francji pozyskiwał sobie tych ludzi pokorą i dobrocią, cnotami raczej zapomnianymi na dworach królewskich i nieznanymi nędzarzom.

Ostatnim etapem jego pielgrzymowania był Rzym. Środowiskiem życiowym — społeczność marginesowa, do której nikt przyznać się nie chciał. Skupiała się ona w Colosseum będącym wówczas w ruinie i korzystała z miłosierdzia klasztorów. Było to piękne miłosierdzie, pełne poświęceń i trudu, ratujące honor stolicy chrześcijaństwa, ale nosiło charakter instytucji dobroczynnej. Benedykt do niej nie należał, wyciągał razem z żebrakami rękę po

chleb, nadawał jednak temu gestowi znaczenie nadprzyrodzone, ubogacające go wewnętrznie. Na tym polegała jego doskonałość chrześcijańska. Kościół po przebadaniu jego życia, działania i wpływu na otoczenie, ogłosił go świętym w 1881 roku. Kto o nim dzisiaj pamięta? Kto w wieku gorączkowej produkcji mającej zaspokoić wszystkie pragnienia „permissive society" wspomina człowieka, który był ostrzeżeniem przed skutkami odrzucania nauki Chrystusa? Skutki te w osiemnastym wieku objawiły się katastrofą 1789 roku. Nasz kończący się wiek dwudziesty może skorzystać z ostrzeżenia danego przez pielgrzyma o żebraczym chlebie lepiej orientującego się w sprawach świata od monarchów, uczonych, filozofów i ekonomistów.

W siedemnastym wieku John Bunyan (1628–1688) napisał, więziony za swe przekonania religijne, „The Pilgrim's Progress", autobiografię, w której przedstawia drogę chrześcijanina, dążącego do doskonałości, jako do głównego celu życia każdego człowieka. W prozę wplata poetyckie wyznania, między innymi i to:

„Ułudy od niego odstąpią,
Sądów ludzkich bać się nie będzie;
Jego trudem w dzień i w noc:
Być zawsze pielgrzymem".

Był nim Benedykt Józef Labre, święty, do którego wstydzą się czasem przyznać katolicy, ponieważ widzą w nim tylko nieproduktywnego żebraka.