

Peter Godman

TAJEMNICE INKWIZYCJI

Kto zabija człowieka, zabija istotę rozumną,
podobieństwo Boga;
ten zaś, kto niszczy dobrą książkę, zabija sam rozum,
podobieństwo Boga - że tak powiem - w zarodku.
John Milton, *Areopagitica*

Cenzor - urzędnik pewnych rządów,
którego zadaniem jest zatajanie genialnych dzieł.
W Rzymie cenzor był inspektorem publicznej moralności;
jednak publiczna moralność nowoczesnych narodów
nie znosi żadnej inspekcji.

Inkwizycja - kościelny sąd, którego zadanie polega
na zwalczaniu błędów przez zmniejszanie liczby błądzących
i pogarszanie ich samopoczucia.
Ambrose Bierce, *The Devil's Dictionary*

WPROWADZENIE

Pytająco uniesione brwi, ironiczny uśmiech, wzruszenie ramion - potem zdecydowane: „Nie!”. To naprowadziło mnie na trop rzymskiej inkwizycji i wykazu książek zakazanych¹; i jeśli tutaj opisuję, w jaki sposób otrzymałem dostęp do tajnych archiwów, jeszcze przed oficjalnym ich otwarciem w styczniu 1998 r., to po to, bym nie musiał już nigdy więcej opowiadać przyjaciołom, kolegom, studentom i obcym, pytającym mnie o to podczas podróży pociągiem.

Wrzesień 1996 r.: biuro prefekta Apostolskiej Biblioteki Watykańskiej. Prefektem był irlandzki ojciec Leonard Boyle, rzadkiej rangi znawca rękopisów z jeszcze rzadszym poczuciem humoru. Szukałem raportu cenzury o dziele Machiavellego, sporządzonego w XVI w. przez Kongregację Indeksu². Wiedziałem, czym była (i jest) kongregacja: jednostką w strukturze organizacyjnej Kurii Rzymskiej. Wiedziałem też, że w czasie kontrreformacji Kościół próbował ograniczyć rozpowszechnianie „kacerskich” ksiąg i w tym celu kongregacja tworzyła na użytek rzymskiej inkwizycji spisy obłożonych klątwą autorów i książek, które to wykazy trzeba było nieustannie aktualizować. Ale więcej nie wiedziałem.

Ponieważ nie miałem pojęcia o pracy rzymskiej cenzury książkowej, zwróciłem się do Leonarda Boyle'a. Nie, raportu cenzury o Machiavellim nie ma w Bibliotece Watykańskiej, oświadczył zdecydowanie. Jeżeli jeszcze istnieje, musi się znajdować albo w archiwum rzymskiej inkwizycji, albo

¹ *Index librorum prohibitorum lub Index Expurgatorius* - wykaz książek zabronionych przez Kościół rzymskokatolicki, 1559-1966 r. (wszystkie przypisy pochodzą od tłumacza).

² Powołany w 1571 r. specjalny urząd upoważniony do rewidowania listy zakazanych lektur. Katalog sporządzony przez nią został publicznie przedstawiony w marcu 1596 r. przez Klemensa VIII.

w archiwum indeksu. „I - tak dodał mój bystry przyjaciel - jeżeli cię tam zobaczą, nigdy cię nie wpuszczą”.

Do września 1996 r. nie wiedziałem, że inkwizycja i indeks dysponowały archiwami. Nie miałem też najmniejszego pojęcia o tym, gdzie można je znaleźć. „Przejdiesz przez plac Św. Piotra - powiedział Leonard Boyle - po lewej stronie stoi pałac”. Dobroduszny *padre* zachichotał i na poły zachęcająco, na poły sceptycznie pogłaskał mnie po ramieniu. Zaczerpnąłem głęboko powietrza, opuściłem Bibliotekę Watykańską i próbowałem, idąc przez plac, obrzucać odpowiednio ironicznym spojrzeniem napis na fasadzie Bazyliki św. Piotra³, która skromnie przypomina, jaką wspaniałomyślność okazał papież Paweł V (1605-1621) Księżciu Apostołów. Nie udało mi się. Byłem zbyt zdenerwowany. Kilka metrów przede mną znajdowało się archiwum rzymskiej inkwizycji ze swymi zakazanymi skarbami, do których wówczas nawet sławni uczeni i wysocy rangą kościelni dostojnicy nie mogli uzyskać dostępu. Czy będę mógł dostać się do tego bastionu ortodoksji? Czy też zostaną sprzed żelaznych bram odprawiony przez Gwardię Szwajcarską?

Gwardia Szwajcarska i Spizowa Brama nie są jedynymi przeszkodami, które zamykają dostęp do tajnego świata rzymskiej inkwizycji. Bardziej nieprzenikalne są bariery myślowe, które czynią niemalże niemożliwym zbliżenie się do niej bez uprzedzenia. Już sama nazwa Święte Oficjum, Sanctum Officium -jak nazywała się rzymska inkwizycja zanim w 1965 r. została przemianowana na Kongregację Doktryny (Nauki) Wiary - budzi nadal myśl o salach tortur. Czyż nie jest powszechnie wiadome, czego należało się spodziewać - lub obawiać - w jej więzieniach? Czyż nie było w nich tak malutkich pomieszczeń, że nie można było stać wyprostowanym? Czyż nie były wyposażone w łoża tortur, rozciągające w przeciwnych kierunkach członki przesłuchiwanym? Czyż nie było tam żelaznych pierścieni lub rękawic, których ucisk zniekształcał głowę, ręce i stopy więźnia, aż w mękach stawy palców trzaskały? Czyż nie tak wyglądały osławione okrucieństwa, które cierpieli kacerze w Świętym Oficjum (niesłusznie tak

³ *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam et tibi dabo claves Regni Caelorum* (Tyś jest opoka, a na tej opoce zbuduję Kościół mój i tobie dam klucze Królestwa Niebieskiego).

nazwanym)? Nie, brzmiała odpowiedź. Te przerażające szczegóły pochodzą z opisu tego, czego musieli się spodziewać angielscy katolicy, którzy za panowania królowej Elżbiety I osadzeni byli w londyńskim Tower.

Mimo to rzymska inkwizycja wywiera potężny wpływ na zbiorową wyobraźnię. Ta zaś nie ma zapewne świadomości, że obraz owej instytucji, której tak chętnie nienawidzi, jest niczym innym tylko rezultatem ciągnących się wojen religijnych, które do dzisiaj nie zostały zakończone. Protestanci doby reformacji widzieli w papieżu antychrysta, a w Rzymie dziewczkę Babilonu. Dla katolików kontrreformacji „luteranie” byli sługami diabła siejącymi niezgodę w łonie świętej Matki-Kościola. W ciągu tych trwających od XVI do XIX w. i dłużej walk rzymska inkwizycja stała się symbolem tego wszystkiego, co zdaniem przeciwników Kościoła jest w katolicyzmie złe. Święte Oficjum do dnia dzisiejszego stanowi jądro antyklerykalnych uprzedzeń.

Dla takich opinii małe znaczenie ma to, że świeccy sędziowie w ciągu długich okresów nowożytnej historii europejskiej postępowali niewiele lepiej, nie pozostając w tyle za swymi kolegami z rzymskiej inkwizycji. Wciąż jeszcze strażnicy ortodoksji - to wyszydzani, to napawający lękiem - są osądzeni przez tych, którzy nie znają celów ani praktyk Świętego Oficjum, przejmują zaś wprost mit o tej instytucji i rozpowszechniają legendę ze zniekształcającymi uogólnieniami. Typowym tego przykładem jest stosowanie bez zastrzeżeń terminu „inkwizycja”, dlatego że utworzona w 1542 r. rzymska inkwizycja⁴ ani nie jest identyczna ze swą średnio-wieczną poprzedniczką, która była aktywna w XIII stuleciu, a w XVI już w ogóle nie istniała, ani też ze swą starszą siostrą w Hiszpanii, która od 1478-1483 r. działała pod wpływem hiszpańskiej korony w znacznym stopniu niezależnie od Rzymu.

Jednak nawet ci, którzy potrafią rozróżniać poszczególne organizacje, potępili „inkwizycję” w ogóle, niezależnie czy rzymską, czy hiszpańską, jako źródło wszelkiego zła. Oto przykład:

⁴ 1184 r. - Lucjusz III na synodzie w Weronie wydał dekret „Ad abolendam haeresim” zawierający szczegółowe przepisy prawne dotyczące inkwizycji stojącej na straży religijnej ortodoksji zagrożonej licznymi herezjami szerzącymi się w owym czasie (katarzy, albigensi, waldensi). Był to początek inkwizycji jako instytucji. 21 lipca 1542 r. Paweł III Konstytucją Apostolską „Licet ab initio” zreformował inkwizycję, nadając jej nazwę Świętej Kongregacji Rzymskiej i Powszechnej Inkwizycji.

„Dlaczego w Hiszpanii nie ma przemysłu? Z powodu inkwizycji. Dlaczego Hiszpanie są leniwi? Z powodu inkwizycji. Dlaczego w Hiszpanii są walki byków? Z powodu inkwizycji. Dlaczego Hiszpanie uprawiają sjęstę? Z powodu inkwizycji”.

Tych prowokujących zdań nie napisał jakiś tam fantasta, lecz sławny hiszpański naukowiec z XIX w., Marcellino Menendez y Pelayo w swojej książce *La Ciencia española* (1876). Instytucja, która w osobie Goyi znalazła największego satyryka w dziedzinie malarstwa, a w Bayle'u i Wolterze najostrzejszych krytyków w dziedzinie filozofii, ma za sobą nieskończenie wiele wrogości i małe widoki na beznamietną dyskusję. Jeszcze w roku 1996 wydawało się, że Święte Oficjum, domniemana mroczna wylegarnia wszystkich owych upiorów, snujących się po korytarzach władz katolickiego Kościoła, skrywa się za tarczą nieufności wobec każdego obcego. Dlatego też niemal niemożliwe było, żebym nie czuł podniecającego dreszczu, gdy w słoneczny jesienny poranek wkraczałem do pałacu rzymskiej inkwizycji.

Pierwotny pałac rzymskiej inkwizycji na Via di Ripetta po śmierci znenawidzonego papieża Pawła IV 18 sierpnia 1559 r. został zdobyty, archiwum zaś zniszczone. Patron i opiekun Świętego Oficjum, papież Pius V (1566-1572), zastąpił dawną siedzibę nową na Campo Santo. Aby podkreślić znaczenie, które jako były inkwizytor przypisywał organizacji, Pius dał pierwszeństwo przebudowie nabytego przez siebie pałacu przed pracami przy budowie Bazyliki św. Piotra. Poświęcony w roku 1569 gmach Świętego Oficjum do dzisiaj używany jest przez Kongregację Nauki Wiary.

Jest to wspaniały, imponujący i wcale nieponury gmach, jeszcze piękniejszy dzięki wewnętrznemu dziedzińcowi, który jesienią 1996 r. właśnie odnawiano. Dygocząc wewnątrz zbliżyłem się do Gwardii Szwajcarskiej i wytłumaczyłem po niemiecku, dlaczego pragnę wejść. Nieczytelnym wojskowym gestem dano mi znak, abym wszedł. Starszy monsinior, który spacerował po dziedzińcu, uprzejmie wskazał mi drogę do biur kardynała--prefekta na pierwszym piętrze. Tam zastałem nie mniej niż cztery bezczynne osoby i zostałem skierowany do przedpokoju, gdzie - jak mnie poinformowano - nie będę musiał długo czekać. Siedziałem więc na kanapie, przyglądałem się portretom promiennego Jana Pawła II i uśmiechającego się chytrze kardynała Josepha Ratzingera i myślałem, że w inkwizycji wydaje się być całkiem wesoło,

Tu i ówdzie mówiono, że kardynał Joseph Ratzinger, prefekt Kongregacji Doktryny Wiary, zajmuje stanowisko porównywalne z pozycją Wielkiego Inkwizytora, ale on ten pogląd odrzuca. Wiele lat przed rozpoczęciem mojej własnej pracy wykładowcy w Tybindze był on tam profesorem teologii. Koledzy, którzy go znali, opisują go jako urokliwego i skromnego pana, niemiecka prasa przedstawia go jako surowego wychowawcę. Nie znałem go osobiście, jedynie czytałem jego pisma. I na to chciałem się powołać - gdyby zaistniała konieczność - na badania naukowe i poszukiwanie prawdy, bowiem ani nie jestem katolikiem, ani nie rozumiem misteriów chrześcijańskiej wiary. Jeżeli prosiłem o wstęp do archiwów, to wyłącznie dlatego, że chciałem rozwiązać historyczny problem. Nie wiedziałem, gdy zdenerwowany siedziałem w przedpokoju, że nie będzie żadnej potrzeby powoływania się na cokolwiek. Drzwi były już szeroko otwarte.

Przez nie wszedł sekretarz kardynała, monsinior Joseph Clemens, sprawny w działaniu Niemiec. Wysłuchał mojej prośby i powiedział: „Potrzebuję Pan listu polecającego swego biskupa”. „Nie mam biskupa - odpowiedziałem - i pozostanę w Rzymie tylko 36 godzin”. (Szorstka odpowiedź, ale moje słowa padły w ogniu walki i były zgodne z prawdą). „Dobrze - powiedział monsinior Clemens - niech Pan napisze list do kardynała, w którym przedstawi Pan swoją prośbę. I niech Pan będzie tutaj jutro rano o dziewiątej czterdzieści pięć”. Tej nocy nie zmrzyłem oka.

Następnego ranka o dziewiątej piętnaście siedziałem ponownie w biurze prefekta Biblioteki Watykańskiej. Im bardziej byłem zdenerwowany, tym bardziej rozbawiony był Leonard Boyle: siedział przed nim - jak on mówił - „niepraktykujący ateista”, który prosił o dopuszczenie do *secretum secretorum*⁵ rzymskiego Kościoła, jakiś Nikt bez biskupa, bardziej ciekawy niż kompetentny, apelujący do uczoności sławnego kardynała. Jakie widoki na otrzymanie dostępu do archiwów rzymskiej inkwizycji i indeksu ksiąg zakazanych miał Nowozelandczyk, który wpadł tu w drodze powrotnej do Niemiec? Ponieważ wyczuwałem sceptycyzm Boyle'a i znałem jego uprzejmość, powiedziałem do niego: „Pater, pręga per noi” („Ojcze, proś za nami”). Dobrodusznie skinął głową i odprowadził mnie do drzwi.

Gdy wychodziłem zadzwonił telefon. O rozmowie, która nastąpiła, poinformował mnie później mój wąpiący przyjaciel. „Zna Pan Petera Godmana? - zapytał sekretarz kardynała Ratzingera. - Czy jest godny zaufania?” „Tak - odpowiedział Leonard Boyle (w każdym razie tak

⁵ Najtajniejsza z tajemnic.

utrzymywał) - znam Petera Godmana i on nie jest godny zaufania". Jakiegokolwiek informacji rzeczywiście udzielił, musiała być właściwa. Monsinior Clemens, gdy przyszedłem do Świętego Oficjum, powitał mnie serdecznie: „Raport cenzury o Machiavellim jest tutaj. Może Pan do niego zajrzeć. Przyślę panu archiwistę”. Z trudem udało mi się zdusić okrzyk radości.

Gdy czekałem na archiwistę, wyobrażałem sobie współczesnego inkwizytora: zgięty pod ciężarem lat i obowiązków, łysy, w okularach, w mrocznej czarnej szacie zapiętej pod szyję. Po chwili stanął przede mną pełen temperamentu Hiszpan. Młodzięczy, dynamiczny i elegancki monsinior Alejandro Cifres wyglądał na kościelne wydanie Roberta de Niro. Tego się nie spodziewałem. Ale pytanie, które zadał, przewidziałem i odpowiedź miałem przygotowaną. „Jest Pan katolikiem?” „Nie - odpowiedziałem - ale sądzę też, że to pytanie w naukowym kontekście nie jest uprawnione”. Atmosfera, zrazu serdeczna, ochłodziła. „Ale ponieważ Pan pyta - dodałem - powiem Panu, że nie jestem wierzącym chrześcijaninem i że moje religijne wychowanie było możliwie jak najgorsze: zostałem wychowany jako prezbiterianin”. Zagulgotał rozbawiony. W tym momencie staliśmy się przyjaciółmi.

Poprowadził mnie ciasnymi i zakurzonymi schodami w dół do małej czytelnicy, która wyglądała, jakby nigdy nie widziała słonecznego światła. Grube tomiska, wypełnione wiedzą XVII w., tłoczyły się obok współczesnych podręczników o wychowaniu seksualnym dla katolików, o teologii wyzwolenia i prymacie papieża. Archiwum, tak wyjaśnił Alejandro Cifres, zawiera nie tylko pisma historyczne, lecz również dokumenty aktualnej działalności kongregacji. Poszukując sprawozdania cenzury z XVI stulecia zauważyłem na korytarzu segregatory, na których (po łacinie) było napisane: „Cenzura książkowa 1968, 1971, 1992”.

Rzymskie archiwa są organizmem żywym. Stanowią pomost pomiędzy wcześniejszym działaniem inkwizycji i indeksu a dzisiejszą pracą Kongregacji Doktryny Wiary. To jest jedna z przyczyn, dlaczego budzą taką fascynację. Dokumentują kontynuację myślenia, działania i postępowania w ciągu stuleci w jednej z centralnych i najpotężniejszych organizacji katolickiego Kościoła. Inkwizycja, od 1588 r. znana pod nazwą Najwyższego Trybunału Wiary, miała pierwszeństwo przed wszystkimi pozostałymi or-

ganizacjami Kurii Rzymskiej. *La Suprema*⁶, dzisiaj odpowiedzialna za sprawy nauki i dyscypliny, podczas kontrreformacji we Włoszech kontrolowała niemal wszystkie szczegóły życia religijnego, społecznego i umysłowego. Zamiast pytać: „Czego dotyczyła władza inkwizycji”, czyż nie lepiej pytać: „Czego nie dotyczyła?”. Dlatego też z racji otwarcia archiwum w styczniu 1998 r. otrzymano dostęp do mnóstwa dokumentów na tematy, które Rzym do dzisiaj uważa za podstawowe dla swojej misji.

„Nie, nie - oponowali krytycy. - Źródła zostały wyczyszczone, książki ufryzowane”. W istocie wiele zginęło - np. gdy rzymski motłoch po śmierci Pawła IV splądrował Święte Oficjum, albo gdy w 1817 r. zostały zniszczone tysiące akt procesowych, względnie sprzedane na makulaturę do fabryk papierniczych, ponieważ Stolica Apostolska nie była w stanie zdobyć funduszy na pokrycie kosztów ich transportu z powrotem do Rzymu, po tym, jak w 1810 r. na rozkaz Napoleona wiele ksiązek i manuskryptów zrabowano z Watykanu i przewieziono do Paryża. Ale pogląd, że archiwa inkwizycji i indeksu są nieinteresujące, nudne albo wprost oszukańcze, pozbawiony jest wszelkich podstaw. Dwadzieścia siedem pomieszczeń z około czterema i pół tysiącami tomów dokumentów, które stoją obok siebie na ponad 600 metrach regałów, zadaje kłam tego rodzaju niekompetentnym twierdzeniom. A jakość źródeł nie pozostaje w tyle za ich ilością; stwierdza się to, gdy się dowie, gdzie trzeba zajrzeć.

To ostatnie nie jest łatwym zadaniem. Nie ma katalogu, nie ma inwentarza w nowoczesnym pojęciu. Jeszcze przed kilkoma laty archiwum było zamknięte nie tylko dla naukowców, lecz nawet dla członków Świętego Oficjum. Wiele spekulowano na temat, dlaczego ta dotychczas tak szczelna twierdza ortodoksji w 1998 r. otworzyła swoje wrota. Reorientację spowodowały przede wszystkim trzy czynniki: list z 1979 r. do papieża, w którym historyk Carlo Ginzburg apelował o zezwolenie w interesie badań na dostęp do archiwów; kurs realizowany przez kardynała Josepha Ratzingera, który sam należąc do czołowych naukowców reprezentował w tej sprawie stanowisko bardziej otwarte niż wielu jego poprzedników; wreszcie nominowanie na stanowisko archiwisty Alejandra Cifresa, ponieważ jego energia i jego bystrość w stopniu decydującym przyczyniły się do otwarcia.

W latach poprzednich dopuszczenie do archiwów inkwizycji i indeksu w znacznym stopniu zależało od uznania albo od przypadku: nie dlatego, iżby kongregacja chciała wpuszczać tylko obrońców sprawy katolickiej, lecz

⁶ Najwyższa.

z całkiem praktycznego powodu: maluteńka czytelnia i skąpy personel nie były w stanie przyjąć licznych interesantów. Podczas okresu przejściowego udzielono zgody na dostęp kilku kompetentnym badaczom i autorowi tej książki, który zarówno o inkwizycji, jak o indeksie prawie niczego nie wiedział.

-*-

Alejandro Cifres wcisnął w moje nieporadne dłonie gruby rękopiśmienny foliał, raport cenzury Niccola Machiavellego. Co mnie zaskoczyło, to nie tyle próba „korygowania” *Istorie Fiorentine (Historie florenckie)* tego autora, ile to, co opuszczono. Gdzie pozostał *Ilprincipe (Książa)*, *Discorsi (Rozważania)* i dzieła literackie? Jak to się stało, że w jednej z jego książek gorszące ustępy wykreślono albo zmieniono, „ekspurgowano”, „wyczyszczono” (to *terminus technicus*⁷ kongregacji), podczas gdy inne zignorowano? Gdy kartkowałem manuskrypt i zagłębiałem się w poszczególne raporty cenzury, moje myśli raz po raz uciekały: od ekspurgacji, które leżały przede mną, do mentalności i charakteru tych, którzy je wydali. Pytałem siebie: „Kim byli ci ludzie?”.

Niektórzy cenzorzy podpisali swoją pracę, inni pozostali anonimowi. Wszyscy czytali tekst pod kątem jego błędów. Ale jeden rzucał się na każdy błąd, drugi po wielu się prześlizgiwał. Ci rzeczoznawcy pracowali bardzo różnie: niektórzy z pobłażliwością, inni bezlitośnie. Nie postępowali według jednolitej metody i jakby mało sobie robili z tego, do czego zmierzali ich koledzy. Przypominali drużynę, w której każdy gra swoją własną grę, nie troszcząc się o pozostałych. Nagle zaświtało mi, jak promyk w ciemności mojej niewiedzy, coś oczywistego. Zrozumiałem, że cenzura może przyjmować różne formy; że to kompleksowe zjawisko nie da się trafnie wyjaśnić prostą ideą represji; i że w kulturze, która ochoczo pali wyklęte przez zwierzchność książki, czyszczenie tekstu - które wprawdzie okalecza go, ale nie niszczy - musi uchodzić być może nawet za oznakę łaskawości, oznakę polityki „liberalnej”. I tak poprosiłem o możliwość zobaczenia czegoś więcej.

Przesunąłem mój wyjazd do Niemiec i pozostałem w Rzymie; przed południem zarzucałem Alejandra Cifresa moimi prośbami o dalsze manuskrypty, a po południu w Bibliotece Watykańskiej zadreślałem Leonarda Boyle'a sprawozdaniami z moich odkryć. Często pytano mnie, jakich zobowiązań oczekiwało Święte Oficjum wówczas i później podczas moich

⁷ Termin techniczny.

badan i czy próbowano je „kontrolować”. Kontrole i zobowiązania istniejące w tych archiwach odnoszą się do wszystkich naukowców, którzy tutaj pracują. Dokumenty kongregacji ksiąg zakazanych (do jej rozwiązania w roku 1917) są do wglądu bez wyjątku. Źródła rzymskiej inkwizycji są dostępne do końca pontyfikatu Leona XIII (20 lipca 1903); ale prośba o dokumenty z okresu urzędowania Piusa X (1903-1914) również może zostać uwieńczona sukcesem.

Nie ma sztywnego schematu. Dla autora tej książki został uczyniony wyjątek od reguły, którą nakłada badaczom wymienione ograniczenie czasowe. Dlatego czytelnik dostaje tutaj wgląd w cenzurę wybitnego pisarza Grahama Greene'a, w której po raz pierwszy przy pomocy dokumentów zrekonstruowano, jak postępowało z nim Święte Oficjum podczas zimnej wojny.

Dokumenty sprzed XX stulecia pozwalają nam ponadto na wgląd w ważne problemy historii myśli i kultury. Jak np. reagowały trybunały wiary katolickiego Kościoła na takich myślicieli, jak Kartezjusz, Leibnitz i Hume? Jaki stosunek miał Rzym wobec czołowych osobistości oświecenia, jak np. Monteskiusz, Gibbon i Wolter? W kolejnych rozdziałach spróbuję odpowiedzieć na te pytania, bowiem w materiale źródłowym archiwów odgrywają one wielką rolę. Tym samym wybieram odmienną perspektywę niż ta, do której przywykliśmy, zanim owe tajne dokumenty zostały udostępnione. Chodzi mi np. bardziej o pisarzy niż o czarownice (oklepany temat badań nad inkwizycją), po prostu dlatego, że centralne instancje mniej wierzyły w czary i magię niż ich poddani w kościelnych prowincjach.

Prowincje w tej książce pozostają raczej na marginesie; podobnie wszystkie te sprawy, których tematy - ze względów etycznych - znajdują się pod kluczem. Na przykład tabu są tzw. *graviora delicta* - przypadki dotyczące moralności kleru i dyscypliny sakramentów. W tych granicach zaś wszyscy naukowcy, niezależnie od swojej konfesji, światopoglądu czy narodowości, mają dostęp do dokumentów, jeżeli przedstawią uzasadniony wniosek. W całym tym czasie, który spędziłem w rzymskich archiwach (a były to wszystkie dni robocze całego roku kalendarzowego), nie napotkałem żadnej ingerencji, za to wiele chęci pomocy. Jedyne prześladowania, których stałem się świadkiem w Świętym Oficjum, dotknęły jego archiwisty z mojej strony.

Czas w rzymskich archiwach upływa jak sen naukowca. To fascynujące, trzymać w dłoniach rękopis, którego przez stulecia nikt nie widział. Jeszcze większą fascynację wzbudza trzymany przed sobą dokument, który do niedawna uważany był za ściśle tajny. Styl pracy Świętego Oficjum

i Kongregacji Indeksu nadal jest przysłonięty kurtyną tajemnicy, i zagłębienie za nią jest rozkosznym uczuciem. Ale złudzenie, że każdy problem da się rozwiązać jednym ruchem ręki, ulatnia się szybko, ponieważ źródła rzymskich archiwów wyszły z organizacji, które choć sławne i osławione, są jednak mało znane. Aby zrozumieć podejmowane przez nie problemy trzeba pojąć, że święta Rzymska i Powszechna Inkwizycja - mimo swej nazwy - miała swoje granice, i uświadomić sobie, że wcale nie zajmowała się przede wszystkim wielkim (protestanckim albo katolickim) światem, lecz swoim bezpośrednim otoczeniem. Święte Oficjum koncentrowało się na Włoszech. We Włoszech jest to przede wszystkim Rzym, „stolica świata”, do której wgląd daje archiwum: Rzym inkwizytorów i cenzorów, którzy od 1542 r. pracowali w *secretum secretorum* swojego Kościoła. Patrząc z zewnątrz sprawiają wrażenie nieprzystępnych i nieprzeniknionych. To oni prowadzili przesłuchania. Teraz *my* możemy ich przesłuchać, od wewnątrz, na podstawie ich własnych dokumentów. Ale jakie pytania mamy im zadać?

Co myśleli inkwizytorzy i cenzorzy? Jakie były ich wyobrażenia, motywy, metody? Czy jest możliwe wniknąć w umysły tych niewyraźnych postaci? Czy jest wykonalne bądź uprawnione spojrzenie na inkwizycję i indeks w nowym świetle - nie tylko z punktu widzenia ofiary, lecz także sędziego? Takie pytania odnoszą się do mentalności. Niniejsza książka zajmuje się stosunkiem do wiary, tokiem myślenia, sposobami pracy. Jednak nie chodzi tu przede wszystkim o przedstawienie organizacji, gdyż po pierwsze - w Rzymie leżą sterty nieuporządkowanego materiału i obecnie jest niemożliwe napisanie wyczerpującej historii Świętego Oficjum oraz Kongregacji Indeksu; po drugie - instytucje mniej mnie interesują niż jednostki.

Mamy tu do czynienia z mężczyznami (kobiety nie były dopuszczane jako strażnicy prawomyślności), o których prawie niczego nie wiadomo. Organizacje, w służbie których stali, z zewnątrz wyglądają na ogół statycznie i represyjnie, jak monolityczne bloki. To wrażenie umacnia bez wyjątku zła prasa, którą mają inkwizytorzy i cenzorzy. Czyż historia nie wykazała, że stali po fałszywej stronie? Po słusznej stały ich ofiary, które najpierw miały niesprawiedliwy proces, a potem bezlitosny wyrok. W ten sposób czarne i białe zawsze łączyło się w mroczny obraz, nieożywiony żadnymi odcieniami szarości. Dlatego właśnie istnieje tak wiele książek o tych, którzy

byli przez Święte Oficjum prześladowani i cenzurowani. Ale empatia z ofiarami nie jest jedyną przyczyną jednostronnego spojrzenia. Drugą jest niewiedza: przed otwarciem archiwów zrozumienie sędziego było niemożliwe.

Sędzia w rzymskim ośrodku władzy miał zadanie kontrolne. Gdy w 1542 r. zostało utworzone Święte Oficjum, katolicki Kościół nie tylko znajdował się pod ostrzałem protestantów, musiał również stwierdzić, że i wśród własnych owieczek pojawiały się odmienne poglądy. Te odchylenia nazywano herezją, grzechem śmiertelnym umysłu. Szerzył się ten zakażający umysł „rak” poprzez wysoce zakaźne medium drukowanej książki. Aczkolwiek ta nowoczesna technika nacisnęła w kościele dzwonek alarmowy, jednak Kościół widział równocześnie jej zalety: wykorzystując prasę drukarską dla katolickiej sprawy i redukując bądź usuwając szkodliwe produkty drukarskie, Rzym próbował przeciwstawić się natłokowi heretyków i sprowadzić swoje zbłąkane owieczki na drogę prawdy. Właśnie dlatego rzymska inkwizycja i Kongregacja Indeksu były tak zainteresowane cenzurą książkową.

Gdy sędzia był cenzorem - zakazywał lektury określonych dzieł albo zatajał i zmieniał to co napisane - wyrażał *ex negativo*⁸ swoje wyobrażenie o prawdzie, autorytecie i władzy. *Jak* to czynił, pokazywano wielokrotnie. W minionych latach ukazały się znakomite analizy indeksu ksiąg zakazanych, jednak *dlaczego* sędzia wydał taki właśnie wyrok pozostawało sprawą spekulacji. Niewiele wiadomo o jego sposobie myślenia, a jeszcze mniej o jego motywacjach. Cenzurę rozpatruje się z reguły z punktu widzenia autora lub czytelnika. Iluż niewinnych prześladowano, ponieważ posiadali książki, które Kościół obłożył klątwą! Jak wielu nieszczęsnych autorów musiało widzieć swoje dzieła umieszczone na indeksie! A ponieważ wszystkich oskarżanych przez rzymską inkwizycję przedstawia się jako jej ofiary, skłania to do gloryfikacji tych, którzy próbowali atakować albo obejść kościelną kontrolę autorów i czytelników. Ale to z pewnością nie wszystko. Archiwa w Rzymie nasuwają inne, rzadko stawiane i pozostawione bez odpowiedzi pytania.

Jaki wpływ miała cenzura na tych wszystkich, którzy przekuwali ją w czyn? Jakie skutki miało nieczytanie zakazanych książek przez książąt katolickiego Kościoła? Co oznaczało przez stulecia okopywanie się rzymskiej elity przeciwko europejskim ruchom umysłowym, a jednocześnie

Przez negację.

usiłowanie opanowania ich? Jeśli strażnicy wiary akurat nie zapalali stosu, co czytali albo pisali dla własnego pożytku czy własnej przyjemności? Czy byli tylko (jak donoszą podręczniki) oczami i uszami babki Big Brothera? A może inkwizytorzy mogą uchodzić za intelektualistów, a cenzorzy za członków cechu pisarskiego? Aby móc na to odpowiedzieć, musimy zająć się innym pytaniem, które chociaż prostsze, jest nie mniej dobitne: „*Kim* byli ci inkwizytorzy i cenzorzy?”.

Nie byli ani prototalitarnymi władcami, ani zakutymi fanatykami, lecz ludźmi ze wszystkimi słabościami. Improwizowali, nieudolnie i z małym skutkiem, robili co mogli - tak jak umieli. A jeśli czasami umieli mało, to może dlatego, że nikt nie ma większych skłonności do popełniania błędów niż ten, kto uważa się za strażnika absolutnej prawdy. Któż bowiem ma pilnować strażników? Ta książka ma spojrzeć inaczej na inkwizytorów i cenzorów, których zwierzchnicy wcale nie byli bardziej kompetentni niż oni sami: błądząc w labiryncie zderzali się na jego zwodniczych zakrętach z podobnymi do siebie. To, co widzieli, częstokroć wcale nie było im miłe. Podejrzenia nie oszczędzały ani papieży, ani kardynałów, ani świętych, a podejrzania dzielą. Jeżeli jakaś kultura bierze samą siebie za obiekt, podziały pogłębiają się. Dokładnie to próbował zrobić Rzym przy pomocy inkwizycji i indeksu, a że nie osiągnął celu było zarazem szczęściem i nieszczęściem. Zarazem dlatego, bo to, co będę opisywał, jest nie tylko tragedią niewolenia, lecz także komedią pomyłek. Trzeba to czytać z otwartym umysłem.

PRELUDIUM NA STOSIE

52-letni odszczepieńczy mnich, wędrowny filozof i domniemany szpieg Giordano Bruno został skazany przez rzymską inkwizycję jako „nieskłonny do pokuty, uparty w błędzie, zawzięty kacerz”, po tym gdy zarówno kalwiniści w Genewie, jak i luteranie w Helmstedt go ekskomunikowali. W czwartek 17 lutego 1600 r. spalono go żywcem nago na stosie na rzymskim Campo dei Fiori. Jeszcze tego samego dnia Niemiec Caspar Schoppe, który przeszedł na katolicyzm, opisał jego śmierć barwnymi słowy protestanckiemu przyjacielowi, ku pożytkowi i umocnieniu w wierze:

„Dzisiaj [...] widziałem na własne oczy, jak Giordano Bruno, pojmany jako kacerz, został publicznie spalony na Campo dei Fiori przed teatrem Pompejusza. [...] Gdybyś w owym momencie był w Rzymie, usłyszałbyś od wielu Włochów, że spalono luteranina, a to utwierdziło by cię w mniemaniu, że my (katolicy) jesteśmy okrutni. Musisz jednak wiedzieć [...], że nasi włoscy przyjaciele nie są w stanie rozdzielić kacerzy albo ich rozróżnić. Sądzą, że wszystko kacerskie jest luterzańskie. Niech Bóg pozostawi ich w tej niewiedzy i uchwata, aby kiedykolwiek poznali różnicę pomiędzy jedną a drugą herezją! W przeciwnym razie, obawiam się, tę wiedzę i zdolność poznania będą uważali za drogo okupioną. Usłysz ode mnie prawdę [...]. Ani jeden luteranin czy kalwinista nie musi obawiać się w Rzymie o swoje życie - chyba że jego ponowne popadnięcie (w stare błędy) stało się publicznym zgorszeniem.

Zgodnie z wolą papieża wszyscy luteranie mają mieć wolny wstęp do Wiecznego Miasta i być przyjaźnie i po ludzku traktowani przez kardynałów i prałatów Kurii. Nawet ja dałbym wiarę powszechnym pogłoskom, że Bruno został spalony jako luteranin, gdybym przy tym nie był, jak w Świętym Oficjum zapadał na niego wyrok, i gdybym tam nie zrozumiał, do jakiego rodzaju kacerstwa się przyznał.

Bruno urodził się w Nola w Królestwie Neapolu. Był mnichem, dominikaninem; przed osiemnastoma laty po raz pierwszy naszły go wątplenia (co

do nauki o) transsubstancjacji [...] i wręcz ją odrzucił. Potem, nagle, wyraził też wątpliwości co do dziewictwa świętej Maryi, uciekł do Genewy i pozostał tam dwa lata, ale ponieważ w tym czasie nie chciał przyłączyć się do kalwinizmu (który najprostszą drogą prowadzi do ateizmu), został wydalony. Stamtąd udał się do Lyonu, potem do Tuluzy, a potem do Paryża, gdzie podjął nadzwyczajny obowiązek dydaktyczny, ponieważ stwierdził, że profesorowie zwyczajni są zmuszani do uczestniczenia w mszy.

Później Bruno udał się do Londynu i opublikował tam swą książkę *Triumpf bestii*¹ - to znaczy papieża [...]. Po czym udał się do Wittenbergi, gdzie (jeśli się nie mylę) złożył publiczne wyznanie wiary, powędrował potem do Pragi i tam opublikował *O niezmierzoneści i nieskończoności, o niepoliczalności*² [...] i *O cieniach i ideach*³. W tych książkach Bruno głosi obrzydliwie niedorzeczne teorie: że istnieją niezliczone światy; że dusza wędruje z ciała do ciała albo do innego świata; że jedna jedyna dusza może nadać kształt jednocześnie dwom ciałom; że magia jest pożyteczna i dopuszczalna; że Duch Święty nie jest niczym innym tylko duchem świata; [...] że świat istnieje od zawsze; że Mojżesz dokonał swoich cudów z pomocą magii, na której znał się lepiej niż pozostali Egipcjanie; że swoje prawa wymyślił sobie sam; że Pismo Święte jest oszustwem; że diabli mogą dokonywać czynów zbawiennych; że tylko Żydzi pochodzą od Adama i Ewy, pozostali ludzie zaś od dwóch istot, które Bóg stworzył poprzedniego dnia; że Chrystus nie jest Bogiem, tylko mistrzowskim czarownikiem, który wodził ludzi za nos i dlatego słusznie został powieszony [...] nie ukrzyżowany; że prorocy i apostołowie byli bezbożni i niektórzy z nich zostali powieszeni jako czarownicy. Nie doszedłbym końca, gdybym miał przytoczyć wszystkie urojenia, które Bruno głosił w swoich książkach oraz in persona⁴. Jednym słowem, był niezłomnym orędownikiem tego wszystkiego, co wymyślili pogańscy filozofowie i dawni bądź nowi heretycy.

Z Pragi udał się do Brunzswiku i Helmstedt i tam przyjął chwilowo ich wiarę. Potem przeniósł się do Frankfurtu, gdzie opublikował książkę i wreszcie w Wenecji wpadł w ręce inkwizycji. Po dłuższym czasie został stamtąd przewieziony do Rzymu, był wielokrotnie przesłuchiwany przez Święte Oficjum inkwizycji i wyklęty przez jej najznamienitszych teologów. Mimo to dostał czterdzieści dni na zastanowienie, w ciągu których na zmianę zapowiadał swoje odwołanie, bronił swoich niegodnych poglądów i żądał kolejnego odroczenia o 40 dni. Ale w istocie tylko wodził papieża i inkwizycję za nos.

Prawie dwa lata po swym uwięzieniu przez inkwizycję, 9 lutego, Bruno, w obecności wielbnych kardynałów-inkwizytorów [...] teologicznych dorad-

¹ *Spaccio della bestia trionfante - Wygnanie bestii triumfującej.*

² *De immenso, innumerabilibus et infigurabili.*

³ *De Umbris Idearum.*

⁴ Osobiście.

ców i rzymskiego burmistrza, który reprezentował świecki wymiar sprawiedliwości, został wprowadzony na salę sądową w pałacu Wielkiego Inkwizytora, gdzie kazano mu uklęknąć i wysłuchać wyroku. To było tak: Najpierw opowiedziano o jego życiu, jego studiach i jego nauce i wskazano na to, z jaką troską inkwizycja próbowała wskazać mu jego błędy i po bratersku go upomnieć. Opisano, jak uparty i bezbożny był Bruno, potem pozbawiono go jego duchownego stanowiska, następnie ekskomunikowano go i przekazano do ukarania świeckiemu ramieniu [sprawiedliwości] z prośbą, aby kara wypadła możliwie jak najlaskawiej i została wykonana bez przelewu krwi.

Przez cały ten czas Bruno nie odpowiedział ani słowa, tylko raz powiedział tonem groźby: »Być może wy, którzy wydajecie ten wyrok, macie więcej powodów do strachu niż ja, który muszę go przyjąć«. Potem został przez ludzi burmistrza zaprowadzony do więzienia, gdzie przetrzymywano go jeszcze osiem dni, na wypadek, gdyby zechciał odwołać swoje błędy, ale bez rezultatu. I dlatego został dzisiaj posłany na stos. Gdy pokazano mu przed śmiercią obraz Ukrzyżowanego, odrzucił go z gorzką pogardą. Zginął nędznie w rozpalonych płomieniach i był być może o krok od zrezygnowania ze światów, które wymyślił. Tak Rzymianie traktują zazwyczaj bezbożnych i bluźnierczych ludzi".

W dzień śmierci Bruna rzymska inkwizycja znalazła w Casparze Schop-pe osobliwego obrońcę. Wiedział on, jak wiele zgorszenia wzbudzało Święte Oficjum, jednocześnie chodziło mu o to, by wesprzeć papieżstwo w udaremnieniu związku pomiędzy luteranскими i kalwińskimi państwami, a także odczuwał dyskomfort, ponieważ stracenie przypadło na Rok Jubileuszowy 1600. Próbował więc przedstawić Bruna jako tego, który odwrócił się zarówno od katolickiej, jak i luterankiej wiary i prowadził wojnę przeciwko obu.

„Luteranie" twierdzi Schoppe, to ryczałtowe określenie używane przez ciemny lud we Włoszech, który nie odróżnia jednego protestanta od drugiego. Rzymska inkwizycja wie to lepiej. Ze swą fachowością i swą wnikliwością jest ona w stanie podać różnicę pomiędzy kacerzami. Luteranie nie mają powodu obawiać się Świętego Oficjum, jakkolwiek - dodaje Schoppe w swoim liście - przestępstwa Lutra są tak straszne, że właściwie zasłużyłyby na śmierć na stosie! Stos jest jedynym lekarstwem dla kogoś, kto jest tak zepsuty i tak zabłąkany, że kwestionuje boskość Chrystusa i pod znakiem zapytania stawia dziewictwo jego matki. Z tego wynika: Bruno jest wrogiem wszystkich chrześcijan (niezależnie od ich wyznania lub wiary), a tym samym heretykiem w pełnym słowa znaczeniu.

Czym była wtedy zdaniem kardynała-inkwizytora herezja w pełnym słowa znaczeniu? Od jednego z nich zapożyczył Caspar Schoppe długą listę

„niedorzecznych" poglądów, które przypisuje Bninowi w swym otwartym liście. Wyrok, odczytany 17 lutego 1600 r., obył się bez takiego bogactwa detali bio- i bibliograficznych. Wszystkie szczegóły Schoppe zestawiał sam, aby przedstawić Giordana Bruna jako wyobcowanego odludka. Puścił mimo uszu „braterskie upomnienia", odrzucił okazję do odwołania, zacięty i samotny trwał przy swoich błędach.

To była główna zbrodnia Bruna: nie to, że popadł w religijne i obyczajowe błędy, lecz że przy nich trwał. Uporczywa odmowa uznania swoich omyłek zdefiniowanych przez najwyższy trybunał wiary dla tego ostatecznego równała się negacji autorytetu Kościoła. Ponieważ Bruno w swoich ostatnich słowach - „Być może wy, którzy wydajecie ten wyrok, macie więcej powodu do strachu niż ja, który muszę go przyjąć" - podniósł wagę swojego własnego autorytetu, dowiódł, że był upartym kacerzem, który zdaniem inkwizytorów i ich towarzysza Schoppego sam skazał się na stos.

Dla nich stos był nie tylko symbolem władzy, lecz także klęski. Ponieważ ponieśli fiasko próbując uratować duszę Bruna, nie pozostało im nic innego, niż oddać jego ciało płomieniom, wzniesienie których pozostawiono - z pobożną prośbą o wyrozumiałość i uniknięcie rozlewu krwi - świeckiemu sądownictwu. Dobrze wiedząc, że ta prośba zostanie zignorowana, niektórzy inkwizytorzy twierdzili, że Święte Oficjum w końcu czyni kacerzom egzekucją uprzejmość, ponieważ popełnialiby coraz więcej przestępstw. Ograniczone cierpienie na ziemi zaoszczędziło Giordanowi Bninowi i jemu podobnym nieskończonych mąk na tamtym świecie.

Ten pogląd reprezentował wtedy, w XVI w., Robert Bellarmin (1542-1621), ów kardynał-inkwizytor, który zasiadał w sądzie nad Brunem, a w XX w. został ogłoszony świętym i mianowany doktorem kościoła - *doctor ecclesiae*. Żadna instytucja kościelna nie przyłączyłaby się dzisiaj do poglądów Bellarmina, po tym, jak papież Jan Paweł II oraz wysocy dostojnicy Kurii Rzymskiej⁵ 12 marca 2000 r. publicznie przeprosili za to, że „także ludzie Kościoła w imię wiary i moralności posługiwali się czasem metodami nieewangelicznymi". Czasy się zmieniły i w ciągu stuleci, które leżą pomiędzy Latami Jubileuszowymi 1600 i 2000, Giordano Bruno stał się bohaterem antyklerykalizmu.

⁵ Organ, przez który papież sprawuje swoją władzę. Składa się z dykasterii i innych urzędów, z których każdy ma swój zakres działania, odpowiedzialność oraz kompetencje. Najważniejszymi działami Kurii są Sekretariat Stanu oraz kongregacje. Kuria stanowi osobisty personel papieża i zależy całkowicie od niego.

Antyklerykalizm heroizował Bruna i demonizował rzymską inkwizycję. Pod wpływem tej skostniałej symetrii my wszyscy, mocą wywodzących się z przeszłości stereotypów i komunałów, wydawaliśmy się skazani na pozostanie więźniami własnych uprzedzeń. Czy teraz, po otwarciu rzymskich archiwów, możemy zrzucić owe duchowe więzy? Czy możemy bez przeszkód uznać, że współczucie dla ofiar Świętego Oficjum - współczucie, które zdominowało przekaz historyczny o tej instytucji i namalowało jej obraz w czarnych barwach - nie zwalnia nas z obowiązku rozumienia sędziów?

Takie pytania nasuwają jeszcze inne, równie bezlitosne jak drażliwe. Jak mogli chrześcijanie, wyznający religię miłości, dawać zalecenia, żeby ludzie innej wiary w niewypowiedzianych męczarniach ginęli w płomieniach, żeby te same płomienie, które pochłaniały niepokornych myślicieli, pochłaniały także ich dzieła? Dlaczego Rzym, ta ostoja wysokiej kultury, popadł w tak głęboki konflikt z nowymi prądami w literaturze i teologii, w nauce i w świecie uczonych, że swój wstręt mógł wyrazić tylko w indeksie zakazanych książek? Jakimi motywami inkwizytorzy i cenzorzy dochodzili do swojego werdyktu? Chcemy spróbować bez wahania zmierzyć się z tymi pytaniami i wnikać w umysły sędziów, którzy w roku 1600 posłali na stos niepokornego, „upartego w błędzie” i „zawziętego kacerza”, Giordana Bruna.

I

KACERZ I INKWIZYTOR

„CZłowiek jest panem swego życia i ciała tylko w takim stopniu, na jaki pozwala na to prawo”, napisał Francisco Peña (1540-1612), doradca Świętego Oficjum, żarliwy zwolennik inwizycji i autor sprawozdania z procesu Giordana Bruna (1596), w swoim komentarzu do średniowiecznego podręcznika dla inkwizytorów, który zaktualizował w 1578 r.

Zaktualizował? Jak można było zmodernizować instytucję, którą dzisiaj uważamy za skrajnie wsteczną? Czyż nie „uczyniła na setki lat krwawego szyderstwa z wymiaru sprawiedliwości”? Przecież - według potocznego pojęcia - rzymska inkwizycja, synonim surowości, uosobienie prześladowań, nie da się ani zmodernizować, ani zrehabilitować. Czyż już w zdaniu Pefii nie słyhać brzęku dybów, zgrzytu katowskiej ławy? Czyż nie wiemy z góry, czego się spodziewać po człowieku, który spędził życie w służbie tak wstrętnej organizacji? Może tak. A może nie?

Kim był Francisco Peña? Kim był człowiek, który już w nowożytności, w pełnym świetle renesansu i humanizmu, poświęcił swoje siły życiowe spisaniu i wydaniu obskuranckiego podręcznika dla inkwizytorów? Urodził się w Hiszpanii - mającej skuteczną inkwizycję, odpowiedzialną bardziej przed królem niż papieżem - dwa lata wcześniej zanim w 1542 w Rzymie zostało utworzone Święte Oficjum, i jako zaledwie dwudziestolatek napisał dzieło o kacerstwie. Jego poglądy na sprawy, które miały go zajmować przez całe życie, spisane w latach młodości, nieopublikowane, nieczytane, a tym samym praktycznie nieznanne, dają wyobrażenie o kształtowaniu się mentalności typowej dla inkwizytora.

Drastyczne szczegóły - obcinanie uszu i członków, zapach maltretowanego biczem ciała, smród palonych na stosie ofiar - opanowywały wyob-

rażnie młodego Peñi. W chwilach wolnych, jakie pozostawiały mu studia uniwersyteckie w Walencji i Bolonii, rozmyślał o karach, które rzymskie i kanoniczne prawa przewidywały dla heretyków. Jakże słuszne było przecież, że cesarz Justynian (albo związany z jego imieniem kodeks karny) postanowił, iż wszystkim, którzy odważą się dotknąć zabronionych ksiązek, mają zostać odrąbane palce! Starożytność była kopalnią środków, jakich można było użyć przeciwko bezbożnikom i dysydentom. Także średniowiecze, w którym inkwizycja się zaczęła, nie pozostało w tyle. Kiedy Peña przebiegał w myślach historię ludzkości od narodzenia Chrystusa, widział walkę pomiędzy siłami dobra i zła. Rozdzielenie jednego od drugiego wydawało mu się łatwe. Dobro i zło, prawda i błąd z dawien dawna były rozdzielane przez katolicki Kościół. Ta Matka święta, która nigdy się nie myliła i nigdy się nie zmieniała, była zawsze obecna, aby pouczyć swoje dzieci i je ukarać. Środkiem do tego było prawo.

Prawo tworzyło pomost poprzez stulecia. Dwieście lat historii inkwizycji - od 1376 r., gdy generalny inkwizytor Aragonii, Nicolas Eymerich, napisał swoją grubą książkę *Directorium Inquisitorum* (*Wskazania dla inkwizytorów*), do 1578 r., gdy ukazało się po raz pierwszy poprawione przez Peñę wydanie - jawi się w tej próbie uaktualnienia starych porad jako nieprzerwana ciągłość. Dzieło Eymericha, pomyślane pierwotnie jako wstęp do wszystkich praktycznych i teoretycznych problemów, jakie inkwizytorzy musieli rozwiązywać, zajmowało się tematami, które setki lat po jego powstaniu wciąż jeszcze były aktualne, a ponadto nie istniała żadna inna książka mogąca z nim współzawodniczyć co do objętości i zasięgu. Dlatego też dla Peñi w tym średniowiecznym podręczniku nie była zamknięta martwa wiedza; raczej tryskała z niego żywa nauka, którą można było odświeżyć nowymi doświadczeniami.

Doświadczenie i krytyczny rozum nakazały wydawcy nie polegać na tekście, który przeszedł przez tyle rąk. Zakradły się zniekształcenia i trudno było ustalić, co napisał Eymerich osobiście. Tak więc Francisco Peña sam pracował w końcu zupełnie jak owi humaniści, których metody inkwizycja traktowała z podejrzliwością. W całych Włoszech wyszukiwał tekst Eymericha. Porównywał wersje, usuwał błędy i odtwarzał oryginalną redakcję, utrwalając jednocześnie w swoich uwagach jakie zmiany zaszły z biegiem czasu w teorii i praktyce inkwizycji. Praca Peñi została uwieńczona sukcesem i do pierwszego tomu dołączył drugi, w którym zebrał wszystkie wyjaśnienia składane w Świętym Oficjum przez papieży od XII do XVI w. To dzieło, które później uzupełnił aneksem o autorytatywności takich

źródeł, daje żywy obraz ówczesnego naukowca w służbie rzymskiej inkwizycji.

Ta wyciągnęła własne korzyści ze starań Peñi: dla bezpośredniej praktyki i dla celów publicznych. Nowe przepisy postępowania procesowego oraz sposobu prowadzenia śledztwa dostarczały inkwizytorowi wskazówek w jego pracy, papieskie wyjaśnienia i aneks dowodziły zaś, że instytucja, dla której pracował, w 1542 r. nie powstała z niczego, nie była potworkiem, lecz sankcjonowanym przez wielu papieży czcigodnym i wykorzystywanym organem kościelnym. Nowe wydanie Peñi jest więc więcej niż odkurzonym podręcznikiem; stanowi raczej pierwszą próbę Świętego Oficjum przedstawienia swojej historii i uświadomienia elicie XVI stulecia swojego prawnego umocowania. Wprawdzie były już czynione teologiczne i prawnicze próby w tym kierunku, ale żadna praca nie była tak ambitna jak to monumentalne dzieło. Stanowiło odpowiedź dla wszystkich, którzy (nie tylko w obozie protestantów) kwestionowali autorytet inkwizytora - aczkolwiek nie była to odpowiedź na pytanie, który inkwizytor właściwie życzył sobie publikacji takiej książki i *dlaczego*. Zajrzyjmy więc za kulisy, spójrzmy na sposób myślenia, czas i środowisko, gdzie plany Peñi oblekały się w kształt.

Odpowiedzi na pytania o to kto, dlaczego i kiedy, jeśli chodzi o rzymską inkwizycję nie leżą pod ręką. Aby je znaleźć musimy sięgnąć do drukowanych i niedrukowanych źródeł mających ponad 400 lat. Większość pisana była po łacinie, w międzynarodowym wówczas języku nauki i kościoła. Gdy powstawały w XVI w., dla większości ludności były równie niedostępne, jak stały się ponownie dzisiaj. Gdy Peña opublikował swoje nowe wydanie z komentarzem, nie zdradził światu żadnej z tajemnic rzymskiej inkwizycji, ponieważ świat nie był w stanie czytać jego dzieła. Książka zwracała się do elity.

Tę zamkniętą, ekskluzywną elitę trzeba mieć przed oczyma, jeśli chce się zrozumieć mentalność rzymskiej inkwizycji. Uważała siebie za strażnika prawdy, prawdy objaśnianej przez jej członków. Księża i mnisi - dominikanie czy franciszkanie, jezuita czy zakonnicy jeszcze innych reguł - byli bez wyjątku przekonani, że znacznie przewyższają świeckich. Świeccy musieli być przez nich nauczani, prowadzeni i dyscyplinowani, i to nie tylko w sprawach religijnych. Świeckie owieczki w łonie rzymskiego Kościoła w żadnym wypadku nie mogły zachowywać się jak protestanci

kacerze i same czytać Biblii. Błędna interpretacja Pisma Świętego była uważana za korzeń wszelkiego kacerstwa, również przez sędziego Galileusza, kardynała-inkwizytora Roberta Bellarmina. On poszedł nawet dalej. „Wolność wyznania - pisał ten święty i doktor kościoła' - nie jest niczym innym tylko wolnością błędzenia”.

Błędów można było uniknąć przez ścisłe posłuszeństwo wobec elity, która działała nie tylko w inkwizycji, lecz także w Kongregacji Indeksu Ksiąg Zakazanych i tam, za życia Bellarmina, obłożyła klątwą włoskie tłumaczenie Biblii. Biblia, ta wywrotowa książka, była czytana wówczas także przez „naiwnych i niewykształconych” (*simplices et idiotae*), a chronienie ich było zadaniem Świętego Oficjum. Inkwizycja strzegła wiernych przed herezją, zabraniając im czytania Słowa Bożego w języku narodowym i głosiła je jedynie w niezrozumiałej dla nich łacinie. Z tego zamkniętego koła porażającej logiki wynikał wniosek, że potrzebny był ksiądz.

Duchowieństwo zazdrośnie strzegło swego monopolu na Biblię i nie miało zamiaru wypuszczać go z ręki. Poniższa gwałtowna scena daje pojęcie o postawie, jaka stała za tymi restrykcjami. Gdy w 1607 r., podczas audiencji u papieża Pawła V (1605-1621), wenecki poseł wstawił się za dotkniętymi interdyktem teologami z jego miasta, wysuwając argument, że w swoich kazaniach nie atakowali Rzymu, jedynie wykładali Pismo Święte, Pontifex Maximus² wpadł w furję i krzyknął na posła: „Czy nie widzicie, jakie szkody taka lektura Biblii wyrządza katolickiej religii?”

W pierwszym stuleciu istnienia rzymskiej inkwizycji katolicka religia wydawała się swym strażnikom w bastionie ortodoksji obleżoną twierdzą. Niewielu z nich było tak czujnych, tak nieprzejednanych jak Francisco Peña: w obcym otoczeniu musiał udowodniać, że sprostą przywiezionym referencjom. Nie dość bowiem, że nie był Włochem, nie należał też do żadnego z zakonów - dominikanów bądź franciszkanów - spośród których w średniowieczu rekrutowano inkwizytorów i którzy w początkach istnienia Świętego Oficjum nadawali mu ton, był świeckim księdzem, prawnikiem i naukowcem. Krótko mówiąc intelektualistą.

¹ Tytuł nadawany przez papieży tym spośród ojców kościoła (*patres ecclesiae*), którzy wyróżniają się szczególną wiedzą (*doctores ecclesiae*).

² Najwyższy kapłan - tytuł papieża.

Rzymska inkwizycja intelektualistów nie tylko prześladowała, stwarzała im również dom. Święte Oficjum dawało zajęcie różnym indywidualom. Do najbardziej imponujących i interesujących należał w ostatnim ćwierćwieczu XVI stulecia i w pierwszym XVII Francisco Peña. Arogancki i bojowy, nie cierpiał na fałszywą skromność. A jeśli miał prawdziwą- nie przeszkadzała mu głosić swoich poglądów, które wyrobił sobie studiując kanoniczne i świeckie prawo. Te studia dały mu dostęp do rzymskiej inkwizycji. Świętemu Oficjum byli potrzebni eksperci prawni i teologiczni; w każdym procesie, przed zapadnięciem wyroku, wyrażali stanowisko, którego też najczęściej trzymali się ich przełożeni, kardynałowie-inkwizytorzy.

Przeprowadzone przez rzymską inkwizycję procesy o kacerstwo i podobne wykroczenia bynajmniej nie były równoznaczne z „krwawym szyderstwem” z „wymiaru sprawiedliwości”. Wielu oskarżonych, jeśli miało wybór, wolało stanąć przed Świętym Oficjum aniżeli przed sądem świeckim, ponieważ jurysdykcja inkwizycji gwarantowała im pomoc prawną. Jeżeli oskarżony nie miał środków, płaciło Święte Oficjum. Anonimowe doniesienia były z reguły odrzucane, a wszystkie inne doniesienia, złożone inkwizytorowi osobiście, były jak najdokładniej sprawdzane.

To sprawdzanie odnosiło się nie tylko do donosicieli i świadków. Czujne oko miano również na samych inkwizytorów. Swą działalność prowadzili z klasztorów położonych we włoskich miastach i wsiach, opierając się przy tym na sieci informatorów, wasali i pomocników, na tzw. rodzinie. Ona ochoczo oferowała pomoc, bowiem praca dla Świętego Oficjum dawała przywileje, między innymi zwolnienia podatkowe i prawo do noszenia broni. Ten system był oczywiście podatny na wszelkiego rodzaju nadużycia. Materialne korzyści, osobista wrogość i zwyczajna zawiść mogły prowadzić, o czym wiedzieli kardynałowie-inkwizytorzy w Rzymie, do denuncjowania niewinnych. Ponieważ musieli się z tym liczyć, że ich przedstawiciele w prowincjach mogą popełniać błędy, trzymali ich pod ścisłą obserwacją. Popelnianie błędów mogło pociągnąć za sobą utratę urzędu, a nadużycie stanowiska ściągało karę gorszą niż lochy Watykanu, której obawiano się jako „piekła na ziemi”: skazanie na papieskie galery, gdzie przy wiosłach siedzieli również zdetronizowani inkwizytorzy.

Tą wszechstronną kontrolą władze w Rzymie chciały zapewnić poprawne i jednolite postępowanie procesowe. W więzieniach Świętego Oficjum oskarżeni mieli prawo do łóżka, świeżej pościeli dwa razy w tygodniu, jak

też utrzymania. Kardynałowie-inkwizytorzy byli zobowiązani raz w miesiącu odwiedzać więźniów, a ze źródeł wynika, że to czynili. Podczas jednej z takich wizyt zimą 1589 r., przetrzymywany pod zarzutem szpiegostwa i zdrady Anglik Edward Grately uskarżał się na ziąb w celi. Zgodnie z przepisami sprowadzono drewno - nie, aby spalić Grately'ego, lecz, by ogrzać pomieszczenie. W procesie został uznany za winnego i skazany na „dożywotnie więzienie”, co według ówczesnej praktyki inkwizycyjnej oznaczało okres 3 lat, jeżeli skazany okazał skruchę.

Czy gdziekolwiek w ówczesnej Europie u zarania nowożytności istniał sąd, który, udowodniwszy przestępstwo zdrajcy i szpiegowi, zadowoliliby się takim wyrokiem? Powiesić, torturować, poćwiartować - raczej z tym musieli się liczyć ci, którzy dostali się w ręce sędziów świeckich. Wielu sędziów na północy Europy ścigało z fanatyczną gorliwością czarownice, których śmieszne poczynania Święte Oficjum obserwowało z chłodnym sceptycyzmem. Na takie prowincjonalne rozrywki w Rzymie patrzono z pogardą. Magia, czary i przesąd stawały raz po raz przed najwyższym trybunałem, ale nigdy kardynałowie nie byli przekonani, że choroba jest ciężka i wymaga surowej kuracji.

Surowo postępowała rzymska inkwizycja z klerem. Zgodnie z wolą walczącego Kościoła żadnemu z jego członków nie wolno było wyłamywać się z szeregu. Aby w walce z kacerzami zadbać o dyscyplinę wśród żołnierzy i o porządek wśród świeckich, potrzebne było silne kierownictwo. A to gwarantował wówczas wybitny człowiek, z którym Francisco Peña współpracował przez dziesiątki lat. Był to Giulio Antonio Santori (1532-1602), kardynał i Wielki Inkwizytor. Z jego olbrzymiej biblioteki prywatnej Peña wypożyczył wiele rękopisów, które cytował w swoim wydaniu Eymericha. Ale w zadziwiającej karierze Santoriego bibliofilstwo było tylko marginesem.

Przez prawie 40 lat był on *spiritus rector* Świętego Oficjum. Jego dzienniki oraz źródła zachowane w rzymskich archiwach dają wyobrażenie o maniakalnej energii i niezłomnym charakterze. Dla tego wszechobecnego i budzącego lęk Wielkiego Inkwizytora proces przeciwko wieśniakowi był równie interesujący, jak uciężne było tyranizowanie papieży. Wszyscy ówczesni papieże po swoim wyborze obejmowali go, nazywali ojcem i zapraszali do odwiedzin o każdej porze dnia i nocy - co było w najwyższym stopniu nieostrożne, bowiem Giulio Antonio Santori przychodził rzeczywiście.

³ Siła sprawcza, główna sprężyna, dusza.

Santori poruszał się swobodnie po wszystkich krętych korytarzach władzy. Miał już za sobą zdumiewające doświadczenia: oskarżono go i postawiono przed sądem za domniemany udział w nieudanym zamachu na papieża Piusa IV (1559-1565). Poprzednik Piusa, Paweł IV (1555-1559), był motorem utworzenia Świętego Oficjum. Jego prawa ręka, późniejszy następca, zmuszający do szacunku Pius V (1566-1572), wezwał Santoriego do Rzymu. Inny oskarżony trząsłby się ze strachu. Ten - nie. Bronił się zdecydowanie i konsekwentnie. Przekonał Piusa V do tego stopnia, że ów uczynił go doradcą organizacji, która Santoriego ścigała za kacerstwo.

Gdy imię jego zostało oczyszczone a kariera zbudowana, domniemany trucieli już się nie oglądał. Został mianowany arcybiskupem, potem kardynałem, miał na oku nawet coś więcej. Wówczas bowiem kilku papieżom - od Pawła IV poprzez Piusa V po Sykstusa V (1585-1590) i Grzegorza XIV (1590-1591) - udał się skok na Tron Apostolski z korzystnej pozycji startowej w Świętym Oficjum. Ten skok wykonałby chętnie również Giulio Antonio Santori. Taki był „szara eminencja”, człowiek, który ze wszystkich sił chciał wynieść wyżej organizację, na czele której stał, zwiększyć jej autorytet i jej siłę przebicia. To właśnie on był protektorem Francisca Peñi.

Peń i Santoriego wiązał wspólny interes: budowanie kariery, zdobycie wpływów. Gdy Hiszpan zaczynał w Rzymie wspinać się po drabinie prawniczej hierarchii, ręka Wielkiego Inkwizytora pomogła mu wejść z jednego szczebla na drugi. Obaj mężczyźni dobrze wyczuwali, kiedy ich podejrzliwość dawała szansę władzy; obaj potrafili odróżnić pozór od rzeczywistości.

Santori przekroczył dwudziestkę, gdy Giovanni Piętro Carafa zasiadł na Stolicy Apostolskiej pod imieniem Pawła IV. Ten człowiek nie ufał nawet (albo przede wszystkim) swoim kolegom. Gdy był jeszcze kardynałem, na konklawe skłaniającym się do wyboru Anglika Reginalda Pole'a oznajmił, że Święte Oficjum wszczęło przeciwko niemu dochodzenie. Fakt, że kilka lat później ten sam inkwizytor nazwał tego samego kandydata do papieskiej tiary świętym nie miał znaczenia: Pole nie miał szans. Sprawa wzbudziła wtedy wiele sensacji. Zainteresowanie nią pozostawało żywe przez setki lat, a kiedy rzymskie archiwa inkwizycji zostały otwarte, badacze szukali akt tego papieża, który nigdy papieżem nie był. Ponieważ niczego nie mogli znaleźć, doszli do wniosku, że dokumenty albo zginęły, albo zostały

gdzieś odłożone. Widocznie nikt nie powziął przypuszczenia, że te akta mogły istnieć tylko w wyobraźni porywczego Pawła IV.

Na długo przed swym wyborem na papieża Paweł IV podniósł podejrzliwość do rangi programu, a Święte Oficjum przekształciło ten program w podstawę sprawowania władzy. Nawet taki kardynał-inkwizytor i dyplomata o międzynarodowej sławie jak Giovanni Morone mógł podczas pontyfikatu Pawła zostać wsadzony do więzienia i postawiony przed sądem za kacerstwo; zdaniem Santoriego Pius V tylko kontynuował tę politykę. W takich okolicznościach już nikt nie czuł się bezpieczny. Nieufność była czymś normalnym, a nadzór codzienną praktyką. Ze strony nominalnych władców, którzy na urządzie namiestnika Chrystusa zmieniali się szybko, nie można było oczekiwać ani obrony, ani ciągłości. Dlatego szukano stabilizacji w rzymskiej inkwizycji. Tam młodzi, ambitni ludzie, jak Peña, odnajdowali swoją szansę na karierę. Peña opowiedział się po stronie papieża i napisał w książce, że monarcha zasiadający na tronie Piotrowym ma prawo panować nad całym światem; swoje prawdziwe oblicze pokazał natomiast, gdy w tajnym raporcie dla Santoriego informował: „W przedpo-koju papieża znalazłem następujące zakazane książki [...]”.

Książki, zarówno zakazane, jak i dozwolone, były obsesją Francisca Peña. Połykał je chciwie, nieustannie pisał własne i wydawał cudze. Szczególnie interesowali go autorzy, którzy napisali podręczniki dla inkwizycji. Peña wydał nie tylko podręcznik Eymericha, również „stylową i pożyteczną” rozprawę o kacerstwie z XV stulecia; w 1581 r. zadedykował ją wysokiemu urzędnikowi Świętego Oficjum, „któremu ja, jak wiem dokładnie, wszystko zawdzięczam”.

Peña miał swoje kontakty na każdym szczeblu rzymskiej inkwizycji; potwierdzają to dedykacje w książkach. Motorem jego zainteresowania tą instytucją mogła być ambicja, lecz los Świętego Oficjum rzeczywiście leżał mu na sercu. Na pytanie „dlaczego?”, odpowiedź wydaje się całkiem oczywista: inkwizytor to inkwizytor. Ale takie sformułowanie nie tłumaczy niczego, a w przypadku Peña jest w ogóle nietrafne.

Mimo swoich ścisłych związków ze Świętym Oficjum Peña nigdy nie był w dosłownym znaczeniu inkwizytorem. Większość czasu pracował jako sędzia, potem jako dziekan Roty Rzymskiej, najwyższego sądu państwa kościelnego. Dopiero w wieku ponad 60 lat Peña został formalnie

mianowany doradcą rzymskiej inkwizycji, której mniej formalnie służył od dziesiątków lat. Od młodości w myślach grał rolę inkwizytora, nie robiąc nigdy kroku w kierunku objęcia urzędu, do pełnienia którego miał tak wielkie kwalifikacje.

Czy po prostu więcej przyjemności sprawiało mu pozostawanie w Rzymie, snucie razem z Santorim intryg i szpiegowanie papieży? A może fakt, że nie był ani dominikaninem, ani franciszkaninem stanowił przeszkodę? Jeśli tak, to tego chyba nigdy nie odczuł, bowiem w Świętym Oficjum zdobył odpowiednią dla siebie funkcję. Myśliciele znajdowali tam dom, a kacerstwo było tematem, który ciągnął się jak nić przewodnia w jego myśleniu.

Dla intelektualisty o poglądach Peñi nic nie mogło być ważniejsze, bardziej fascynujące, bardziej straszne. Herezja była najobrzydliwszą zbrodnią i musiała być pomszczona najstraszniejszymi karami. Problem kary fascynował Penę już wtedy, gdy był młody i beztroski - zainteresowanie, które staje się zrozumiałe, gdy wczujemy się w jego fantazję wcześniej pobudzoną przez studia prawa rzymskiego. Przyjrzyjmy się na przykład rzymskim ustawom przeciwko zdrajcom.

Laesa maiestas - zbrodnia przeciwko majestatowi - tak nazywało się przestępstwo, na równi z którym inkwizycja stawiała herezję. Jednak w oczach Świętego Oficjum ta ostatnia była dużo gorsza niż jakakolwiek zdrada świeckiego władcy. Kacerstwo było zdradą Boga. To wyjaśnia, dlaczego ktoś taki jak Peña, fachowiec z dużą skłonnością do skrajności, mógł uznać podobnie bezkompromisowy pomysł za kuszący. Jeżeli zdrada rzymskiego cesarza powodowała stracenie sprawcy, zrównanie jego domu z ziemią i konfiskatę majątku oraz pozbawienie jego potomków honoru i praw (nie wolno im było ani sporządzać testamentu, ani przejmować spadku), to przecież uprawnione było stosowanie przez Kościół tych samych środków przeciwko zdrajcom, którzy w głębi serca odwrócili się od wiary i zaparli Jezusa Chrystusa! Czyż Augustyn nie uzasadniał przymusu wiary słowami apostoła (Łukasz 14,23: „przynaglaj do wejścia”⁴)? Czyż od średniowiecza chrześcijaństwo nie pojmowało nakazu „Kochaj i czyń co chcesz” jako licencji na zabijanie?

A to jeszcze nie wszystko. Prawnicze rozmyślania o kacerstwie nasuwały kłopotliwe pytania. Niektóre z nich, wnikliwie studiowane przez Penę, istniały już w średniowieczu. Na przykład, co by się stało, gdyby papież popadł w herezję, a cały Kościół poszedł za jego fałszywymi naukami?

⁴ Cytaty z Pisma Świętego wg Biblii Tysiąclecia.

Zaskakującą odpowiedź dali kościelni prawnicy w XII i XIII w. W takich okolicznościach - to ich stanowisko - należy cały Kościół uznać za heretycki. Prawda, wniosek logiczny, ale nasuwał następne zasadnicze pytanie: *kto* ma to rozważyć? Wprawdzie średniowiecze nie znalazło odpowiedzi, ale pojawiła się ona wraz z rozwojem kontrreformacji i z powstaniem w Rzymie instytucji wszechobecnej i wszechwładnej. Odtąd tamtejsze Święte Oficjum decydowało - z całą surowością i bez względu na osobę - kto był heretykiem, a kto nie. Zafascynowany władzą Peña miał za jednym razem kilka motywów dla swojego przywiązania do rzymskiej inkwizycji.

Papież miał teoretycznie wszelkie uprawnienia decyzyjne, ale Peña wiedział, jakimi uprawnieniami dysponował Wielki Inkwizytor w praktyce. Santori nie opuścił żadnej okazji do wysunięcia macek swojej organizacji. Nawet jeśli rzeczywista supremacja nie była dokładnie taka, jaką wydawała się z perspektywy Rzymu, jednak i tutaj, i gdzie indziej wszystko zależało od skuteczności działania Świętego Oficjum. Ponieważ ta instytucja miała do czynienia nie tylko z papiestwem, lecz ze wszystkimi - nawet najmniejszymi - heretykami we włoskich miastach i wsiach, nie mogła być rzeczywiście skuteczna, dopóki jej metody nie były wszędzie jednolite. Podczas studiowania i wydawania podręczników dla inkwizycji Peña odkrył alarmujące rozbieżności. Doradcy przeczyli sobie; zostawiali niejasności, niektórymi sprawami w ogóle się nie zajmowali. Ten smutny stan rzeczy był niegodny najwyższego trybunału wiary. Zrewidowane opracowanie podręcznika Eymericha było znacznym kawałkiem roboty, ale to okazało się niewystarczające wobec pojawiających się codziennie nowych problemów. Potrzebny był bardziej przydatny podręcznik, tak więc Francisco Peña wziął się za napisanie własnego poradnika pod tytułem *Praxis inquisitorum* (*Praktyczny przewodnik dla inkwizytorów*).

Praktyczne poradniki dla inkwizytorów, rozprawy o zbrodni kacerstwa i traktaty o Świętym Oficjum, często redagowane przez samych jego urzędników, w Rzymie doby kontrreformacji rozchodziły się szybko. Wszyscy autorzy wnosili doświadczenie, niektórzy też wpływy, a jeden ekstrawaganckie życie: Prospero Farinacci, czołowy prawnik i gwiazda wytwornego towarzystwa, był jednocześnie znanym w całym mieście homoseksualistą. Jeśli akurat nie był zajęty ściganiem kacerzy bądź zagłębiony w przyjacielskich pogawędkach z kardynałami, pisał gigantyczne dzieło o teorii

i praktyce prawa karnego oraz oddawał się swojemu zamięłowaniu do ładnych chłopców. Oskarżony o „sodomię” - którą zawsze karał ostrzej niż większość jego kolegów ze Świętego Oficjum - musiał stawić się przed papieżem Klemensem VIII (1592-1605). „Wasza mąka może być dobra - zauważył dowcipny Pontifex, czyniąc aluzję do nazwiska Farinacciego, które pochodzi od włoskiej nazwy mąki - ale wasz worek jest brudny”.

Farinacci nie był jedynym homoseksualistą, którego papież i rzymska inkwizycja traktowali z wyrozumiałością. Homoseksualiści (przede wszystkim duchowni), którzy wypowiedzieli się ze swego występku i polecieli łasce Świętego Oficjum, najczęściej otrzymywali rozgrzeszenie. Takie grzechy cielesne strażnicy wiary mogli traktować łagodnie, bo interesowało ich przede wszystkim przyznanie się do winy i pokuta. Uznać, zrozumieć i żałować: to były ich główne cele w procesach kacerskich. Kacerczem nie był ten, kto wykroczył przeciwko moralności lub dogmatowi wiary, lecz ten, kto w swoim występku trwał. Zbrodnią, która mogła doprowadzić na stos, była zatwardziałość (po łacinie *pertinacia*). Ten grzech woli i ducha należało wysłedzić i to metodami, które od inkwizytora wymagały nad wyraz ściśle uregulowanej procedury i którą chciał przedstawić Peña w planowanym przewodniku. Jego niezauważone, ale pouczające dzieło było zrodzone z dążenia do ujednoczenia różnych sposobów postępowania, jakie wykształciły się w prowincjach bez interwencji Rzymu.

Ujednoczenie miało swoją nazwę; ona brzmiała „styl Świętego Oficjum”. Co to oznaczało, pokazuje następujące zdanie z tomu, gdzie zestawiono dekrety wydane przez rzymską inkwizycję w 1635 r.: „Torturowanie świadków w celu znalezienia prawdy jest sprzeczne ze *stylem Świętego Oficjum*”. Inkwizytorzy, którzy nie trzymali się takiego zarządzenia, sami mogli zostać postawieni przed sądem. Oczekiwano od nich, by - w ogóle i w szczególności - stosowali się do instrukcji wydawanych przez kardynałów stojących na czele organizacji. W razie wątpliwości inkwizytorom nie wolno było działać bez zasięgnięcia rady rzymskich przełożonych. W ten sposób powstało u urzędników Świętego Oficjum wspólne rozumienie celu, rozwijane, sterowane i zmieniane dyrektywami płynącymi nieustannie z centrali.

Centralizacja była celem, ale improwizacja pozostała charakterystyczną cechą rzymskiej inkwizycji. Stwierdzenie, że Święte Oficjum było skostniałe i nieruchawe jest frazesem i to fałszywym. Jego przedstawiciele uczyli się z przypadku na przypadek, ustanawiali nowe reguły wszędzie, gdzie ich

brakowało, i rozwijali stopniowo coraz bardziej wyrafinowany „styl”. Jak wszyscy twórcy tego stylu, którzy pracowali dla rzymskiej inkwizycji, także Peña miał świadomość, że jego wskazówki były tymczasowe, związane z chwilą i mogły zostać zmienione jakimś dzisiejszym dekretem lub jutrzejszym procesem. To może tłumaczyć, dlaczego nigdy nie skończył swojego *Przewodnika*, dlaczego ten przechodził latami z rąk do rąk w postaci rękopisu i został opublikowany dopiero po śmierci autora. W nieprzerwanym potoku inkwizycyjnej działalności książka ta nie wytrzymała dłużej niż wydma - naniesiona na chwilę zanim wszystko popłynęło dalej.

Chcemy spróbować postawić się w sytuacji z pierwszego dziesięciolecia XVII stulecia. Jesteśmy inkwizytorem. Dzieło Peña leży pod ręką. Jego wskazania wbiliśmy sobie do głowy i będziemy się ich trzymać. Ponieważ wiemy, że nie obejmują wszystkiego i nie dotyczą każdego pojedynczego przypadku, będziemy musieli odwoływać się do własnej wiedzy. Jest miejsce na inicjatywę. Musimy jednak dokładnie przemyśleć każdy krok. Ostrożnie, ale zdecydowanie spoglądamy na krucyfiks na ścianie i modlimy się za dusze zagrożone - z własną włącznie. I podczas gdy te myśli przelatują nam przez głowę, do sali zostaje wprowadzony oskarżony.

Być może jest przestraszony, może znajduje się w szoku, może drży. Ma do tego wszelkie powody. Nikt, kogo inkwizycja postawiła przed sądem, nie wie, co myśli sędziego. My to wiemy, bowiem mamy w głowie swoje teologiczne wykształcenie. Studiując ojców Kościoła mogliśmy się nauczyć, jak rozpoznaje się heretyków. Są wygadani, bystrzy i nastawieni na to, by wprowadzić nas w błąd. Musimy być czujni, gdy na nasze pytania odpowiadają wymijająco albo dwuznacznie, bowiem spryt jest oznaką ich winy. Nie wpadajmy w pułapkę ich pozornej pobożności. Pobożność jest podejrzana. Kacerze wydają się niewinni jak gołąbki, a są przebiegli jak węże i próbują nas zmylić, zachowując się jak prawowierni; w tym zachowaniu rozpoznajemy matactwa diabła. Szatan jest podstępny. Wszystkie wyjaśnienia złożone przed nami na sali sądowej musimy przyjmować sceptycznie i sprawdzać na podstawie zeznań świadków. Nasza zasada to wątpliwości, nasza postawa to nieufność. Naszym celem jest doprowadzenie do tego, żeby oskarżeni sami siebie obciążyli. Aby to osiągnąć, trzeba ich wmanewrować w niekorzystne położenie. Dlatego pochylamy się do przodu, spoglądamy surowo i spokojnym głosem zadajemy pytanie, które stawia

każdy inkwizytor na początku każdego procesu: „Czy wiesz, dlaczego jesteś tutaj?”.

Czego oskarżony nie wiedział (i wiedzieć nie mógł), to to, że nie miał szans zostać potraktowany indywidualnie. W swoim szkoleniu inkwizytor nauczył się myśleć szablonami. Kacarz był dla swego sędziego po prostu przeciwieństwem Chrystusa, a więc sługą diabła. A ponieważ szatan działał od niepamiętnych czasów, jego lokajów można było podzielić według beczasowych kategorii, zawsze na te same sekty.

Wyobraźmy sobie na przykład, że w 1605 r. stoi wieśniak pod zarzutem „arianizmu”. Arius był heretykiem, którego wyklął sobór nicejski (325) za nauczanie, iż Jezus Chrystus był istotą boską, stworzoną przez Boga, ale nie miał udziału w Jego substancji, ani nie należał do Trójcy Świętej. Prawie trzysta lat później, w 1605 r., szansa, że chłopski prowincjusz słyszał o tym wyznaniu, była minimalna, a prawdopodobieństwo, że coś na ten temat czytał (gdyby chciał), praktycznie równe zeru. Inkwizytor to wie, ale trzyma się swojej typologii. Dla niego jest ona tak nieodzowna, jak lornetka dla generała. Daje możliwość wypatrzenia już z daleka wymarszu wojsk na pole bitwy Dobra i Zła. Tu dywizja arian, tam pluton pelagian! Zmieniają pozycje, kryją się, bronią manewrami mylącymi.

Wszystko nadaremnie! Inkwizytor wie, że każde nowe posunięcie należy do starej gry. Nowi elewowie heretyków mają dawne imiona. Inkwizytor, stosując swoje kategorie, kontynuuje długą tradycję dochodzeniową. Wie, że każdy podejrzany ma współnika, każda sekta zwierzchnika. Zwierzchnicy sekt kacerskich noszą ładną nazwę herezjarchów. Jednym z najgorszych był Pelagiusz (ok. 419), przeciwnik Augustyna. Jeśli koledzy w Świętym Oficjum mianem „pelagianin” określają duchownego o wątpliwych poglądach na łaskę bożą i wolną wolę człowieka⁵, nie przenoszą go tym samym z powrotem do V stulecia, lecz mają na myśli ponadczasowy typ błędu.

Ponadczasowe kategorie są pożyteczne, zwłaszcza dla teologów. Nie przyczyniają się jednak do wrażliwości na szczególne okoliczności albo sytuacje. Kto myśli takimi kategoriami, ze spojrzeniem skierowanym sztywno na czyste, niezmiennie prawdy, rzadko zwraca uwagę na chaotyczne i poplątane przeżycia jednostki. Nie musi to koniecznie oznaczać, że ma

⁵ Pojęcia teologiczne, których rozumienie do dziś dzieli religie chrześcijańskie.

złe zamiary; ale czuje się pewnie, gdy spoczywa w wygodnym fotelu autorytetu. Ta pewność wyraża się w milczeniu. Czego inkwizytor *nie* mówi, jest częstokroć ważniejsze, niż to, co wypowiada. Jest oszczędny w słowach, a jeszcze bardziej w argumentach. Argumentowanie, debatowanie, chęć przekonania - wszystko to jest dla postępowania Świętego Oficjum nietypowe. Z fotela sędziego inkwizytor spogląda na oskarżonych na sali sądowej z mieszaniną wiary w siebie i podejrzliwości. Jeżeli sądzą, że wiedzą, dlaczego są tutaj, są w błędzie.

Oskarżony stoi z pustymi rękami. Natomiast inkwizytor posiada *Przewodnik Peñi*. Czy wszystko zapamiętał? Oczywiście. Inkwizytor czerpie zyski z bogatej tradycji specjalnie dla kleru wynalezionych technik pamięciowych. Wystarczy pomyśleć o podręcznikach dla spowiedników, gdzie sklasyfikowano i opisano wszystkie możliwe podstawowe typy grzechów. Niektóre grzechy stały się w końcu tak skomplikowane, że w późnym średniowieczu postanowiono „uprościć” je za pomocą diagramów. Do tych graficznych przedstawień należały też tzw. drzewa grzechów, które wyglądają jak tablice genealogiczne ludzkiej zbrodni. Zdarzało się, że takie drzewa miały 87 konarów i 261 gałęzi z 783 podrodzajami grzechu. Tego wszystkiego nauczył się inkwizytor na pamięć. Dla niego *Praktyczny przewodnik Peñi* to dziecięca igraszka.

Znakomita pamięć inkwizytora przechowuje między innymi obraz pierwszego i największego z jego poprzedników - obraz Boga. Gdy przesłuchiwał w raju Adama i Ewę napomniiał ich, aby przyznali się do błędu i nie rozmawiali z wężem. Tu i teraz na sali sądowej widać, że Księga Rodzaju jest słowo w słowo prawdziwa. Wąż jest wszędzie. Czuje się go w uciekającym spojrzeniu oskarżonego, w jego ciężkim kroku, w jego pełnym strachu sapaniu i trwożliwym pokasywaniu. Aby dotrzeć do diabelskich matactw, z którymi inkwizytor ma do czynienia, każdy środek jest słuszny i uświęcony celem, co nie znaczy, że inkwizytor musi być pozbawiony skrupułów, albo że jest równy Bogu. Jednak pewne podobieństwo do Niego ma, bowiem będąc księdzem jest jak ojciec, a jako inkwizytor przyjmuje podwójną rolę oskarżyciela i sędziego.

Grać jednocześnie wszystkie role na scenie inkwizycji nie jest łatwo. Sędzia i oskarżyciel nie odpowiada portretowi malowanemu przez jego wrogów; nie jest krwiożerczym rzeźnikiem czy okrutnym oprawcą, lecz człowiekiem mającym misję poszukiwania prawdy. Prawda jest jedna

i prosta, a głosi ją Kościół. Zadanie inkwizytora polega na wybadaniu serc i umysłów tych, którzy starają się ukryć swoje zbrodnicze tajemnice; musi spowodować, aby je wyznali i żalowali. Nie stosuje wobec nich fizycznej przemocy - jeśli, to jako środek najostateczniejszy. Dlatego inkwizytor najpierw walczy inną bronią, a najostrzejszą jest słowo.

Gdy inkwizytor mówi, nie mówi niczego spontanicznie. W szkole, daleko gruntowniejszej niż *Przewodnik Peñi*, nauczył się ważyć słowa. Podręcznik zakłada, że duchowny zna i przeżył podobne sytuacje, w których jako sędzia musiał badać sumienie. Ze wszystkich trybunałów wiary, którymi od stuleci posługiwało się chrześcijaństwo, żaden nie był tak gruntowny i tak skuteczny, jak konfesjonał.

Od IV soboru laterańskiego w 1215 r. katolicy mieli obowiązek co najmniej raz do roku iść do spowiedzi. W licznych specjalistycznych książkach omówiono wszelkie problemy sumienia, z którymi duchowni mogli się spotkać w konfesjonale. Każdy taki przypadek to był „casus”. Stąd zrodziła się „kazuistyka”, która w 1605 r. osiągnęła nowy poziom wykrętności. Dla inkwizytora kazuistyka jest lśniąącym mieczem, którym walczy z herezją, za to protestanci patrzą na nią raczej sceptycznie: tajną broń inkwizycji nazywają „sztuką kłamstwa”.

Przyjrzyjmy się tej „sztuce kłamstwa” z punktu widzenia protestanta, np. urzędnika wymiaru sprawiedliwości w elżbietańskiej Anglii. Królowa została ekskomunikowana przez papieża Piusa V jako „wyuzdana kacerka”, krajowi grozi inwazja, która - gdyby się powiodła - przyniosłaby nie tylko okupację przez obcych, lecz także wkroczenie do Anglii inkwizycji. Za hiszpańską Armadą stoi dla urzędnika antychryst z Rzymu. Rzymski Pontifex nie zaniechał swojej intrygi. Wciąż jeszcze wysyła agentów mających utrzymać kontakt z angielskimi katolikami i nawracać innych. Jeden z tych agentów, ujęty, gdy chciał zejść na ląd z okrętu, który przewiózł go przez kanał, stoi właśnie przed urzędnikiem wymiaru sprawiedliwości. Urzędnik przypuszcza, że ma do czynienia z księdzem, i pyta, czy tak jest rzeczywiście. Gdy ów odpowiada: nie - urzędnik nie wierzy. Człowiek zostaje wsadzony do więzienia i poddany torturom. Dopiero gdy ciało i dusza tego zakamuflowanego jezuitę zostaną złamane wydaje się, że przecząc myślał: „Nie, nie jestem kapłanem Jowisza”.

Taka sztuczka nazywana była w podręcznikach kazuistyki „reservatio mentalis”⁶. Jeżeli fałszywe zeznanie było w myślach zaopatrzone zastrzeżeniem albo bliższym dopowiedzeniem, mogło uchodzić za zeznanie prawdziwe. Zatem ów ksiądz nie „kłamał”. Prawda wypowiedzi zależała nie tylko od samej wypowiedzi. O prawdzie czy nieprawdzie decydowało również to, co podczas mówienia pomyślano. Sens wypowiedzi zmieniał się w zależności od jej pomyślanego kontekstu. Czasami „nie” mogło również znaczyć „tak”.

Właściwa językowi dwuznaczność umożliwia kazuistom kontrreformacji wykształcić subtelną i niebezpieczną sztukę, tzw. *aequivocatio* (dwuznaczność), którą protestanci, co jasne, nazywali „kłamstwem”. Jednak katolicy kazuiści właściwie nie chcieli kłamać, o ile kłamstwo oznacza fałszywą wypowiedź mającą na celu zmylenie. Wiedzieli bardzo dobrze, że mówienie prawdy ma wielką wartość moralną i społecznie niesie korzyści. *Aequivocatio* i *reservatio mentalis* uznawali tylko pod określonymi warunkami. Jednym z nich była konieczność zachowania tajemnic, których ujawnienie szkodziłoby sprawie ortodoksji. W samotności sądu inkwizycyjnego, wobec sędziego wykształconego w kazuistyce, praktyka ta miała daleko siężne następstwa zarówno dla oskarżyciela, jak i oskarżonego. Cała mentalność inkwizytora - typy, stereotypy i kategorie jakimi myślał - była nastawiona na szukanie w słowach oskarżonego dwuznaczności, a gdy ją znalazł na najsurowsze skazanie. Dla niego samego jako oskarżyciela ważna była natomiast odwrotność. *Aequivocatio*, *reservatio mentalis*, dwuznaczność, fałszywość: to wszystko było uprawnioną bronią w walce na słowa z herezją. Jako ekspert od implikowania i niemówienia, jako specjalista na polu półsłów i niedopowiedzeń, inkwizytor znajduje się na pozycji siły, z której rozpoczyna przesłuchanie.

Miejsce wydarzenia jest „prywatne”, ale oskarżenie „publiczne”. Przed salą sądową stoją strażnicy. Na sali, u boku inkwizytora, siedzi notariusz, który protokołuje jego pytania i odpowiedzi oskarżonego. Między nimi nie ma barier, bądź nie powinno być. Jedyne barierki jakie są służą do wykluczenia świata zewnętrznego. Tutaj na sali sądowej oskarżeni konfrontowani są ze swym sumieniem. Tutaj interesujące jest tylko to, co dzieje

⁶ Zastrzeżenie myślowe.

się głęboko w sercu, w świadomości i woli. Jednak przekonania i postęпки, które doprowadziły do oskarżenia, mają również wymiar publiczny. To co oskarżeni zrobili, powiedzieli albo pomyśleli jest zbrodnią przeciwko boskiemu porządkowi reprezentowanemu i forsowanemu przez Kościół.

Pierwsze kroki przeciwko stojącej przed sędzią osobie podjęte zostały zazwyczaj nie przez Kościół w ogóle i nie przez inkwizytora w szczególności. Postępowanie inkwizycyjne często uruchamiane jest bardzo licznymi mniej namacalnymi środkami. Zaczyna się od pogłosek i plotek. Im ściślej niewidoczna chmura pomówienia otacza oskarżonego - nawet jeśli on sam tego w ogóle nie zauważa - tym bardziej staje się ono fatalną skazą. Ta skaza nazywa się po łacinie *fama*. To *fama*, zniesławienie, obmowa doprowadzają obwinionego przed sąd.

Zanim można kogoś postawić przed sądem, musi zostać złożony donos. Donosicielei powinno się, wiemy to z *Przewodnika Peñi*, ośmielić. Denuncjowanie jest powszechnym obowiązkiem. Aby nakłonić ludzi do wypełniania tego obowiązku przed inkwizytorem albo biskupem, prawo kanoniczne uczyniło z niego powinność. Wszyscy dobrzy katolicy muszą denuncjować heretyków czy takich, co są o kacerstwo podejrzani; zaniechanie zagrożone jest ekskomuniką.

Jak ma zostać sporządzony donos, autor *Przewodnika* wyłożył wyczerpująco. W swoich listach Paweł radzi chrześcijanom najpierw upomnieć kacerza raz i drugi jako brata, potem unikać i wykluczyć z gminy (List do Tytusa 3,10; 2. List do Tesalończyków 3,15). Inaczej rzymska inkwizycja. Zdaniem jej współpracowników apostoł posuwa się za daleko w swojej miłości bliźniego. Pod żadnym warunkiem, instruuje Peña, podejrzany nie może zostać ostrzeżony zanim donos nie znajdzie się bezpośrednio w Świętym Oficjum. Heretycy, tak poucza nas podręcznik, są cwani i podstępni. Zmieniają barwę jak kameleon, udają skrucę, podczas gdy w skrytości nadal grzeszą. Dlatego też niczego nie można pozostawić niedoświadczonemu donosicielowi, wszystko musi od początku przechodzić przez ręce inkwizytora. I nawet jeżeli z *Przewodnika Peñi* nie dowie się on o usposobieniu kacerzy niczego, czego by już nie wiedział, to jednak wyłożenie tam procedur i potwierdzenie urzędowej władzy inkwizytora działa na niego uspokajająco.

Władzę urzędową inkwizytora wspierała ścisła tajemnica. Brak dyskrecji mógł bardzo zaszkodzić jego pracy i jego pozycji. Odkąd Paweł IV w 1559 r.

postawił spowiedników w służbie Świętego Oficjum, fala donosicieli, którzy „z własnej woli” pojawiali się przed jego przedstawicielami, nie opadała; niektórzy przychodzili, aby powtórzyć, co powiedzieli w konfesjonale, inni (szczególnie kobiety), aby opowiedzieć o duchownych, którzy je tam seksualnie molestowali. Zadanie inkwizytora było delikatne. To, co słyszał podczas denuncjacji mogło prowadzić do oskarżenia osoby przynależnej do kleru. A jeśli informacja, którą otrzymał, miała zostać wykorzystana w procesie kacerskim, to -jak dobrze wiedział -już sam fakt obwinienia był dla podejrzanego hańbą.

Dlatego też pożądana jest - tak radzi Peña w swoim *Przewodniku* - ostrożność, wielka ostrożność połączona z najgłębszą dyskrecją. Nie wolno przyjmując żadnego donosu, sformułować oskarżenia, jeżeli czas i miejsce przestępstwa nie mogą być dokładnie podane. Trzeba zachować należą, przepisową formę, dlatego też Peña podaje wzorcowy przykład zeznania, które denuncjator musi zaprzysiąc przed inkwizytorem lub biskupem. Kto na kogokolwiek *doniósł*, *po* sprawdzeniu jego wiarygodności i referencji musi być chroniony przed aktami zemsty. Heretycy i dysydenci nie mogą swoich własnych występków zarzucać innym. Dopiero jeśli uczciwość donosiciela jest sprawdzona, można podjąć dochodzenie i, jeśli to konieczne, postępowanie karne.

Przesłuchanie mogło przyjmować różne formy. Każda była przystosowana do określonej kategorii podejrzanych. Peña wyliczał przykłady pytań, które powinny zostać postawione w trakcie śledztwa, a te przykłady zdradzają wyraźnie, jakie zachowania Święte Oficjum uważało za podejrzone. Czy widziano, jak czarodziej albo wróż stawiał świecę koło drzewa, źródła lub kamienia? Czy ktoś tam jadł albo pił czarodziejski napój w nadziei wpłynięcia na wyrok boski? Czy kobiety przy warsztacie tkackim mówiły coś - cośkolwiek - nieprzyzwoitego? Czy jakiś pasterz owiec lub świń był widziany podczas próby chronienia przed zarazą swoich zwierząt szatańskimi śpiewami? Przesłuchania nie mają końca, tak jak występność człowieka. Cały ten brud, w którym nurza się kacerz, inkwizytor musi przeszukać, bowiem on nie tylko jest stróżem sumienia, lecz także dozorcą w chlewie.

Badanie występków jest wprawdzie robotą brudną, jednak równoważy to jego poprawność. Istnieją rzeczy (u Peńi bliżej nieokreślone), którymi inkwizytorowi nie wolno się zajmować i istnieją ludzie - np. wieśniacy,

analfabeci czy ludzie o zbyt silnych wyrzutach sumienia - których ma on traktować z ojcowską życzliwością. Ci ludzie nie mogą odnieść wrażenia, że przymusza się ich do denuncjacji. Trzeba z nimi rozmawiać tonem dobrodusznym i - gdy uwierzą, że ojciec-inkwizytor jest nauczycielem, któremu mogą zaufać - trzeba doprowadzić do tego, że wyłożą wszystko, co inkwizytor potem może wykorzystać.

W ogniu walki denuncjator może chcieć się wycofać. Inkwizytor musi mu w tym przeszkodzić. Wszystko powinno zostać utrwalone na piśmie. Zapis musi zostać denuncjatorowi głośno odczytany i podpisany przez niego w obecności notariusza, na koniec przypieczętowany przysięgą o zachowaniu o wszystkim milczenia. Potwierdzone przysięgą zeznanie uchodzi później za złożone z własnej woli, istnieje bowiem niepodważalny dowód: nazwisko albo podpis. Anonimowości się nie dopuszcza - oprócz wyjątkowych przypadków, w których dostarczone informacje są wyczerpujące, a świadkowie wymienieni z nazwiska. Także nad sposobem sporządzenia formularzy przesłuchań inkwizytor nie musi sobie łamać głowy. Peña jest tak miły, że podaje wzorcowe przykłady. Urzędnicy najwyższego trybunału wiary czynni w prowincjach, w takich sprawach mogą polegać na Rzymie.

Decydującą rolę we wszystkich tajnych służbach pełni biurokracja, ale inkwizytor jest o wiele więcej niż biurokratą duchowych tajemnic. Nie zadowala się walkowaniem akt i zdobywaniem zeznań. Nie jest też usatysfakcjonowany, gdy znajdzie już niepodważalne dowody winy. Pytania o to jak, kiedy i gdzie, są dla niego tylko środkiem do celu. Celem jest *dlaczego*. Podczas przepytывania denuncjatorów wydaje się cierpliwym i pełnym zrozumienia; jego zamiary ujawniają się dopiero wtedy, gdy zapyta o motywację, „*Dlaczego* jesteś tutaj? - docieka. - Czy żywisz nienawiść wobec oskarżonego? A może w tle istnieje jakaś historia pieniężna albo afery miłosna?”. Dopiero teraz denuncjator zaczyna przeczuwać, że oskarżenia skierowane przeciwko innym mogą zwrócić się przeciw niemu. Inkwizytorzy są w pełni sprawiedliwi - to znaczy, podejrzewają każdego, także swoich informatorów.

Następny krok to przesłuchanie świadków. Oni, inaczej niż denuncjatorzy, nie mogą swojego zeznania składać na piśmie. Inkwizytor woli odebrać je osobiście. Ponieważ jednak fizycznie nie może być jednocześnie wszędzie, pedantyczny Peña zajmuje się w najdrobniejszych szczegółach wątpliwościami, co należy uczynić, jeżeli przeciwko podejrzanym chcą zeznawać ludzie z odległych okolic. Przekazywanie wiadomości było u zarania nowożytności powiązane z problemami, o których w dobie wysoko

zaawansowanych technologii z łatwością zapominamy. Dzisiejszy policjant jest zmotoryzowany, ówczesny inkwizytor miał tylko konia. Jeżeli kazał się dowieźć do odległej wsi, kosztami podróży - do wysokości ustalonej, niewielkiej sumy - mógł obciążyć oskarżonego. Wynagrodzenie za działalność inkwizytorską nie było szczególnie obfite, mimo różnorodności zadań. Do nich należała też kontrola podróży krajowych i zagranicznych; dalej - rekwizycja potajemnie wwożonych zakazanych książek, nadzór nad Żydami, a okazjonalnie łagodzenie rodzinnych sporów. Wiele klasztorów dominikańskich czy franciszkańskich, gdzie trzymano więźniów, uskarżało się na koszty i kłopoty wynikające z obecności podejrzanych, i oba zakony wielokrotnie domagały się, żeby inkwizytorzy wśród braci zakonnych nie byli zwalniani z obowiązków wspólnotowego życia.

Życie inkwizytora jest pracowite i nerwowe. Jeżeli akurat nie musi zaglądać do garnków w hospicjum, gdzie zatrzymują się podróżni (kontrola zaopatrzenia obcych należy również do jego zadań), trzeba przesłuchiwać świadków. Nie dziwota więc, że w wielu przypadkach przepisy musi interpretować swobodnie. Na przykład w przypadku wiejskiego księdza, który chciał nakłonić wiejską piękność, aby poszła z nim do łóżka. Ona mogłaby otrzymać pozwolenie na złożenie donosu na piśmie. Ale jeśli nie umie ani czytać ani pisać? Nie ma problemu: ktoś inny spisze jej zeznanie i prześle inkwizytorowi. Wyjątki dotyczą także zakonnic i kobiet szlacheckie urodzonych. One mogą zażądać postępowania sądowego poprzez swego spowiednika. Jak to zrobić, jeżeli spowiednik je seksualnie molestuje, to pytanie, na które *Przewodnik Peñi* odpowiedzi nie daje. Także w tym przypadku konieczna jest improwizacja - zawsze mając na uwadze uprzejmość, jaką inkwizytor winien jest płci pięknej.

Płeć piękna, jak mu wiadomo, jest pełna złośliwości. Pomyśleć tylko o Ewie z jabłkiem grzechu, jeszcze lepiej o sławetnym zachowaniu kardynała Giulia Antonia Santoriego, który jako młody kardynał na drzwiach sali sądowej w Neapolu umieścił napisany przez siebie następujący łaciński tekst:

„Kobieto! Ani kroku dalej. Giulio przesłucha cię na zewnątrz. Żadnej niewieście nie wolno przekroczyć progu mojego sądu!”

Nie zapominajmy też, jak wspaniały przykład dał kardynał-inkwizytor Robert Bellarmin: wzbraniał się przyjmować spowiedź od kobiet, uzasadniając

to tym, że nigdy nie wiadomo, co mogą człowiekowi opowiedzieć. Trzeba zachować dystans, i tylko określone kobiety (albo mężczyźni) wolno przyjmować z otwartymi ramionami: *sponte comparentes*⁷, owych grzeszników, którzy przychodzą do inkwizytora z własnej inicjatywy, wyznają swoje błędy i proszą o łaskę.

Tę łaskę znajdują, mówi *Przewodnik Peñi*. Sądząc po źródłach zachowanych w rzymskim archiwum, tak było w istocie. Nie tylko włoscy grzesznicy, także obcy z odległych jaskiń rozpusty (jak np. protestanckie miasto Tybinga) stukali do bram rzymskiej inkwizycji i prosili o wpuszczenie, aby móc się wypowiedzieć. Do wykroczeń, które przedkładali, należało również to, że mieli rodziców, którzy byli kacerzami. Według prawa inkwizycyjnego grzech ojca przechodził na syna. Ale to prawo nie było sztywne. Dzieci heretyków, które wyznały swą wrodzoną skazę, otrzymywały wyjątkowo absolucję.

Święte Oficjum miało słabość dla *sponte comparentes*. Obiecywano im łagodniejsze traktowanie i jeśli swój grzech popełnili potajemnie także kara miała zostać tajną. Takie postępowanie w żadnym razie nie oznaczało mniejszej czujności inkwizytora. I tutaj musiał sprawdzić. Jeśli odkrył, że wyznający był zadenuncjowany, jego wyznanie nie uchodziło za dobrowolne, lecz za oznakę fałszywości zasługującą na tym ostrzejszą karę.

Jednym z powodów, dla których Święte Oficjum przygotowywało tak ciepłe przyjęcie tym, którzy stawiali się dobrowolnie, był fakt, iż być może wymienia współników. Wspólnicy, którzy byli równie winni, lecz mniej skłonni przyznać się do swoich wykroczeń, mogli wpaść w sieci inkwizytora, jeśli ten złożył na ułaskawienie innych gotowych sypnąć nazwiskami. Zwolenników teorii spiskowej w Świętym Oficjum nic bardziej nie interesowało niż właśnie to, i nic - albo prawie nic - nie mogło ich przekonać, że kacerz był przestępcą jednostkowym. Gdzie jest jeden, wkrótce będzie dwóch, trzech, czterech albo pięćdziesięciu... Jeżeli oskarżony na początku procesu odpowiedział „nie” na pytanie, czy wie, dlaczego się tutaj znajduje, musiało nastąpić pytanie, czy znał albo zna kacerzy bądź podejrzanych o kacerstwo lub, czy o nich słyszał.

W tym punkcie obwinieni, denuncjatorzy i *sponte comparentes* byli traktowani jednakowo. „Kto są ci drudzy?”, pytali strażnicy jednej jedynej prawdy. Mnogość była czymś strasznym - te liczne formy zła, ci liczni słudzy diabła, ci liczni ukryci agenci w służbie szatana. Na każde prze-

⁷ Dobrowolnie przybywający.

sluchanie przewidzianych było wiele pytań, które miały pomóc w odkryciu sieci współników. Winni i niewinni musieli zawsze wysłuchać następującej litanii podejrzliwych pytań: „Czy znałeś albo znasz XY? Dlaczego? Gdzie? Kiedy?“, „Jakie poglądy ma XY na religię katolicką?“, „Czy kiedykolwiek zrobił albo powiedział coś, co wyglądało w jakiś sposób na herezję?“, „W czyjej obecności XY to zrobił albo powiedział?“, „Jak często?“, „Gdy XY wypowiadał podejrzaną zdanie, czy mówił to żartem? Albo może było to przejęzyczenie czy przypadkowa uwaga na marginesie? Czy mógł być pijany?“. W tym krzyżowym ogniu pytań oskarżeni z trudem dochodzili do głosu, odpowiadając tylko na stawiane przez inkwizytora pytania - upominani, aby mówili tylko szczerą prawdę. Wielu robiło to, jak tylko potrafiło; gdy bowiem cienie wokół nich gęstniały, w ciemności widzieli widma swoich denuncjatorów.

„Głównym celem procesu i wykonania wyroku nie jest ratowanie duszy obwinionego, lecz troska o publiczne dobro i odstraszenie innych“, pisał Peña w swoim komentarzu do *Wskazań dla inkwizytorów* Eymericha. Jego *Praktyczny przewodnik* podaje informacje o jednej z najważniejszych metod napawających strachem wszystkich, którzy pojawiali się przed Świętym Oficjum. Brzęk dybów, zgrzyt katowskiej ławy - wszystkie te straszne historyjki o okrucieństwach inkwizycji ustępują w konfrontacji z rzeczywistością. Nie chodzi o to, aby zrelatywizować użycie fizycznych tortur (o tym jeszcze później). Rzymska inkwizycja wprowadziła je, ale tylko w pewnych okolicznościach i nie w każdym przypadku. Natomiast każdy poddawany był torturze psychicznej zwanej przesłuchaniem. Przesłuchania oparte na strachu, są - takie padnie zastrzeżenie - typową cechą każdego policyjnego państwa. Jako stwierdzenie ogólne jest to prawda; nie wolno jednak zapominać, że to co szczególne w metodach rzymskiej inkwizycji, to polowanie na samodenuncjację.

Fizyczna tortura była dostatecznie okrutna, jednak nigdy czymś więcej niż częściowym aspektem procesu; za to psychiczne tortury wynikające ze strachu przed przesłuchaniem i jego następstwami, były dla inkwizycji procedurą niezbywalną. Jest niemożliwe (i pozostanie niemożliwe) stwierdzenie, jak wielu *sponte comparentes* przyszło rzeczywiście z własnej woli i czy byli całkowicie szczerzy. Są podstawy do powątpiewania w ich dobrowolność, ponieważ byli powodowani strachem, że jeśli sami się nie

przyznają, zostaną zadenuncjowani. A gdy złożą swoje zeznanie, zostaną poddani przesłuchaniu, które będzie miało (często skutecznie) skłonić ich do zadenuncjowania innych. Dlatego też znajdujemy w rzymskich archiwach zeznania przyjaciół przeciwko przyjaciołom, informacje żon o mężach, oskarżenia sąsiadów przez sąsiadów. I może dlatego też istnieje tyle książek o bohaterach antyklerykalizmu (jak Giordano Bruno czy Galileo Galilei), z pewnością zaś za mało o przeciętnych mężczyznach i kobietach, którzy tkwili uwięzieni w labiryncie podejrzeń, gdzie autodenuncjacja i zdrada wobec innych stawały się cnotą, ba, obowiązkiem albo koniecznością. Oczywiście inkwizytor nie obciąża się takimi wątpliwościami, on myśli zgoła inaczej. Widzi tych ludzi nie jako ofiary, przecież nie jest potworem. Jego zadanie polega na tym, by tych, którzy odstąpili od wiary, strzec przed nimi samymi.

„Bezpiecznie jest - pisze Peña w *Przewodniku* - zaczynać przesłuchanie gestem życzliwości". Życzliwe słowo nigdy nie zaszkodzi. Najpierw życzliwe słowo o względach Świętego Oficjum dla tych, którzy sami z siebie ufają jego współpracownikom, potem mniej życzliwe o surowej karze oczekującej kłamcę. Inkwizytor nauczył się od Augustyna, że wszyscy ludzie są kłamcami *per definitionem*⁸. Kłamstwo tkwi w istocie słowa. Słowo daje się nadużywać. To nadużycie, według inkwizytora, jest przestępstwem - z wyjątkiem przypadku kazuistyki, gdy za pomocą ekwiwokacji i *reservatio mentalis* przechytrza się oskarżonych. Oni muszą poznać, jak prawdziwa jest nauka Tomasza z Akwinu, względnie Arystotelesa, według której słowa nie są niczym innym niż znakami ducha. Jeśli są zmuszone służyć kłamstwu, jest to sprzeczne z ich istotą i ich duchem. Mowa istnieje po to, by objawiać myśli, nie zaś by je ukrywać.

Inkwizytora nie opuszcza myśl, że zostanie przechytrzony przez oskarżonego, dlatego w swoich przesłuchaniach stosuje retorykę wymierzoną w kłamstwo. Ten *terminus technicus* dla wszystkich słownych chwytów, którymi namawia się albo wpływa na innych, odnosi się szczególnie do przedstawionej sytuacji, bowiem Peña w swoim *Przewodniku* radzi inkwizytorom czytać mistrzów rzymskiej retoryki, Cyncerona i Kwintyliana, i z nich czerpać inspiracje dla swojej techniki zadawania pytań. Oto kilka

Z definicji.

przykładów: „Jaki jest twój zawód albo fach?”, „Jesteś bogaty, biedny czy zadłużony?”, „Jak spędziłeś dzieciństwo?”, „Gdzie uczyłeś się i kto był twoim nauczycielem?”, „Jakie książki czytałeś?”. Ten bezlitosny ogień krzyżowy pytań o życie i zwyczaje oskarżonego następuje zawsze na początku; dopiero po nim idą pytania dotyczące poglądów na wiarę czy praktyki religijne, jego przyjaciół i wrogów. Celem jest umieszczenie jego wypowiedzi w kontekście.

Inkwizytor pieczołowicie oceniał kontekst każdego indywidualnego życia - społeczne, ekonomiczne i kulturalne warunki każdego człowieka stojącego przed nim. Pod tym względem był nie tylko strażnikiem prawd transcendentnych⁹, lecz równocześnie analitykiem tego co szczególne, oczywiście tylko do pewnego stopnia. To szczególne, detal, jednostkowe, interesowało go tylko, jeżeli dzięki temu mógł stwierdzić, do jakiego stopnia oskarżony rozumiał skutki swojej wypowiedzi. Gdy tylko zostało zwerbalizowane i zapisane, zostawało odłączone od kontekstu przesłuchania, a następnie mierzone według innych kryteriów.

Te zaś były natury prawniczej i teologicznej. Inkwizytorzy w Rzymie i w prowincjach potrzebowali pomocy teologów i prawników, aby ustalić, czy jakaś wypowiedź jest herezją. Taką wypowiedź określało się mianem „tezy” (*propositio*) - teorii, którą oskarżony wyznawał, albo wydawał się wyznawać. „Chrystus po śmierci nie zstąpił do piekieł”, ta teza np. w 1605 r. była uważana przez rzymską inkwizycję za herezję. Ale istniało wiele stopni herezji, które określane były równie dźwięcznymi jak nieprecyzyjnymi terminami: „raniące pobożne uszy”, „źle brzmiące”, „budzące zgorznienie”, „wprowadzające w błąd”, „graniczące z herezją”, „prawie heretyckie”, wreszcie - niemalże z ulgą - „w ścisłym znaczeniu herezja”.

Na tej klawiaturze herezji - od piano wprowadzającej w błąd tezy po fortissimo tej zasługującej na potępienie - grali tzw. konsultorzy, doradcy. W kilku włoskich miastach, przede wszystkim w Wenecji, inkwizytorowi doradzali właśnie konsultorzy, świeccy pospołu z duchownymi. Ich rada traktowana była jako ocena rzeczoznawców i z reguły się do niej stosowano. Ale ich ekspertyza dotyczyła tylko kwestionowanych zdań, nie ludzi, którzy je wypowiedzieli. To miało mankamenty, ponieważ każda wypowiedź pozbawiona kontekstu, w jakim została wyrażona, może nabrać znaczenia, które nie ma niczego wspólnego z intencjami mówiącego bądź piszącego. Dlatego też przez setki lat w postępowaniach inkwizycyjnych słyszano ze

⁹ Pozostający poza zasięgiem doświadczenia i poznawalnego świata.

strony oskarżonych zawsze tę samą skargę: „Nie zrozumieliście, co mam na myśli”.

Nie może być wątpliwości, że inkwizytor chciał rozumieć, co oskarżony miał na myśli, mówiąc bądź pisząc. Przeszkadzała mu w tym stosowana metoda. Święte Oficjum posługiwało się retoryką; miała ona podczas przesłuchań umieszczających każdą wypowiedź w kontekście, wykryć kłamstwa. Później jednak badano wyłącznie, w jakim stopniu wypreparowane ze wszystkiego zdania zawierały prawdę bądź nieprawdę. Doradcy starali się jak mogli, o ile posiadany przez nich materiał to umożliwiał. Byli nie po to, by potępić pojedynczego człowieka, lecz by określić, czy istnieje błąd; także ich analityczne techniki nie były nieludzkie. W praktyce jednak mało troszczyli się o to, w jakich okolicznościach ludzie mogą sprawiać wrażenie, że błądzą.

Błąd mogli definiować jedynie współpracownicy Świętego Oficjum. Na tym etapie, kiedy były analizowane wypowiedzi obwinionego, on sam nie miał już nic do powiedzenia. Jeśli przy pomocy pytań ogólnych w pierwszym stadium przesłuchania nie osiągnięto przełomu, inkwizytor - tak radzi Peña - powinien przejść do drugiego etapu z pytaniami bardziej szczegółowymi i dobitniejszymi. Oto przykład z 1605 r.:

„Czy zastanawiałeś się, dlaczego jesteś w więzieniu? Czy masz pojęcie, dlaczego doniesiono na ciebie do Świętego Oficjum?” Brak odpowiedzi albo niewystarczająca. „Czy słyszałeś kiedyś o raju, czyśćcu i piekle?”
Oskarżony odpowiada: „Tak”. „Co sądzisz o czyśćcu?”
Prawie każdy w tym momencie przesłuchania daje tę samą odpowiedź:
„Myślę to, co myśli święta Matka Kościół”.

Ale oskarżony nie wiedział, niemal ze stuprocentową pewnością, że w 1605 r. święta Matka Kościół w sprawie dogmatu o czyśćcu jeszcze nie ustaliła niczego ostatecznego. W źródłach rzymskich archiwów roi się od takich nierozstrzygniętych pytań. Na początku XVII w. odbyła się żywa dyskusja nad możliwymi interpretacjami czyśćca (Sala tortur, nie tak straszna jak piekło? Czy poczekalnia dla czekającej na oczyszczenie duszy?). Fachowcy teolodzy w rzymskiej inkwizycji byli poróżnieni i jeśli inkwizytor

przedkładał swoim przełożonym cytowaną odpowiedź, jeszcze tylko dolewał oliwy do ognia zaciętego sporu.

Patrząc z punktu widzenia ośrodka władzy w Rzymie jest to problem decydujący. Nam pokazuje, że inkwizycja była wszystkim innym tylko nie monolitem, który potrafi pewnie i zdecydowanie narzucić ortodoksyjną doktrynę. Była raczej wciąż jeszcze na etapie wypracowywania definicji, w toku nieustającej dyskusji pomiędzy własnymi członkami. W 1605 r. Święte Oficjum było jednocześnie forum dyskusyjnym i trybunałem, a za jego najwyższy teologiczny autorytet uchodził Robert Bellarmin, autor sławnych *Disputationes de controversiis christianae fidei, adversus huius temporis haereticos* {*Omówienia kwestii spornych chrześcijańskiej wiary przeciwko kacerzom tego okresu*). To wyczerpujące przedstawienie katolickiej doktryny rozsierdziło protestantów. W Niemczech i na Węgrzech utworzyły się kolegia antybellarminowskie dla odparcia nauk kardynała. W londyńskich pubach zamawiano piwo w szklankach, które nazywano „belarminami”, ale nie po to, by wznieść jego zdrowie. „Najmądrzejszy głupiec chrześcijaństwa” - zarzucały król Anglii Jakub I (i Jakub VI Szkocki) - niewiele później napisał przeciwko czołowym rzymskim teologom katolickim gorzką i zagmatwaną polemikę. Bellarmin, znenawidzony przez licznych wrogów wśród „luteran”, w katolickim obozie zaś obsypany pochwałami, w *Omówieniach...* zajmował się również dogmatem czyśćca, ale nawet jego poglądy, teologicznego autorytetu, nie znajdowały w Świętym Oficjum pełnej aprobaty. Do oponentów należał Francisco Peña, autor tego *Przewodnika*, z którym inkwizytor zwykł pracować.

Trzeba sobie uświadomić ówczesny problem: skoro nawet *oni*, rzymscy eksperci, różnili się w nauce o czyśćcu, w jaki sposób ich przedstawiciele w prowincjach mieli ustalić, które poglądy są ortodoksyjne, a które nie? Więcej, jeśli ani inkwizytorzy, ani ich przełożeni dotąd nie doszli do zadowalającej definicji, jak można było oczekiwać, że oskarżony, który prawdopodobnie nie miał teologicznego wykształcenia, mógł uniknąć błędu? A jeśli błędził, jakie należało z tego wyciągnąć wnioski? Że był równie podejrzany jak kardynał Bellarmin, albo niepewny jak doktor Peña? Bowiem Peña wprawdzie stawiał pytanie, ale odpowiedzi nie dawał. Po prostu zostawiał inkwizytorów na łasce losu.

Zanim rzymskie archiwa zostały otwarte, z reguły nie kwestionowano znaczenia podręczników dla inkwizytorów. Wprawdzie nikt nie twierdził,

że są wyczerpujące czy ostateczne, ale wydawały się najlepszym, co było. Niestety nawet to najlepsze było jako przewodnik dla postępowania inkwizycyjnego całkowicie niewystarczające. Sporadycznie czyniono próby porównania teorii Świętego Oficjum z jego praktyką. Było to zrozumiałe dopóki twierdza ortodoksji trzymała bramy szczelnie zamknięte. Dzisiaj mamy do niej dostęp; i teraz pora skorygować wizerunek instytucji, która często opisywana jest jako monolit.

Nierozwiązane problemy, chwiejna polityka, improwizacja i spory między współpracownikami - to wszystko charakteryzowało ową rzymską inkwizycję, o której książki mówią, że w jej szeregach panowała jedność, że była zdecydowana w swoim fanatyzmie i niezłomna w zamiarze stłumienia każdego odchylenia. Taki pogląd myli retorykę z rzeczywistością. Czy to, co organizacja czyniła, było złe czy dobre, nie podlega dyskusji. Chodzi tylko o to, że babka Big Brothera miała zgoła ludzkie rysy. Jako instytucja ze sprzecznościami, rozłamami i niepewnościami Święte Oficjum w *żadnym razie nie* było w stanie mieć decydującego *słowa, nawet w* podstawowych kwestiach doktryny wiary. Jego stanowiska kształtowały się w praktycznym doświadczeniu i dyskusji. Jego autorytarne praktyki były hamowane nie tylko niewątpliwym dążeniem do poprawności, ale znaczną skłonnością do zamętu. Totalitarne reżymy niedawnej historii, z którymi rzymska inkwizycja jest często, acz mylnie porównywana, dysponowały środkami, dzięki którym można ideologię uczynić obowiązującą i narzucić dyscyplinę; zdeorientowani duchowni w służbie Świętego Oficjum nigdy tych środków nie posiadali. Księża odgrywający policjantów - mimo całej gorliwości i oddania - nie byli z tego materiału, z którego ulepiani są totalitarni urzędnicy. W rzymskich archiwach można wyczytać dokładnie, że inkwizytorzy w prowincjach tak samo partaczyli jak ich przełożeni w Rzymie.

Zachowane w Rzymie listy, które lokalni inkwizytorzy slali do kardynałów Świętego Oficjum, zawierają powracające regularnie, rozpaczliwe skargi, jak ta: „Przed trzema miesiącami napisałem do Waszej Eminencji i wciąż jeszcze nie mam odpowiedzi”. Albo: „Nie wiem, jak w tym przypadku mam postąpić, a moje ostatnie dwie prośby o instrukcje pozostały bez odpowiedzi”. Albo: „Oskarżony jest od dziewięciu miesięcy w areszcie, ale przepisy Świętego Oficjum zabraniają mi kontynuować, dopóki nie mam wiadomości od Waszej Eminencji”. niesprawiedliwe zachowanie wobec oskarżonych? Bez wątpienia. Ale też nieskuteczność ze strony oskarżycieli. Nawet drobny inkwizytor pędził życie niezmordowane, ale życie kardynała

w Świętym Oficjum było jeszcze o wiele bardziej gorączkowe. Sam tylko najwyższy trybunał wiary - niezależnie od jego religijnych i politycznych zobowiązań czy też jego społecznych, kulturalnych i ekonomicznych interesów - w 1605 r. miał w tygodniu tyle roboty, że nawet ci, którzy nie wierzyli w boską interwencję, mogli zyskać przekonanie, iż rzymską inkwizycją mniej lub więcej rządzi Duch Święty.

Instytucja groziła rozpadem, ponieważ ciążyło na niej tyle nierozstrzygniętych spraw, które podejmowała wskutek niejasnego określenia swojego mandatu, zaś to, że w ogóle mogła istnieć, nie wynikało ze skutecznego wykorzystania ludzkiej siły roboczej. Do cichych ofiar Świętego Oficjum należeli jego współpracownicy. Jakkolwiek wcale nie byli w stanie sprostać swoim nękającym zadaniom, trwali z przekonania. I jeśli to przekonanie wydaje się dzisiaj wątpliwe, jest całkowicie oczywiste, że wydajemy wyrok moralny, nie historyczny. Ten ostatni ma tylko wtedy znaczenie, jeżeli może oprzeć się na materiale źródłowym. To, co na ten temat można znaleźć w rzymskich archiwach, nie uprawnia nas do stawiania znaku równości między rzymską inkwizycją XVI i XVII w. a totalitarnymi systemami wieku XX. Gdy czyta się nieśmiało apele o pomoc pozostawionych samym sobie lokalnych inkwizytorów i przyjrzy się tasiemcowym posiedzeniom najwyższego trybunału wiary, częstokroć nie kończącym się żadnym postanowieniem, rodzi się pytanie, czy choć jeden z zatrudnionych tam (z wyjątkiem może Giulia Antonia Santorigo) mógłby dłużej utrzymać posadę w totalitarnych tajnych służbach.

Obowiązkowy inkwizytor - mając zadanie zbadać łańcuch oskarżeń tak różnorodnych, mglistych i skomplikowanych jak sama podejrzliwość, odpowiadając przed przełożonymi, którzy wprawdzie kontrolowali jego pracę czujnym okiem, ale byli zaprzątnięci innymi obowiązkami, gdy potrzebował ich wsparcia, uginając się pod ciężarem swego urzędu i swego sumienia - znajdował azyl w posiadanych regułach. Podobnie jak inni autorzy w procesie o kacerstwo, Perła był bardziej zdecydowany co do formy i postępowania niż co do istoty rzeczy. Inkwizytorowi zalecał myśleć o obwinionym: nie tylko przed wniesieniem oskarżenia co najmniej dwukrotnie przestrzec go w więzieniu, również wziąć pod uwagę, że istnieją ludzie, którzy - bez złych zamiarów czy ubocznych myśli - nie składają zeznania tylko dlatego, że nie przypominają sobie grzechu, z powodu którego zostali zadenuncjowani.

Denuncjatorzy pozostawali równie anonimowi jak świadkowie, co często było cytowane jako niesprawiedliwość postępowania inkwizycyjnego. Zapomina się przy tym, że liczne podręczniki, między innymi także *Przewodnik Peñi*, wyraźnie ustalały: jeżeli oskarżony domyśla się, kto przeciw niemu zeznał i może dowieść, że tamten działał z pobudek wrogich, trzeba to uważać za fakt przemawiający na korzyść oskarżonego. Świadców inkwizytor traktował z należytą podejrzliwością - jako potencjalnych kłamców, skłonnych do opowiadania swojej historii według uznania raz w ten, raz w inny sposób. Jeżeli zdarzyło się tak po dwukrotnym sprawdzeniu wypowiedzi, można było poddać ich torturze „aby ustalić prawdę”. Za to w przypadku oskarżonego musiały istnieć przytłaczające dowody, zanim jako „dodatkowy sprawdzian” można było zarządzić tortury. Podejrzany - według Peñi - powinien być lepiej chroniony niż podstępny świadek; i to było obowiązującym poglądem, dopóki trzydzieści lat później Święte Oficjum, dążąc do ograniczenia użycia tortur, nie sformułowało innych reguł.

Z oskarżonymi - głosi *Przewodnik Peñi* - trzeba postępować ze zrozumieniem. Zrozumienie w znaczeniu empatii lub współczucia nie jest akurat tym, o co posądza się inkwizytora, albo czego spodziewalibyśmy się po energicznym Peñi. Posłuchajmy więc, co on radzi swoim kolegom:

„Podczas przesłuchania miej wzgląd dla oskarżonego. *Sędziowie wiary muszą myśleć o tym, że oni również są ludźmi, którzy, gdyby Bóg nie był dla nich łaskawy, mogliby popełnić te same błędy [...].* Zeby obwinieni mogli dokładnie i w spokoju śledzić co ich czeka, gdy staną przed sądem i będą przesłuchiwanymi, daj im możliwość siedzenia, nawet jeśli są pochodzenia niskiego lub pospolitego [...]. *Żaden inkwizytor nie może próbować wkładać im słów do ust. Żaden inkwizytor nie może wyrażać pogroźek w nadziei otrzymania wskutek tego przyznania. Nie wolno ci wylizywać tylko tych dowodów, które obciążają oskarżonego, lecz musisz również wspomnieć te, które świadczą za nim [...].* Nigdy nie przerywaj obwinionemu, gdy przedkłada swoją wersję prawdy, nawet jeśli jest późno i dawno już chciałeś się położyć do łóżka [...]. Myśl o tym, że podczas przesłuchania może często dochodzić do wybuchów emocji. Oskarżony może zacząć płakać, paść na kolana, załamywać ręce, żebrać o łaskę. Bacz na wszystkie reakcje i zapisuj je. *One muszą zostać użyte na jego korzyść [...]. Oskarżony musi móc zrozumieć twoje pytania.* Stawiasz je po łacinie. Jeśli on nie zna łaciny, muszą zostać przetłumaczone, a jeśli on nie zna włoskiego, trzeba sprowadzić tłumacza [...].”

Jak interpretować te poufne rady dla inkwizytorów uznanego eksperta? Jako czysto werbalne wyznanie chrześcijańskich idei, które składa obłudny

cynik? Czy też jako rzeczywiste reguły i poczucie przyzwoitości, które znajdujemy u współpracownika tej instytucji, ponieważ ona przy całej pozornej pewności siebie wiedziała, że „tortury są czymś zawodnym i niebezpiecznym”, jak to sformułował cytowany wielokrotnie przez Penę starożytny uczony jurysta Ulpian? W rzymskiej inkwizycji tortury stosowano nie jako główny sposób dojścia do prawdy, lecz tylko jako dodatkowy instrument jej zbadania. Tortury były więc akceptowane jako najostateczniejsza możliwość wydobycia na światło dzienne zatajonych - jak podejrzewał inkwizytor - dowodów, a niechęć do ich stosowania uniemożliwiała podważenie uzyskanych zeznań.

Zatajenie dowodów przez odmowę odpowiedzi podczas przesłuchania jest też pierwszym wykroczeniem, które Peña wymienia jako powód do tortur. Dalsze powody to odpowiedzi wymijające, zwyczajne zaprzeczanie, nienależące do sprawy uwagi, symulowanie choroby psychicznej lub nawiedzenia przez diabła. Od oskarżonych oczekiwano szczerości i jasności, i jeśli tych oczekiwań nie spełniali, musieli się liczyć z takim traktowaniem, jakiego doświadczył pewien niemiecki podróżnik, gdy w końcu XVI w. był przesłuchiwany przez inkwizytora Sieny.

Inkwizytor zaczął od pytań standardowych: „Jak się nazywasz?, Skąd pochodzisz?” - „Co to was obchodzi?”, odpowiedział młody człowiek z teutońskim wyczuciem taktu. „Czy słyszałeś kiedyś, albo powiedziałeś coś heretyckiego?”, wytrwale pytał inkwizytor. „Co rozumiecie pod heretycki?”, brzmiała bystra odpowiedź. „Czy masz tutaj towarzyszy - przyjaciół albo współników?”, kontynuował inkwizytor zgodnie z regułą. Nie był przygotowany na lekceważenie jej przez podejrzanego. „To musicie sami odkryć - odpowiedział szorstko przekorny Niemiec. - Wy jesteście inkwizytorem, nie ja”.

Można wybaczyć inkwizytorowi, jeśli tego zarozumiałego protestanta uważa za irytującego. Obcy nie odpowiada ani z unizoną uległością, ani chytrą skrytością, do czego inkwizytor przywykł, przesłuchując Włochów. Gorzej, on podważa reguły gry. Inkwizytor ma tu do czynienia nie tylko z krnąbrnym podejrzanym, lecz ze zderzeniem kultur. Niemiec - jak się wydaje - nie pochodzi ani ze szlachty, ani z duchowieństwa, ani też z wolnych zawodów czy stanu rycerskiego. Wykluczyć można też, że chodzi o ciężarną albo o dziecko poniżej 14 lat. Można więc poddać go torturom, i właśnie to robi lekko wzburzony inkwizytor.

Trzeba odczekać 10 godzin, aby być pewnym, że Niemiec ma pusty żołądek, żeby wykluczyć mdłości i wymioty podczas przesłuchania

z torturami. Potem strażnicy więzienni prowadzą go do pomieszczenia, rozbierają do naga, badają usta, język, jak i wszystkie pozostałe otwory w ciele. Przeszukanie jest dokładne, ponieważ inkwizytor wie, że podejrzani często mają przy sobie talizmany, amulety, a nawet środki odurzające, aby pokonać ból. Oskarżonemu wiąże się ręce na plecach; potem zostaje podciągnięty przy pomocy wielokrażka, aż zwisa swobodnie nad podłogą. Po przymocowaniu do nóg ciężarków, nagle się go opuszcza, aby zanim dotknął podłogi szarpnięciem poderwać go znowu do góry. Gdy wisi tam drżąc, inkwizytor stawia pytania.

Stawia je w obecności notariusza, który wszystko protokołuje, oraz biskupa albo jego przedstawiciela. Strażnicy opuścili pomieszczenie, bowiem uśmiechnięci szyderczo sadyści w służbie inkwizycji (jak odmalowują ich w dziełach podrzędnego gatunku) mają się tak do rzeczywistości, jak legendarne dyby i ławy katowskie do rzeczywiście używanego sznura. Z reguły sznur używany jest przez pół godziny, ale tortura może też trwać dłużej. W przypadku naszego Niemca trwała prawie godzinę. Bez rezultatu. Inkwizytor spudłował. Niemiec niczego nie zeznał i nawet 24 godziny później nie można było zażądać podpisania zeznania (co zgodnie z przepisami nadawało mu ważność), ponieważ żadnego nie złożył. Inkwizytor poddał się i zwolnił swego więźnia. Jego gorzkie myśli o uporze kacerzy stały się jeszcze bardziej gorzkie, gdy myślał o tym, jak głęboką rację miał Ulpian, określając tortury jako coś „zawodnego i niebezpiecznego”.

Wielu z obrońców rzymskiej inkwizycji przed jej krytykami wskazywało na to, że stosowała tortury tylko w stopniu ograniczonym i z zachowaniem ścisłych reguł, że męczyła mniej okrutnie niż świecka jurysdykcja ze swymi barbarzyńskimi narzędziami. Te argumenty są usprawiedliwione. Jednocześnie jednak omijają istotę rzeczy. Dopóki chodzi o problem moralny - w czasach, które brzydzą się torturami - ocena rzymskiej inkwizycji może być tylko negatywna, nie inaczej jak generalna ocena świeckiego czy też kościelnego systemu prawnego w Europie ostatnich 500 lat. Poza Kościołem stosowano tortury, ponieważ przez pół tysiąclecia były stałym składnikiem postępowania sądowego, a Święte Oficjum robiło to samo, tyle że w mniejszym wymiarze. Być może to ostatnie uznamy za szczególnie nikczemne, ponieważ sprawcy byli duchownymi głoszącymi religię miłości. Ale musimy sobie uświadomić, że

tak oceniając ich postępowanie oczekujemy, że powinni byli wynieść się ponad kulturę swojego czasu - co udaje się w końcu tylko nielicznym, jeżeli w ogóle komukolwiek. Jeżeli chcemy grać rolę sędziego i bez względu na czas, miejsce i bliższe okoliczności wydać druzgocący wyrok, to konsekwencje są proste. Ale istnieje też dalsza, równie prosta konsekwencja: jeżeli zadowolimy się skazaniem przeszłości, sami siebie skazujemy na jej nierozumienie.

Aby zrozumieć metody, sposoby postępowania i mentalność Świętego Oficjum nie trzeba ani wybaczać tortur, ani ich relatywizować. Konieczne jest coś o wiele trudniejszego: z pomocą wyobraźni i historycznych faktów postawić się na miejscu inkwizytora. Ten dobrze wiedział, że eufemizm przekazać kacerza „ziemskiemu ramieniu” sprawiedliwości oznaczał jego stracenie. Jasne było dla niego, że miał do czynienia z fikcją prawną, że mijał się z prawem kościelnym, które zakazuje duchownemu przelewania krwi. Nawet jeśli to nieduchowni posyłali kacerza na stos i zapalali pod nim ogień, był to jednak Kościół, który w przenośnym znaczeniu znosił drewno i dmuchał w płomienie. Gdy Święte Oficjum na rynkach wzniecało ogień, wysyłało sygnał równy surmom. Wojna przeciwko herezji nie była dla rzymskiej inkwizycji pustą metaforą. Jeśli mówiła wojna, miała na myśli dosłownie wojnę.

Paweł IV, fanatyczny rzecznik Świętego Oficjum, zapewniał w rozmowie z posłem weneckim, że gdyby zaszła potrzeba, posłałby na stos własnego ojca. Papież dawał w ten sposób wyraz postawie myślowej, która odcisnęła się zarówno na wczesnej historii, jak i na późniejszym rozwoju rzymskiej inkwizycji. Dla Pawła IV obowiązująca była zasada: w walce O to, co uważa się za prawdę, przeciwko temu, co uważa się za wywrotowy ruch odszczepieńczy, cel uświęca środki. Ale nawet powołana przez niego samego organizacja nie podzielała tak twardej bezkompromisowości. Rzymska inkwizycja, choć pomyślana jako przednia straż papieża w walce przeciwko kacerstwu, zachowała pewne poczucie prawa. Np. mimo nacisków ze strony tego namiestnika Chrystusa główny podejrzany, kardynał Giovanni Morone, nie został skazany w trybie doraźnym. Zrobiono mu mniej więcej porządną proces, jako że każdy obwiniony miał swoje prawa. I jeżeli te prawa wydają się nam nędzną karykaturą tego, czym powinno być orzecznictwo, musimy sobie uświadomić, że przed świeckimi sądami początków nowożytności nie istniały nawet takie prawa; tutaj domniemany zdrajca mógł być oskarżony i skazany tak, jak przyszło właśnie do głowy panującemu.

Postępowanie inkwizycyjne było niedoskonałe, niesprawiedliwe, a czasami równie brutalne, jak pozostałe ówczesne systemy prawne, ale zachowało poczucie godności oskarżonego i świadomość ułomności swoich własnych procedur. Do nich należą również tortury. Nawet jeśli współpracownicy Świętego Oficjum, tak jak ich współcześni, uważali tortury za uprawniony środek dochodzenia do prawdy, wiedzieli jednocześnie, że ta praktyka była błędna i wadliwa. Nic nie przemawia za tym, że stosowali tortury z zimną pewnością siebie albo żądzą krwi. W ogniu walki i w kulturze przenikniętej podejrzliwością zachowywali pewien racjonalizm. Był to godzien uwagi rys tych ludzi, którzy przy całej skłonności do anty-feminizmu, tam gdzie inni dostrzegali tylko czarownice, widzieli zabłąkane kobiety potrzebujące pomocy.

„Pomyśl o tym - czytamy w *Przewodniku* Pefii w związku z rozważaniami na temat tortur - że możesz się mylić. Myśl o nękanym strachem oskarżonym". Ten wzgląd na obwinionego miał praktyczne konsekwencje w postaci charakterystycznego dla inkwizycji systemu wszechstronnej kontroli, która miała zapewnić oskarżonemu przysługujące mu prawa. Obejmują one od ochrony nieletnich po sprawdzanie zeznań świadków i są sformułowane u Pefii w szeregu przepisów prawnych. W legalizmie inkwizytora wyrażało się humanitarne myślenie. Pedantyczny karnista myślał humanitarnie, bo wiedział o swojej omyłności; był jednak związany kodeksem postępowania, który zobowiązywał go do poszukiwania prawdy.

To poszukiwanie napotykało wiele przeszkód i to nie tylko tych, które rzucali pod nogi heretycy. Także Kościół sprawiał inkwizytorowi kłopoty. Jedną z największych przeszkód była jurysdykcja, bowiem także biskup diecezji, w której inkwizytor działał, miał prawo składania doniesienia o herezji. Kto tutaj miał pierwszeństwo, oto pytanie, którym zajmuje się Peña na koniec swego *Przewodnika*, by z jednej strony okazać episkopatowi należny respekt, z drugiej strony zabezpieczyć pozycję inkwizytora. Ale spory kompetencyjne istniały zawsze, i przed, i po *Przewodniku* Peñi, a współpraca stawała się tym trudniejsza, im bardziej rozległa, jednocześnie bardziej amorficzna, rozgałęziona i nieokreślona stawała się zbrodnia kacerstwa.

Skoro papież Paweł V w roku 1606 oświadczył, że herezją jest roszczenie pretensji przez świecką władzę do wyłącznego zwierzchnictwa nad

swoimi podwładnymi, odmawianie papieżowi prawa do detronizowania królów czy zaprzeczanie jego autorytetowi w tych wszystkich świeckich sprawach, które mają choćby najmniejszy wpływ na sferę duchową, z trudem znalazłby się w dziedzinie polityki jeden jedyny punkt, którego nie można by potraktować jako herezji. Gdy Robert Bellarmin pisał, że katolicy mają wierzyć, iż dogmaty Kościoła zawsze były niezmiennie, formułował twierdzenie pozbawione jakiegokolwiek podstawy, bowiem te poglądy, które Paweł V potępiał jako herezję, nigdy wcześniej w ciągu całego tysiąclecia nie były tępione bardziej radykalnie. Dla Pawła V kacerstwem było wszystko, co odbiegało od jego poglądów na świecką władzę papieżstwa. Tych poglądów nie podzielali ani poprzednicy, ani żaden z następców Pawła V. Kacerstwo w żadnym razie nie było, jak czasem twierdziła rzymska inkwizycja, czymś stałym, co wywodziło się z ponadczasowych prawd. Mogło być równie zmienne i niedokładne jak zmieniające się polityczne stosunki. Polityczna herezja - której Peña w swoim *Przewodniku* nie poświęca ani słowa - stanowiła dla Rzymu narastającą troskę. Jego sędziowie i cenzorzy zastanawiali się nad wizerunkiem papieżstwa. Od urzędu namiestnika Chrystusa zależała przyszłość Kościoła. Ta przyszłość tylko wtedy była pewna, gdy było uznawane papieżstwo - co z drugiej strony oznaczało, że trzeba było zmyć plamy i skazy z obrazu historycznych papieży. Trzeba było zniszczyć nieprawomyślne pisma, wątpliwe usunąć. Tak więc zawsze czujny Francisco Peña zabrał się pospiesznie do udowodnienia, że był bardziej papieski niż sam papież.

II

REKA CENZORA

Papieże, jak wykazał Peña w swoim nowym wydaniu podręcznika Eymericha, byli twórcami i protektorami rzymskiej inkwizycji. Ale należeli też do jej ofiar. Jedną z broni, stosowanych przez współpracowników Świętego Oficjum przeciwko najwyższym kościelnym urzędnikom, była cenzura - a posługiwało się nią nie tylko Święte Oficjum. W 1571 r. mianowicie stworzono kolejną i jeszcze bardziej zawodną instytucję cenzury: Kongregację Indeksu Ksiąg Zakazanych.

Książka drukowana, wynaleziona w XV stuleciu, w XVI stuleciu była dla Rzymu równie przerażająca co fascynująca. Kościelne władze widziały w prasie drukarskiej zarazem niebezpieczeństwo i szansę. Gdyby udało się Kościołowi zaprząć nową technologię do swoich celów, posłanie katolicyzmu dałoby się rozpowszechnić także wśród szerokiej publiczności, która rzuciła się na produkty tego medium. Niestety nowi czytelnicy wnosili najrozmaitsze skłonności i bezgraniczną zdolność entuzjazmu. Z krajów protestanckich importowano wówczas do Włoch heretyckie i podejrzane publikacje. Aby zapobiec rozprzestrzenianiu się tego raka, trzeba było stworzyć kordon sanitarny. Wierni potrzebowali instrukcji i pouczenia, co dozwolone, a co tabu.

Jeden z dwu papieży, których Santori wybrał sobie na bohaterów i wzór, ściśle ustalił granice tolerancji. Po wyborze Piusa V w 1566 r. pewien zwolennik Wielkiego Inkwizytora entuzjazmował się w liście do niego: „Bóg zwrócił nam Pawła IV!”. Paweł IV, faktyczny twórca rzymskiej inkwizycji i jej najbardziej nieubłagany reprezentant, był absolutnie przekonany, że odmienne myślenie trzeba tępić. Narzędziem, jakim zamierzał rozbić każdą opozycję w świecie myśli i wytępić błędy, był sporządzony

przez rzymską inkwizycję indeks zakazanych książek, który ukazał się po raz pierwszy w 1559 r.

Rzymski indeks był tylko jednym z wielu, które we wcześniejszych latach w całej Europie ukazywały się jeden po drugim. W samym tylko Paryżu między 1544 a 1556 r. opublikowano 6 indeksów; trzy w Lowanium (między 1546 a 1558); dwa w Wenecji (1549 i 1554). Portugalska inkwizycja wydała dwa (1547 i 1551), a hiszpańska trzy kolejne między 1551 a 1559 r. Stolica katolickiego chrześcijaństwa w próbach kontrolowania rynku książkowego znajdowała się daleko w tyle za innymi ośrodkami religijnymi, a gdy Rzym po raz pierwszy w 1557 r. chciał się włączyć, spaliło to na panewce. Jednakże wydany dwa lata później indeks zakazanych książek przewyższał pod względem surowości wszystkie inne. Potępiono wszystkie napisane przez heretyków dzieła, nawet jeśli w ogóle nie zajmowały się problemami religijnymi; podobnie wszystkie pisma ojców Kościoła i innych katolików, jeśli uwagami albo komentarzami opatrzył je jakiś kacerz; dalej każdą książkę z minionych 40 lat (obojętne na jaki temat), gdzie nie byli wymienieni z imienia autor i drukarz oraz nie podano miejsca względnie roku publikacji; do tego wszelkie dzieła o astrologii, jasnowidzeniu i magii; w końcu wszystkie przetłumaczone na języki narodowe Biblie i Nowe Testamenty, chyba że miały imprimatur' inkwizycji.

Więcej niż tysiąc dzieł i autorów dotkniętych zostało klątwą. Przy lekturze tego najsurowszego, ale najbardziej chaotycznego indeksu zakazanych książek, jaki Rzym kiedykolwiek opublikował, rzuca się w oczy rozdziew między jego niedokładnością a zamiarem kontrolowania całej produkcji książkowej - nie tylko minionej i obecnej, lecz również przyszłej. Ta drakońska, lecz nierealna próba została uznana za niemożliwą do przeprowadzenia.

Dzieła podejrzanych autorów, jak np. humanisty Erazma z Rotterdamu (1466-1536) zostały obłożone klątwą, jakkolwiek wykorzystywano je do celów naukowych i nikt nie proponował niczego w zamian. Hurtowe zakazy z ich niedokładnymi sformułowaniami prowadziły do tego, że zostali wymieszani autorzy ortodoksyjni z podejrzаныmi, a z katolickich bibliotek usunięto pożyteczne czy niezbędne książki. Papież Pius IV wypowiedział się za „złagodzeniem” indeksu z 1559 r. i na soborze w Trydencie (1562) dyskutowano temat raczej w tonie umiarkowanym. Ale nawet tam panowała atmosfera podejrzliwości, ewokowana przez Pawła IV i jego towarzyszy:

¹ „Wolno drukować” - pozwolenie cenzury duchownej.

donoszono nawet na ojców soboru. Jeden z nadgorliwców opowiadał w Rzymie, że oni, ponieważ im wolno oglądać zakazane książki, czytają tylko takie!

W tym przedstawieniu ojców soboru trydenckiego jako ukrytych kacerzy, którzy podczas posiedzeń soboru pod pulpitem grzebią w luterzańskich pismach, widać trochę nieufności i dużo niedorzeczności, cechujących umysłowy klimat, w jakim rzymskie władze tworzyły indeksy. Również drugi indeks, z 1564 r. („trydencki”), gdzie „pierwszą klasę” zakazanych książek i autorów skazywano na „piekło” całkowitego potępienia, podczas gdy druga uchodziła za „czyściec”, w którym niektóre książki były dopuszczone o ile zostały „oczyszczone z błędu”, nie świadczył akurat o logice. Erazm np. był wymieniony w obu (!) klasach, ponieważ zwolennicy twardej linii w Kościele i liberałowie nie byli zgodni, co z nim zrobić. Ogólne reguły, stojące ponad chwilowym zamętem, nie dawały żadnej konkretnej orientacji: Rzym wiedział tylko, że *chciał* stworzyć porządek - ale brakowało mu kryteriów *jak*.

W tym zamieszaniu rzymska inkwizycja kontynuowała cenzurowanie dzieł i nakładanie więzów autorom. Jednocześnie próbowała stworzyć elitę, rekrutującą się z kleru (głównie, ale nie wyłącznie), której lektura zakazanych książek miała być dozwolona. Wolno było je studiować „potajemnie i bez publicznej sensacji” tylko szczególnie uprawnionym osobom, które zobowiązano do „wyczyszczenia” znajdujących się w ich posiadaniu potępionych książek. Rezultat pracy trzeba było przedłożyć w Rzymie. A ponieważ Święte Oficjum myślało o wszystkim, istniały również przepisy dotyczące podróży. Jeśli uprawniony do czytania znajdował się w podróży, musiał o książkach posiadanych w bagażu poinformować miejscowego biskupa. Jeżeli w drodze umarł, zakazane książki należało skonfiskować i przesłać rzymskiej inkwizycji - w której archiwach nie ma najmniejszego dowodu, że stosowano się do tych wskazań. Mimo to rzucają one światło na wyobrażenia, które Święte Oficjum miało o idealnym czytelniku: był dobrowolnym cenzorem, który w głębokiej tajemnicy czyścił książki ukryte w bagażu bądź najgłębszej szufladzie biurka.

Nic dziwnego, że tego rodzaju strategię nie nadawały się do zahamowania powodzi heretyckich publikacji, wypływających każdego roku spod protestanckich pras drukarskich. Aby wstrzymać rozpowszechnianie wy-

wrotowej literatury, papieństwo zwróciło się o pomoc do biskupów, ale im również to się nie udało. Najdalej w roku 1570 Pius V zobaczył, że nie może osiągnąć celu opierając się jedynie na rzymskiej inkwizycji i włoskim episkopacie. Z wpływowych kręgów Kościoła wciąż napływały skargi na zbyt wielką surowość obu opublikowanych w 1559 i 1564 r. indeksów, z których żaden nie został uchylony, jakkolwiek sobie przeczyły. Nie istniała zgoda co do tego, które książki muszą zostać wyczyszczone, nie zapadły decyzje co do niezliczonych ksiązek potępionych, które - jak uznano - zawierały tylko małe błędy i były przez uczonych używane do pracy. Rzym znalazł się w opresji, którą sam sobie stworzył własną nieskutecznością.

Z jednej strony surowość i dążenie do kontrolowania, jeśli trzeba nawet przy pomocy zakazów. Z drugiej strony realizm wynikający ze zrozumienia, że postępy w dziedzinie sztuk pięknych i nauki są pożyteczne i muszą zostać przyjęte przez współczesne społeczeństwo. Katolicyzm, który swoim obrońcom żyjącym w bastionie ortodoksji wydawał się zapewne obleżoną cytadelą, nie był wyspą odciętą od świata. Dlatego też papież Pius V i jego następca Grzegorz XIII (1572-1585) zaczęli myśleć o problemie, co w rezultacie doprowadziło do rozwiązania najgorszego z możliwych: do powstania kolejnego biurokratycznego aparatu.

Ten aparat, który zamiast rozwiązać problem jeszcze go zaostrzył, nazywał się Kongregacja Indeksu Książ Zakazanych. Na czym polegało zadanie nowo utworzonej instytucji, skoro Rzym w 1571 r. posiadał już trzy organy cenzury? Papież, Święte Oficjum i Mistrz Świętego Pałacu (Magister Sacri Palatii, urzędnik Kurii, należący do zakonu dominikanów i tradycyjnie odpowiedzialny za cenzurę książkową w Rzymie) - wszystkie trzy miały wówczas krzyżujące się kompetencje na wielkim i źle podzielonym polu cenzury. Niełatwo było powiedzieć, kto za co ponosił odpowiedzialność.

Niech nas nie martwi, że mamy trudności z ogarnięciem ówczesnej sytuacji. Rzym również jej nie rozumiał. Kościół katolicki miał wiele dobrych cech, ale klarowna myśl organizacyjna (w każdym razie w okresie kontrreformacji) do nich nie należała. Władze kościelne próbowały wprawdzie działać energicznie, w rzeczywistości jednak pozostawały beczynne. W tamtej epoce ortodoksja mobilizowała wszystkie siły do walki

z kacerstwem, ale mitu o prototalitaryzmie nie da się odnieść do żadnego momentu trzeciego ćwierćwiecza XVI stulecia, kiedy to aparat cenzury został poszerzony o Kongregację Indeksu. Zadaniem kongregacji było stworzenie nowego indeksu, aby zaktualizować indeksy z 1559 i 1564 r. To było zadanie najważniejsze, pomyślane z rozmachem choć mgliste; inne obowiązki - nawet te tak charakterystyczne i czasochłonne jak czyszczenie książek - były na drugim miejscu. Dlatego można by kongregację z całą pewnością określić mianem reakcyjnej, a to w tym sensie, że z reguły nie podejmowała inicjatywy sama, lecz jedynie reagowała na to, co już zostało opublikowane, albo (rzadziej) co właśnie miało opublikowane zostać. Ta reakcja była częstokroć bezplanowa, prawie zawsze spóźniona i nierzadko zbyt pospieszna. Już po kilku latach w przeciążonej pracą organizacji słychać było skargi: „Kościół potrzebuje hamulca - pisał znękany cenzor - żebyśmy wreszcie mogli przerobić ten zalew publikacji”.

Jednym z powodów opieszałości i związanego z tym niechlujstwa był też fakt, że współpracownicy Kongregacji Indeksu nie byli opłacani. Istnienie i pracę rzymskiej inkwizycji zabezpieczał majątek fundacji, dla indeksu cenzorzy mieli pracować bezpłatnie. Na początku lat siedemdziesiątych XVI stulecia większość braci zakonnych, a także świeccy duchowni, którzy w późnych latach osiemdziesiątych - razem z asystującymi im świeckimi katolikami - dołączyli do Kongregacji Indeksu, nie otrzymywali wynagrodzenia. Urząd cenzora uchodził za szczególne wyróżnienie i powołanie w szeregach tych, którzy zestawiali nowy katalog zakazanych książek bądź mieli książki czyścić, zawdzięczało się poleceniu, zręcznemu pociąganiu za sznurki albo po prostu losowi. Jednakże praca ta była obciążeniem, bowiem prawie wszyscy członkowie kongregacji mieli jeszcze inne zadania. W Rzymie doby kontrreformacji stanowisko cenzora było pracą niepełnoetatową. Bez sztabu zatrudnionych na stałe fachowców, takich posiadało Święte Oficjum, było trudno lub wręcz niemożliwe działać skutecznie, a rezultatem był chaos.

Oczywiście nie tylko z braku pieniędzy i sił Kongregacja Indeksu od początku poruszała się w labiryncie; brakowało też jednolitej linii. Organizacja plątała się w sprzecznościach między indeksem z 1559 r., potępiającym w czambuł zaś w szczegółowych kwestiach w ogóle nieużytecznym, a indeksem z 1564 r., bardziej umiarkowanym, lecz nie mniej niedoskonałym. Trzeba było podjąć problem interpretacji. Wytyczne wypracował sobór trydencki. Ale ojcowie soboru ani nie wypowiedzieli się co do zasad cenzury, ani nie przedłożyli projektu indeksu, i nigdy w łonie Kościoła nie doszło do zgody, jak interpretować interpretację cenzury.

W tej zagmatwanej sytuacji ostatnie słowo miał najwyższy Pasterz Kościoła. Tyle że okres urzędowania papieża był na ogół krótki. A nawet jeśli trwał dłużej, jak w przypadku Grzegorza XIII, który na Stolicy Apostolskiej zasiadał 13 lat, każda decyzja podjęta przez namiestnika Chrystusa, mogła być podważona przez jego następcę. W Kongregacji Indeksu prowadziło to do niepewności i nerwowości, stając się jednym z głównych powodów braku w bastionie ortodoksji jednolitej koncepcji zniewalania: nawet w delikatnej, kluczowej i kompleksowej dziedzinie cenzury Rzym właściwie nie wiedział czego chciał. Analizując indeksy z 1559 i 1564 r. cenzorzy dochodzili do całkiem różnych wniosków. Jedni żądali środków surowych, inni optowali za postępowaniem łagodniejszym. Ale żadna ze stron nie mogła być pewna, że popierany przez nią kurs odpowiada woli papieża.

Toteż kilku najślawniejszych włoskich i europejskich autorów zostało inaczej ocenionych przez Kongregację Indeksu, inaczej przez papieża. Weźmy choćby przypadek „obrzydliwego kacerza” Niccola Machiavellego (1467-1527), którego imię i dzieło zostało wyklęte zarówno w 1559, jak i w 1564 r. Zapomina się, że Machiavelli napisał nie tylko rewolucyjną książkę *Książę*, lecz także *Historie florenckie*; one zaś powstały na zlecenie papieża Klemensa VII (1523-1534) i zostały wydrukowane za jego pozwoleniem.

Rodzina Machiavellego włączyła się do akcji i zaproponowała rozwiązanie, które daje świadectwo ówczesnej mentalności. Aby uchronić dzieła autora przed potępieniem, jego wnukowie zaproponowali ich „oczyszczenie”. Nawiązali kontakt z Kongregacją Indeksu i przedłożyli jej wyniki swojej pracy. Kongregacja nie zadowoliliła się tym, co zdaniem rodziny powinno być zostać wykreślone z dzieł kontrowersyjnego autora, lecz sama sporządziła raport o *Historiach florenckich*. Wynik był pozytywny, to znaczy kardynałowie kongregacji zgodzili się co do tego, że po usunięciu albo przeformułowaniu gorszących ustępów *Historie* mogą zostać ponownie opublikowane - aczkolwiek nie pod nazwiskiem Machiavellego. To rozróżnienie między dziełem a autorem było (jak zobaczymy) fundamentalne dla rzymskiej cenzury, która mogła potępić osobę jednocześnie uznając pożyteczność jej pism. Jednak wnukowie Machiavellego odrzucili taką możliwość, a bezradna kongregacja przekazała sprawę papieżowi Grzegorzowi XIII, który w 1579 r. dobitnie potwierdził potępienie przez Kościół i autora, i dzieła.

Papież i kongregacja pracowali tutaj przeciwko sobie. Cenzorzy opowiedzieli się za „liberalnym”, papież za twardym kursem. Żadna ze stron

nie wiedziała, co myślała druga - aż było za późno i jedynym skutkiem trudu włożonego w oczyszczenie książki był jej całkowity zakaz. Tak kończyło się wiele podejmowanych przez kongregację prób „uwolnienia” autorów ze stygmatu potępienia: wracano do punktu wyjścia, a jej współpracownicy byli coraz bardziej zdemoralizowani powtarzającymi się odmowami.

Pracę wykonaną przez pierwsze pokolenie cenzorów między 1571 a 1584 r. cechuje mieszanina wiary we własne siły i ignorancji. Często skłaniali się do niepokojącej surowości, a gdy okazywali się bardziej pobłażliwi, rezultat ich wspaniałomyślności nieskażonej żadną znajomością rzeczy był nie mniej niepokojący. Większość z tych ludzi żyła spokojnie w Kurii albo w klasztorze. Nie żeby byli ograniczeni, trzymali się jedynie wskazań indeksu - to znaczy wiedzieli, że Marcin Luter był heretykiem, nie przeczytawszy nigdy któregośkolwiek z jego pism. Dlatego cenzurując bardzo poczytnego niemieckiego teologa, Johannes Wilda, reagowali zachwytem. „Wspaniały!”, twierdził jeden z pracujących dla kongregacji cenzorów. „Godny podziwu!”, pisał inny, cytując ustęp, który uważał za doskonale ortodoksyjną wypowiedź. Żaden z nich, uwięzionych w kokonie Kurii Rzymskiej, nie rozpoznał, że słowa, które cytowali chwaląc, pochodziły od kogoś równego Marcinowi Lutrowi.

Nieświadome aprobowanie herezjarchów szło w parze ze świadomym szkalowaniem autorów ortodoksyjnych. Ponieważ cenzorzy nie posiadali wspólnych kryteriów nadanych z góry, każdy musiał ustalić jakieś kryteria sam, niezależnie od tego, jak bardzo był beztroski czy samowolny. Niektórzy wykorzystywali to gruntownie. Istnieli więc gorliwcy, którzy za wszelką cenę chcieli udowodniać swoją prawomyślność surową cenzurą i oskarżali wybitnych uczonych o herezję, gdyż ich łacińskie cytaty biblijne nie pochodziły z Wulgaty², lecz były własnymi tłumaczeniami z greki.

Ten przykład obrazuje postawę, która panowała w pierwszym pokoleniu cenzorów pracujących dla Kongregacji Indeksu. Odrzucali tłumaczenia Pisma Świętego z greckiego oryginału dlatego, że budziło to podejrzenie o indywidualizm, indywidualizm zaś był podejrzany, bowiem Kościół dążył

² Nazwa łacińskiego przekładu Biblii dokonanego w 383-405 r. przez św. Hieronima; wersja przyjęta na soborze trydenckim jako jedyna kanoniczna.

do jednolitości. Nigdzie indziej nie była ona tak ważna jak przy cytowaniu Biblii. Dlatego cenzorzy obstawali gwałtownie i bezkompromisowo przy stanowisku, że „każdy, kto nie cytuje Wulgaty, postępuje jak kacierz”.

Oczywiście, mianem „kacorza” określa się tu każdego, kto nie myśli dokładnie tak, jak owi członkowie Kongregacji Indeksu, którzy nie zauważyli, że sobór trydencki uznał niedoskonałość tekstu Wulgaty i zalecił przepracowanie go przez uczonych biblistów. Wówczas gdy cenzor pisał cytowane zdanie, ta przeróbka była jeszcze niegotowa. Katolicki Kościół przyznał wobec swoich członków, że nie można było opierać się na będących w obiegu wersjach Wulgaty, z których korzystano setki lat. Uczony, robiąc swoje własne tłumaczenia z języka greckiego, niekoniecznie postępował zgodnie z literą trydenckich dekretów, ale na pewno całkowicie zgodnie z ich duchem. Jakież jednak znaczenie miał autorytet powszechnego kościelnego soboru w porównaniu z surowością - albo widzimisię - cenzora i pedanta?

Tak wielu cenzorów było pedantami, ponieważ ich praca podobna była do pracy filologów. Majstrowali przy tekstach. Niektóre z nich napisali ojcowie kościoła, ale żaden respekt przed Augustynem, żaden szacunek dla Tomasza z Akwinu nie przeszkodził pozbawionym zahamowań „poprawiaczom” przekreślać piórem akapity raniące ich delikatność albo usuwać inne ustępy. Oficjalnym celem było „oczyszczenie” wczesnochrześcijańskiej tradycji z niebezpiecznych protestanckich dodatków. Mniej oficjalne zadanie brzmiało: usunąć wszystko, co mogło stanowić okazję do „herezji”. Dlatego pisma Augustyna, cieszące się w Wittenberdze czy Genewie wielką popularnością, potępiano jako „kryptoluterskie”, a pisma Tomasza z Akwinu, szanowane przez kalwinów, uznano za „sfalszowane”. Cenzura rozwinęła własny dynamizm i współpracownicy Rzymu nawet u doktora kościoła nie tolerowali niczego, co mogło być wodą na młyn protestantów.

O protestanckich „herezjach” wielu strażników prawdziwej wiary miało jedynie mgliste wyobrażenie - jak trafnie stwierdza Caspar Schoppe (patrz rozdział „Preludium na stosie”). Nie tylko nie czytali niczego autorstwa Lutra, nie umieli słowa po niemiecku. Oczywiście fakt ten nie skłaniał ich do zasięgnięcia rady u rzymskich duchownych znających niemiecki - istniała dużo prostsza droga: zajrzeć do katalogów frankfurckich targów książki. Cenzorzy byli całkowicie pewni, że niemiecki autor, którego nazwisko tam

się pojawiało, był heretykiem. Nigdy w długiej historii targów nie śpiewano takich hymnów pochwalnych na cześć ich katalogów jak te, które w XVI w. wyszły z Kongregacji Indeksu.

Tu tkwi rozwiązanie wszystkich zagadek! Niemiecki autor napisał nowe dzieło o teologii, historii albo na jakiś pokrewny temat? Żaden problem, że cenzor go nie czytał: książka musi zostać potępiona! Tym uwielbiającym swoją pracę ludziom nigdy nie przyszło do głowy, jaką farsą było sięganie po katalog sporządzony przez protestantów, aby stworzyć katolicki kanon pism podejrzanych. Z wielkim zapalem wyliczali jedną po drugiej stworzone we Frankfurcie listy i śnili, jaki wspaniały indeks można zrobić z ich zawartości. W nadziei znacznego skrócenia drogi do skontrolowania rynku książki, posłali jednego ze swoich w poufnej misji do Niemiec. Szpieg nie był akurat geniuszem: „Mam problem - pisał do swoich zleceniodawców w Rzymie - te książki tutaj są heretyckie, ale są napisane albo po niemiecku, tak że nie mogę ich przeczytać, albo znajdują się na indeksie, tak że nie wolno mi ich czytać”. Został nominowany na biskupa i tym samym dyskretnie usunięty z kongregacji, która nadal z należytą odległości medytowała nad frankfurckimi katalogami.

Pojęciowy zamęt i chaotyczne procedury szły w Rzymie w parze. Kongregacja Indeksu podjęła kilka prób zorganizowania się, wszystkie bezskutecznie. Małemu, nieskoordynowanemu i na dodatek dziesiątkowanemu częstymi chorobami sztabowi współpracowników nie udawało się odbywanie regularnych posiedzeń. Rytm, w jakim zbierało się Święte Oficjum - co najmniej trzy razy w tygodniu, przez cały rok - ostro kontrastował z ospałością Kongregacji Indeksu. Na posiedzeniach, na których Kościół katolicki miał cenzurować świat nauki i literatury, często brakowało nawet kardynałów. Mijały całe lata bez ani jednego spotkania, aż wreszcie - pod koniec urzędowania Grzegorza XIII, w roku 1585 - Kongregacja Indeksu była już jakby martwa.

W 1587 r. Sykstus V próbował tchnąć nowe życie w wyblakłą kongregację. Mianował nowych członków i podzielił ją na grupy specjalne. Zgodnie z wolą Pontifexa Maximusa miał zostać stworzony nowy i solidniejszy indeks. Dość niezdecydowania! Ale zaledwie cenzorzy rozpoczęli pracę, Sykstus zaczął się wtrącać w każdy szczegół, wreszcie doszło do konfliktu pomiędzy papieżem a kongregacją będącą na jego służbie. Po

śmierci Sykstusa w 1590 r. indeks, który nosił jego imię, został wycofany z obiegu przez tę właśnie organizację, która miała doprowadzić go do końca. Podjęła ona ponownie pracę nad nim i kontynuowała ją do 1596 r., przy czym dochodziło do częstych kontrowersji z Klemensem VIII (1592-1602), jednak ostateczna forma dokumentu mającego decydować, które książki i którzy autorzy są zakazani lub dopuszczalni, została ustalona przez Święte Oficjum. W kwestiach cenzury - podobnie jak i w innych punktach - nie było wątpliwości kto dzierży najwyższą władzę, mianowicie ani papież, ani Kongregacja Indeksu, lecz najwyższy trybunał wiary.

Dominującą postacią w najwyższym trybunale był Wielki Inkwizytor Giulio Antonio Santori. Wiedział równie dobrze jak papież, którym służył i których tyranizował, że w czasach kontrreformacji nie wystarczało, aby Kościół rzucał klątwy na dzieła protestantów. Rzym musiał stworzyć dla nich ortodoksyjny ekwiwalent. Dzięki temu doszło do ożywienia działalności intelektualnej.

Nowe wydania prawa kanonicznego, nowe tłumaczenia piszących po grecku chrześcijańskich autorów, dzieła Tomasza z Akwinu, Augustyna i Bonawentury, oczyszczone z „luterzańskich błędów” i już bezpieczne dla katolickich czytelników - dla tych i innych przedsięwzięć potrzebni byli fachowi współpracownicy. Niektórzy z nich mieli spokojną posadę w bibliotece i/albo w watykańskiej drukarni, a jednocześnie pracowali jako „niepełnoetatowi” współpracownicy Kongregacji Indeksu i rzymskiej inkwizycji. Jej zwierzchnik był entuzjastą wiedzy. Santori latami próbował stworzyć nowe rzymskie rytuały. Nie zadowolili się opisaniem ceremonii, albo spisem modlitw na poszczególne okazje, lecz zainicjował gigantyczne dzieło zbiorowe, które miało świadczyć o jego wykształceniu, faktycznie jednak przekraczało jego siły. Santori potrzebował pomocników i znalazł ich w takich rzeczoznawcach, jak Robert Bellarmin i Francisco Peña. Będąc współpracownikami kardynała przy jego projektach zostali członkami jego rozgałęzionej „rodziny”. W ten sposób sieć kumoterstwa mogła dać pracę i socjalną pozycję nawet pozbawionym środków naukowcom.

Zapotrzebowanie na ekspertów w dziedzinie prawa i teologii rosło. Kardynał-inkwizytor, jak Santori, powinien być człowiekiem, którego talenty dotyczą przede wszystkim dziedziny administracji, religii czy polityki; ale podjęta przez Kościół próba pobicia protestantów na międzynarodowym

polu wiedzy zmuszała kardynała do zainteresowania się światem nauki, nawet jeśli sam nie był przede wszystkim naukowcem. W popularnonaukowych dziełach rzymska inkwizycja i Kongregacja Indeksu uchodzą za aintelektualne, co pod wieloma względami mija się z prawdą. Bowiem wbrew temu, co mówią podręczniki, intelektualiści z jednej strony i inkwizytorzy oraz cenzorzy z drugiej nie byli przeciwnikami, lecz sobowtórami.

Intelektualiści, jak Robert Bellarmin i Francisco Peña, zdecydowani zatamować zalew podejrzanych publikacji i zajmujący się pisaniem książek w interesie katolickiej sprawy, spędzali ponadto godziny w rzymskiej inkwizycji i w Kongregacji Indeksu, gdzie zakazywali dzieł innych, albo poddawali je „czyszczeniu”. Podejrzany autor i jego sędzia w Rzymie doby kontrreformacji częstokroć byli jedną i tą samą osobą.

W zamkniętym i ciasnym świecie kurii cenzurowano się wzajemnie. Skoro nikt nie był ponad podejrzeniami, także strażnicy ortodoksji nie mogli być od nich wolni. Radykalnym przedstawicielem tej teorii był Francisco Peña, którego surowości nie łagodziły ani czas, ani doświadczenie. Propozycje zostania biskupem w swojej rodzimej Hiszpanii odrzucał, ponieważ chciał pozostać w Rzymie, centrum władzy i nepotyzmu. Doszedł tam do wysokiej prawniczej godności dziekana Roty Rzymskiej, jednak nigdy nie osiągnął swego ambitnego celu zostania kardynałem. Mając świadomość własnych zdolności, ale rozczarowany swoją karierą, pozostawał na marginesie i musiał przyglądać się, jak jego koledzy, np. Robert Bellarmin i Pompeo Arrigoni, otrzymywali purpurę.

Podobnie jak Peña Arrigoni był sędzią w Rocie Rzymskiej, ale w przeciwieństwie do pierwszego posiadał dyplomatyczną zręczność. Za to Peña - władczy i polemiczny - wściekał się i mówił co myślał bez względu na osobę. Niektórzy ściągali na siebie szczególną jego złość, przede wszystkim członkowie Towarzystwa Jezusowego, jezuiti. „Wasza Królewska Mość może polegać na zdaniu monsiniora Perli - pisał hiszpański poseł do króla Filipa II - z wyjątkiem okoliczności, gdy chodzi o jezuitów, wobec których żywi głęboką urazę”. Uraza Peńi dotyczyła w szczególności czołowego teologa jezuitckiego w Rzymie doby kontrreformacji, Roberta Bellarmina, jego kolegi w kongregacji zakazanych książek.

Książka, która zdaniem Peńi powinna była zostać surowo zakazana, to Bellarmina *Omówienie kwestii spornych wiary chrześcijańskiej, przeciwko*

współczesnym kacerzom. W świecie katolickim dzieło to uchodziło za pomnik ortodoksji, ale Peña traktował je z podejrzliwością, ponieważ publikowano tam nazwiska atakowanych kacerzy i ich poglądy. Bezlitosny cenzor nie zauważał, że jego ideologia kręci się w kółko i dopiero wtedy odstąpił od swego twardego kursu, gdy sam został ocenowany.

Krótko po nieudanym zamachu na króla Francji Henryka IV w 1595 r., Peña napisał dzieło usprawiedliwiające zamordowanie tyrana. Był przeciwnikiem monarchy, który miał jakoby powiedzieć, że Paryż wart jest mszy, i przytaczał argumenty przeciwko prośbie Henryka o pojednanie z katolickim Kościołem. Gdy ów pamflet autora i wydawcy podręczników dla inkwizycji został przedłożony do oceny kardynałom Świętego Oficjum, potępił utwór jako dzieło kacerskie. „Osobiście go ostrzegałem” - powiedział jeden z cenzorów cenzora. Bez rezultatu.

Kariera zawodowa Francisca Peñi zatrzymała się za urzędowania Klemensa VIII. Tylko niewielu intelektualistów w Rzymie doby kontrreformacji chciało równie zdecydowanie zrobić karierę strażnika wiary, ale żaden z nich nie stawiał tak dobitnie pytania, kto właściwie ma nadzorować strażników. Widząc, jak Robert Bellarmin otrzymał kapelusz kardynalski i został spiritus rector Świętego Oficjum, zapienił się z wściekłości. Swoje piętnaście minut dostrzegł, gdy Pawła V coraz bardziej irytowała wyrażana przez Bellarmina absolutna krytyka jego politycznego kursu: w 1610 r. - podczas kontrowersji na temat świeckiej władzy papieża, w której Peña zajął najbardziej ekstremalne stanowisko - onże nawymyślał Bellarminowi jako „małemu chrześcijaninowi”, który co tydzień wydawał książkę, a jego wątpliwe poglądy powinny zostać potępione. Kardynał był istotnie człowiekiem niewysokim, ale sformułowanie „mały chrześcijanin” nie odnosiło się raczej do jego wzrostu. Cenzura była mieczem obosiecznym, który mógł się zwracać przeciwko tym, którym była powierzona.

Konflikt, w którym Peña występował jako przeciwnik Bellarmina, był więcej niż tylko zderzeniem różnych charakterów. W twierdzy, skąd nadzorowane było katolickie chrześcijaństwo, kłócili się strażnicy. Bellarmin, wysoko ceniony w jezuickim zakonie, został w 1923 r. kanonizowany, a w 1931 mianowany doktorem kościoła. Peña, w swoim czasie czołowa osobistość w Rzymie kontrreformacji, dzisiaj popadł w zapomnienie.

Jeśli jest prawdą, że „totalitaryzm” zawsze cechują skoordynowane działanie, „jednomyślność i narzucona dyscyplina, to pojęcie to nie może się

odnosić do rzymskiej inkwizycji i Kongregacji Indeksu. Każdy z jej doradców był przekonany, że ma rację i mógł być wobec swoich kolegów bezlitosny, ponieważ wtedy - w epoce, kiedy surowość uchodziła za gwarancję głębokiej wiary - dla tkwiących w błędzie nie wolno było mieć poślazania. W tym kontekście maksyma Bellarmina „Wolność wyznania nie jest niczym innym, tylko wolnością błędzenia” była bardziej dwuznaczna, niżby pozwalała przypuszczać dosłowna interpretacja, i wyrażała więcej niż autorytarne stanowisko Kurii Rzymskiej w dobie kontreformacji. Stawiała także trudniejsze pytanie, kto właściwie miał sprawować kontrolę.

Za surową fasadą katolickiego Kościoła kryły się napięcia, sięgające głęboko i powodujące niezgodę. Papieski monarcha mógł wydawać rozkazy ze swą despotyczną retoryką, ale czy mógł je przeprowadzić zależało tylko od gotowości do współpracy jego podwładnych. Kolegium Kardynalskie, jako organ wyraźnie podporządkowany, nie było już partnerem, z którym papież dzielił władzę. Wprawdzie kardynałowie u boku namiestnika Chrystusa porównywali się z prorokami Starego Testamentu, ale wojujący Kościół, próbując odeprzeć protestancki atak, nie potrzebował wielu generałów, tylko jednego feldmarszałka. Rozkazy musiały wychodzić od jednej jedynej osoby kierującej, a tą był papież.

Taki był w każdym razie oficjalny pogląd wyznawany przez wielu katolickich teologów od czasów kontreformacji, który zresztą jeszcze dzisiaj ma swoje znaczenie. Ale rzeczywistość była bardziej skomplikowana nawet wtedy, gdy Kolegium Kardynalskie wraz ze stworzonym przez Sykstusa V w 1587 r. systemem kongregacji straciło swoją dominującą pozycję. Konsystorie, tzn. plenarne posiedzenia kardynałów rezydujących w Rzymie pod przewodnictwem papieża, zostały wprawdzie sprowadzone do czysto formalnych spotkań, na których „boski senat” był pouczany zanim rutynowo aprobował papieską politykę, ale ta polityka w najistotniejszych punktach nie była ustalana samodzielnie przez nominalną głowę Kościoła - to w ogóle nie było możliwe. Papież potrzebował rady rzeczoznawców. A tych z kolei znajdował przede wszystkim w rzymskiej inkwizycji i w Kongregacji Indeksu.

Oficjalnie Kongregacja Indeksu nie podlegała kontroli Świętego Oficjum, chociaż jako najwyższy trybunał wiary Oficjum miało wyższą rangę. Aby zachować tę rangę i utrzymać władzę, Wielki Inkwizytor musiał wziąć mocno w garść podrzędny organ cenzury. Santori uczynił to, postarawszy

się, aby kilku jego podopiecznych zostało wybranych do Kongregacji Indeksu. Jednym z nich był Francisco Peña, który od 1584 do 1612 r. pracował dla kongregacji jako doradca i rzeczoznawca.

Tutaj był w swoim żywiole. Nic, nawet redagowanie podręczników dla inkwizytorów, nie sprawiało mu więcej radości niż cenzura. Jego zdaniem i zdaniem jego kolegów za pomocą cenzury można było sprawować władzę. A władza - szczególnie władza Pontifexa Maximusa - w Rzymie końca wieku XVI została na nowo określona, co również oznaczało, że spojrzano na przeszłość krytycznym okiem kontrreformacji. Szczególnie krytycznie patrzono na renesans i jego wybitnych przedstawicieli. Reprezentowane przez Penę rzymskie władze kościelne skierowały swoją uwagę na najśłynniejszego (i najgłośniejszego) z papieży humanistów, Piusa II (1458-1464).

Pius II i Peña należeli wprawdzie do tego samego kościoła, ale żyli w całkowicie odmiennych światach. 120 lat, które minęły między śmiercią papieża w 1464 r. a oczyszczonym wydaniem jego autobiograficznych *Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt* {Komentarze do najbardziej pamiętnych wydarzeń owych czasów} w 1584 r., znacznie zmieniły katolicki świat. Minęły podniecające czasy humanizmu, gdy świetny mówca i poeta laureatus³ Enea Silvio Piccolomini (tak nazywał się Pius II, zanim zasiadł na Stolicy Apostolskiej) mógł pracować najpierw dla antypapieża, potem dla cesarza, aby wreszcie zostać kardynałem i obrońcą tej właśnie rzymskiej ortodoksji, przeciwko której niegdyś występował. Teraz, w 1584 r., ta ortodoksja stała się nieprzejednana. Szyki miały być zwarte, front nieprzepuszczalny. „Podły heretyk” Marcin Luter i jego współgrzesznicy szerzyli „raka” swojej zgubnej nauki, który dotknął już wielu członków katolickiego Kościoła. Czasy dojrzały do samooczyszczenia. Jeśli trzeba, poszczególne członki muszą zostać oddzielone od chorego organizmu. Tak w każdym razie myślał Francisco Peña, protegowany kardynała Santoriego, lecz żaden wielbiciel papieża Piusa II.

Od niego Peña różnił się całą osobowością. Kto młodość swą spędza na studiowaniu kar przewidzianych dla kacerzy i wydawaniu podręczników dla inkwizycji, jest tym naznaczony. Pius II dorastał w weselszych stosunkach („stosunki” trafiają w sedno, bowiem papież do swego czterdziestego roku życia spłodził kilkoro nieślubnych dzieci i napisał komedię erotyczną, jak również poczytną powieść o przygodach miłosnych Caspara Schlicka, kanclerza niemieckiego cesarza Fryderyka III). Bywały i wielce kulturalny

³ Poeta uwięziony.

Pius poruszał się zrećnie i niestrudzenie pomiędzy sferą świecką a kościelną. Zgoła inaczej Peña; zgryźliwy i bezkompromisowy jak Cerber, wielogłowy pies pilnujący wejścia do podziemi, strzegł ostoji wiary i przy najmniejszych oznakach czegoś zakazanego, świeckiego, nieortodoksyjnego wpadał w szal.

Najbardziej jednak, gdy wywęszył coś nieortodoksyjnego w wypowiedziach o papieżstwie. Było przy tym obojętne, *kto* to powiedział, bowiem nikt - nawet papież - nie był wolny od podejrzeń. Spośród wielu ekstrawaganczych renesansowych papieży, na myśl o których mogły jeżyć się włosy na grzbiecie stróżującego psa Peñi, ani skorumpowany i prawdopodobnie kazirodczy Aleksander VI (1492-1503), ani militarysta i tyran Juliusz II (1503-1513), ani wysoce wykształcony i rozpustny Leon X (1513-1521), lecz właśnie Pius II wydawał się cenzorowi podejrzany. Jego młodzieńcze szaleństwa - od płodzenia bękartów po stertę sprośnych książek - były do wybaczenia; ale nie można było ani zignorować, ani wybaczyć wypowiedzi namiestnika Chrystusa, że więcej autorytetu ma powszechny sobór kościelny niż papieżstwo. Dla Francisca Peñi był to powód do nałożenia anatemy⁴.

Sam Pius widział ten problem. Jakież papież kiedykolwiek przedłożył władzę soboru nad własną? Dlatego też, gdy zasiadł na Stolicy Apostolskiej, ogłosił swoje pisma na ten temat za nieważne i przypisał je Eneaszi Sylwiuszowi Piccolominiemu, którym był uprzednio. „Odrzućcie Eneasza - oto gorąca prośba skruszonego papieża - i powitajcie Piusa!” Nikomu, kto czytał to łacińskie zdanie, nie mogła ujść aluzja do bohatera eposu Wergiliusza, do „pius Aeneas”, pobożnego Eneasza. I nikt nie mógł mieć co do tego złudzeń, że ten wykształcony humanista 19 sierpnia 1458 r. imię Piusa II wziął z innego źródła niż ze swego uwielbianego arcydzieła pogańsko-łacińskiej literatury. Aluzja była zbyt wyraźna, gra słów zbyt nieodparta, a papież doskonale znany jako dowcipniś.

Tymczasem dowcip akurat nie należał do zalet rzymskiej kontreformacji. Panowała śmiertelna powaga. Powaga i podniosłość, żarliwość i fanatyzm cechowały politykę religijną Pawła IV, kolejnego czczonego przez Peñę bohatera. W indeksie ksiąg zakazanych opracowanym na jego zlecenie w 1559 r. przez rzymską inkwizycję, powtórzono rozróżnienie dokonane

⁴ Klątwa kościelna.

przez samego Piusa II pomiędzy jego „ja soborowym” a jego „ja papieskim” i potępiono jego pisma o soborze w Bazylei (1431-1449) jako dzieło „Eneasza Sylwiusza Piccolominiego”. Potem już niewiele słyszano o papieżu, póki w końcu nie przeciekła wiadomość, że napisał (ale nie opublikował) frywolną i skandalizującą autobiografię: cytowane *Komentarze do najbardziej pamiętnych wydarzeń owych czasów*.

Te ucieszne *Komentarze* przyprawione plotkarskimi historyjkami, pełne zjadliwych uwag i napisane całkiem w duchu niekonwencjonalnego Piusa, wydawały się potwierdzać wszelkie uprzedzenia protestantów wobec Stolicy Apostolskiej. Ze złośliwą satysfakcją zaczęli publikować wyciągi z nich. Rodzina Piusa II zareagowała z niepokojem, a jego bratanek, arcybiskup Sieny, przygotował wydanie, które można było zaoferować umiejaczej czytać publiczności. To zaś oznaczało w ostatnim ćwierćwieczu XVI stulecia: to, co z niego pozostawiła cenzura.

Wszystkie ustępy w pozostawionych przez Piusa II *Komentarzach*, które mogłyby zranić nową wrażliwość rzymskiego Kościoła - a było ich wiele - zostały wykreślone. Ekspurgacja przeprowadzona z całą dokładnością, surowością i głupotą odniosła zdecydowany sukces. Od 1584 r., gdy *Komentarze* wreszcie ukazały się w okaleczonej przez bratanka wersji, potrzeba było czterech wieków, zanim społeczeństwo dostało do czytania kompletny, niezmienny oryginał. Dlatego jest interesujące przyjrzenie się kilku fragmentom tekstu, które bratanek i cenzor chcieli ukryć przed oczyma wrogów Kościoła. Oto kilka przykładów tego, czego oni i prawie bez wyjątku wszyscy inni czytelnicy nie mieli i nie mogli zobaczyć.

W księdze pierwszej, rozdział 36 *Komentarzy*, Pius II opisuje konklawe, które wybrało go na papieża, i o swoich kolegach kardynałach mówi bez ogródek: skorumpowani i arogancy, intryganci i głupcy, chcieli sabotować jego wybór i zamiast niego wynieść na tron Piotrowy bogatego tyrana, kardynała Wilhelma z Rouen. Zawiązano spisek i jego uczestnicy dla wykonania zamierzenia wycofali się w miejsce najprywatniejsze, które Pius opisuje następującymi obrazowymi zdaniami:

„Kilku kardynałów spotkało się w wychodku, jako w odosobnionym, tajemnym miejscu, i uzgodnili, że chcą znaleźć środki i sposoby, aby wybrać Wilhelma na papieża. Złożyli pisemną przysięgę, i na podstawie tej przysięgi on obiecał im kościelne i prawnicze urzędy i rozdzielił majątek Kościoła. Jakże odpowiednie miejsce dla wyboru takiego papieża! Gdzież można by lepiej planować brudny spisek, jak nie w wychodku?”

Naturalnie ustęp ten został wykreślony, podobnie jak uwaga, którą uczynił Pius na temat kardynała Filipa z Bolonii: jego koledzy zamieniają właśnie „Pałac Apostolski, gdzie rezydowało tak wielu Ojców Świętych, w jaskinię zbójecką i burdel”.

Żaden protestant nie wyraziłby tego lepiej. Dlatego też bratanek wyjął z *Komentarzy* stronę po stronie i pozmieniał treść na równi ze stylem. Jeśli np. opisane jest, jak kardynał udaje się do ubikacji (temat, którym Pius zajmuje się chętnie), ten nienaturalny akt zostaje opuszczony. Przemilcza się również dwadzieścia tysięcy kur, które papieskie oddziały zrabowały jako łupy wojenne, bowiem łup w postaci drobiu jest poniżej godności papieskiej armii - albo przynajmniej powinien być. I jeśli mamy ochotę uśmiechnąć się nad okaleczeniem pikantnych *Komentarzy* przez członka rodziny, to pomyślmy sobie, że bratanek i cenzor usunął z tekstu również cały humor, bowiem wesoły papież uchodził wówczas za zjawisko niemożliwe.

Mimo tak radykalnej próby zrobienia z frywolnego renesansowego humanisty najwyższego Pasterza kontrreformacji, zdaniem rzymskich władz bratanek posunął się nie dość daleko. Na plan wkroczył Francisco Peña, uznany specjalista w sprawach papieżstwa, i przedłożył swój raport. To, co napisał, było jeszcze bardziej druzgocące.

„Żeby nikt nie sądził, że przyglądałem się temu dziełu złośliwym okiem, trzeba przeczytać co mówi sam Pius [mianowicie w owym ustępie], gdzie ten wspaniały autor bez wahania przyznaje, że opowiadał historie, które godne są jego urzędu i inne, które godne nie są [...]. *Ja nie wiem, jak ktoś może chociaż trochę ufać temu pisarzowi, gdy rozsiewa w swoich opowieściach frywolne i banalne szczegóły. Posuwa się tak daleko, że jego twierdzenie, iż świadomie zdecydował się nie mówić niczego na swoją obronę, staje się całkiem niewiarygodne. Jego samousprawiedliwienie i wysokie mniemanie, jakie ma o sobie, często są wyrażane w nader pretensjonalnej formie. Z tym rezultatem, że nawet najżyczliwsi spośród jego czytelników nie będą mu ufać*”.

Nieufność, podejrzliwość, potępienie: takimi słowami mówi cenzor, który już przed 1584 r. wydał podręcznik dla inkwizytorów i niewiele później sam takż napisał. W jego języku odbija się to myślenie, które

w czasach kontrreformacji nadawało ton w Kurii Rzymskiej. Jak wiadomo Peña pracował tam jako prawnik. Przy lekturze uwagi (powyżej zaznaczona kursywą), że Pius II broni się w sposób całkowicie niewłaściwy, nasuwa się pytanie: dlaczego w ogóle Pontifex Maximus miałby bronić się przed atakami daleko niżej od niego stojącego kurialnego urzędnika? Odpowiedź jest zawarta w myśleniu samego cenzora. Zdaniem Francisca Peñi powinno się Piusa II postawić przed sądem.

Zobaczmy, jak w tym raporcie cenzury buduje się mowę oskarżycielską i przypomnijmy sobie reguły, które formułuje autor w swoim *Praktycznym przewodniku dla inkwizytorów*. Jeżeli zalecana tam procedura wydawała się nam surowa dla oskarżonego, jest to nic w porównaniu ze sposobem, w jaki Peña beszta Piusa II. Papież, stwierdza cenzor wnikliwie, ma wątpliwe poglądy na los i boską Opatrzność. To, co na ten temat mówi, lepiej wyłożył Platon w swoich *Nomoi (Prawa)*. Sformułowane w *Komentarzach* poglądy na prawdę nie są niczym innym, jak tylko plagiatem z Arystotelesa. Raz Pius myli źródła, kiedy indziej cytuje błędnie. Długą listą stylistycznych i merytorycznych błędów Peña udowadnia niedokładność papieża i dokładność jego cenzora. Peña był, jak to widzieliśmy po legalizmie jego *Przewodnika*, pedantem. Ale pedanteria nie była dla niego celem samym w sobie. Odkrywanie błędów, jakie popełnił Pontifex Maximus, kryło bardziej zasadniczy zamysł.

Tym zamysłem było podbudowanie autorytetu Francisca Peñi. Cenzor stwierdzał dosłownie i przenośnie, że stoi ponad papieskim autorytetem. „Obawiam się, że Pontifex Maximus takim gadaniem o sobie szkodzi swojemu własnemu autorytetowi”, brzmi jeden z jego protekcyjnych komentarzy. „Takie detale nie są godne namiestnika Chrystusa”, głosi inny. Dowodzą niedwuznacznie, że papież ze swymi błędami nie sprostą swojemu papieskiemu urzędowi. Gdy powstaje pytanie: jeśli Pius II nie potrafił, kto w ogóle potrafi? Odpowiedzią Peñi był fragment jego autobiografii:

„Ja jako Hiszpan w najmniejszym stopniu nie jestem zaskoczony, gdy Pius pomawia moich krajan o arogancję, bowiem nad swymi Włochami albo sobą samym nie ma on żadnej litości!”

Zbyttnia wyrozumiałość? To spójrzmy dalej:

„W długim odcinku o nominacjach kardynałów, w którym również jego bratankowi nadana zostaje purpura, [...] opowiada się o sporze między papieżem a Świętym Kolegium w taki sposób, że powinniśmy przyjąć, iż

Pius był zmuszony mianować swego bratanka kardynałem, jakkolwiek był on jeszcze całkiem młodym człowiekiem. *Któż uwierzy w to Pontifexowi Mcucimusowi ?*"

Albo to:

„Dziwię się, że Pius nie zaczerwienił się, pisząc takie bzdury [...]. Byłoby lepiej, gdyby pewne rzeczy przemilczał. Ale on o nikim tak często nie mówi jak o sobie samym”.

Albo to:

„Gdy Pius zaczyna chwalić siebie samego, nie może skończyć [...]. Ten ustęp powinien zostać wykreślony, żeby nie wyglądało, że Pius zapomniał o godności swego urzędu”.

Albo to:

„To, co on tutaj pisze, jest bezwstydne i tylko jako bezwstydne może być interpretowane, ale nigdy Piusowi nie przyszło do głowy skrócenie swego dzieła, bowiem każdy temat, nie wiem jak banalny lub obsceniczny, służył mu do popisywania się swymi wirtuozowskimi stylistycznymi umiejętnościami”.

A na koniec:

„Te wydarzenia tłumaczy z intencją złośliwą [...]. O innych opowiada z wyniosłością [...]. O ile mi wiadomo, tylko wtedy można ocenić, jak bardzo jest się przez innych znienawidzonym, jeśli odkryje się we własnej osobie powód, który czyni człowieka wartym nienawiści. Jak Pius [...]”.

Kierunek uderzeniowy tego raportu jest jednoznaczny. Pius, jak oskarżony w procesie inkwizycyjnym, zostaje doprowadzony do tego, że sam siebie obciąża. Dowody oskarżyciela są niepodważalne, ponieważ pochodzą z pism samego papieża. Mowy obrończej się nie słucha. Peña przemilcza szereg inicjatyw, o których mówią *Komentarze* (np. planowana wyprawa krzyżowa przeciwko Turkom), aczkolwiek powitał je z aplauzem, gdy zostały podjęte przez następców Piusa. Okoliczności łagodzących nie dopuszcza się, winy nie darowuje. Namieśnik Chrystusa - humanista zostaje zawleczony przed oblicze sędziego i bezapelacyjnie skazany.

Peña piętnuje u Piusa dokładnie to, co cechuje jego samego: zarozumialstwo, złośliwość i chętnie się swoją erudycją. Jednak żadne z tych podobieństw do nielubianego autora nie dawało zadufanemu cenzorowi do myślenia. Jego autorytet opierał się na przekonaniu, że Francisco Peña wie lepiej niż Pius II, jak powinien zachowywać się papież. Usunięte zostały uwłaczające uwagi, pikantne anegdoty, chępliwość, nieortodoksyjne poglądy. Za to uwypuklają się powaga, godność i surowość - atrybuty inkwizytora, jak Paweł IV albo Pius V, nie zaś humanisty. Praca Peña nad *Komentarzami* Piusa II pokazuje nam, jak w sercu Kurii Rzymskiej w czasie kontrreformacji, a więc po renesansie i przeciwko niemu, na nowo kształtowano obraz papieżstwa.

Praca Peña pokazuje jeszcze jedno: Jeśli ten wydawca i autor podręczników inkwizycyjnych, będąc przekonanym o swojej prawomyślności, mógł - w nagannym stylu i z wątpliwymi poglądami - traktować papieża jako podejrzanego, to po prostu dlatego, że w rzymskim ośrodku władzy Kościół zajmował się swoimi własnymi problemami. W tajnym świecie inkwizytorów i cenzorów mniej zastanawiano się nad „luteranami” niż nad katolikami, z których żaden nie mógł być pewny, czy zostanie mu zaoszczędzona karząca różga. Wówczas, w Rzymie, w atmosferze wszechobecnej podejrzliwości, odczuwano pilną potrzebę samooczyszczenia. Pozbyć się piętna kacerstwa, oczyścić zbrukaną przez dysydentów tradycję, odzyskać utraconą jedność wiary przez wykluczenie albo obcięcie narośli - to były cele Rzymu. A realizować je miała nie tylko kongregacja ksiąg zakazanych, lecz także (i przede wszystkim) najwyższy trybunał rzymskiej inkwizycji, przed którym teraz stajemy.

III

PRZED NAJWYŻSZYM TRYBUNAŁEM WIARY

Woczy rzuca się czerwien - czerwien jedwabiu, w który odziani są kardynałowie zdążający w procesji do pałacu Wielkiego Inkwizytora. Może ich być pięciu, sześciu albo siedmiu. Ich gospodarzem i zwierzchnikiem jest Giulio Antonio Santori. Jest rok 1596. Jeszcze niedawno Santori myślał, że w konklawe, które zebrało się w celu wybrania nowego papieża, dysponuje większością. Trzy dziesiątki lat doświadczenia w rzymskiej inkwizycji musiały, tak sądził, uczynić go zdatnym do nałożenia tiary. Duch Święty jednak widział to inaczej. Nie podzielał entuzjazmu Santoriego dla inkwizytorów. Podobnie kilku jego kolegów, z którymi Wielki Inkwizytor skrzyżował szpady i teraz bezskutecznie usiłował zawrzeć pokój. Gdy z ręką wyciągniętą w geście pojednania podchodził do jednego z nich, rzymskiego arystokraty i kardynała Ascania Colonna, ten odsunął się i zawołał słowami (łacińskimi) Jezusa: „Zejdź Mi z oczu, szatanie!” (Mat. 16,23). Od tej chwili większość pretendenta do tiary zaczęła się wykruszać. Po wspólnej naradzie kardynałowie wybrali byłego podopiecznego a obecnego rywala Santoriego, Hipolita Aldobrandiniego (również członka Świętego Oficjum); został papieżem Klemensem VIII (1592-1605). Wielki Inkwizytor wycofał się do swoich komnat w Watykanie, które były już splądrowane, bowiem według starego zwyczaju częstowali się tam ci spośród jego stronników, którzy uważali jego wybór za pewny. Tej nocy Santori był w śmiertelnym strachu.

Odtąd co czwartek, gdy Klemens VIII przewodniczył posiedzeniu Świętego Oficjum, krew zalewała oczy Wielkiemu Inkwizytorowi. Bowiem papież był nominalnie jego zwierzchnikiem. I, jak jego poprzednik, był

równie zdecydowany sprawować nadzór. Rzymska inkwizycja miała obejmować kontrolą całe katolickie chrześcijaństwo. W praktyce oznaczało to co prawda niewiele więcej niż Państwo Kościelne, będące tylko częścią owego patchworka konkurujących ze sobą sił, w którym później austriacki kanclerz Metternich dostrzegł „geograficzny wyraz Włoch”. Hiszpania miała swoje własne Święte Oficjum, podobnie Portugalia. We Francji u zarania nowożytności nie zadomowiła się żadna inkwizycja. W Niemczech wszystkie ziemie, których nie utracono na rzecz zbuntowanych heretyków, znajdowały się pod nadzorem katolickich księży. Podobnie we wschodniej Europie: np. w Polsce i na Węgrzech. Tam Święte Oficjum było zmuszone korzystać z pośrednictwa biskupów oraz kanałów dyplomatycznych, a więc papieskich posłów lub nuncjuszy, którzy uzyskiwali posłuchanie u świeckich władców.

Niekiedy świeccy władcy, nawet we Włoszech, byli mało skłonni do współpracy. Republika Wenecka np. stale sprzeciwiała się poleceniom Stolicy Apostolskiej. Mimo to Rzym trzymał się swojego kursu - egzekwowania prawomyślności z centrum. Dla kurii nic nie było ważniejsze, żadna inna praca nie cieszyła się większym poważaniem. Właśnie dlatego Santori zgłaszał kolejnym papieżom swoje sprzeciwy wobec nalegań ambitnych kolegów, zabiegających o urząd kardynała-inkwizytora. Na ławie sędziowskiej najwyższego trybunału wiary trzymało się rękę na pulsie władzy.

Władza i autorytet znajdowały widoczny wyraz w ubiorze. Podczas środowych posiedzeń inkwizycji, pod nieobecność papieża, kardynałowie musieli zdejmować swoje długie płaszcze; zachowywali natomiast komżę (*rocchetto* - rókiet) i pelerynkę (*mozzetta*), ponieważ obie symbolizowały jurysdykcję. W Pałacu Apostolskim, gdzie Pontifex Maximus rządził osobiście, nie wolno było ich nosić; również na ulicach Rzymu, z wyjątkiem okresów, gdy na Stolicy Apostolskiej był *vacat* i miał zostać wybrany nowy papież. Środowe kongregacje odbywały się w pałacu Wielkiego Inkwizytora, w 1596 r. był to pałac w Montecitorio, dzisiejsza siedziba włoskiego parlamentu. W czwartki kardynałowie zbierali się pod przewodnictwem „Przenajświętszego” (= papieża) albo w Watykanie, albo (później) w Kwirynale. Poniedziałkowe posiedzenia doradców i urzędników, na których nie podejmowano żadnych decyzji, odbywały się w pałacu Świętego Oficjum.

W tym schemacie przeprowadzono później nieznaczne tylko zmiany, np. gdy papież Urban VIII (1623-1644) zadekretował, że kardynałowie mają odbywać swoje kongregacje (pod jego nieobecność) w klasztorze dominikanów Santa Maria sopra Minerva, i to w pomieszczeniach generała zakonu. Spotykali się więc członkowie rzymskiej inkwizycji w stałych

i wyczerpujących turnusach, trzy razy w tygodniu, w trzech bastionach ortodoksji, aby podejmować decyzje w sprawach doktryny i moralności.

Kto, gdzie i kiedy podejmował decyzje jest zapisane w *Dekretach*, obszernym choć niekompletnym zbiorze dokumentów przechowywanym w rzymskich archiwach. Te sprawozdania z posiedzeń zostały spisane przez notariuszy, współpracowników inkwizycji, których pracę papież Paweł III określał jako „odrażającą”. W tej pracy, odrażającej dla współczesnych, znajdujemy cenne źródło ukazujące nam codzienną krzątaninę Świętego Oficjum. Wkrótce wyszła ona daleko poza początkowo, w 1542 r., sporadyczne jeszcze procesy, nabrzmiewając pod koniec stulecia w potok państwowych afer, decyzji politycznych, debat nad doktryną wiary i książkową cenzurą. O niektórych problemach zajmujących inkwizycję będzie mowa w tym rozdziale. Ale najpierw jeszcze słowo o tym, czego *nie* mówią dostępne od niedawna źródła.

Gdy mija podniecenie związane z dopuszczeniem do rzymskich archiwów, zaczyna się myśleć o lukach w materiale źródłowym. Niektóre są znane - np. materiały procesowe spalone po klęsce Napoleona na początku XIX w. - inne mniej, a właśnie one mają większy ciężar gatunkowy. Nasuwa się myśl, by na nie skierować spojrzenie, bowiem zanim otwarto archiwa badania Świętego Oficjum poruszały się utartymi koleinami, które można by określić logiką postępowania sądowego. Dopóki były opisywane kolejne procesy - minuta po minucie, przy czym nie zapominano o wyrażeniu odpowiedniej nagany - wynikał z tego zawsze ten sam wniosek, czasem bardziej finezyjny, czasem zgrubny, ale rzadko korzystny dla rzymskiej inkwizycji. Najwyższy trybunał wydawał się być jedynie tym, co mówi jego nazwa: nie wewnętrznym forum dyskusyjnym Kościoła, lecz autorytarnym organem zamykającym swoje drzwi i umysły na wszystko co nowe, na każde wyobrażenie czy ideę, która odbiegała od jego własnych, niezmiennych dogmatów. Ale rzeczywistość była inna i, aby tchnąć nieco życia w dominujący statyczny obraz, na następnych stronach będzie mowa o różnych archiwalnych źródłach.

Notariusze zapisywali wszystko co słyszeli podczas kongregacji. Jednak to, czego nie słyszeli, było częstokroć ważniejsze. Poufne informacje dyskutowano na posiedzeniach, które kardynałowie-inkwizytorzy odbywali we

własnym gronie albo w obecności papieża. Z tych „specjalnych” albo „tajnych” kongregacji urzędnicy z niższych stanowisk Świętego Oficjum byli wykluczeni. Mimo to notariusze odnotowywali, że *odbyło się* tajne posiedzenie; w swoim sprawozdaniu zostawiali zaznaczoną trzema lub czterema punktami lukę i rozpoczynali dalsze protokołowanie obiecującym słowem „potem”. Ta luka nie zostanie nigdy wypełniona oficjalnymi dokumentami, ponieważ bieżąca działalność nie była utrwalana na piśmie. Dyskusja, decyzje, polecenia pozostały związane ze słowem mówionym.

Słowo mówione, we wczesnonowożytnym aparacie urzędniczym jakim była rzymska inkwizycja, było często ważniejsze niż pisane. Przykładem tego są ustne wyjaśnienia (*vivae vocis oracula*), które od czasu do czasu składał papież. Ponieważ wychodziły z najwyższego trybunału, były więc nie jak rozkazem; miały wiążącą moc prawną. Istniały rzeczy tak delikatne, że lepiej było nie utrwalać ich w formie pisemnej.

W 1591 r. np. papież Grzegorz XIV (1590-1591) zarządził, by rzymska inkwizycja wykupiła i wycofała z obiegu wszystkie egzemplarze zawierające błędy łacińskiej Biblii, którą kazał wydrukować jego poprzednik Sykstus V. W protokołach notariuszy nie ma po tym śladu, prawdopodobnie nie chciano przerażać katolików próbą zatuszowania papieskiej omyłki, ani też sprawiać radości protestantom i dlatego zamierzano całą aferę ściśle utajnić. Musimy więc mieć świadomość, że pisane źródła coś przemilczają i że praca Świętego Oficjum odbywała się ustnie. Zrekonstruować działalność opierającą się na słowie mówionym nie jest zadaniem łatwym. Jednak istnieją materiały, raczej nieformalne, przez co nie mniej pouczające, z pomocą których możemy badać metody i mentalność inkwizytorów. Dwa spośród nich to prywatne pamiętniki jak również traktaty o papieskim dworze.

Poprzez pamiętniki, które nigdy nie były przeznaczone do publikacji, uzyskujemy być może dostęp do osobistych odczuć kardynała-inkwizytora. W każdym razie w przypadku najbardziej wpływowego w 1596 r. członka Świętego Oficjum szanse są duże. Giulio Antonio Santori napisał autobiografię, która dotyczy jego życia i jego czasów i urywa się po jego klęsce w 1592 r. Zbyt ciężka była to zniewaga. Santori rekompensował ją sobie tyranizowaniem rywala i w tym interesującym dziele z jego momentami mimowolnej ironii i niezamierzonego humoru wyraźnie uwidaczniają się

niektóre cechy, umożliwiające mu tak skuteczne prześladowanie papieżstwa. Weźmy np. ustęp, gdzie Wielki Inkwizytor opisuje, jakie myśli przychodzą mu do głowy, gdy obserwuje śmierć ludzi zamieszanych w zbrodnię, którą przypisywano jemu samemu: w nieudaną próbę otrucia papieża Piusa IV.

„Odczytano okropny i budzący zgrozę wyrok na nieszczęsnego Pompeo dei Monti [...] i został przekazany świeckiemu wymiarowi sprawiedliwości. Ten biedny człowiek odziany w krótką, zniszczoną szatę, miał pod peleryną kajdanki. Broda i włosy były śnieżnobiałe, ciało wynędzniałe i zwiędłe. Swoim nędznym wyglądem wzbudzał litość i empatię, bowiem gdy odczytywano wyrok na niego skierował martwe spojrzenie na kardynała Colonnę, swego kuzyna i szwagra, jak też na kardynałów Gesualda i Arigoneę. Gdy kardynał Colonna zobaczył go na szafocie, zbladł. Drugi szwagier więźnia, signor Marcello Gambacorta, wewnątrz wzburzony opuścił kościół. W czwartek, 4 lipca, nieszczęśnik został zdekapitowany i spalony [...]. *Również monsiniorowi Pallantieremu ucięto głowę, ku mojemu wielkiemu żmaltwieniu, bo wskutek tego nie mogłem się zrewanżować za uprzejmość i wzglądy, które mi okazał, gdy ja sam zostałem uwięziony w zamieszaniu trucicielskiego spisku w Rzymie [...]. Tak zmieniają się stosunki, zwłaszcza w Rzymie, gdzie nic nie pozostaje takim jakim jest*”.

Tak myśli inkwizytor, asystując kaźni oskarżonych o zbrodnię, z zarzutu popełnienia której on sam został uniewinniony? Czy Santori wykazuje tutaj współczucie, zadufanie czy obłudę? Jak zinterpretować osobiste odczucia człowieka, który najbardziej zaciekle walczy! o zwycięstwo prawomyślności w Kościele? Może w znalezieniu odpowiedzi na te pytania pomocne będzie cofnięcie się do pierwszego rozdziału.

Znaleźliśmy tam w *Przewodniku dla inkwizytorów Peñi* podobny związek nieustępliwej surowości i ludzkich uczuć. Motywy tych, którzy pracowali dla Świętego Oficjum, były równie pokrętnie jak ich postępowanie. Członkowie tej instytucji byli jednocześnie oskarżycielami i sędziami, policjantami i kaznodziejami i próbowali grać naraz kilka ról, które nam dzisiaj wydają się nie do pogodzenia. **Dla** nas jest to oczywiste, ponieważ rozróżniamy osobę i urząd, kościelne i świeckie. Zanim jednak taki podział został uznany, musiało minąć wiele czasu; w XVI w. nie był on jeszcze oczywisty.

Inkwizytor, jak Santori, mógł więc jednocześnie być przekonany o słuszności kary śmierci i dla skazanego odczuwać litość. Dotyczy to nie tylko rzymskiej inkwizycji. W Stanach Zjednoczonych, gdzie w imię sprawiedliwości wymierza się inne barbarzyńskie kary, występuje dzisiaj wszędzie. Za to bardziej interesujący i trudniejszy do wyjaśnienia jest stosunek San-

toriego do norm uprzejmości. W cytowanym ustępie żałuje, że nie jest w stanie odwzajemnić „uprzejmości i względów”, jakie okazał mu niegdyś stracony właśnie nadzorca więzienia Alessandro Pallantieri, oskarżyciel publiczny Rzymu. Aby zrozumieć, co Santori miał na myśli, wyrażając takie odczucia, musimy przenieść się w całkowicie odmienne środowisko. To środowisko to papieski dwór w dobie kontrreformacji. Jako kardynał, Santori należał automatycznie do dworu monarchy zasiadającego na Stolicy Apostolskiej. Jako inkwizytor zaś był faktyczną głową organizacji, w której wielu widziało antypodę papieskiej świty.

To przeciwieństwo - sprzeczność pomiędzy surowością Świętego Oficjum a swobodniejszym klimatem papieskiego dworu, do którego paradoksalnie należeli również czołowi członkowie rzymskiej inkwizycji - jest tematem rozważań jednego z kolegów kardynała Santoriego, Giovanniego Francesca Commendone (1524—1584). Po studiach prawa i filozofii Commendone rozpoczął karierę dyplomatyczną. W rozprawie, którą napisał dla swego bratanka, gdy ten zamierzał wstąpić na służbę do papieża albo do wpływowego kardynała, takt i rozważa dyplomaty są stale wyczuwalne.

Rzym, pisał doświadczony wuj, nie jest miastem. Jest raczej targowiskiem, gdzie odbywa się stałe przychodzenie i odchodzenie ludzi z zewnątrz. Każdy dąży do góry, każdy troszczy się wyłącznie o siebie. Ale interes własny - tak uważa Commendone - prowadzi do upadku, egoizm do buntu. Papieskiego dworu nie da się porównać z żadnym innym państwowym dworem. Jego stan jest równie pomieszany jak cała jego istota. Jest monarchią, arystokracją i demokracją w jednym i wykonuje szpagat między światem kościelnym i niekościelnym. Niestety prowadzi to do tego, że każdy papież proteguje swoich krewnych: synów, kuzynów, bratanków. Wszyscy chcą „udziału w łupach papiestwa”, więzy krwi i urodzenie znaczą więcej niż religia - zauważał sarkastycznie Commendone i myślał przy tym prawdopodobnie o rzymskich arystokratkach jak Aleksander Farnese, który dzięki swoim związkom rodzinnym otrzymał kapelusz kardynalski i przez prawie pięćdziesiąt pięć lat (od 1534 do 1589) - pozostawał członkiem Kolegium Kardynalskiego.

To, co Commendone tutaj opisuje, to nepotyzm, który (obok innych właściwości) przez setki lat utrzymywał się na najwyższych szczeblach katolickiego Kościoła. W tych warunkach Wawrzyniec Wspaniały mógł za

dużą cenę kupić swojemu jeszcze nieletniemu synowi, Giovanniemu de Medici, godność kardynalską. Siostra Giovanniego została wydana za nieślubnego syna papieża Innocentego VIII (1484-1492) i to dynastyczne małżeństwo w żadnej mierze nie przeszkodziło młodemu kardynałowi ubiegać się później z powodzeniem o urząd papieski (Leon X). Wprawdzie reformacja postarała się o ograniczenie symonii¹, ale jej nie zniosła. Do późnych lat XVIII w. przy przyjmowaniu do kolegium kardynalskiego liczyły się przede wszystkim więzy krwi, a skutki tej praktyki dawały się odczuć w Świętym Oficjum. Np. w 1629 r. prawie 90 procent kardynałów--inkwizytorów było krewnymi jednego czy drugiego papieża. Wprawdzie w 1701 r. ich ilość spadła o połowę, ale już w 1714 znowu wzrosła do 80 procent. Kluczowe pozycje, jak przynależność do elity stojącej na czele rzymskiej inkwizycji, osiągało się stosunkami.

Ani Commendone, ani Santori nie należeli do „elity krwi”. Jak wielu innych zawdzięczali swoją drogę do góry własnej zręczności i umiejętnościom. Papieski dwór nigdy nie zamykał się przed zdolnymi ludźmi pochodzącymi ze skromnych warunków. Pokrewieństwo z papieżem albo szlacheckie pochodzenie pozostawały wprawdzie czynnikami ważnymi dla społecznego awansu, ale nie były warunkiem niezbędnym czy wyłącznym. Oczywiście, kto chciał piąć się do góry po gładkim słupie, musiał mieć mocne nerwy. Decydujące było opanowanie i znaczna doza wyrachowania. Stąd, zdaniem kardynała Commendone, trzeba wyrobić w sobie szczególne właściwości. Nigdy nie wolno zdawać się na łaskę albo przychyłność jednostki, bowiem życzliwość topnieje „jak kropla miodu w wielkim naczyniu z wodą, gdzie ginie cała słodycz”. Lepiej, by bratanek poczekał, aż nadejdzie jego czas, niech nie budzi zgorszenia i pilnuje języka. Słowa mają skrzydła, jak głosi greckie przysłowie. Trzeba trzymać je w ryzach. Nigdy nie krytykować. Krytyki i „surowej nagany” wobec przywar i przestępstw unikać. Zamiast tego uważnie słuchać, nie sprawiając wrażenia, że jest się nieufnym albo nastawionym na negatywne interpretowanie usłyszanego; dworzanin zawsze powinien sprawiać wrażenie, że odwraca oko od błędów innych. Większość ludzi ma mankamenty, a wszyscy boją się i nienawidzą tych, którzy zachowują się jak „*nadgorliwi inkwizytorzy*”.

Ideał dworzanina według kardynała Commendone jest antytezą, przeciwstawieniem inkwizytora, szpiegującego, znanego ze swego wścibstwa i surowości. Gładki i zręczny bratanek, przygotowany przez swego wuja do

¹ Handel urządami kościelnymi.

kariery na papieskim dworze, w żadnym wypadku nie miał stać się takim, jak ci ludzie, których Santori sprowadził do Świętego Oficjum. Tam kultywowano całkowicie odmienny image. W pierwszym rozdziale widzieliśmy, jakie zainteresowania miał Francisco Peña i w jaki sposób wyrażała się jego osobowość. W dalszym ciągu chcemy przyjrzeć się jego zwierzchnikowi, który z całego usposobienia i charakteru był dokładnym przeciwieństwem dworzanina.

Opisawszy w swojej autobiografii, jaką przyjemność sprawiała młodemu inkwizytorowi praca w Neapolu, gdzie walka z „wrogami Krzyża wprawiała mnie w tak radosny i podniosły nastrój, że byłem przepelniony tęsknotą za męczeńską śmiercią dla katolickiej wiary”, Santori opisał, jakie odmawiał modlitwy i jakie czytał książki w ciągu normalnego tygodnia:

„Rano odmawiałem Officium Divinum i Matki Boskiej; oprócz tego swoje modlitwy i celebrowałem mszę; gdy byłem w podróży nigdy nie opuściłem przepisowych medytacji albo *Pater noster* i moich modlitw albo lektury religijnej książki. Po krótkim odpoczynku, gdy tylko przyszła pora, odmawiałem zawsze godziny kanoniczne; poza tym pracowałem nad bieżącymi przypadkami, dbałem o przyspieszenie procesów, porządkowałem wyroki, notowałem to, co musiało być załatwione. Pisałem swoją książkę o prawie kanonicznym i odmawiałem nieszpory albo właściwą dla danej godziny modlitwę, potem czytałem dzieła o sakramentach i pisałem o tym po włosku dla niewykształconych [...]. W środy i piątki pościłem i nie jadłem mięsa na pamiątkę drogi cierniowej naszego Pana; wieczorem modliłem się, np. przed pójściem do łóżka odmawiałem litanie z prośbą o panowanie nad sobą samym. Przed zaśnięciem czytałem jakiś list św. Pawła, a potem początek Ewangelii św. Mateusza. Niedziele spędzałem na lekturze Pisma Świętego, którą rozpoczynałem od pierwszej Księgi Królewskiej, a we wtorki studiowałem historię albo podobne przedmioty. W czwartki czytałem świeckie książki i inną lekką literaturę, z której można zaczerpnąć pożytek i przyjemność dla duszy [...].”

A więc tylko w czwartki (gdy inkwizycja spotykała się „przed Przenajświętszym”) Santori pozwalał sobie na przyjemność czytania „świeckich książek” albo „lekkiej literatury”. Ważne było co czytano, bowiem lektura odzwierciedlała i kształtowała etyczną wrażliwość czytelnika. Santori, posłuszny wobec indeksu ksiąg zakazanych, nie pozwalał sobie czytać dzieł

potępionych lub podejrzanych. Jego ortodoksyjne wykształcenie, w którym dominowały święte teksty, zostawiało niewiele miejsca dla dzieł laickich. Prowadził więc życie wynikające ze świadomej decyzji - inaczej zgoła niż wielu mężów na papieskim dworze, którzy swoje zamiłowanie do niereligijnych tematów usprawiedliwiali, szerząc pogłoskę, że Sykstus V śpi z egzemplarzem *Księcia Machiavellego* pod poduszką.

Nawet jeśli ta pogłoska nie odpowiadała prawdzie, nie całkiem się z nią rozmięła. Dręczony bezsennością Pontifex był zręcznym obrońcą racji stanu. Upierał się przy swojej absolutnej władzy w sprawach świeckich i potępiał książki nawet własnych teologów, gdy kwestionowali jego autorytet. Do ofiar papieskiej cenzury należał Robert Bellarmin, który wówczas sam pracował jako cenzor w Kongregacji Indeksu Ksiąg Zakazanych. Cenzor zareagował poddaniem cenzurze papieskiego wydania Biblii po łacinie i wycofaniem z obiegu sykstyńskiego indeksu, usuwając z niego własne nazwisko. Nie, ani papież nie był (jak sądził) panem całego świata, ani nie wolno było mieszać tego, co duchowne, z tym, co świeckie.

Na ruchliwym „targowisku” urzędów, stanowisk i interesów, z którym porównał Commendone papieski dwór, takie pomyłki były niemal nie do uniknięcia. „Gdy papieże robią błędy - pisał w swojej rozprawie - to głównie dlatego, że chcą żyć i panować jak książęta świeccy, że sprzedają, czego sprzedawać nie wolno i szukają sławy, która im nie przystoi [...] prowadząc wojny i wznosząc gmachy tak drogie, że naszym przodkom by się to nie śniło”. Dlatego - dodał bystry kardynał - „na papieskim dworze, gdzie sprawy kościoła załatwia się w formie świeckiej a ludzie nader swobodnie traktują religię, trudno jest stać się cnotliwym albo zachować poczucie cnoty”.

Nadmiernie swobodne traktowanie religii - utrata jakiegokolwiek wyczucia jej misterium, odwrócenie się od świętej bojaźni wobec Boskiego Majestatu - jak również stępiony, pozbawiony iluzji sposób, w jaki robi się karierę i sprzedaje stanowiska, oto przeciwko czemu starała się walczyć rzymska inkwizycja. Założona trzy lata przed rozpoczęciem soboru trydenckiego z 1545 r. realizowała własny kurs reform, częstokroć nie oglądając się na sobór i wbrew obyczajom papieskiego dworu. Dzięki temu, na skutek zderzenia różnych charakterów, powstało napięcie pomiędzy Świętym Oficjum, jako strażnikiem czystości w kwestiach doktryny i etyki z jednej strony a papieskimi monarchami z ich barwną świtą z drugiej, zaostrzone jeszcze podczas długoletniej hegemonii Santoriego. Obie strony spoglądały na siebie z podejrzliwością, widoczną w rozprawie Commendonego na

temat dworu i w raporcie cenzorskim Perli na temat Piusa II; ale obie strony musiały lepiej czy gorzej ze sobą żyć. Santori, który mimo wszystkich wysiłków nie był w stanie narzucić swoich własnych norm kolegom kardynałom-inkwizytorom, musiał zadowolić się przeforsowaniem kursu Świętego Oficjum na niższych szczeblach Kościoła. A do tego Wielki Inkwizytor potrzebował pomocników.

Pomocnicy Świętego Oficjum byli finansowani z olbrzymiego majątku fundacji. Papież Pius V zadbał, żeby instytucja, której stał się patronem, dysponowała środkami na angażowanie współpracowników i zagwarantowanie im egzystencji. Inkwizycja, jakkolwiek była częścią Kurii Rzymskiej, posiadała prawa wyjątkowe, jak np. opłacanie jej funkcjonariuszy i utrzymanie własnego statusu prawnego. Jeśli zostali oskarżeni za jakieś wykroczenie, proces można im było wytoczyć wyłącznie przed najwyższym trybunałem, któremu przewodniczył papież. To im oczywiście nie gwarantowało bezkarności -jak widać z akt rzymskich archiwów, gdzie zdokumentowane są procesy wytoczone przez Święte Oficjum jego członkom. Czasem popełniali czyny podejrzane. Np. inkwizytorzy zostali zaskoczeni, gdy w piątek, potajemnie, podjadali w kuchni kiełbasę. Słusznie ich przełożeni byli do głębi oburzeni. Czy takie zachowanie jest herezją? - pytali kardynałowie. Po gorącej debacie doszli do wniosku: nie; ale smakosze wśród strażników wiary zostali wykluczeni z bastionu ortodoksji.

Całkiem słusznie! Urzędnik w rzymskiej inkwizycji otrzymywał pieniądze po to, żeby lepiej spożytkować swój czas. Najniższy stopień zajmował notariusz i często pozostawał tam dziesiątki lat. Znudzony „odrażającą” a zarazem wyczerpującą pracą zaczynał gryzmolić, aby jakoś wypełnić czas. Jakże pięknie byłoby, śnił, gdyby mógł protokołować procesy, wyroki i ich wykonania elegancką kursywą - i ta myśl przychodzi każdemu, kto ma pecha i musi odcyfrować te gryzmoły, jakimi protokoły zostały utrwalone na papierze.

Same procesy były w rękach urzędników zajmujących wyższy szczebel w hierarchii. Niektórzy z nich mogli po drabinie rzymskiej inkwizycji wspiąć się na wysokie kościelne stanowiska. Najlepszym (ale wcale nie jedynym) przykładem tej wspinaczki poprzez Święte Oficjum jest papież Pius V. Jako mnich dominikanin został inkwizytorem. Po awanturniczej karierze na prowincji został powołany do Rzymu, gdzie jako prawa ręka

Pawła IV zajmował urząd komisarza, po czym najpierw otrzymał kapelusz kardynalski, potem nałożył tiarę. Kim był papież, kim był kardynał - wiemy. Ale na czym polegało stanowisko komisarza w Świętym Oficjum?

Komisarz, podobnie jak kardynałowie-inkwizytorzy, miał prawo przewodniczenia rozprawom sądowym. Jednak w przeciwieństwie do nich nie mógł działać jako sędzia. Miał rozmaite i ważne zadania - przede wszystkim wtedy, gdy kardynałowie-inkwizytorzy podczas konklawe nie przebywali w Świętym Oficjum i on sam przygotowywał akta oraz decydował, co było pilne, a co nie. Komisarz, w towarzystwie swego asystenta, uczestniczył w przewodzie sądowym na każdym jego etapie: przesłuchiwał świadków i obwinionych, ustalał, jakie wypowiedzi trzeba przekazać cenzorowi i sprawował nadzór w więzieniach. Gdy w Świętym Oficjum pojawiał się *sponte comparens* i prosił o wybaczenie, komisarz starał się o jego pojednanie z Kościołem. Komisarz nie tylko odgrywał kluczową rolę w codziennych sprawach rzymskiej inkwizycji, również kształcił jej przedstawicieli wysyłanych na prowincję. Jego asystenci regularnie, po trzech albo więcej latach służby, opuszczali Święte Oficjum i przenosili się do regionalnych oddziałów. Po takim okresie współpracy z komisarzem i codziennego obcowania znali nie tylko procedury, lecz również finansową i administracyjną stronę inkwizycji. Bowiem własność i majątek fundacji Świętego Oficjum były zarządzane przez komisarza.

Z reguły był nim dominikanin albo franciszkanin, w asyście prałata albo świeckiego duchownego, który sprawował urząd asesora. Była to funkcja kluczowa, gdyż asesor podczas posiedzeń inkwizycji przedkładał sprawy, którymi należało się zająć i zbierał decyzje, które potem spisywał notariusz. Asesor - w Rzymie i w prowincjach - składał kardynałom sprawozdanie o wszystkich toczących się procesach i przedkładał im opis procesu, na podstawie którego jego przełożeni wydawali wyrok. Ponadto był odpowiedzialny we wszystkich kwestiach prawnych za członków Świętego Oficjum, członków ich rodzin i innych osób od nich zależnych. Asesor musiał ich chronić przed wendetą albo niesprawiedliwymi procesami i zadbać, żeby machina najwyższego trybunału wiary się nie zacięła. Smarował tryby kół, którymi obracał komisarz. Obaj byli niezastąpieni, ale żaden z nich nie mógł pracować bez „publicznego oskarżyciela” albo prokuratora konsystorskiego².

² *Procurator fiscalis*.

Gdy inkwizytor zakończył badanie oskarżonego, ten właśnie urzędnik przejmował ściganie z ramienia Świętego Oficjum, i to pod bezpośrednim nadzorem Wielkiego Inkwizytora. Santori, który obserwował ich orlim wzrokiem, miał na oku każdy ważny czy nieważny przypadek, jaki wpadł w sieć inkwizycji. Ta sieć była zarzucona daleko. Chłop w odległym Friaul ubiega się o absolucję za seksualny eksces? Wielka Księżna Toskanii ma problemy małżeńskie? Żydzi czytają Talmud (dzieło znieprawdzone przez Santoriego), a księgarze sprzedają spod lady podżegające broszury protestanckie? Każda pogłoska, każdy zarzut, każdy proces - wszystko o czym dowiadywała się *La Suprema* - notował jej niestrudzony zwierzchnik, którego duże, kanciaste pismo wprowadzi sześci dokumenty powstałe w czterech decydujących dekadach Świętego Oficjum, lecz jednocześnie czyni je zrozumiałymi.

Santoriemu nie uszło nic. Był najczujniejszy wśród urzędników moralności w Rzymie doby kontreformacji. Taki aparat urzędniczy wymagał podobnych, sprawdzalnych i precyzyjnych procedur. Precyzja stanowiła siłę Wielkiego Inkwizytora. On wiedział, jakie znaczenie ma data. Dlatego też na setkach stosów papierów, które przeszły przez jego biurko widnieją dokładne, naniesione jego charakterem pisma daty. Te dokumenty, będące w posiadaniu Świętego Oficjum i kongregacji indeksu, razem z niepublikowanymi pamiętnikami pozwalają zrekonstruować pracę Wielkiego Inkwizytora z dokładnością nie tylko co do miesiąca czy dnia, ale nawet godziny.

Znaczenia tej pracy dla rzymskiej inkwizycji nie można przecenić. Santori trzymał w ręku wszystkie nici jej działania. Ponieważ komisarz, asesor i *procuratorfiscalis* byli jego podwładnymi, mógł decydować, w jaki sposób problemy oczekujące załatwienia mają być zaprezentowane pozostałym kardynałom-inkwizytorom, a tym samym mógł wpływać na ferowane przez nich wyroki. Nic nie przemawia za tym, że Santori nadużywał swej pozycji i byłoby błędem twierdzenie, że jego koledzy jedynie trzymali synekurki. Obsługiwał on maszynę rzymskiej inkwizycji z niezrównaną zręcznością, ponieważ z jednej strony był ekspertem, który całe swoje życie postawił w służbę Świętego Oficjum, z drugiej zaś perfekcjonistą, któremu żaden trud nie był zbyt wielki, żaden szczegół zbyt drobny.

Dlatego wielu członków papieskiego dworu nienawidziło Santoriego. Ascanio Colonna nazywał go szatanem, ponieważ jego zdolność wprawiania

czegoś w ruch za kulisami uchodziła za sztuczkę diaboliczną. Papież Sykstus V zarzucał Wielkiemu Inkwizytorowi, że wszystko garnie do siebie. Ten zarzut był prawdziwy. Za to nietrafne jest twierdzenie, że Santori działał zupełnie sam. Pająk, który siedział w centrum sieci inkwizycji, nie był w stanie wysnuć wszystkich nici. Jeśli chodziło o czynności organizacyjne i codzienną administrację korzystał z pomocy urzędników, których zadania opisałem. Ale to nie była jedyna płaszczyzna, na której pracowało Święte Oficjum. Była jeszcze wzniosła sfera myśli - jurystycznych i teologicznych idei - w której praktyczny rozum Santoriego miał mniejsze pole działania. Tutaj na pierwszy plan wychodzili doradcy - konsultorzy.

Gdy myślimy o aparacie biurokratycznym oczekujemy ustanowionych regułą procedur angażowania: wstępny test, sprawdzenie wiedzy ogólnej, przepytanie, potem stałe miejsce pracy. Kościelne instytucje początków nowożytności postępowały inaczej, ponieważ pod względem struktury były bardziej podobne do wojska. Zwykli żołnierze w szeregach wojującego Kościoła rekrutowani byli w zakonach.

Generałowie zakonu dominikanów i franciszkanów - dzięki wybitnej roli, którą odgrywali w średniowiecznej inkwizycji - byli w Świętym Oficjum reprezentowani częściej niż zwierzchnicy innych zakonów. Potencjalnie bardziej wpływowi byli dominikanie, ponieważ Mistrzowie Świętego Pałacu, którzy pracowali jako konsultorzy w najwyższym trybunale od XIII do XX stulecia (gdy ta wspaniała nazwa została zniesiona, jakkolwiek urząd istnieje do dziś) prawie zawsze wywodzili się z tego zakonu.

Zadaniem Mistrzów Świętego Pałacu w średniowieczu i w renesansie - oprócz teologicznego doradztwa papieżowi, niewielkiej działalności pedagogicznej czy obowiązków dyplomatycznych - było sprawdzanie kazań wygłaszanych w papieskiej kaplicy. W okresie kontreformacji odpowiadali też za cenzurę w Wiecznym Mieście: chodzili do księgarń, konfiskowali potępione książki, podnosili opłaty i publikowali zakazy. Z tych historycznych powodów mieli nie tylko szczególną pozycję w rzymskiej inkwizycji, mogli też działać niezależnie od organizacji do której należeli.

Przykłady, które wciąż pojawiają się w materiałach źródłowych rzymskich archiwów, to zezwolenia na druk i zakazy książek. Często zdarzało się, że Mistrz Świętego Pałacu bez porozumienia z najwyższym trybunałem wiary zwalniał książkę, której jego przełożeni chcieli zabronić. Dlatego też

na porządku dziennym były spory kompetencyjne. Szczególnie dobitny jest przypadek Galileo Galilei (1564-1642), o którym mowa w następnym rozdziale. Aczkolwiek kardynałowie mieli więcej pełnomocnictw, kompetencje Mistrzów Świętego Pałacu nigdy się wyraźnie od tamtych nie różniły. Ten brak rozgraniczenia prowadził do charakterystycznego dla Rzymu chaosu kompetencyjnego. W okresie kontrreformacji katolicki Kościół i Święte Oficjum nie miały liniowej struktury nowoczesnego zakładu. Trafniejszy wydaje się obraz starego dębu, z wiekiem sękanego, którego konary częściowo wyrastają ku niebu, częściowo zwisają pod ciężarem lat i prawa ciężenia.

Dlatego też Święte Oficjum na początku napotykało pewne przeszkody. Trzeba było uprawić pole, które przez setki lat orali jego poprzednicy w służbie ortodoksji. Tylko nieliczni spośród nich zgadzali się z polityką rzymskiej inkwizycji, jakkolwiek działali dla niej jako doradcy. Nierzadko Mistrzowie Świętego Pałacu boleśnie nadeptywali kardynałom-inkwizytorom na palce. Takie bóle dawały się jednak łagodzić prostą i elegancką metodą, jaką Kuria Rzymska chętnie stosuje do dziś. Dominikanie, którzy wdali się w konflikt ze swym przełożonym, mogli zostać usunięci ze Świętego Pałacu przez awans: na fotel biskupi.

Fotel biskupi albo i więcej: to był cel doradców pracujących dla Świętego Oficjum. Mieli wiele modeli sukcesu. U ich boku pracowali wysocy prałaci, bowiem urząd doradcy posiadał własny prestiż. Jednak rzadko wystarczało to na pełne zatrudnienie. Tym różnili się konsultorzy od komisarza, asesora i od *procurator fiscalis*, stałych pracowników Świętego Oficjum. Do sztabu doradców należeli poza tym nie tylko członkowie starych zakonów; także zakony nowsze, założone w XVI w., jak teatyni i jezuiti, odgrywały rolę znaczącą. Podobnie duchowni świeccy, których Santori przyciągnął do współpracy. Kardynał miał swoją „rodzinę” albo swoją świtę, obejmującą nie tylko szlachtę i służących w jego otoczeniu, lecz i wszystkich mających z nim luźniejszy związek, to jest protegowanych Wielkiego Inkwizytora.

Znaleźć protektora, tak pisał kardynał Commendone w swojej rozprawie o papieskim dworze, tego chcieli wszyscy ci ambitni, wykształceni ludzie, którzy tłoczyli się na targowisku. Nie brakowało więc mądrych głów; brakowało miejsc pracy. Gdy Peña przybył do Rzymu, także on stanął przed tym problemem i rozwiązał go, stając się użytecznym. Jak użyteczny

był uczony, który mógł się przemieszczać tam i z powrotem pomiędzy dwoma światami, papieskiego dworu i rzymskiej inkwizycji, można wyczytać z przytoczonego w poprzednim rozdziale raportu cenzorskiego o Piusie II, pokazującego przykładowo, jak ambitny młody człowiek potrafi dochodzić swoich praw. W Świętym Oficjum i w zdominowanej przez nie Kongregacji Indeksu cenzor mógł miarami inkwizycji zmierzyć stopień ortodoksyjności i herezji w zachowaniu papieża. W swojej ostrej krytyce Piusa II Peña oceniał jego wystąpienia według kryteriów zaczerpniętych z życia i dzieła Piusa V. A Pius V był, jak już wiemy, idolem swego protektora, Giulia Antonia Santoriego. Nikt nie rozumiał lepiej ludzkich błędów, na które podatni byli również namiestnicy Chrystusa, niż Wielki Inkwizytor. Ale Santori wiedział też, że czas urzędowania papieża, z ich nagannym czy upartym zachowaniem, według wszelkich prawdopodobieństw nie trwa długo. Sam przeżył trzynaście pontyfikatów, od Klemensa VII (1523-1534) do Klemensa VIII; a niektórzy papieże, jak Urban VII byli bardzo krótko na tronie Piotrowym (15-17 września 1590 r.). Gdy jednak podczas wyboru Sykstusa V 24 kwietnia 1585 r. jeden z kolegów kardynałów powiedział Santoriemu, żeby się nie martwił o „biednego, starego człowieka”, tylko cieszył się, bo pod słabym papieżem kardynałowie mogą przejąć panowanie nad Kościołem, był to optymizm niesłuszny. Chyba nie ma skuteczniejszego leku przeciwko stetryczeniu niż tiara. Mimo to owa uwaga trafnie wyrażała pewien rozpowszechniony w Świętym Oficjum sposób myślenia.

Najwyższy sędzia katolickiego chrześcijaństwa ogłaszał swoje wyroki podczas każdego posiedzenia najwyższego trybunału, a wszyscy wierni musieli się podporządkować zarówno karze ekskomuniki, jak i nawet śmierci. Ale zanim papież mógł ogłosić wyrok, musiały mu zostać przedłożone wnioski, a to działo się po długim i pracowitym przygotowaniu pod nadzorem Wielkiego Inkwizytora. Żaden papież nie był w stanie interweniować na każdym etapie tego postępowania. Nawet najbardziej zdecydowani autokraci w historii kościoła byli praktycznie zmuszeni delegować uprawnienia. Ale delegacja nie oznaczała tylko tyle, że pozostawiano innym administracyjną dłubaninę. Ponieważ namiestnicy Chrystusa rzadko byli wykształconymi teologami, musieli zdać się na pomoc innych. Tak więc, gdy trzeba było zdefiniować artykuł wiary, potępić herezję czy skazać przestępcę, zwracali się do ekspertów albo do doradców, którzy pracowali dla Świętego Oficjum. A tych rekrutował Wielki Inkwizytor Santori.

W czasie całej kontreformacji żaden papież nigdy nie myślał o rezygnacji ze stanowiska nominalnego zwierzchnika rzymskiej inkwizycji. Ale

niektórzy starsi i słabsi papieże, jak np. Grzegorz XIV (5 grudnia 1590-16 października 1591), znając autobiografię Santoriego, prosili go, by oszczędził im wyczerpujących prac Świętego Oficjum. Starzejący się, pochylony pod ciężarem swego urzędu Pontifex, nie był już zdolny do takiego wysiłku. Oczywiście Santori wyszedł Grzegorzowi XIV naprzeciw i sam zajmował się odnośnymi sprawami. Papież, który siedział na tronie nie rządząc, mógł być przydatnym figurantem, ale młodszy i energiczniejszy papież, który nie chciał grać takiej roli, byli zmuszeni wymyślić system wzajemnej kontroli.

Najstarszą i najpewniejszą strategią wszystkich monarchów, których władzy zagrażał od wewnątrz własny system panowania, było zawsze: dziel i rządź - dewiza, dzięki której zręczny papież mógł z konieczności delegowania swoich uprawnień uczynić cnotę. Jeśli miał powody do nieufności wobec Świętego Oficjum, musiał znaleźć środki i sposoby, by samemu pilnować strażników wiary. Jednym z najskuteczniejszych środków była cenzura; ona też zdradza, jak wiele wzajemnej podejrzliwości było na szczytach kościoła w epoce kontreformacji.

Klemens VIII, rywal Santoriego, nieprzypadkowo korzystał z tego instrumentu więcej niż którykolwiek papież XVI stulecia. Nic nie uniknęło jego kontroli. Gdy tylko Bellarmin albo Peña napisali jakieś dzieło, przedkładano je do oceny wybranym przez Pontifexa ekspertom. Klemens VIII, gotów ważyć poglądy, powolny w podejmowaniu decyzji - według rzymskich archiwów - posunął się nawet do „ocenzurowania” noszącego jego imię wykazu ksiąg zakazanych, zanim przekazał go swoim doradcom do dalszego opracowania. To jednak nie przeszkodziło Santoriemu zakwestionować wykazu wkrótce po jego opublikowaniu w 1596 r. i tak długo go cenzurować, aż odpowiadał życzeniom Świętego Oficjum. Ostrożność papieża graniczyła z neurozą, ale nic nie mogło powstrzymać Wielkiego Inkwizytora od realizowania swojej władzy.

Polityczny system z zewnątrz wyglądający jak autokracja, od wewnątrz odpowiadał mieszanej monarchii, sprawowanej przez duchownych grających dworzan i księży bądź mnichów w roli policjantów. System o celach uniwersalnych, ale o praktyce prowincjonalnej; dokładnie tym była rzymska kuria w czasach kontreformacji. Raz po raz zdarzało się w Świętym Oficjum, że laicy wdzierali się na teren kościelny. Ponieważ rzymska inkwizycja nie była w stanie (nawet gdyby chciała) uprawiać polityki

totalitarnej, mogła tylko próbować pilnować swoje kościelne i świeckie owieczki.

Musiła je nauczyć pojmować i respektować różnicę między sacrum a profanum, która na papieskim dworze nie zawsze była zachowywana. Dlatego Święte Oficjum kierowało swoje poządlive spojrzenie nie tylko na słowo pisane, lecz również na mówione: ustny przekaz - potwierdził to sobór trydencki - jest drogą do prawdy; i rzymska inkwizycja, poza cenzurowaniem książek publikowanych i jeszcze niepublikowanych, nigdy nie zapomniała o podejrzliwym nasłuchiowaniu co mówi głos ludu.

Podsluchiwany lud mówił po włosku. W oczach inkwizytorów, uprawiających swoją działalność po łacinie, nie było to wprawdzie herezją, ale jednak sytuacją godną pożałowania. Bowiern nigdzie w Europie nie używano łaciny z większym przekonaniem niż w Rzymie. Był to język święty, podobnie jak grecki i hebrajski, autoryzowany język Biblii, uniwersalny środek porozumiewania się Kościoła i międzynarodowy wehikuł wysokiej kultury. Nad tym miała czuwać rzymska inkwizycja jako strażniczka naznaczona przez Boga.

Odległy, straszny i mściwy Bóg inkwizytorów nigdzie indziej nie tolerowałby „nader swobodnego obchodzenia się z religią”, jakie było w zwyczajach na papieskim dworze. W oczach inkwizytorów był On nie tyle łagodnym Zbawicielem Nowego Testamentu, ile gniewnym Bogiem Starego. Nienawidził wieży Babel z jej kakofonią głosów. Jego przedstawiciele w Świętym Oficjum podzielali tę nienawiść. Lekceważyli języki narodowe, którymi w większości nie władali.

Niewiedza jednak nie mogła powstrzymać strażników ortodoksji. Byli po to, by nadzorować międzynarodową republikę literatury. Gdy jej członkowie w całej Europie wygłaszali albo pisali coś, czego inkwizytorzy nie mogli ani zrozumieć, ani przeczytać, angażowali tłumaczy, wśród których niejednym był głupcem. Przykładem jest książka Montaigne'a, wydana w 1580 r., skonfiskowana przez rzymską inkwizycję na podstawie raportu dwóch francuskich mnichów, bo współpracownicy Mistrza Świętego Pałacu nie władali francuskim. „Tu wychwala bogactwo, tam cytuje zakazanego autora, raz gada o samobójstwie, raz o płciowej rozkoszy”. Taki był ton komentarzy owych mnichów do arcydzieła francuskiej literatury. Gdy Montaigne przybył do Wiecznego Miasta, potraktował strażników wiary z szyderstwem i kpina, a Mistrz Świętego Pałacu musiał przyznać mu rację i zgodzić się, że cenzorzy byli głupcami.

Niewiele mądrzejszy był stosunek Rzymu do języka włoskiego, jedyne wśród nowożytnych, w którym urzędnicy potrafili czytać.

Lustrowali podejrzliwie wypowiedzi i publikacje nie tylko dlatego, że w XVI w. w hierarchii wykształcenia język włoski stał niżej od łaciny, także dlatego, że udostępniał misteria wiary analfabetom, niewykształconym i (co najgorsze) kobietom. Mało kto był tak podejrzany, jak piszące kobiety. Kobiety miały służyć i być posłuszne, nie zaś uwiecznić na papierze swoje zbłąkane poglądy. Dlatego planowano przeegzaminowanie tych nadmiernie płodnych autorek ówczesnej Francji, które w fikcyjnych listach marzyły o romantycznej i cielesnej miłości. Ale zaledwie projekt wystartował, jego inicjatorzy pojęli, że po raz kolejny przeoczyli element w tej sprawie decydujący: nie umieli czytać po francusku.

Nie zmienili jednak swej. negatywnej postawy wobec kobiet, wobec miłości, wobec języków narodowych. Wszystkie te kwestie były ukryte w wywrotowym gatunku literackim zwanym poezją miłosną. Jakież miało znaczenie, że klasyczni poeci włoscy od Dantego poprzez Petrarę do Ariosta i Bembo pisali wiersze miłosne na cześć damy swego serca? Ważne było tylko jedno: pochwała się nie należała, gdy mieszano profanum i sacrum. **Jak** to mieszanie wyglądało, oddają następujące zdania skierowane do rzymskiej inkwizycji przez namiętnego denuncjatora klasyków.

„U rodzimych poetów jest zwyczaj i zakorzeniona praktyka chwalenia swojej damy nader wylewnie do tego stopnia, że sądzą, iż niczego nie zrobili, jeśli nie wynieśli jej na piedestał bogini; dlatego mówią często: »modłę się do ciebie«, »jesteś moją boginią, moim idolem«, »tylko ty możesz mnie uszczęśliwić«. Ba, oni nadają tym kobietom atrybuty boskości [...] i twierdzą wyraźnie, że szczęście raju nie może być większe niż rozkosz, którą odczuwają w obecności swojej damy, albo odwrotnie, nawet męki piekielne nie są porównywalne z ich cierpieniem. *To wszystko jest strasznym bluźnierstwem i pozostaje ciężkim grzechem śmiertelnym, nawet wtedy, jeśli byłoby wypowiedziane żartem albo dla kawału! [...]* A jeśli oni mówią, że gwiazdy są zatwardziałe albo los zły i okrutny, *to jest to wszystko wprowadzającą w błąd paplaniną!*”

Paplanina i bluźnierstwo: przy tak mglistych pojęciach trudno było powiedzieć, co właściwie nie miało uchodzić za bluźniercze. Robert Bellarmine uważał madrygały Claudia Monteverdiego za „straszne” przykłady takich wykroczeń. Nietrudno wyjaśnić, dlaczego doszedł do takiej oceny on, którego myśl była bardziej subtelna i światowa niż cytowanego denuncjatora. Duchowni komponujący i śpiewający madrygały, ba, nawet prezentujący je prałatom Kościoła, naruszali fundamentalną regułę rozdzielania

sacrum i profanum. Z tego wynikało, że „bluźniercze” madrygały muszą zostać potępione.

Bluźnierstwo należało do głównych grzechów, które rzymska inkwizycja atakowała przez setki lat z bezlitosnym uporem. „Bluźnierczy” Talmud został w 1553 r. publicznie spalony, i to z uzasadnieniem, że Żydzi, którzy go czytali i wykładali, obrażali imię Boże. Papież Pius V zarządził 1 kwietnia 1566 r., że bluźniercy przy pierwszym wykroczeniu mają zostać wzięci na tortury, przy drugim wychłostani i zesłani na papieskie galery. Trzecie bluźnierstwo było karane przedziurawieniem języka.

Rzymska inkwizycja przez ponad czterysta lat wydawała najsurowsze postanowienia w kwestii bluźnierstwa. Przepisy stawały się coraz bardziej szczegółowe i groźne. 14 października 1654 r. np. określenie „dziewka boska” (*puttana di Dio*) uznano za heretyckie bluźnierstwo zagrożone stosem; w innym dekreście za to, z 25 września 1701 r. „pizda Chrystusa” (*potta di Cristó*) zostało zaszeregowane jako mniej ciężkie. We wszystkich tych debatach za zamkniętymi drzwiami Świętego Oficjum rozbrzmiewały głosy nieustępliwych. Ich pamięć sięgała daleko wstecz, ich tenor był bezlitosny. Wskazywali na kary, które ponieśli Holofernes i Antioch w Biblii, albo jakie zalecali papież Grzegorz IX (1227-1241) i Leon X (1513-1521). Ulubione przykłady pochodziły ze Starego Testamentu: ukamienowanie albo spalenie bluźnierców w 3. Księdze Mojżeszowej i w Księdze Daniela. Upierali się, że przy tak obrzydliwym i powszechnym przestępstwie nie wolno robić wyjątków, nawet jeśli bluźniercy należą do kleru względnie arystokracji albo są nieletni.

Gdy czas upływał, a problem „luźnego języka” wciąż istniał, rzymska inkwizycja wymyśliła sposób bardziej radykalny. Zdaniem strażników wiary Wieczne Miasto, gdzie mieli główną kwaterę, było wylęgarnią grzechu. Było szczególnie podatne na grzech bluźnierstwa i dlatego postanowili 18 lutego 1745 r. wytepić go systematycznie. Szpiedzy mieli odwiedzać gospody, targowiska i spelunki, gdzie zbierali się hazardziści, włóczędzy i żebracy. Tajni agenci z niskiej szlachty albo mieszczaństwa mieli pilnować kawiarni, owych miejsc, gdzie przychodzili regularnie „rozmowni wolno-myśliciele”. Ci spadkobiercy utworzonego w XVI w. przez Karola Boromeusza w Mediolanie „Bractwa przeciwko bluźnierstwu” musieli jeszcze w XVIII w. donosić o zaklinaniu się „Na ciało Pana!”, „Na Chrystusa

krw!" i o zwrocie „Dobry Boże!". Według wzoru „grup samoobrony" chodzili (zawsze we dwóch) po ulicach i wyszukiwali przestępców. Ich następców w epoce oświecenia wysyłano do każdego sklepu, mieszkania albo budynku publicznego w miastach, miasteczkach i wsiach z plakatami przekazującymi ostrzeżenie dla potencjalnych bluźnierców:

1. Bóg słyszy ciebie.
2. Bóg osądza każde wypowiedziane przez ciebie słowo, szczególnie jeśli jest bluźniercze.
3. Bóg dał ci język, żebyś go chwalił, nie obrażał czy dotykał.
4. Jeśli nadużyjesz imienia Boga za życia, zaprzepaszczasz prawo do wezwania Go na łożu śmierci.

Można by przyjąć, że plakat z tą informacją zwracał się tylko do umiejących czytać. Błąd. „Zbrodnie języka" zgłaszali regularnie balwierze, perukarze, karczmarze, właściciele kawiarni i tym podobni. Wśród nich tylko niewielu umiało czytać i pisać. W dokumentach archiwum rzymskiej inkwizycji pozostawili obok nazwisk zadenuncjowanych osób oraz informacji o przestępstwie po prostu swój znak. W ten sposób nieumiejący czytać skazani na ustną informację pilnowali tych, którzy nadużywali słowa mówionego.

Szpiedzy i informatorzy byli z kolei pilnowani przez urzędników nadzoru, którzy dumni ze swojej znajomości łaciny z pogardą słuchali mowy ludu, dążąc do ograniczenia i karania bluźnierstwa w mowie i w piśmie. Jednak nawet inkwizytorzy mogli się potknąć. W 1605 r. Święte Oficjum w Cremonie reprezentowało pogląd, że kto chce złożyć zeznanie, nie musi czynić tego osobiście: opis swoich wykroczeń może przesłać pocztą. Gdy o tym dowiedział się Rzym, zawrzał oburzeniem. „Obraza pobożnych uszu", „sianie zgorszenia", „bluźnierstwo" rozbrzmiały głosy w bastionie ortodoksji, którymi potępiono własnych współpracowników w prowincjach.

Pod tym względem Święte Oficjum różniło się znacznie od innych organów kontrolnych w centrum katolickiego chrześcijaństwa. Książki czy pamflety były tylko częścią jego bezgranicznie rozciągliwego mandatu, obejmującego każdą w jakikolwiek sposób podejrzaną wypowiedź. Jeśli podsłuchano, jak zwyczajny wikary na wsi zaprzeczał, iż Chrystus po swojej męce zstąpił do piekieł, nie pomogło mu zapewnianie, że nie

pojmował konsekwencji swojej wypowiedzi. Święte Oficjum chciało wiedzieć, dlaczego to powiedział. Niewiedzą można było bronić się tylko wtedy, gdy motyw herezji został wyjaśniony w sposób zadowolający. „Zadowolający” znaczyło przy tym, że trzeba było wskazać źródła (heretyckiej) informacji, po czym informatorzy byli odnajdywani i karani.

Także tutaj inkwizytorzy działali jako detektywi z zadaniem pedagogicznym. Chcieli uczyć innych. I uczyli ich swojej obowiązkowości, swojego pojmowania prawdy, które nie miały niczego wspólnego z dzisiejszym relatywizmem. Dla inkwizytorów nie istniały równoprawne poglądy. Prawda była jedyna, niepodzielna i ustalona przez Kościół. Tymczasem w centrum katolickiego Kościoła rozumiano, że doktryna musi się rozwijać. Tutaj nie panowało to jedno ustalone prawo ze swoim sztywnym podziałem na czarne i białe, lecz mnogość wątpliwości i problemów pełnych niuansów. Rzym, przy całej pozornej pewności, nadal starał się wypracować swoje stanowisko; a dowody potwierdzające ten proces refleksji znajdują się dziś jeszcze w rzymskich archiwach pod tytułem *Raporty cenzury o rozmaitych tezach*.

Teza albo *propositio*, jak widzieliśmy w pierwszym rozdziale, była wątpliwą wypowiedzią albo oświadczeniem, które przedłożono doradcom Świętego Oficjum do analizy. Zgodnie z regułą tezy opierały się na tym, co oskarżony rzeczywiście lub podobno napisał albo powiedział. Inkwizytor, przesłuchując podejrzanego i/albo studiując jego dzieła, starał się usilnie dociec, co ów miał na myśli. Wynik swoich starań przedkładał ekspertom, którzy mieli ustalić, co to znaczy - i to dokładnie stanowiło sedno postępowania charakterystycznego dla Świętego Oficjum.

Rzymska inkwizycja postępowała analitycznie. Święte Oficjum nie narzucało bez zastanowienia i refleksji swego autorytetu, lecz sprawdzając tezę, w której wyrażone były wątpliwości co do doktryny, badało materię środkami sztuki dociekliwej dyskusji, bardzo rozwiniętej, stanowiącej najbardziej charakterystyczną cechę jej metody. Doradcy i eksperci rzymskiej inkwizycji byli wykształceni na uniwersytetach, w klasztorach i/albo seminariach duchownych. Tam nauczyli się nie przyjmować tezy z góry za dobrą monetę ani też nie odrzucać jej od razu, lecz dokładnie rozważać argumenty przemawiające za i przeciw. *Sic et non* - „za i przeciw”, „tak i nie” - to fundamentalna zasada dialektyki.

Mentalność Świętego Oficjum była w znacznym stopniu naznaczona dialektyką. Od średniowiecza teolodzy, filozofowie i filolodzy pracowali metodami dialektycznymi, wywodzącymi się ze scholastyki, a w czasie kontrreformacji taki sposób rozumowania obudził się do nowego życia. W porównaniu ze stałością i zróżnicowaniem metod scholastycznych techniki humanizmu są zaledwie drobnymi rysami na powierzchni historii myśli. Obie tendencje nie były też wcale tak bardzo nie do pogodzenia, jak chce w nas wmówić antyscholastyczna retoryka humanistów, Petrarki czy Erazma. Doradcy rzymskiej inkwizycji, Francisco Peña czy Robert Bellarmin, opanowali obie. Potrafili nie tylko edytować tekst i zrekonstruować jego pierwotną zawartość, lecz również przeanalizować dzieło, tezę albo wypowiedź i starannie sprawdzić, jakie argumenty przemawiają za, a jakie przeciw jej prawowierności.

Przy ustalaniu prawowierności środkami dialektyki każde twierdzenie musiało być rozpatrywane z punktu widzenia jego przeciwstawienia. Tylko w ten sposób rzymska inkwizycja mogła, jej zdaniem, dojść do zadowalającej definicji prawdy. Prawda zaś, tak uważało Święte Oficjum, nie zawsze dawała się stwierdzić z pewnością. W ściśle uregulowanej, ale intensywnej dyskusji między doradcami brano również pod uwagę różne stopnie prawdopodobieństwa. Te dyskusje czy debaty odbywały się co poniedziałek, gdy doradcy spotykali się bez kardynałów w pałacu rzymskiej inkwizycji.

Na przykład pewnego poniedziałku wiosną 1623 r. radzili nad tezę: *nie jest kwestią wiary, że kanonizowani przez papieża święci są w raju*. Wszyscy obecni mieli jasność, że druga część tezy nie może być doświadczalnie ani potwierdzona ani obalona. Kontrowersyjna była zatem tylko pierwsza część, która zmuszała ich do ustalenia, w co wierni mają wierzyć. Doradcy postępowali z wielką ostrożnością, ale ich niechęć do tej prowokującej myśli jest wyczuwalna. Gdyby nie można było dowieść jej fałszywości, trzeba by, twierdził Peter Lombard, arcybiskup Armagh, uważać ją przynajmniej za obrazę świętych i papieża. Dlatego teza ta wprawdzie formalnie nie jest herezją, ale jednak jest „korzystna dla współczesnych heretyków”.

Dla Hipolita Marii Lanciego, komisarza Świętego Oficjum, problem był bardziej zróżnicowany. Dosłowna pewność, taki był tok jego myślenia, jest nieosiągalna, ale istnieje *moralna* pewność, że święci są w raju. Problem tkwi w negatywnym sformułowaniu tezy („nie jest kwestią wiary”). Teza tak wyrażona, jest „nieprzemyślana, sieje zgorszenie, obraża pobożne uszy”. Tę myśl kontynuował jeden z kolegów komisarza i nadał jej dodatkowy niuans. Zdanie to rozumiane negatywnie, a zatem z implikacją, że papież mógłby się mylić, „graniczy z herezją”.

Graniczy z herezją, ale nie jest w ścisłym znaczeniu heretyckie; wprowadza w błąd sformułowaniem, a w treści nie jest całkiem ortodoksyjne; daje się fałszywie interpretować, albo sieje zgorszenie. Sposób, w jaki doradcy rzymskiej inkwizycji analizowali - tu i gdzie indziej - rozmaite stopnie prawdopodobieństwa i pewności, ujawnia ich kategorie myślowe i kryteria rozstrzygnięć. Nienawidzili wieloznaczności, bowiem prowokowała do herezji. Fałszywe i wprowadzające w błąd konstrukcje zdaniowe musiały zostać potępione w interesie „pobożnych uszu” - to znaczy teologicznie niewykształconych, *simplices*, dla których to w końcu strażnicy wiary wykonywali swoją robotę.

Ta robota polegała nie tyle na tępieniu siłą, ile na ustalaniu różnic nieodzownych dla zachowania czystej doktryny. Doktryna, jak rozumieli doradcy, była wynikiem procesu: jeden wypowiadał dobrze uzasadniony pogląd, a inny potwierdzał go, negował, albo coś zmieniał. Rezultat był kumulacyjny; także tutaj system miał gwarantować wzajemną kontrolę. Ten sposób myślenia został ukształtowany przez argumenty dialektyczne za i przeciw jakiemuś twierdzeniu, po prostu dlatego, że w centrum rzymskiej inkwizycji nikt (nawet papież) nie miał monopolu na prawdę. Prawda mogła być absolutna, ale - to pogląd tych ekspertów - mogła wyłaniać się tylko w dyskusji pomiędzy nimi.

W toku odbywających się pod przewodnictwem papieża zebrań rzymskiej inkwizycji, stanowiących najwyższy autorytet dogmatyczny Kościoła, eksperci próbowali uzyskać równowagę interesów z kościelną hierarchią. Nie było to przedsięwzięcie łatwe, skoro już między nimi samymi nie było jedności. Ich retoryka, powołująca się zawsze na jedność, nie powinna przysłać nam głębokich i trwałych napięć, które obciążały pozornie mocną budowę organizacji. Ta była podobna do piramidy: na jej szczycie stał namiestnik Chrystusa. W historii katolickiego Kościoła mało było postaci robiących tak imponujące i władcze wrażenie jak papież doby kontrreformacji, siedzący na sędziowskiej ławie najwyższego trybunału wiary. Szczebel pod nim zajmowali kardynałowie-inkwizytorzy, a oni wiedzieli, że ich nominalny zwierzchnik, nawet jeśli jest następcą świętego Piotra, nie może panować nad każdym szczegółem.

„Bóg tkwi w detalu” pisał wielki historyk sztuki, Aby Warburg. Trzysta lat przed Warburgiem Giulio Antonio Santori był tego samego zdania.

Wszystkie detale zależały od Wielkiego Inkwizytora. W centrum stały: jego organizacyjna zręczność, jego sztab współpracowników, jego siła napędowa i zdecydowanie. Biada papieżowi, który wszedł w drogę Santoriemu! Namiestnikom Chrystusa trzeba było często przypominać, że nie mają wolnej ręki. Mogli strzec tradycji Kościoła w kwestiach dogmatu; ale nie mogli tworzyć nowych. Wszystko nowe było równoznaczne z herezją, a najważniejszym łowcą kacerzy był w Rzymie Wielki Inkwizytor.

Santori, jako zwierzchnik Świętego Oficjum, rozumiał, jak ważne były niższe stopnie piramidy. Bez jego fachowców nie można było prowadzić żadnego procesu, ani podjąć żadnej decyzji. Dopiero gdy rzeczoznawcy przedłożyli swoje zalecenia, najwyższy trybunał mógł coś począć w sprawie, którą się zajmował. Zasada praworządności, której obok innych trzymało się Święte Oficjum, wymagała koordynacji tych dwóch wzajemnie od siebie zależnych poziomów piramidy; a pomiędzy oboma pośredniczył Santori - nieprzypadkowo.

To, co zamierzał, nie było jednak spiskiem w celu zdobycia władzy. Źródłem jego niewyczerpanej energii były pobudki religijne. Z pomocą Świętego Oficjum chciał osiągnąć zapowiedziane przez Pawła IV i Piusa V samooczyszczenie Kościoła. Aby uwolnić Kościół od zarazy protestantyzmu i jadu niezgody nie wystarczyło, o czym Santori wiedział, ścigać przestępców i doprowadzać heretyków na stos. Istniały jeszcze inne ryzyka infekcji, a te wypływały z pewnego medium, bardziej zaraźliwego od każdej choroby. Tym medium była książka - pisana ręcznie czy drukowana - i to właśnie książka stanowiła zdaniem Wielkiego Inkwizytora sedno na wskroś obcej kultury, mianowicie kultury Żydów.

Od średniowiecza katolicki Kościół traktował Żydów z dużą ambiwalencją: wrogość wobec tych, których zbiorowo obarczano odpowiedzialnością za cierpienia Chrystusa, szła często w parze z empatią dla poszczególnego człowieka. Papież, jako namiestnik Chrystusa, uzurpował sobie prawo do sądenia Żydów, którzy zachowali się po kacersku w stosunku do własnej religii. Stąd Innocenty IV (1243-1254) oświadczył, że Kościół nie dlatego potępił Talmud, że bluźnił przeciwko Jezusowi i Dziewicy Maryi, lecz dlatego, że zawiera nedorzeczne wypowiedzi na temat Boga i tym samym wykracza przeciwko *żydowskiemu* prawu.

Talmud, palony w Paryżu w latach 1242-1244, uchodził za narzędzie ideologii wrogiej wobec chrześcijaństwa. Był uważany za doktrynę równoległą albo alternatywną do chrześcijańskich sakramentów i od XII stulecia obarczany odpowiedzialnością przede wszystkim za to, że Żydzi nie chcieli dać się nawrócić. Irracjonalni, podstępni i skąpi: tak opisywano Żydów w polemikach ich przeciwników, w oczach których uchodzili od średniowiecza za niewolników. Podporządkowanie miało być ich stanem, poniżenie ich losem. Od XIII stulecia Żydzi znajdowali się pod nadzorem Świętego Oficjum.

Gdy Święte Oficjum w 1553 r. na rzymskim Campo dei Fiori po raz kolejny paliło „błuznierczy Talmud”, widowisko wywarło na Santorim potężne wrażenie. Jako dziedzic antysemitycznego testamentu Pawła IV i Piusa V zamierzał działać w tym samym kierunku. Jego zdaniem Żydzi dopuścili się podstępnej zdrady wobec Zbawiciela, a jego wrogość umacniała jeszcze nieznamość hebrajskiego. 29 maja 1554 r. papież Juliusz III (1550-1555) zarządził, że wszystkie książki hebrajskie, „które w jakikolwiek sposób wykraczają przeciwko katolickiej wierze”, muszą zostać zdane, w przeciwnym razie będą skonfiskowane. Jednocześnie nakazał, że Żydom, którzy podporządkują się zarządzeniu, nie wolno dokuczać. Jednak wszczęte przez Rzym kroki były tylko częścią rzeczywistości. W 1562 r., na soborze w Trydencie, Żydzi sami zaproponowali, aby poddać Talmud sprawdzeniu. Reakcja rzymskich cenzorów na tę propozycję jest przykładem, co sądzili o czyszczeniu książek. „Jeśli oczyścimy Talmud - czytamy w notatce z 2 grudnia 1563 r. - zaaprobuje to, co pozostanie, i przyznamy słusność podstępowi Żydów”.

Ale problem nie został zlikwidowany. Mieszkający w Bazylei renomowany katolicki wydawca Ambrosius Froben zwrócił się w 1582 r. z pismem do papieża, prosząc o zezwolenie na sprzedawanie we Włoszech ocenzurowanej edycji Talmudu. Wskazał również na wywołany przez czyszczenie książek problem handlowy: jeśli usunąć zbyt wiele, dzieła nie da się sprzedać. Żydzi poszli na szczyt kościoła tą samą drogą. Ominęli łukiem inkwizycję oraz Kongregację Indeksu i zwrócili się bezpośrednio do papieża.

Tradycyjnie Żydzi z Wiecznego Miasta znajdowali się pod jego ochroną. Od końca XIV w. mieli w Rzymie zapewniony status prawny i wnosili coroczną daninę na rzecz papieża, który w zamian gwarantował im kilka przywilejów. Gdy Sykstus V w 1585 r. zasiadł na Stolicy Apostolskiej, towarzyszyły mu wielkie nadzieje, ponieważ wiadano, że dostrzeże gospodarcze korzyści, jakie dawało polepszenie stosunków „ze wspólnotą

Żydów w mieście". Żydzi powrócili więc do trydenckiej taktyki i zaproponowali zastąpienie nazwy „Talmud” inną, usunięcie wszystkich bluźnierczych wypowiedzi mogących uchybiać chrześcijańskiej religii i współdziałanie przy czyszczeniu książki. Jednym z najbardziej przekonujących argumentów było to, że rzymscy cenzorzy nie znali hebrajskiego. Aby móc oczyścić święte teksty Żydów, Kościół potrzebował ich pomocy.

W ten sposób paradoksalnie stali się współcenzorami siebie samych. Papież wspierał ich w tym; i tak w każdej z trzech „klas” czy też grup, na które Kongregacja Indeksu podzieliła zajmujących się czyszczeniem książki, znajdował się żydowski uczonec. Jednakże ich obecność nie dała rezultatu. Rzymska gmina żydowska kierowała do papieża Sykstusa V jedną po drugiej petycję protestacyjną, uskarżała się na niekompetencję i opieszałość kongregacji. Praca przeciągała się latami. Dopiero 26 lutego 1589 r. postanowiono, jaka wersja Talmudu (mianowicie „babilońska” czy „jerozolimska”) miała zostać wzięta do opracowania.

Sykstus, jako obrońca Żydów przed ich własnymi cenzorami, miał wszelkie powody czekać na wynik pracy Kongregacji Indeksu z niecierpliwością. Ta postanowiła zlecić przetłumaczenie Talmudu na włoski, żeby w ogóle zrozumieć, co cenzurowała. Uczyniono nowy krok w kierunku zwiększenia kompetencji - ale to nic nie pomogło, bo kongregacja, gdy czas mijał bez widocznego postępu, tylko załamywała w rozpacz ręce i oświadczyła, że praca zostanie zakończona najpewniej dopiero za sto lat.

Prowadził to wszystko kardynał Ascanio Colonna, wróg Santoriego, ale nie Żydów. Cierpliwość kardynała została przez pracujących dla niego cenzorów mocno nadwerężona. Jeden z nich zrezygnował z pracy z uzasadnieniem, że ma problemy z pęcherzem i nie może oddawać moczu. Pozostali wyciskali ze swoich piór substancję, która była bardzo podobna do tej nieprodukowanej przez ich kolegę. Oto kilka przykładów tego, co w Talmudzie znaleźli (albo tak im się wydawało) i chcieli usunąć.

- Nie wolno nam modlić się do Boga w języku aramejskim, ponieważ aniołowie nim nie władają i nie mogą przekazać Bogu naszych modłów.
- Gdy bezbożny Żyd chce mieć stosunek z mężczyzną, jego Peńis staje się długi na 300 łokci.
- Gdy Adam został ekskomunikowany czy wypędzony, jego dusza płodziła wiedźmy i diabły.
- Kto wyśmiewa słowa mędrców, zostanie przeklęty i zanurzony we wrzących ekskrementach.

Kobiety mają trzy charakterystyczne cechy: ich włosy rosną tak jak u sowy płomykówki, uryniają jak dzikie zwierzęta i służą swoim mężom za siodło.

Po części chodzi o ustępy z „babilońskiego” Talmudu (Shabbath 12b i 'Erubin 18b), które od dawna były przekazywane w polemicznej teologii chrześcijan. Inne wyrwane przez Kongregację Indeksu akapity były po prostu bzdurą, specjalnie przez jej członków skompilowaną bądź wymyśloną. Pracę rzymskiej cenzury cechują naiwne, fałszywe interpretacje, głupkowate wymysły i parafrazy bez związku - do czasu gdy wtrącił się Santori zelektryzowany myślą, że Żydzi mogliby zyskać ustępstwa, i ciężkim obcasem zmiążdżył cały projekt, do którego kardynał Colonna był tak bardzo przywiązany. Być może Wielki Inkwizytor w tym wypadku miał nawet rację, chociaż powód był fałszywy. Bezskuteczna cenzura Talmudu świadczyła nie tylko o słabości i nieskuteczności Kongregacji Indeksu, lecz również o tym, że podległa była Świętemu Oficjum.

Tak więc wszystko wlokło się długo i bezlitośnie, aż Klemens VIII w 1592 r. ustąpił naleganiom Santoriego: obłożył klątwą wszystkie możliwe „bezbożne” żydowskie pisma i zabronił Żydom uczenia się hebrajskiego, podejmowania pracy w charakterze lekarzy bądź kupców, poślubiania chrześcijan albo zatrudniania ich jako pomocy domowej. Niektóre z tych zakazów zostały wprowadzone już przez poprzedników Klemensa, więc ich ponowienie pogłębiało klimat antysemitki, który wśród inkwizytorów mógł utrzymywać się długo, zwłaszcza na prowincji, gdzie zwierzchnicy rzymscy musieli regularnie hamować swoich podwładnych.

Inkwizytor z Rimini donosił w 1696 r., że podczas spaceru koło Pesaro zauważył na żydowskim cmentarzu kilka hebrajskich napisów nagrobnych, zawierających prawdopodobnie nie tylko dozwolony tekst (a więc nazwisko zmarłego i nekrolog). Nadgorliwy, żądny czynu tropiciel wskazywał na zalecenie Świętego Oficjum z 7 lutego 1671 r., w którym wzywano jego poprzednika do usunięcia z cmentarza wszystkich nagrobków i napisów. Po protestach Żydów zalecenie zostało odwołane 29 lutego 1671 r., ale wątpliwości pozostały. Co robić? Kardynałowie-inkwizytorzy zażądali tłumaczenia na włoski, a gdy napis okazał się niewinny, pozostawiono go. Tak więc w Świętym Oficjum, którym niegdyś kierował Santori, istniała permanentna rozbieżność między gotowością do tolerancji a tendencją do surowości. Jednak Żydzi w XVII stuleciu nie mogli wiedzieć, że gorliwość tamtego człowieka w końcu XVI w. była jedynie dowodem jego klęski.

Gdy Santori położył kres popieranemu przez papieża Sykstusa V projektowi ocenzurowania Talmudu, wymierzył jednocześnie śmiertelny cios

swoim widokom na zdobycie tiary. Dotknięty interwencją Wielkiego Inkwizytora kardynał Colonna uczynił wszystko, aby podczas wyboru papieża w 1592 r. rozbić większość Santonego w konklawe. Tak więc kończąc ten rozdział jesteśmy znowu przy jego początku. Na śliskiej podłodze rzymskiej cenzury nawet potężni mogli upaść; i że „szatan” nie został papieżem spowodował pośrednio święty tekst Żydów.

IV

MATERIAŁ DO REFLEKSJI

Wiarygodni informatorzy donoszą, że obecnie cenzorzy szczególnie nieprzejednani i złośliwi zajmują się zestawianiem indeksu zakazanych książek i potępianiem dzieł, do których nigdy nie zajrzeli - pisał Hiszpan Bartolome de Valverde 8 kwietnia 1584 r. w liście do kardynała Guglielmo Sirleto, prefekta Kongregacji Indeksu. - Ich surowość jest szczególnego rodzaju; oni jakby mniej kierują się przeciwko dziełom, raczej przeciwko osobom, które studiują [...]. Nie posiadają znajomości greki i hebrajskiego, nie mają umiejętności oceny ani wykształcenia i nie otrzymują zapłaty; wobec tego czytają niezliczone książki i zdobywają sławę, przy czym oszczędzają sobie znienawidzonego wysiłku po prostu odrzucając książki. Absolutna władza prowadzi tu do absolutnej samowoli i totalnego uporu [...]. Rezultatem jest szerzenie strachu i przerażenia".

Jak wyglądało to szerzenie strachu i przerażenia naszkicowaliśmy w poprzednim rozdziale. Valverdemu można wierzyć na słowo: 15 lutego 1587 r. został doradcą w krytykowanej przez siebie kongregacji i wspólnie z Robertem Bellarminem mógł stwierdzić, że nawet zatrudnienie ekspertów, jakimi oni byli, nie zmieniało trwale niczego w chaotycznych i sobiepańskich procedurach rzymskiej instytucji cenzury. Zachowały się jeszcze przez setki lat i nikt nie rozwiązał problemu, zwłaszcza że rzymscy zwierzchnicy Kościoła mieli na głowie wiele innych spraw. Jeden z problemów, które tak bardzo ich zaprzętały, dotyczył zaopatrzenia.

W kwestii posiłków Mistrz Świętego Pałacu Bartolomeo de Miranda (1591-1597) przedłożył Kongregacji Indeksu memorandum, w którym zajął się dwoma podstawowymi pytaniami:

1. Czy kardynałowie w czasie konklawe przy obiedzie i kolacji mają prawo do dwóch różnych dań?
2. Czy służba może podawać naczynia przez okno?

Ponieważ podczas konklawe był zwyczaj pieczętowania okien Watykanu, pytanie o ich otwieranie siłą rzeczy wiązało się z kwestią, czy dopuszcza się jedno czy dwa dania. Wnioskowanie Mirandy było surowe pod każdym względem: tak jak surowo postępował przy potępianiu ksiązek, tak nieubłaganie wziął za uzdę kardynałów-smakoszy. *Jedno* danie, nie dwa, brzmiała jego decyzja. Miranda powołał się na przepisy, jakie wydali Grzegorz X (1271-1276), Klemens VI (1342-1352) i Pius IV - posunięcie genialne, bowiem żaden z wymienionych papieży nie wypowiedział się specjalnie na ten temat. Nie to, co powiedzieli, tylko to, czego nie powiedzieli dostarczyło Mirandzie materiału do pedantycznych rozważań.

Najpierw - uzasadniał Miranda - należy ściśle rozróżnić. Co dokładnie znaczy służba? Byli tacy, którzy mieli troszczyć się o całe konklawe, np. lekarz czy kościelny, ale byli też dwaj służący osobiści, których każdy kardynał miał prawo przyprowadzić ze sobą. Którzy z nich mieli wyższą rangę nigdy nie zostało ustalone. Ten fakt zapewne przysporzyłby Mirandzie kolejnego dylematu i dodatkowego łamania głowy, gdyby nie presja czasu. Ponieważ nie mógł się zatrzymywać przy drobiazgach, zajął się zaraz istotą problemu.

Właściwy kierunek wskazał Klemens VI, nakazując służącym kardynałów, by codziennie zaopatrywali purpuratów w „chleb, wodę i wino”. Miranda nie dopuścił myśli, że takie określenie mogło odnosić się do jedzenia w ogóle. Przyjął, że papież miał na myśli dosłownie jedno jedyne spartańskie danie i wyciągnął wniosek, że jego pogląd ma poparcie w tym wszystkim, czego tradycja nie mówiła. W końcu przecież Pius IV w ogóle nie wypowiedział się na ten temat, a tym samym zostawił bez zmian to, co postanowił Klemens VI. Rzeczywiście ustalił jeden dzień w trakcie konklawe, od którego miało obowiązywać tylko skąpe menu (*ciborum parcitas*). Tak zataczając koło Miranda wylądował przy zasadzie wstrzemięźliwości.

Wątpliwości były wykluczone. Kto miał zastrzeżenia wobec interpretacji Mirandy, niech poczyta Hilarego¹ i Tomasza z Akwinu. Obaj nie trzymali się litery, lecz ducha prawa - i to dobrze, bowiem co się tyczyło ducha, to Mistrz Świętego Pałacu nie miał wątpliwości i mógł go nazwać: zgodnie

¹ Święty Hilary z Poitiers (315-366), doktor kościoła.

z Tradycją należało troszczyć się, aby brzuchy tych, którym powierzony był wybór namiestnika Chrystusa, nie były obciążone „mnogością potraw” albo ich głowy zamglone pijatyką.

To, że Mistrz Świętego Pałacu nie miał dowodów, nie było przeszkodą. Pismo Święte zawiera moc przykładów, które mógł wykorzystać jako argument. Już w VI w. Grzegorz I zabronił duchownym udziału w ucztach z motywacją, że ich zmysły nie powinny się stępiać, a ciała flaczać. Dlatego - konkluduje Miranda - kardynałowie podczas konklawe, gdy mistyczne ciało Kościoła jest bez posiłku, nie powinni napychać sobie brzucha; powinni raczej umartwiać się, jak jest zalecone u Mateusza. Przypomniał także proroka Amosa, który grzmi przeciwko możnym Syjonu: „[...] jedzą jagnięta z trzody i cielęta ze środka obory” (Amos 6,4)! Amos mówi tylko o *dwóch* potrawach, stwierdzał Miranda z zadowoleniem, zapominając na chwilę, że głosował za *jedną*.

Nic to. Gdy ponownie odszedł od tematu, znów do niego powrócił. „Męczące zamknięcie, ciasne kwatery i proste potrawy” - wszystko to zmusza, jego zdaniem, kardynałów do skoncentrowanego myślenia. Wyreczenie przypomina im o wspólnym dobru; wybierają papieża możliwie szybko, aby znowu wyjść z konklawe, zamiast kłócić się ze sobą. I Miranda przypomina ostrzegawcze słowa proroka Hesekiela, że jeśli pasterz jest nieobecny, owce ze stada zostaną rozszarpane przez dzikie zwierzęta! Pasterze i drapieżniki, hulanki i wstrzemięźliwość - wszystko to w pomieszanym umyśle tego obrońcy jednodaniowego menu wiązało się z sobą w dosłownym i przenośnym znaczeniu. Tak wyglądały tematy, o których mógł rozmyślać Mistrz Świętego Pałacu. Bowiem i Miranda, i jego koledzy z Kongregacji Indeksu byli myślicielami - co prawda szczególnego rodzaju.

Myśliciele, którzy pracowali dla rzymskiej inkwizycji i indeksu, rzadko mieli skłonność do spekulatywnych rozważań. Podobnie jak Miranda, dla poparcia swego stanowiska powoływali się na autorytety - Biblię, ojców kościoła, dekrety papieży i soborów; a jeśli nie dało się znaleźć tego rodzaju źródeł, to je wymyślali. Takie postępowanie nie było głupie, nawet jeśli niektóre jego rezultaty dzisiaj budzą raczej zdziwienie. W Piśmie i Tradycji (obie napisane dużymi literami) katolicka ortodoksja do dziś widzi objawienie chrześcijańskiej prawdy. Bez względu na to, jaka była ortodoksyjna prawda w kwestii ile dań było dozwolonych na obiad i kolację

podczas konklawe u zmięczeniu XVI w., Bartolomeo de Miranda wyłożył ją jak potrafił, ale w porównaniu ze wspinałymi osiągnięciami ówczesnej myśli europejskiej nie był to wywód mistrzowski.

Badania empiryczne, odnoszące wówczas sukcesy w naukach przyrodniczych i w medycynie, ryzykowne konstrukcje myśli filozoficznej, krytyczne studium źródeł filologicznych - nic z tego nie miało wpływu na światopogląd Mirandy. Będąc urzędnikiem Kurii Rzymskiej i członkiem zakonu dominikanów żył, podobnie jak wielu innych, za murami twierdzy, którą starał się zbudować Kościół. Z tego ciasnego, ograniczonego świata Miranda miał przy pomocy inkwizycji i indeksu nadzorować wszechświat nauki i wiedzy - głównie w Wiecznym Mieście, ale także w całym chrześcijaństwie. Wyposażony jedynie w swoją teologiczną wiedzę i pamięć kulturowaną przez trzy pokolenia postawy obronnej przeciwko groźnemu światu zewnętrznemu (albo własną do niej skłonność), Bartolomeo de Miranda nie był żadnym z tych nieobliczalnych fanatyków jakich miał na myśli Valverde, lecz funkcjonariuszem kurii o zawężonym spojrzeniu i ograniczonej wiedzy. Musiał mozolnie zmagać się z problemami, do rozwiązywania których był źle przygotowany.

Taki problem wynikał np. z poglądów i zachowania Giordana Bruna. Ten spekulatywny filozof i wędrowny myśliciel był wprawdzie jak Miranda dominikaninem, ale pod względem charakteru dokładnym jego przeciwieństwem. Nie dał się ani przekonać ani zmusić, by postępował jak członek establishmentu. Przyjrzyjmy się, jak na tego samotnika reagowało Święte Oficjum.

W 1596 r. trzech rzeczoznawców, do których należał również Bartolomeo de Miranda, sprawdziło dzieła Giordana Bruna. To postępowanie przeciwko Brunowi, należące do najgłośniejszych procesów prowadzonych przez rzymską inkwizycję w czasie kontrreformacji, opisał Francisco Peña. Głównym ekspertem i (późniejszym) sędzią w tej cause celebrę² był Robert Bellarmin. Wszystkich trzech mężczyzn poznaliśmy już jako całkowicie różne, zarazem pełne sprzeczności charaktery. Nie wpadliby na pomysł postępowania według jednolitego planu prześladowania, bowiem żaden nie mógł zgodzić się z dwoma pozostałymi.

² Głośna sprawa sądowa.

Wspólnie (Miranda najwyraźniej) reprezentowali pewną ideę lojalności. Gdy Bruno wstępując do zakonu dominikanów składał przyrzeczenie, jedno z nich dotyczyło posłuszeństwa, podstawowej reguły prostych żołnierzy w służbie wojującego Kościoła. Swoją ucieczką z Włoch i wędrówkami przez Szwajcarię, Francję, Anglię i Niemcy tę regułę złamał. Filozof taki jak Bruno - określany mianem „odszczępienca”, ponieważ według kryteriów tamtych czasów działał w sposób właściwy dla tej kategorii - ewokował niechybnie problem dyscypliny, bowiem ten buntowniczy mnich jako notoryczny bluźnierca popełniał „zbrodnię języka”. Wystylizowany na bojownika przeciwko autorytaryzmowi, ponieważ stał się ofiarą najwyższego trybunału wiary, nie wahał się stawiać „forum” własnych przekonań ponad wszystko i uzurpować sobie rangę sędziego. Sędziowie, którzy skazali go na śmierć, musieli zmagać się również z tą trudnością, że nie wszystko, co Bruno - na piśmie albo ustnie - wyrażał, było wzorem jasności. A jasność, szczególnie jednoznaczność, była (jak widzieliśmy) jednym z głównych kryteriów rzymskiej inkwizycji przy ustalaniu prawdy.

Prawdy Bruna były wielopostaciowe, dwuznaczne i - zdaniem rzymskiej inkwizycji - wywrotowe. Swym wyobrażeniem bezkresnego uniwersum zdawał się redukować boską moc do nieskończoności kosmosu. Tak w każdym razie widziało to Święte Oficjum, a jego wykładnia nie była całkowicie fałszywa. Trwanie Bruna przy autonomicznym świecie ludzi, jawne podporządkowanie chrześcijaństwa filozofii i polemika z religią państwową dziś mogą czynić go atrakcyjnym dla wszystkich, którzy w dobie racjonalizmu i utraty wiary wypatrują dawniejszych reprezentantów swoich poglądów. Jednak stawianie znaku równości między Duchem Świętym a duchem świata było starą herezją, w XII w. obłożoną przez Kościół klątwą. Powątpiewanie w boskość Chrystusa i dziewictwo Jego matki zaszeregowali eksperci (z konieczności) jako godne potępienia, jakkolwiek Bruno je odwołał czy wycofał - zanim to wycofanie ponownie odwołał. Co dokładnie myślał i w co wierzył nie było dla inkwizytorów jasne nawet po trzech latach dochodzenia. Jasności nie mogły wnieść nawet tortury, bowiem papież Klemens VIII w przypadku Bruna ich zakazał. Chwiejny w poglądach i niekonsekwentny w obronie Bruna był nie tylko męczennikiem „wolno-myślicielstwa”: dla tych, którzy mieli niefart zajmować się nim, był trudnym przypadkiem.

Nie mniej trudni, nie mniej niekonsekwentni byli niektórzy jego sędziowie. To, że analiza idei Bruna przez Święte Oficjum zajęła tak dużo czasu (od 1596 do 1597) wynika między innymi z roli, którą w tym procesie

odegrał ówczesny Mistrz Świętego Pałacu. Widzieliśmy, co powodowało Mirandę, gdy zajął się tematem „posiłki kardynałów”. W porównaniu z horyzontami i przenikliwością Bellarmina, obraz świata Mirandy był ograniczony. Gdy po śmierci Mirandy (7 czerwca 1597 r. w Neapolu) Bellarmin - wówczas kardynał i jezuicki doradca w Świętym Oficjum - został włączony do postępowania i próbował wyjaśnić Bninowi, na czym polega teologiczna herezja w jego zachowaniu, wyszło to oskarżonemu niewątpliwie na dobre, aczkolwiek niczego nie dało. Najpierw Bruno obiecał wyprzeć się, potem obietnicę znowu wycofał. Samozwańczy teolog próbował dyktować papieżowi swoje warunki: gdyby Klemens VIII był gotów potępić jako herezję zestawioną przez Bruna listę kościelnych dogmatów, on sam byłby gotów poddać się. Oskarżony próbował więc odwrócić role i grać samemu strażnika wiary. Bruno nie chciał zrozumieć, że niektóre z przypisanych mu poglądów -jak np. twierdzenie, że podczas świętej Eucharystii nie zachodzi transsubstancjacja -już dawno zostały przez Rzym potępione, i wzbraniał się uznać kompetencje najwyższego trybunału. Zamiast tego upierał się przy swoich.

Najwyższy trybunał, który posłał Giordana Bruna na Campo dei Fiori na śmierć, nie był w posiadaniu wszystkich jego dzieł, ale nawet gdyby było inaczej, nie wszyscy sędziowie mogliby je zrozumieć. Wprawdzie brak porozumienia wynikał między innymi z uporu Bruna, jego przeczenia samemu sobie i z niejasności jego wywodów, ale nie tylko to przesądziło o jego losie. Rzymska inkwizycja nie była bardziej skuteczna niż jej poszczególni współpracownicy, a między poziomem intelektualnym eksperta w dziedzinie herezji jak Robert Bellarmin a duchowym majątkiem (raczej jego brakiem) takiego Bartolomea de Mirandy była przepaść. Skutkiem był stos - równie straszny wówczas, jak i dzisiaj. Śmierci człowieka nie zawsze są winne jego religijne przekonania, oddanie określonym ideom albo instytucjonalny autorytaryzm, często też ludzkie ograniczenie i śmiertelna ignorancja - obie co najmniej tak bezgraniczne jak bezkresne światy Bruna.

W procesie przeciwko Galileuszowi Galilei starły się wizje świata wywodzące się z różnych systemów myślowych. Zajęcie się tym człowiekiem przez Święte Oficjum, to pewne, pasuje do stałego wzorca: prześladowanie, represje. Bruno został spalony, Galileusz potępiony - każdy uważa to za nędzne i oplakania godne. Tym też tłumaczy się ubolewanie,

zał i wstyd, z którymi papież Jan Paweł II 22 września 1989 r. uznał dzieło Galileusza w jego rodzinnym mieście Pizie, uskarżając się na „niemądry opór”, który Kościół „początkowo” stawiał jego naukowemu dziełu. Nawet najwyżsi dostojnicy kościelni uznają Galileusza za ofiarę.

Ale ten pogląd jest problematyczny. W formie prostej, w jakiej zazwyczaj jest przedstawiany, niedokładnie odpowiada prawdzie. Poza tym Galileusz i Bruno są nieporównywalni. Pierwszy był laikiem, drugi był mnichem. Rzym nigdy nie traktował obu jednakowo, a Galileusz nigdy nie uważał siebie za autorytet w sprawach religii i nie przeciwstawiał go sędziom nominowanym przez najwyższy trybunał wiary. Dla kontrreformacji między obu mężczyznami istniała jaskrawa różnica. Jeden był naukowcem o międzynarodowej renomie - wówczas sławny przede wszystkim dzięki swoim pracom z teleskopem, utrzymywał stosunki z najwyższymi osobistościami Kościoła i włoskiego państwa i był pożyteczny. Drugi był dominikaninem-renegatem złapanym na ucieczce.

Bruno był pod każdym względem na niewłaściwym miejscu, Galileusz zaś - dworzaninem. Zręcznie znajdował protektorów i w 1611 r. pozyskał dla swojego odkrycia plam na słońcu oprócz wsparcia Wielkiego Księcia Toskanii również poparcie jezuickiego astronoma z Collegio Romano. Pięć lat później otrzymał ostrzeżenie od jezuickiego kardynała Bellarmina, który zabronił mu twierdzić i nauczać, że Ziemia kręci się wokół Słońca - a więc głosić twierdzenie, które wówczas wielu uważało za kopernikańską hipotezę. Jak doszło do tego? Co z tego wynikło? Spróbujmy teraz spojrzeć nie tylko z perspektywy uznanego za ofiarę bohatera nauki, lecz także postawić się w położeniu kardynała-inkwizytora.

Kardynał-inkwizytor wierzy mocno, że Pismo Święte jest Słowem Bożym. Gdy Galileusz w liście do Krystyny, Wielkiej Księżny Toskanii, uzasadnia swoje poglądy i oświadcza, że Biblia mylić się nie może, lecz jej interpretatorzy tak, Jego Eminencja w Świętym Oficjum całkowicie to aprobuje. Myśli o protestantach, którzy Pismo Święte wykładają sami, z tym smutnym skutkiem, że są podzieleni na zwalczające się wzajemnie sekty. Duchowny książę wierzy w jedność Kościoła i w niepodzielność katolickiej wiary. Upiera się przy dosłownej wykładni Biblii, aby wykluczyć rozliczne gmatwające i potencjalnie heretyckie interpretacje. Dosłowna wykładnia Księgi Rodzaju zaś prowadzi do wniosku, że Słońce porusza się

wokół Ziemi. Dlatego też kardynał-inkwizytor nie może zgodzić się, gdy Galileusz w swoim liście do Wielkiej Księżny Krystyny twierdzi, że Biblia i filozofia naturalna przekazują różne prawdy.

Kardynałem-inkwizytorem, który w 1616 r. przejął ten przypadek, był Robert Bellarmin. Studiował astronomię i podjął się trudu sprawdzenia tej tezy. Czy skonsultowanie się z kolegami z Collegio Romano, których ekspertyzę Galileusz respektował, było „niemądre”? Od nich dowiedział się, że w 1615 r. teorie Galileusza były tylko w zasadzie trafne. W owym czasie jezuitcy fachowcy-astronomowie uważali heliocentryzm za jeszcze niedowiedziany. Jeśli zostanie dowiedzione, że jego hipoteza odpowiada prawdzie, Bellarmin będzie musiał, jak sam przyznawał, zmienić swoją wykładnię Biblii. Do tego momentu heliocentryzm miał być traktowany jako czysta teoria, a nie nauczany jako fakt.

Takie stanowisko reprezentował 74-letni kardynał-inkwizytor, okazując bardziej otwarty umysł niż niektórzy dzisiejsi siedemdziesięciolatkowie, którzy przeciągają się w wygodnym fotelu autorytetu. Bellarmin chciał chronić dwie rzeczy naraz: dosłowną wykładnię Słowa Bożego, na której jego zdaniem polegają wiara i rzeczywistość, jak też wolność naukowych badań. Jeśli to określić „niemądrym oporem”, z którym Święte Oficjum „początkowo” miało traktować Galileusza, to najwyższy Pasterz katolicki wydaje tym samym wyrok na jednego z najwybitniejszych doktorów kościoła i świętego - bez względu na kontekst, okoliczności i intencje.

Nie zważajmy na gorącą retorykę, która rozdaje pochwały i nagany. Spójrzmy trzeźwo na fakty. W 1615 r. Galileo Galilei został zadenuncjowany nie przez Roberta Bellarmina. Załatwił to dominikanin z Florencji, Tommaso Caccini. Kardynał wówczas nie „zgał” również tezy, że Słońce stanowi centrum kosmosu. Jako „szalona, filozoficznie bezsensowna i w ścisłym znaczeniu heretycka” została potępiona 24 lutego 1616 r. jednogłośnie przez doradców Świętego Oficjum. 26 lutego 1616 r. Bellarmin, czołowy intelektualista rzymskiej inkwizycji, postąpił zgodnie z zaleceniem papieża i „upomniał Galileusza, aby porzucił swój błędny pogląd”, później wręczył mu list zaświadczący zgodnie z faktami, że nikt go nie zmuszał do wyparcia się albo uczynienia pokuty. Nie odbył się żaden proces, nie zapadł żaden wyrok. Uspokojony tym łagodnym upomnieniem Galileusz powrócił do Florencji przekonany, że jego nazwisko zostało oczyszczone.

Gdy 5 marca 1616 r. Kongregacja Indeksu wydała dekret, w którym teoria kopernikańska została odrzucona³, a napisana po włosku książka karmelitanina Paola Foscariniego obłożona klątwą, gdyż autor nie widział sprzeczności między stanowiskiem Galileusza a ortodoksyjną wykładnią Pisma Świętego, nazwisko uczonego nigdzie nie zostało wymienione. Chodziło o to, by kreską pociągniętą pod heliocentryczną hipotezą zapobiec przyłączaniu się do niej duchownych. Nieduchownego Galileusza upomniano i poradzono mu, aby uważał. Aczkolwiek równocześnie został wezwany przez komisarza Świętego Oficjum, aby „całkowicie porzucił heliocentryzm i w żadnej formie, ani ustnie, ani na piśmie go nie wyznawał, ani uczył albo bronił”, miał wszelkie powody, by zapomnieć o tych pouczeniach - co też uczynił. Tak w każdym razie twierdził podczas swego jedyne go procesu przed Świętym Oficjum 12 kwietnia 1633 r. Do tego czasu miał bowiem jeszcze poważniejsze powody do przypuszczenia, że miarodajne władze w Rzymie stały po jego stronie.

Kardynał Maffeo Barberini, „papież intelektualistów”, został wybrany 6 sierpnia 1623 r. i przyjął imię Urbana VIII. Galileusz bardzo ucieszył się z wyboru przyjaciela; ten mecenas sztuki i nauki miał go ponoć bronić przeciwko wszystkim, którzy wciąż jeszcze wątpili w jego ortodoksyjną wiarę. Urban twierdził nawet, że gdyby był papieżem już w 1616 r., nigdy nie powstałby dekret przeciwko teorii Kopernika. Wydawało się, że wraz z nowym Pontifexem Maximusem na tronie Piotrowym nadszedł czas uczynienia kroku, i było to jednym z powodów napisania przez Galileusza jego *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*⁴ (*Dialog o dwóch . najważniejszych układach świata*). Gdy autor ubiegał się w 1630 r. w Rzymie o imprimatur, zwrócił się do Mistrza Świętego Pałacu. Ówczesnie piastujący to stanowisko Niccolò Riccardi, był przychylny jego prośbie. Także

³ „[...] doktryna pitagorejska - która jest fałszywa i całkowicie przeciwna Pismu Świętemu - o ruchu Ziemi i nieruchomości Słońca [...] jest obecnie rozpowszechniana za granicą i akceptowana przez wielu. [...] Święta Kongregacja rozporządziła, że »De revolutionibus orbium« rzeczono go Mikołaja Kopernika [...] mają być zawieszono dopóki nie zostaną poprawione”.

⁴ Pełny tytuł brzmi: „Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo tolemaico e copernicano” („Dialog o dwóch najważniejszych układach świata: Ptolomeuszowym i Kopernikowym”).

Urban VIII wydawał się nastawiony łaskawie, mimo zamiaru zachowania dogmatu o boskiej wszechmocy. Galileo Galilei wyprosił więc - i otrzymał - pozwolenie na druk swojej książki od urzędnika cenzury w Wiecznym Mieście. Było to błędem brzemienym w skutki. Autor, „upomniany” przez rzymską inkwizycję, powinien był przy drugiej próbie zwrócić się ponownie do niej. Zwierzchnikiem Świętego Oficjum był papież. Gdy obie strony pociągały za jeden sznur, dawały ochronę, której nie mogła dać licencja wyproszona u Mistrza Świętego Pałacu. I to jest właśnie centralnym, ale zaniedbanym aspektem w „przypadku Galileusza”, nie poruszonym w żadnej polemice o Kościele i nauce.

Przyjrzyjmy się więc aferze od środka, tzn. z punktu widzenia rzymskiej cenzury i jej historii ukazanej w poprzednich rozdziałach. Trzeba uwzględnić dwa fakty. Pierwszy - skomplikowana i chaotyczna struktura czterech instytucji: papieża, Mistrza Świętego Pałacu, rzymskiej inkwizycji i Kongregacji Indeksu, z których pomocą Kościół sprawował władzę nad pisarzami i myślicielami; drugi - chwilami ukryte, ale zawsze obecne napięcie między Świętym Oficjum a papieskim dworem. W 1630 r. dworzanin Galileusz zachowywał się, jakby znalazł drogę przez ten labirynt. Jego kroki przypominają zachowania, jakie opisał w swej rozprawie kardynał Commendone, i właśnie to wpędziło go w kłopoty. Próbował obejść rzymską inkwizycję i Kongregację Indeksu, by okólną drogą - przez Mistrza Świętego Pałacu oraz dworzanina Urbana VIII, Giovanniego Ciampoliego, który wystąpił w roli pośrednika - zwrócić się do papieża. To, że Galileusz przyjął ten kurs, jest zrozumiałe, bowiem działalność rzymskiego urzędu cenzury dla człowieka z zewnątrz była nieprzejrzysta. Nie bierze się pod uwagę faktu, że w 1630 r. miałby inny wybór.

Rzymska inkwizycja miała nie tylko zadanie zakazywania książek. Dawała również pozwolenia na druk. Właściwie imprimatur Świętego Oficjum pojawiało się tylko na własnych (zredagowanych zespołowo) publikacjach, bowiem dzieła autorów nienależących do Oficjum, nie mogły być oznaczane tą nakazującą respekt pieczęcią. Jednak za kulisami właśnie to robiono regularnie. Np. w 1620 r. pisma duńskiego astronoma Tycho Brahe (którego Galileusz w swoim *Dialogu*, jego zdaniem, zdyskredytował), zostały oczyszczone z podejrzania o protestantyzm i na polecenie Roberta Bellarmina udostępnione przez jezuitów do czytania. Inni autorzy ubiegali się o zgodę Świętego Oficjum na druk ich książek i otrzymywali ją.

Wyobraźmy sobie, jakie wrażenie wywarł w Rzymie *Dialog*, gdy ukazał się w 1632 r. Książka miała imprimatur - zezwalającą pieczętą zwierzchników Kościoła, i ci zwierzchnicy brali aktywny udział w publikacji dzieła. Pieniężnie ze złości, jak to zrobił Urban VIII, było bez sensu. Gdy autor w 1630 r. przedłożył swoją pracę Ricciardiemu, rękopis został przejrany przez niego i jednego z jego asystentów, profesora „matematyki” imieniem Raffaele Visconti. Obaj uwzględnili zastrzeżenia Urbana wobec poglądu, że pływy mają swą przyczynę w ruchu Ziemi, a Mistrz Świętego Pałacu konsultował się z papieżem, aby dowiedzieć się, co Galileusz ma napisać w przedmowie. Wszystko to jest wiadome od dawna, zbyt wiadome, by mogło zostać uznane za wyjątek, którym w istocie było.

Wcześniej tylko raz jeden w prawie stuletniej historii rzymskiej inkwizycji papież tak bezpośrednio włączył się, aby zmienić i „sprostować” dzieło autora. Precedens był dla Galileusza pochlebny. Sześćdziesiąt lat wcześniej, w początku lat siedemdziesiątych XVI stulecia, Pius V nadzorował „sprostowanie” *Dekameronu* Boccaccia. *Dialog* został przeto potraktowany tak samo, jak uznany włoski klasyk, jednak z istotną różnicą: gdy Pius V brał udział w czyszczeniu jego dzieła, Boccaccio dawno już nie żył, podczas gdy Galileusz w 1630 r. był jeszcze żywy i wesół.

Być może zbyt wesoły udał się 3 maja 1630 r. do Rzymu, naradził się z Mistrzem Świętego Pałacu i wrócił 26 czerwca z Wiecznego Miasta do Florencji. Krótco przed odjazdem został bardzo miło przyjęty przez Urbana VIII i miał podstawy sądzić, że kościelni zwierzchnicy stali po jego stronie. Jakkolwiek Ricciardi chciał jeszcze przejrzeć *Dialog* przed publikacją strona po stronie, autor miał już w kieszeni zgodę na druk i za zgodą miejscowego inkwizytora przystąpił do dzieła. To był moment, kiedy Urban VIII eksplodował z wściekłości.

Gniew papieża był zrozumiały. Znowu chodziło o jego autorytet. Nigdy nie miał zamiaru zwołać do publikacji książki Galileusza, nie obejrząwszy jej wcześniej osobiście. Czuł się zdradzony przez Ciampoliego i Ricciardiego, „sługi, którzy noszą się jak panowie”. Wystąpił przeciwko temu, żeby książka ukazała się we Florencji za zgodą Mistrza Świętego Pałacu, ponieważ w kwestii cenzury poza Rzymem i jego bezpośrednią okolicą nie miał on żadnej władzy. Urban VIII zareagował więc na konflikt jurysdykcyjny. Jego sprzeciw był formalnie w porządku, jednak omijał problem. Bowiem wszystkiego można by uniknąć, gdyby papież poradził Galileuszowi, by uzyskał pozwolenie na druk od rzymskiej inkwizycji. Ponieważ Urban tego nie zrobił, bo chciał obejść najwyższy trybunał, którego doradcy w 1616 r.

potępili hipotezę heliocentryzmu jako „głupią” i „herezję”, dylemat, przed którym stanął w 1632 r., mógł przypisać sobie samemu.

Stąd złość i rozczarowanie Urbana. W 1633 r., po fiasku próby powrócenia do praktykowanego wcześniej przez Piusa V modelu cenzury, musiał się znowu zwracać do Świętego Oficjum. To fiasko pokazuje dobitnie, w jak chaotyczny sposób Rzym sprawował wówczas władzę nad życiem umysłowym. W 1632 r. nie było już rzadkością to, że Mistrz Świętego Pałacu wydawał zezwolenie na druk książki wbrew woli papieża i odstępując od kursu Świętego Oficjum. Codziennie dochodziło do zakłóceń w komunikacji i koordynacji pomiędzy różnymi organami rzymskiej cenzury.

Do zaostrzenia problemu przyczyniła się przedmowa, którą Galileusz poprzedził swój *Dialog*. Jakoby została napisana według wskazówek Riccardiego, ale wychodziła daleko poza nie. Po raz pierwszy i jedyny w ciągu sześciu dekad od stworzenia w 1571 r. Kongregacji Indeksu, ofiara chwali tu jej kompetencje. Dekret, którym w 1616 r. odrzucono teorię kopernikańską, był „pożyteczny”, a jego motywem było jedynie pobożne życzenie uniknięcia „niebezpiecznego wzniesienia publicznego zgorznienia”. Jego autorzy działali „z rozmysłem”. Tak napisał Galileo Galilei. Któż by nie uwierzył w te słowa?

Właśnie tych wielu, dla których jasne było, że chwaląc głośną ze swej nieskuteczności organizację dopiero budził wątpliwości, które chciał rozwiązać. Urban VIII i Niccolò Riccardi wiedzieli bardzo dobrze, że instytucje cenzorskie Kościoła od dawna były celem krytyki i kpin. Nie tylko w protestanckich Niemczech, także w samym Wiecznym Mieście wyśmiewano Kongregację Indeksu, lżono i obrażano. W poprzednich rozdziałach spotkaliśmy Mistrza Świętego Pałacu, który w 1580 r. w stosunku do Montaigne'a zdystansował się od swoich cenzorów oraz spotkaliśmy Żydów, uskarżających się w 1589 r. na nieznaną hebrajskiego wśród cenzorów, którym powierzono czyszczenie Talmudu. Przypomnijmy sobie ponadto cytowany powyżej list Bartolome de Valverde. Wszyscy ci krytycy wyrażali swoje pogardliwe sądy o kompetencji Kongregacji Indeksu słowami, których Galileusz, jak zapewniał, *nie* używał. A dlaczego nie? Ponieważ znał prawdę. W 1616 r. był całkiem przypadkowo w Rzymie, gdzie „zyskał poklask ze strony najwybitniejszych prałatów dworu”. Ani słowa o upomnieniu, które otrzymał od najwybitniejszego prałata, Bellarmina. Nic z tych rzeczy - bowiem tutaj dworzanin zafałszował przeszłość.

Umieściwszy establishment dworski po swojej stronie, zręczny satyryk prezentuje się w swojej przedmowie jako wzór prawowierności. Nieortodok-

syjni są owi obcy (*ultramontani*⁵), którzy krytykują rzymskich cenzorów, ich osąd odrzucają jako przedwczesny i zarzucają im powierzchowność wiedzy. Pozornie przedmowa Galileusza była hymnem pochwalnym władz kościelnych, ale pomiędzy wierszami zawarte było ostrzeżenie: społeczeństwo was obserwuje. Wasz powszechny obraz - ludzie wiedzą o tym z wewnętrznej kościelnej krytyki i z krytyki zewnętrznej - jest negatywny. Autor, świadom swoich obowiązków, uczynił co było w jego mocy; dalszy krok należy do Kościoła. Ale to wszystko nie mogło zwieść nikogo.

Gdy Urban VIII powołał komisję, która miała sprawdzić *Dialog*, przenikliwy jezuita Melchior Inchofer napisał, że książka Galileusza pozornie przedstawia argumentację zarówno za, jak i przeciw obu wizjom świata: kopernikańskiej i pitagorejskiej, w rzeczywistości jednak jest mową obrończą heliocentryzmu. Rzecz znowu w dialektyce, a Inchofer demonstrował rzymskiej inkwizycji, wychowanej na dialektycznych formach myślenia, że wiedział o czym mówi. Całkowicie trafnie stwierdził, że uwagi na temat wszechmocy Boga, włączone na życzenie papieża, w *Dialogu* wychodzą z ust Simplicjusza, który tutaj reprezentuje nie tyle greckiego filozofa noszącego to nazwisko, ile półgłówka. Nie jest to akurat komplement dla Urbana VIII. Niewiarygodne jest też, zauważa Inchofer, zapewnienie Galileusza w przedmowie, że chce zmusić do milczenia zagranicznych krytyków Kongregacji Indeksu. Jeśli tego chciał, dlaczego nie pisał po łacinie, lecz po włosku - w języku, który może zrozumieć tylko niewielu cudzoziemców? Że także to stwierdzenie trafiało w sedno dowodzi historia publikacji *Dialogu*. Książka we włoskim oryginale nie miała powodzenia, późniejsze łacińskie tłumaczenie było bestsellerem.

Reakcja znającej łacinę świata naukowców była oczywiście dokładnie tym, czego Rzym bał się najwięcej. Węższa publiczność, czytająca po włosku, wydawała się mniej groźna. W interesie obu Święte Oficjum musiało doprowadzić Galileusza do odwołania swoich poglądów. Potępienie dzieła i areszt domowy - to były te sławne, okrzyczane następstwa, potępiane dzisiaj zarówno przez Kościół, jak i naukę. Może to potępienie jest uzasadnione i trudne do złagodzenia argumentem, że Urban VIII był zmuszony poświęcić swojego „ulubionego intelektualistę” pod naciskiem Hiszpanii, która zarzucała mu zbyt wiele pobłażliwości wobec kacerzy. Mimo to historyczny fakt, że wytoczony przez rzymską inkwizycję w 1633 r.

⁵ Tak nazywano tych, którzy całą władzę w Kościele katolickim chcieli skupić w ręku papieża.

proces przeciwko Galileuszowi był klęską papieża, nie powinien być zniekształcany osądami opierającymi się na dowodach poszlakowych czy moralnym oburzeniu.

Urban próbował za kulisami i bez porozumienia ze Świętym Oficjum grać najwyższego cenzora. Sprzyjał renomowanemu naukowcowi, chciał wpływać na jego pisma i sterować nimi. Wiele przemawia za tym, że papieski prawie współautor uważałby *Dialog*, gdy ukazywał się w 1632 r., za dzieło wspólne. Partner tego pokątnego przedsięwzięcia jednak złamał niepisaną umowę. Gdy Urban VIII zobaczył, że jego ingerencja została wykpią, jego zamiar wypaczony, wybuchając wściekłością w obecności florenckiego posła zarzucił Galileuszowi zerwanie umowy.

Z punktu widzenia Urbana zarzut był usprawiedliwiony, ale jednostronny. Papież sam był winien trudności. Był wściekły na Ciampoliego i Riccardiego, ponieważ nie postarali się o to, żeby jego wskazówki zostały wypełnione, inkwizytor z Florencji zaś, zamieszany w wydanie *Dialogu*, musiał pójść do Canossy. Jednakże papieska wściekłość wcale nie była wyrazem autorytetu. Autorytet to coś innego niż autorytaryzm, a autokratyczny Urban VIII miał swój udział w katastrofie. Patrząc z perspektywy rzymskiej cenzury na związaną z imieniem Galileusza tragikomedie pomyłek trzeba przyznać, że katolicki Kościół doby kontreformacji nie dysponował żadną metodą dostatecznie skuteczną, by móc narzucić swoją politykę - co nie udało się nawet wobec faworyzowanego przez Kościół autora.

Gdy Galileusz próbował wykorzystać tę słabość, wydawało się, że przeciwstawia się papieżowi. Opór przeciwko Pontifexowi Maximusowi w 1633 r. równał się kacerstwu. Potknięcie naukowca nie miało więc niczego wspólnego ani z dogmatem Eucharystii, ani z heliocentryzmem: przysporzył sobie kłopotów, bo zlekceważył wolę Urbana, a ten uznał, że nie pozostaje mu nic innego, jak przekazać przypadek rzymskiej inkwizycji - i dopiero wtedy sprawa, którą chciał przeprowadzić po cichu, stała się publicznym skandalem.

Takiej właśnie sytuacji uniknął Robert Bellarmin w 1616 r. Proces i wyrok na gwiazdę nauki podbudowałyby jeszcze, tak wówczas sądził, obraz surowego Świętego Oficjum. W 1633 r. komisarz był przekonany, że mógłby, gdyby zmusił Galileusza do przyznania się, uratować opinię najwyższego trybunału. Ale stało się to, czego Bellarmin się obawiał i jego

polityka została odwrócona. Korzyści z tego wyniósł jedynie *Dialog*. Prze tłumaczony na łacinę stał się bestsellerem, *ponieważ* był potępiony. Proces był więc nie tylko klęską Galileusza, lecz jednocześnie ciosem w długo falowe interesy Świętego Oficjum, a to zawdzięczało ono wyłącznie kap ryśnemu papieżowi. c> tym..

Pamięć papieska miała podobne tendencje do krótkotrwałości, jak papies kie Ego do wielkości. Interwencja Urbana zakłóciła labilną równowagę sił, którą siedemnaście lat wcześniej kardynał-inkwizytor Bellarmin bardzo zręcznie wykorzystał: ze strony Kongregacji Indeksu odrzucenie teorii kopernikańskiej przez fachowców i zakaz dla duchownych wyznawania jej na piśmie, ze strony Świętego Oficjum o Galileuszu ani słowa. Ponieważ papież nie był zręczniejszy od swoich pomocników, poczuł się przechyt rzony. Nie trzeba było jednak być geniuszem, aby przechytrzyć ociężałą rzymską inkwizycję. Wprawdzie gdy to się Galileuszowi udało przestał być faworytem, ale mógł się pocieszyć długowieczną legendą męczennika rzym skiej inkwizycji. Została ona zmobilizowana na rozkaz Pontifexa Maximusa, który zrobił błąd, schodząc z kursu przyjętego przez najbardziej utalen towanego intelektualistę we wczesnym okresie Świętego Oficjum. W prze ciwieństwie do obiegowego wyobrażenia cause celebrę z 1633 r. jest tylko bajką bez bohatera i z jedną jedyną sympatyczną ofiarą, której na szczęście zostało zaoszczędzone zakończenie historii wskutek śmierci w 1621 r. Tą ofiarą nie był ufny autor Galileo Galilei, ani niemądry cenzor Urban VIII, lecz zręczny polityk inkwizycji, którego lekcję Rzym zapomniał na swą własną szkodę: Robert Bellarmin.

Bellarmin wyznawał w 1616 r. zasadę, którą Urban w 1633 r. za-przepaścił: rozróżnienie między autorem a jego dziełem, względnie między teorią a jej obrońcą. Najpóźniej od IV stulecia udało się katolickiemu Kościołowi w większości przypadków oddzielać potępione książki i idee od osób autorów albo twórców. Dlatego w średniowieczu teolodzy i filo-zofowie mogli z powodzeniem wykonywać swój zawód, nawet jeśli ich pisma obłożone były klątwą.

Podczas procesu Galileusza w 1633 r. takie rozdzielenie się nie udało. Wyrok został wydany ad personam⁶, niezależnie od oceny Kopernika czy

⁶ Przywiązany do osoby.

heliocentryzmu. Fatalne konsekwencje papieskiego działania dla wszystkich stron były wówczas niemal równie do przewidzenia, jak dzisiaj. Poświadczenie Bellarmina, że nikt nie zmuszał Galileusza do odwołania albo pokuty, warte było tylko tyle, co papier, na którym zostało zapisane. Jakkolwiek Galileusz sam przyczynił się do swojej niedoli, współczuto mu jako ofierze i honorowano jako bohatera. Nikt nie widział w nim tego, kim wówczas rzeczywiście był: upadłym dworzaninem. Świętemu Oficjum przypadła, jak zwykle, stereotypowa rola łotra. Tym to sposobem Pontifex Maximus z kończącego się XX stulecia włączył się do powszechnego chóru tych potępiających rzymską inkwizycję - podczas gdy główny cios krytyki powinien być zostać skierowany przeciwko jednemu z jego poprzedników z XVII w.

W ciągu XVII w. zmienił się kurs zarówno papiestwa, jak też Świętego Oficjum. Liczba spektakularnych procesów i straceń zmniejszyła się, podczas gdy przybyło przypadków „politycznych” (załatwianych przez cenzurę). Jedną z przyczyn przejścia od metod pociągających za sobą skazanie człowieka na śmierć na stosie do praktyk prowadzących do skazania idei albo do potępienia książki był zanikający autorytet Stolicy Apostolskiej. Papiestwo, będące w odwrocie na arenie międzynarodowej i zagrożone we własnym kraju, nie mogło po prostu kontynuować nieprzejednanego kursu kontrreformacji. Próbowano różnych taktyk, ale nawet na terenie Włoch rzymska inkwizycja i Kongregacja Indeksu nie mogły już narzucić swojej władzy. Niezmienna powierzchnia legendy kryje zmieniające się historyczne warunki. Chcemy je teraz zobaczyć na przykładzie kilku przypadków.

Urban VIII, wobec przypadającej na jego pontyfikat wojny trzydziestoletniej (1618-1648), pozostał oficjalnie neutralny; faktycznie jednak stał po stronie Francji i wyobcował się z habsburskiej Rzeszy. Jedyne, co mógł wywalczyć dla obrony i poszerzenia Państwa Kościelnego, było wcielenie Urbino (1625-1631). Inne próby poszerzenia terytorium podlegającego jego władzy skończyły się haniebnymi klęskami i gigantycznymi długami. Urban był mecenasem sztuki i architektury, wydawał pieniądze, nie myśląc o przyszłości (ale podatki podniósł odpowiednio wysoko), i - na scenie europejskiej polityki - pozostawił osłabione papiestwo.

To osłabienie widać było też na konferencji, która zakończyła trzydziestoletnią wojnę pokojem westfalskim (24 października 1648). Innocentego X (1644-1655) reprezentował w czasie rokowań Fabio Chigi, który później (1651-1655) był watykańskim sekretarzem stanu, wreszcie -jako Aleksander VII (1655-1667) - został następcą Innocentego. Wszelkie starania, jakie Chigi podejmował, aby nie czynić ustępstw na rzecz protestantów, były daremne; nie zwrócono uwagi nawet na papieską bullę protestacyjną *Zelus Domus meae*. Papiestwo stało się prawie bez znaczenia jako międzynarodowa potęga i nieskuteczne jako mediator. Na dodatek od pokoleń miało do czynienia z odchyleniami wewnątrz Kościoła.

W całym XVI w. stosunek między wolną wolą człowieka a boską łaską był mocno kontrowersyjnym tematem katolickiej teologii, co doprowadziło do otwartego konfliktu między dominikanami a jezuitami. W centrum sporu znalazły się poglądy Augustyna, które głosił bardzo bojowo, ruszając na starość przeciwko pelagianom. Rzymscy cenzorzy mieli baczne oko na wszystko, *co* w pismach tego ojca Kościoła mogło inspirować protestantów do „nadużycia”. Dlatego też, jak widzieliśmy w rozdziale II, niektóre dzieła Augustyna zostały złożone w ofierze. Jednak za sobiepańskim działaniem Kongregacji Indeksu krył się zasadniczy problem: na czym polega właściwie autorytet ojca Kościoła, skoro jego poglądy mogą być z czasem źle zrozumiane i nie tylko tradycja, lecz również nauka Kościoła zbacza z przyjętego przezeń kursu? Czy dogmaty mogą, czy powinny rozwijać się i zmieniać? A jeśli tak, to jak?

Niektórzy widzieli odpowiedź na to pytanie w powrocie do tekstów źródłowych, w próbie ustalenia, co dokładnie powiedzieli ojcowie Kościoła. Biskup Ypres, Korneliusz Jansen (1585-1638), opracował syntezę myśli Augustyna, która ukazała się w 1640 r. Urban VIII odrzucił książkę w całości, podczas gdy Innocenty X ponownie kazał ją zbadać i potępił pięć zawartych w niej tez. W tym konflikcie starły się dwie różne metody, dwa przeciwstawne sposoby myślenia. Książka Jansena *Augustinus* była dla autora i jego zwolenników jedynie kompilacją tekstów pierwotnych z dzieła świętego, bez jakiegokolwiek dogmatycznego objaśnienia. „Kto potępia tę książkę - to ich pogląd - potępia samego Augustyna”.

Rzym widział to inaczej. Wydaje się, że nigdy nie zrozumiał historycznego i krytycznego założenia dzieła Jansena. W bastionie ortodoksji istniał tylko normatywny punkt widzenia. Zdaniem inkwizytorów nie wolno było studiować oddzielnie idei Augustyna albo uważać ich za szczyt dogmatu. Wielki był autorytet świętego, ale był tylko pasmem w skomplikowanej tkaninie katolickiej prawdy, którą tworzyły dwie nici: boskie Objawienie

i tradycja przenoszona przez inspirowanych autorów, obecna w dziełach ojców Kościoła, ale żaden z nich nie miał na nią monopolu. Wobec różnicy w poglądach swoich doktorów Kościół miał interpretować sam. A główną interpretatorką katolickiej ortodoksji była rzymska inkwizycja. Dlatego czołowy wówczas inkwizytor, kardynał Francesco Albizzi (1593-1684), oświadczył w 1665 r., w apogeum kontrowersji, że papieska bulla przeciwko jansenistom wprawdzie nie potępiła nauk świętego, ale zanim dopuści się, żeby odstępcy brnęli swoją fałszywą drogą, „byłoby lepiej [...] zakazać Augustyna”.

Albizzi był prawnikiem, podobnie jak Peña i wielu innych współpracowników najwyższego trybunału wiary. Gdy w 1635 r. został mianowany asesorem w Świętym Oficjum, urząd ten był bardziej wpływowy niż urząd komisarza. W ciągu długich lat, kiedy zajmował to dominujące stanowisko zanim otrzymał kapelusz kardynalski, ów surowy uczony prawnik opętany był jedną myślą: niewzruszenie wierzył w papieski supremat - co mu jako kardynałowi oczywiście nie przeszkadzało wpływać na papieży, którzy wydawali mu się zbyt niedbali. Dyscyplina, teologia, filologia, krytyka źródeł, to wszystko istniało na liście jego priorytetów dopiero na drugim miejscu. Albizzi wyznawał światopogląd romocentryczny nie dlatego, że był prowincjonalny albo konwencjonalny. Zanim otrzymał święcenia kapłańskie był żonaty, a liczba jego potomków dowodzi, że swoje małżeńskie obowiązki traktował poważnie.

Jednakże jeszcze poważniej ów śródziemnomorski katolik traktował sytuację w północnej Europie. Gdy w ramach papieskiego poselstwa został w 1636/1637 r. wysłany do Kolonii, zauważył wszędzie wątpliwości co do papieskiego suprematu, mocno zalatujące kacerstwem. Ten zapach stęzał w nosie Albizziego do smrodu, gdy zwrócił uwagę na kontrowersje wokół jansenizmu i w następujących apokaliptycznych słowach podjął bój z *Augustynem*:

„Dobry Boże, jakież preteksty, oszczerstwa, kłamstwa i fałszywe twierdzenia wymyślili sobie janseniści, aby podstępnie doprowadzić Stolicę Apostolską do cofnięcia potępienia pięciu heretyckich tez z *Augustinusa* Korneliusza Jansena, biskupa Ypres! Ale Bóg [...] udaremnił ich matactwa i podstępne plany; i jakkolwiek wciąż jeszcze próbują odmawiać posłuszeństwa wobec praw apostolskich, arcychrześcijańskiemu królowi Ludwikowi XIV udaje się pokrzyżować ich złośliwość należną pobożnością i ich upór złamać”.

Te zdania napisał najpotężniejszy po Bellarminie kardynał-inkwizytor XVII stulecia, gdy w roku swojej śmierci pracował nad autobiografią. W dziedzinie teologii i historii kościoła Albizzi był mniej biegły niż Bellarmin i niewiele wiedział o ojcach kościoła. Nie zostało nawet stwierdzone, że rozumiał listy Pawła. Miał za to wyostre nieufnością poczucie prawa i autorytarny charakter. Albizzi, który myślał powoli, ale reagował szybko, sprzymierzył się z Ludwikiem XIV, aby eliminować jansenistów i ich pobratymców, a polegał przy tym na radach swoich jezuickich przyjaciół.

Jezuici uczyli młodego René Descartesa (1596-1650) w kolegium La Fleche. Jego *Meditationes de prima philosophia* (*Medytacje o pierwszej filozofii*; 1641) były inspirowane przez *Exercitia spiritualia* (*Ćwiczenia duchowe*) Ignacego Loyoli, założyciela Towarzystwa Jezusowego. Wśród członków tego zakonu Kartezjusz znalazł kilku ze swych najinteligentniejszych respondentów i najzacieklejszych przeciwników. Ci ostatni powiązali kartezjanizm z jansenizmem - który zdaniem Rzymu był równoznaczny z przewrotem.

W opublikowanym za czasów Aleksandra VII indeksie ksiąg zakazanych Rzym potępił wszystkie dzieła Kartezjusza, łacińskie i francuskie, „aż do sprostowania”. W bulli, która poprzedziła indeks noszący jego imię, papież podkreślił, że chciał ten zmodernizowany produkt rzymskiej cenzury uczynić jasnym i przejrzystym. Dokument nie był już podzielony na trzy klasy, lecz ułożony alfabetycznie oraz uzupełniony kilkoma załącznikami. Jeden z nich zawierał listę kardynałów i doradców, którzy pracowali dla kongregacji indeksu od momentu jej powstania. Praca setek ekspertów i waga prawie stuletniego doświadczenia miały legitymować ten pomysł rzymskiej cenzury, jednak za imponującą fasadą, jak dowodzi przypadek Kartezjusza, jak zwykle krył się chaos. Czternaście lat po śmierci filozofa Rzym nie miał pojęcia, jak „sprostować” jego dzieła, bowiem wtedy, gdy znalazły się na indeksie, członkowie kongregacji nawet ich nie czytali.

Siedem lat minęło, zanim cenzorzy się pozbierali i ponownie wzięli sprawę na warsztat. 28 października 1671 r. Święte Oficjum poprosiło Paryż o egzemplarz pism Kartezjusza - i to nie dlatego, że obudziło się

zainteresowanie inkwizytorów albo poruszyło ich sumienie, lecz pod naciskiem zewnętrznym. Umiarkowana aktywność Oficjum stała wobec całkowitej bezczynności kongregacji. Eksperci Kongregacji Indeksu byli ospali i ociężali, tylko denuncjacja mogła ich wyrwać z letargu. Jako reakcjonści w ścisłym znaczeniu słowa potępili Kartezjusza na podstawie raportu cenzury, napisanego nie przez ich włoskiego kolegę, lecz przez francuskiego jezuitę.

Jezuicki zakonnik Honore Fabri był czujny. W 1648 r. napisał głośną książkę o metafizyce i z kolegium jezuickiego w Lyonie uczynił ośrodek badań naukowych. Otwarty na nowe idee w dziedzinie filozofii naturalnej, ale tradycjonalista w teologii, starał się uchronić przed niebezpiecznymi nowinkami scholastyczną interpretację Eucharystii, zgodnie z którą w chlebie i wodzie można wyróżnić akcydensy⁷ substancji. Tylko w ten sposób, jak sądził Fabri i inni, można było w ogóle rozumieć transsubstancjację. I to właśnie dlatego ortodoksyjny jezuita interesował się Kartezjuszem.

Zainteresowanie nie oznacza jednak nietolerancji. Fabri niejedno podziwiał w kartezjańskim systemie. Niepokoiły go jednak konsekwencje wynikające dla dogmatu Eucharystii z fizyki korpuskuł⁸ (*corpuscula*) rozwiniętej przez Kartezjusza w *Principia philosophiae* (*Zasady filozofii*; 1644). Książka została potępiona jako heretycka w 1649 r. przez Anglika, ojca Tomasza Comptona Carletona, matematyka i profesora teologii w kolegium jezuickim w Liege. Od 1641 r., gdy ukazały się *Medytacje*, wciąż dochodziło do kontrowersji na temat dzieł Kartezjusza. W Holandii natrafił na opór konserwatywnych teologów, we Francji jego pisma zostały zadenuncjowane jako zaproszenie do „wolnomyślicielstwa”. Sam Kartezjusz, próbując objaśnić dogmat Eucharystii w kategoriach swojej filozofii, ani nie celował w wolność myślenia, ani też nie chciał atakować Kościoła. Zniechęcony potępieniem Galileusza powstrzymał się od jakiegokolwiek pisemnej czy ustnej wypowiedzi na ten sporny temat, chyba że jego zwolennicy i przyjaciele go o to prosili. Ale mając takich przyjaciół, nie potrzebował już wrogów.

Jednym z nich był ojciec Dionis Mesland, nauczyciel w kolegium jezuickim w La Fleche. W prywatnej korespondencji dyskutował z filozofem

⁷ Akcydens - przypadkowa zmiana przedmiotu, niezależna od samej substancji i niedotycająca istotnych jego cech.

⁸ Korpuskuła - „ciałko”, niedostrzegalne zmysłami najmniejsze składniki materii.

o kwestii Eucharystii. Kartezjusz wyłożył mu, że termin „ciało” mocą świętej przemiany nie oznacza materii, lecz duszę Chrystusa, która przenika wszystkie części chleba i wina bez wymieszania ich z krwią. Ten list, jak też kilka innych do Meslanda, został przedłożony Fabriemu (który wówczas pracował jako teolog w rzymskiej Peñitencjarii⁹). 15 kwietnia 1660 r. napisał raport cenzorski o ideach kartezjańskich, przekazany najprzód Kongregacji Indeksu, potem inkwizycji. Teologiczny fakultet w Lowanium, który w katolickim świecie naukowym cieszył się dużym poważaniem, wyklął 7 września 1662 r. dwie podobne tezy Kartezjusza o akcydensach i substancji, a Rzym poszedł za jego przykładem.

Ponieważ Kongregacja Indeksu nie wiedziała, o jakie właściwie dzieło chodzi, zareagowała zakazując wszystkich. Wielu uczonych głowiło się nad tym, co właściwie miała oznaczać klauzula zastrzeżenia, towarzysząca klątwie: *donec corrigantur* („do sprostowania”). Jak bowiem autor, który nie żył od ponad dziesięciu lat, miał swoje dzieła „sprostować”? Ale rzymscy cenzorzy wcale nie to mieli na myśli: mieli zamiar (albo tak udawali) sami oczyścić dzieła Kartezjusza. Szybko jednak tego zaniechali, bowiem dla tak ambitnego przedsięwzięcia brak im było wytycznych, a dla tak radykalnej operacji instrumentów. Kongregacja od swego powstania planowała sporządzić *index expurgatorius* - wzorcowy zbiór raportów cenzury, które w sposób poglądowy przedstawiałyby, jak ekspurgatorzy powinni brać się do roboty. Ale pierwszy tom wydany w 1607 r. okazał się całkowicie chybiony i został odrzucony przez samych cenzorów jako „bez-sensowny”. Jeden z cenzorów zabłysnął nawet pomysłem, by *index expurgatorius* znalazł się na indeksie książek zakazanych! Sześćdziesiąt lat później nadal nie było w Rzymie koherentnego i jednolitego kursu przy czyszczeniu książek. Było to pozostawione inicjatywie albo humorowi poszczególnych cenzorów, a polecane do „sprostowania” dzieła mogły nieskończenie długo leżeć na ich pulpitach. Wszystko, co zalecała klauzula *donec corrigantur*, gdy kongregacja dołączała ją do klątwy przeciwko dziełom Kartezjusza, było *sine die*¹⁰. A to w praktyce oznaczało „na święty Nigdy”.

Zwodzenie, przewlekane i niekompetencja: te nie do wykorzenienia cechy Kongregacji Indeksu kontrastują z energią rzymskiej inkwizycji,

⁹ Peñitencjaria Apostolska w Watykanie (z kardynałem na czele) rozstrzyga zawile sprawy sumienia.

¹⁰ Bez oznaczenia dnia.

której z Francji zwrócono uwagę na Kartezjusza i jego stronników. Tam jeszcze po 1664 r. kartezjanie nadal propagowali swego bohatera i - nie bacząc na zakaz - publikowali jego dzieła. W 1667 r. zwłoki Kartezjusza z wielką pompą, jak też (o ironio) z rozmaitymi świadectwami jego ortodoksyjności - przedłożonymi akurat właśnie przez jego królewską morderczynię¹², wątpliwą katolicką konwertytkę Krystynę Szwedzką (1628-1689) - przeniesiono do paryskiego kościoła uniwersyteckiego Sainte-Genevieve du Mont. Władze były głęboko zaniepokojone i zabroniły przemówień ku jego czci nad grobem. W 1671 r. król Ludwik XIV, który i tak uważał kartezjan za sojuszników jansenistów w oporze przeciwko jego polityce kościelnej, otrzymał od swego spowiednika „heretycką” książkę, w której broni się Kartezjuszowej interpretacji Eucharystii. Tak to kartezjańska teologia sakramentów została skojarzona z wewnątrzkościelnymi dysydentami. Arcybiskup nalegał na paryski uniwersytet, aby „odrzuć poglądy Kartezjusza”, a gdy duchowna i świecka władza wspólnymi siłami wystarowały do zdławienia we Francji wywrotowej filozofii, na arenę wkroczyła rzymska inkwizycja.

Wymowne jest, że w 1671 r. Kartezjuszem zajęła się rzymska inkwizycja, nie zaś Kongregacja Indeksu. Gdy skandal wywołany przez jakiegoś autora albo książkę rozrósł się zdaniem Rzymu do rangi państwowej, sprawa wchodziła wówczas w kompetencje najwyższego trybunału. Ludwik XIV i kościelna hierarchia Francji zostały już przeciwko jansenizmowi zmobilizowane, teraz trzeba było na nie nacisnąć, aby podjęły kroki przeciwko Kartezjuszowi i jego zwolennikom. Jak to się stało wynika z treści -jak byśmy dzisiaj powiedzieli - raportów poselskich.

Pisane przez papieskich nuncjuszy sprawozdania były albo bezpośrednio wysyłane do Świętego Oficjum, albo docierały tam poprzez Sekretariat Stanu. 14 sierpnia 1671 r. papieski nuncjusz w entuzjastycznych słowach donosił o krokach, które arcybiskup podjął przeciwko kartezjanom. Zdaniem posła tworzyli oni „partię” odszczepieńczych filozofów. Ich złe intencje zmierzają do obalenia katolickiego dogmatu o transsubstancjacji. Zagrożenie z ich strony dla ortodoksyjnej nauki we Francji nie może być - ostrzega!

¹² W 1649 r. Kartezjusz na wezwanie Krystyny udał się do Szwecji, zmarł po kilku miesiącach, nie mogąc znieść ostrego klimatu.

legat - zlekceważone, bowiem zaraza może się rozprzestrzenić. Na przykład w Holandii naucza się tylko jednej filozofii: Kartezjusza. Dlatego też nuncjusz popiera i umacnia biskupa w jego staraniach nakłonienia króla Ludwika XIV do potępienia kartezjanizmu.

Rzymska inkwizycja otrzymała raport 18 listopada 1671 r. Natychmiast zaalarmowała służbę dyplomatyczną papieża. Na froncie niemieckim, donosił nuncjusz z Kolonii, jest wszystko - albo prawie wszystko - w porządku. Wszystkie „uniwersytety” w Niemczech odrzucają filozofię Kartezjusza, z wyjątkiem tego w Duisburgu. Za to w Brukseli są niepokojące oznaki, że członkowie religijnych zakonów zarazili się kartezjanizmem. Nuncjusz zajął się podejrzanym franciszkaninem, potem poufnie rozmawiał z przełożonym zakonu. We Włoszech wszyscy inkwizytorzy zostali poinstruowani, że mają konfiskować nie tylko dzieła Kartezjusza, lecz również wszelkie publikacje o „atomizmie”.

Atomizm nie był teorią Kartezjusza. Starożytny pogląd, że natura składa się z prostych i niezmiennych elementarnych cząstek odpowiedzialnych za przemiany w naturze, był reprezentowany przez Giordana Bruna. Widział on w atomizmie metafizyczną podstawę jedności natury, podczas gdy Galileo Galilei nadał tej teorii matematyczny wymiar, tłumaczący, że materia składa się z nieskończonej liczby nieskończenie małych cząsteczek i nieskończonej liczby splecionych z nią maleńkich próżni. W *Discorsi*¹² (*Rozważania i matematyczne demonstracje o dwóch nowych gałęziach wiedzy*) Galileusz każe Simplicjuszowi powiedzieć do swego rozmówcy reprezentującego autora: „Wydaje mi się, jesteście na tropie tych próżni, które stworzył dawny filozof. Na co jego vis-a-vis odpowiada: „chcecie dodać: filozof, który zaprzeczał boskiej Opatrzności”. Galileusz bardziej niż Bruno miał świadomość, że przyczynowo-mechaniczna teoria, jak atomizm, wystawia się na zarzut ateizmu. I to właśnie było zarzutem, którym można było w końcu uderzyć w Kartezjusza.

Nie pomogło mu, że podkreślał w swoich *Pryncypiach*, iż materia jest nieskończenie podzielna, a przestrzeń nieodróżnialna od ciała, tym samym kwestionował atomistyczne twierdzenie, że w naturze są wakua czyli puste przestrzenie. Kartezjusz, w ocenie rzymskiej inkwizycji, nie był ani o włos lepszy od Bruna i Galileusza, dlatego wzięła się do roboty.

¹² Pełny tytuł tej książki, która ukazała się drukiem w Lejdzie (1638) brzmi: *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*. Te „dwie nowe gałęzie wiedzy” to teoria ruchu (dynamika) oraz teoria wytrzymałości ciał.

Kazała papieskiemu nuncjuszowi postarać się w Paryżu o pisma podejrzanego filozofa i nakazała cenzorom Świętego Oficjum sprawdzić je z punktu widzenia raportu Fabriego. Skoro już sklasyfikowało się Kartezjusza, wbrew jego poglądom, jako „atomistę”, to jego refleksje na temat Wieczery Pańskiej były „jeśli nie błędne i heretyckie to co najmniej budzące zgorszenie, nierozważne i źle brzmiące”. Według oceny Świętego Oficjum jeden z najbardziej oryginalnych filozofów XVII stulecia ożywił błędy popełnione 500 lat wcześniej.

Ostatnia uwaga jest charakterystyczna dla mentalności inkwizytorów. Cenzorzy niezdolni byli zrozumieć myśliciela, który w swojej rozprawie *Discours de la methode (O metodzie; 1642)* przyjął zasadę „nigdy nie uznawać za prawdziwą sprawę, o której nie dowiaduję się dowodnie, że jest prawdziwa”. Nie chcieli go przemyśleć, mogli więc tylko podejrzewać, że w swoim dziele odrzuca utarte idee i obowiązujące metody. Scholastyczna metoda, której ich nauczono i której się kurczowo trzymali, rozróżniała kilka rodzajów poznania, zależnie od badanego przedmiotu. Kartezjusz odrzucił tę myśl i twierdził, że ludzie, dzięki naturalnemu światłu rozumu, są w stanie odróżniać prawdę od fałszu; tym samym, jak się wydawało, podważał nie tylko myślowe przesłanki Świętego Oficjum, ale podawał w wątpliwość również jego moralny autorytet.

Inkwizytorzy nie byli w stanie ocenić, jaką filozoficzną wagę miało twierdzenie Kartezjusza, że tak długo należy wątpić w każdy sąd, dopóki nie potwierdzi go bezpośredni dowód, ani nie mogli przeanalizować jego tezy, że z idei Boga wynika Jego realne istnienie. Rozumieli jedynie, że takie myśli były podejrzane. Ponieważ teorie Kartezjusza budziły nieufność jeszcze zanim zostały przeanalizowane, jego współczesne idee interpretowano według wzorca dawnych herezji. Kartezjanie, uważał cenzor, zaprzeczają realnej obecności Chrystusa w sakramencie Eucharystii, a z tej godnej potępienia nauki wynika następujących siedem wniosków, które muszą zostać uznane za „teologicznie bezsensowne”:

1. Transsubstancjacja nie może istnieć.
2. Eucharystia nie jest prawdziwym i rzeczywistym sakramentem, bowiem nie ma prawdziwego i rozpoznawalnego znaku.
3. Sakrament może dokonać się tylko w wyobrażeniu (*tantum phantastice*).
4. W winie i chlebie nie pozostaje nic.
5. Wszyscy katolicki teolodzy, od Anzelma po Tomasza z Akwinu, którzy pisali na ten temat, nie byli przy zdrowych zmysłach, a to podkopuje autorytet Kościoła.

6. Wszyscy biskupi, kaznodzieje i księża mylili się.
7. Nauczał tego Jan Wiklef (ok. 1330-1384) i dlatego został na soborze w Konstancji (1414-1417) potępiony.

Po tym pobieżnym spojrzeniu na poglądy, których Kartezjusz nigdy do publikacji nie przeznaczył, cerber ortodoksji wyszczał swoje przekonanie, że kolidują z kościelną doktryną. Odrzucenie myśli tylko połowicznie zrozumianych, strach przed ich konsekwencjami przedstawionymi z przesadą oraz mieszanina oporu i autorytaryzmu przesądziły o usunięciu z indeksu ksiąg zakazanych, z wpisu dotyczącego dzieł Kartezjusza, klauzuli „do sprostowania”. Filozof razem ze swoimi wyznawcami został wyklęty jako nienaprawialny.

W ciągu całego XVIII stulecia kartezjanie byli nadzorowani przez organ mniej ważny, Kongregację Indeksu, co było znakiem, że problem stracił na znaczeniu. Nie było im jednak z tego tytułu lepiej. Gdy cenzorzy wypowiadali się na temat idei kartezjańskich, cytowanych albo rozwijanych przez zwolenników, zdanie „myślę, więc jestem” rozumieli nie jako przekonanie o absolutnej pewności, lecz zadawalali się pogardliwą uwagą: „To wziął od Augustyna”. Beznadziejnego poziomu krytyki dowodzą również takie wypowiedzi, jak np. „Jakże jest arogancki, gdy wzbrania się wierzyć w coś, co nie jest dowiedzione rozumem!”, albo: „Nie cierpię jego stylu”. Kiedyś nawet stwierdzono, że pewien kartezjanin musi być heretykiem, ponieważ uczył w Londynie! I raz po raz cenzorzy prezentowali wariacje na zawsze ten sam nudny temat: „Przypomina to heretyckie poglądy Wiklefa i Jana Husa (1369-1415, spalony na stosie) i musi zostać potępiony”. Skazywali siebie samych na opór przeciwko ruchowi umysłowemu, którego nie mogli zatrzymać; umierali w zaułkach myślowych rozbudowanych do roli twierdzy ortodoksji i byli nieświadomymi ofiarami cenzury, której sami służyli. A kardynał Albizzi, nieprześcigniony w swojej ignorancji i niezachwiany w dążeniu do celu, mógł nadal tępić odmienne poglądy.

Albizzi wszędzie widział odchylenia, nie miał zrozumienia dla uroku nowych idei. Nie wszyscy obrońcy rzymskiej sprawy byli jednak tak bezkompromisowi. We Francji katolicki teolog i wychowawca delfina, biskup Jacques-Benigne Bossuet (jeszcze przed napisaniem historycznych i polemicznych rozpraw na temat wewnętrznego rozłamu wśród kacerzy jako dowodu na szkodliwość ich wiary), opublikował swoje *Exposition de la*

doctrine catholique (Przedstawienie katolickiej doktryny; 1671), w której optuje za pogodzeniem się i pojednaniem z jansenistami i protestantami.

Jednym z protestantów, który wyskok Bossueta wziął serio i próbował nawiązać z nim ekumeniczny dialog, był niemiecki filozof Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716). Zainteresowanie Leibnitza katolicyzmem i jego pobyt w Rzymie (1687-1690) wywołały w luterańskim obozie niepokój. Rozeszła się nawet pogłoska, że Leibnitzowi zaproponowano czerwony kapelusz kardynalski; w każdym razie tak pisze on sam z ironicznym podtekstem w liście z 1698 r., w rok po ocenowaniu przez Święte Oficjum idei, które sformułował w *Des methodes de la reunion* (O zjednoczeniu kościołów; 1684).

Nie wszyscy członkowie rzymskiej inkwizycji przyjęliby Leibnitza w katolickim zborze z otwartymi ramionami. Głosił zbyt wiele podejrzanych poglądów. Twierdził np., że potępienie teorii kopernikańskiej przez Kościół jest sprzeczne z jego własną tradycją. Gorzej, odmawiał mu prawa do nazywania się „katolickim”. „Katolicki” znaczyło przecież z jego ekumenicznej perspektywy kościół uniwersalny, którego Rzym był tylko częścią. Całość, zdaniem filozofa, miała być wspólnotą wiary i miłości, wykraczającą poza granice konfesyjne. Dlatego odrzucał kościelną klątwę, która na soborze trydenckim została nałożona na protestantów. Każda próba, uważał Leibnitz, narzucenia wiary przy pomocy rozkazu albo zmuszania ludzi do wierzenia w coś, co dla nich jest nie do przyjęcia, jest błędem. Przymus czyni z ludzi heretyków bądź schizmatyków, i „nie wolno wmawiać sobie, że Bóg pochwała niesprawiedliwe potępienie dusz przez kościelne władze”.

Zainteresowanie rzymskiej zwierzchności myślami Leibnitza obudziło się w ostatnich pięciu latach XVII w. Podobnie jak Kartezjusz, którego potępienie opierało się na jego listach, niemiecki myśliciel został oceniany na podstawie swojej korespondencji. Święte Oficjum upatrzyło sobie szczególnie jeden list, który Leibnitz napisał do Paula Pellissona-Fourniera (1624—1693), doradcy i historyka Ludwika XIV. Ten katolicki konwertyta próbował nakłonić swojego respondenta do zbliżenia z Rzymem. Część ich korespondencji ukazała się w 1691 r. jako czwarta część *Reponse aux objections envoyees d'Allemagne sur l'unitę de l'Eglise et sur la question si elle peut tolerer les sectes* (Odpowiedź na obiekcje z Niemiec w sprawie jedności Kościoła i w kwestii, czy może on tolerować sekty) Pellissona. Co się tyczyło problemu języka, Święte Oficjum postąpiło jak z Kartezjuszem i kazało jeden z listów przetłumaczyć z francuskiego na łacinę. Teraz inkwizytorzy mieli w ręku ważny dokument ekumenicznego myślenia. Jak zareagowali?

7 maja 1696 r. grupa siedmiu rzeczoznawców, wśród nich generał dominikanów oraz jezuita Bartolomeo Carena, zabrało się do roboty i zbadało korespondencję Leibniza z Pellissonem, z której wyłowiono sześć głównych tez:

1. Gdy Rzym zdefiniował dogmat wiary i ta definicja stanie się znana tym, którzy znajdują się poza Kościołem, mogą oni rościć prawo do działania w dobrej wierze (*bona fide*), nawet jeśli tkwią w swoim błędzie.
2. Przekonanie o własnej dobrej wierze może być wystarczającym warunkiem zbawienia, nawet jeśli człowiek pozostaje poza Kościołem i nie podpisuje się pod jego dogmatami.
3. Ci, którzy zostają poza Kościołem i nie przyjmują jego dogmatów, mogą być heretykami, ale tylko „materialnymi”, a nie „formalnymi”.
4. Oni mogą przynależeć do Kościoła sercem i bez dyscypliny sakramentów czerpać z niego siłę i korzyści.
5. Oni mogą być prawdziwymi i szczerymi wiernymi, nie należąc do Kościoła. Liczy się przede wszystkim miłość.
6. Wszystkie religie powinny być tolerowane, ponieważ każdy może z ich pomocą szukać zbawienia i mniemać, że działa w dobrej wierze.

Siedem miesięcy później, 7 grudnia 1696 r., sprawozdanie było gotowe: „sprawdzenie przez cenzurę” czy też ocena wszystkich sześciu tez za jednym zamachem.

Cenzorzy byli zszokowani, przerażeni i oburzeni. „Religijna tolerancja - oto jednogłośny wyrok ekspertów - jest najstraszniejszą herezją, jaka może istnieć”. Najbardziej oburzyła ich w ideach Leibniza nowość. Pojęcie „świeckie innowacje” długi czas było synonimem kacerstwa. Skonsternowani inkwizytorzy stwierdzili, że „starożytność nie pozostawiła w myśleniu Leibniza najmniejszego śladu”. Ale było też pocieszenie. Leibnitz i wszyscy, którzy myśleli tak jak on, nie byli sektą. Według szacunku Świętego Oficjum chodziło najwyżej o trzydziestu albo czterdziestu takich zapaleńców w całej Europie.

Przypomnijmy sobie rozdział I, gdzie opisano, co inkwizytor myślał i czuł w roku 1605. Teraz mamy przed sobą, 91 lat później, jego następców

z ich mentalnością. Widać, jak wiele się zmieniło. Można by powiedzieć: *plus ça change, plus c'est la meme chose*". I tak i nie. Powody tego „tak” leżą na dłoni. Ale „nie” zgadza się też, ponieważ tym razem rzymska inkwizycja uchwyciła sedno sprawy: zdaniem ekspertów nie polegało ono na kwestii, czy tolerancja implikuje, że świeccy władcy powinni pozwolić swoim podwładnym przynależć do różnych konfesji. Również pytanie, czy w katolickich państwach wolno żyć heretykom, nie zajmowało ich ponad miarę. Różnica pomiędzy kacerzem z Niemiec a katolikiem z Francji jest, jak stwierdzili trzeźwo, nieduża. Jakież znaczenie ma, czy socynianie mogą żyć swoim życiem jako socynianie, a kalwiniści jako kalwiniści? To wszystko są problemy marginesowe. Zasadniczy problem postawiony przez Leibniza jego ideami o religijnej tolerancji, brzmiał raczej: czy socynianom, kalwinistom i luteranom, którzy mniemają żyć w dobrej wierze, obiecane jest wieczne zbawienie?

Nie, brzmiała odpowiedź. Dlatego też Leibnitz musiał zostać potępiony jako heretyk, Pellisson zaś zasłużył na pochwałę jako prawowierny katolik. Święte Oficjum, tak zalecili jego cenzorzy w nietypowym napadzie solidarności, powinno stanąć murem za wówczas już zmarłym Pellissonem. Historyk obstawał, że we wszystkich kwestiach wiary trzeba zaufać nieomyślności Kościoła - i dokładnie o to chodziło. Kościół jako instytucja kierowana przez boską Opatrzność, w przeciwieństwie do wewnętrznego światła osobistej pobożności czy indywidualnego sumienia - w tym rzymska inkwizycja widziała istotę swej opozycji w stosunku do Leibniza. Tak czy owak okazała mu honor, próbując zrozumieć tok jego myślenia, inaczej niż z Kartezjuszem, z którego ideami rozprawiła się krótko. W przypadku Leibniza Święte Oficjum nie zadowolilo się zwyczajnym potępieniem. Chciało wy badać, dlaczego reprezentuje on stanowisko, którego nie wolno zajmować żadnemu katolikowi:

„[...] on mówi, że istnieją niewytłumaczalne wewnętrzne powody wiary, wynikające z rodzaju wewnętrznego światła, które możemy od siebie odróżnić. Proces odróżniania nazywa egzaminem sumienia, ten zaś prowadzi do tego, że odczuwa się siłę wewnętrznego światła”.

Z takimi założeniami, argumentowali strażnicy wiary, Leibnitz nie może w ogóle rozumieć katolicyzmu. Oprócz zasady boskiej miłości filozof

Im bardziej to się zmienia, tym bardziej wychodzi na to samo.

nie uznaje za niezbędny żadnego artykułu wiary. Usprawiedliwia każdego, kto w sprawach wiary błądzi, twierdząc, że nawet ojcowie kościoła popełniali błędy, roztrząsając problem Trójcy. Zdaniem Leibniza zbawienie jest zapewnione już tym, że człowiek całym sercem życzy sobie przyjąć chrześcijaństwo. Uważa, że nawet otrzymanie sakramentu chrztu nie jest konieczne. Trzeba go tylko pragnąć.

Dlaczego rzymska inkwizycja zadawała sobie tyle trudu z jednym listem Leibniza, jest jasne jak słońce. Nie dlatego, że rościł prawo do prywatnego sumienia wbrew autorytetowi Kościoła jako instytucji. Jego idee były w dwójnasób niebezpieczne, ponieważ mogły wśród katolików znaleźć oddźwięk. Leibnitz wchodził na teren zazdrośnie strzeżony przez Święte Oficjum. „Nie” w stosunku do dyscypliny sakramentu, twierdzili cenzorzy, jest kacerstwem „formalnym”, herezją w pełnym i dosłownym znaczeniu, Leibnitz zaś stawia je niżej, jako kacerstwo „materialne”, polegające na niewiedzy, która może być wybaczalna, jeśli zamiary są dobre. Filozof posługiwał się tym samym językiem co inkwizytorzy - ale w innym celu.

Gdy współpracownicy Świętego Oficjum prowadzili postępowanie, najważniejsze było dla nich stwierdzenie, co oskarżony chciał i co zamierzał. A oto stał Leibnitz i orędownął ich językiem za wolnością sumienia, której musieli odmówić. Był protestantem, który niedawno przebywał w Rzymie, znał tamtejsze metody i mentalność. Wprawdzie inkwizytorzy mogli pocieszać się myślą, że liczba tych, którzy podzielali poglądy filozofa, wciąż jeszcze była niewielka, ale wiedzieli bardzo dobrze, że nie wszystkie ich owieczki były tak odporne na zarażenie ekumenicznym myśleniem Leibniza, jak bogobojny Pellisson. Dlatego traktowali go poważnie jako zagrożenie; i mieli rację.

Sprawą niepokojącą cenzorów była również dobra wiara. Wyjaśnili, dlaczego ci, którzy stali poza Kościołem i choć znali jego definicję dogmatu nie odstąpili od swojego błędu, nie mogli - wbrew pogładowi Leibniza - liczyć na dobrodziejstwo dobrej wiary, lecz musieli zostać potępieni jako heretycy:

1. Podkopywali autorytet nadany przez Chrystusa Kościołowi.
2. Zaprzeczają jego nieomyślności i niszczą jego jedność, która wyraża się w artykułach wiary, powszechnych soborach kościelnych i dogmatach papieży.

3. Nawet heretycy, jak np. arianie, uznali autorytet następców Piotra,
4. Przymus wyznania został wprowadzony formalnie za Innocentego III (1198-1216), do którego sięga średniowieczna inkwizycja.
5. Pogląd, że można pozostawać w dobrej wierze mimo kościelnej definicji dogmatu oznacza, że Kościół może się mylić.
6. Jeśli każdy może wierzyć w co chce, nie będzie ani jedności wiary, ani niepodzielnej prawdy.

Te argumenty zostały wytoczone w atmosferze zatroskania, gdy papież Innocenty XII (1691-1700) na próżno próbował zakończyć wojnę między Francją i wielką koalicją. Stolica Apostolska, wykluczona z rokowań, które doprowadziły do pokoju w Ryswijk (20 września 1697), chciała koniecznie zagwarantować osobną klauzulą zachowanie katolickiej wiary na wszystkich ziemiach, które wskutek traktatu pokojowego dostaną się pod panowanie protestantów. Gdy kardynałowie-inkwizytorzy 13 lutego 1697 r. postanowili wykląć Leibnitzowskie idee religijnej tolerancji, niebezpieczeństwo zafałszowania prawdziwej wiary było w Europie wszechobecne. Poddając filozofa rzymskiej cenzurze, zareagowali na problem, który dla katolików w innych krajach stał się palący, a szczegółowe raporty cenzury na temat jego listu zdradzały, że mieli tego świadomość.

Nikt nie zakwestionował kompetencji Leibnitza w dziedzinie teologii. Podczas gdy Kartezjusz w oczach Świętego Oficjum był dyletantem, Leibnitza uznano za fachowego teologa. Czyż nie przytaczał długich cytatów z Tomasza z Akwinu? (Może były zbyt długie, bowiem rzymska cenzura uznała jego styl za rozwlekły). Ale Tomasz stanowił również kij, którym można było uderzyć: doctor angelicus¹⁴ obstawał przy posłuszeństwie i wszystkich, którzy wierzą w to, co sami sobie wymyślą, określał mianem heretyków. Starczy spojrzeć na angielskich independentów¹⁵, którzy nie chcą nikogo słuchać! Ich buta jest równie nieznośna jak Leibnitza, który twierdzi, że można przynależć do Kościoła i jednocześnie go krytykować. To wstrętne sądzić, że można kochać Boga, nie dzieląc wiary utrwalonej przez Jego ziemskich przedstawicieli. Wszystkie artykuły wiary są wiążące. Wyboru nie ma. Tolerancja - to końcowe stwierdzenie Świętego Oficjum - jest tylko innym terminem dla chaosu.

Do chóru pierwszych czterech ekspertów, którzy osądzili Leibnitza, dołączył się odmienny głos innego inkwizytora. W przeciwieństwie do

¹⁴ Doktor anielski - św. Tomasz z Akwinu.

¹⁵ Odłam protestantyzmu, utworzony w XVI w. Każda ich gmina była niezależna od władzy religijnej i państwowej.

swoich kolegów dominikanin Antonin Massoulie mniej interesował się tym, co idee Leibniza mogą znaczyć dla katolickiego Kościoła, niż kwestią, jaki mają wpływ na tych, którzy pozostają poza Kościołem. Jaki Żyd albo poganin obwiniony o przestępstwo seksualne nie powie, że uczynił to w dobrej wierze? To rozciągliwe pojęcie otwiera drzwi przerażającemu zalewowi grzechów. Jeśli by wszyscy uznali, że mogą robić co chcą bez obawy kary, to w tej usankcjonowanej anarchii niepotrzebne byłyby żadne prawa. Trzeba więc działać zdecydowanie, aby przywrócić autorytet. Stanowisko Leibniza jest typowe dla luteran i kalwinistów, którzy kłócą się bez końca, nie dochodząc do wniosków. Protestantyzm, uważa inkwizytor, pozostawia miejsce dla uporczywych usprawiedliwień i uników.

Aczkolwiek Massoulie znalazł jeszcze dalsze argumenty za potępieniem idei Leibniza, optował za pobłażliwością dla ich twórcy: „Powinniśmy opinię tego sławnego autora zostawić nienaruszoną [...]. Nie jest on w całkowitej opozycji, nie jest też wrogi w stosunku do rzymskiego Kościoła”. Istnieje jeszcze nadzieja sprowadzenia tej zbłąkanej owieczki z powrotem do katolickiego stada i odzyskania innych. Tak więc w bastionie ortodoksji nie wszystkie umysły były zamknięte i co najmniej jeden ze strażników wiary reagował na zachętę Leibniza do ekumenii, chociaż w małym wymiarze i według własnych kategorii.

Swą tolerancją dla rzecznika religijnej tolerancji - nie zaś idei - inkwizytor ów wprowadził na nowo rozróżnienie, które unicestwił proces Galileusza. Massoulie jako jedyny w Świętym Oficjum rozumiał, że Leibnitz był sławą. Jego szacunek dla rangi filozofa mieszał się z nadzieją, że mógłby on stać się równie głośnym - i niewątpliwie nie tak denerwującym - katolickim konwertytą jak szwedzka królowa Krystyna.

Kartezjusz, zaproszony przez Krystynę, żeby przyjechał „do krainy niedźwiedzi między skałą a lodem” i uczył ją filozofii, udał się 1 września 1649 r. z Amsterdamu do Sztokholmu. Sześć miesięcy później był martwy, ponieważ uległ kapryswi autokratki, która była większym tyranem niż wszyscy ówczesni autokraci na tronie Piotrowym. Żaden papież XVII w. nie byłby zdolny codziennie wyganiać myśliciela z łóżka o piątej rano w morderczym chłódzie północnej zimy, jak to czyniła ta nieznośna sawant-ka. Może to przemawia za okazaną przez Rzym łagodnością; z pewnością

zaś i z naciskiem przemawia przeciwko charakterowi królowej Krystyny. Jeśli to prawda, że jednym z kryteriów tolerancji, obok moralnego i religijnego sceptycyzmu, jest szacunek dla osoby (którego Krystyna nie miała), nie ma wątpliwości, że niektórzy członkowie Świętego Oficjum tę drugą cechę z pewnością posiadali.

Niektórzy potrafili odstąpić i rozważyć następstwa skazania. Byli więcej niż biurokratami nastawionymi tylko na prawidłowe postępowanie. Massoulie należał do nich, Albizzi nie. Reprezentanci twardej linii byli wówczas na ogół w przewadze, ale jastrzębie nie były w stanie całkowicie wyprzeć gołębi. Ci ostatni brali pod uwagę sytuację oskarżonego, starali się zrozumieć jego myśli i zamiary. Ale ponieważ zawsze byli w defensywie, reagowali nieufnością i byli całkowicie zaprzędani swojej sprawie - żaden z nich nie okazał najmniejszego śladu moralnego lub religijnego sceptycyzmu.

Jeśli sceptycyzm jest warunkiem wyznaniowej tolerancji, czy można jej było wówczas oczekiwać od rzymskiej inkwizycji? Pytanie może retoryczne, bowiem odpowiedź, którą podsuwa rozpowszechniony obraz Świętego Oficjum, brzmi naturalnie: nie. To „nie” mogłoby być zresztą napisane wielkimi, ciemnymi literami w poprzek całej mapy Europy, stojącej u progu nowożytności, i rozciągać ciemność tylko rzadko rozjaśnianą migocącym światłem. Gdy Leibnitz - urodzony i wychowany w Lipsku, a więc niedaleko Wittenbergi, bastionu luterńskiego kościoła, a tym samym w centrum zagorzałego sporu pomiędzy konkurującymi ze sobą protestanckimi „sektami” - wyciągnął do Rzymu rękę, w bastionie ortodoksji chwycono przynajmniej jeden palec.

Nie tylko w tym bastionie, lecz prawie wszędzie stanowiło to wyjątek. Orędownicy ekumenii, których w epoce wojen religijnych na ogół lekceważono i których raz po raz potępiano, musieli zapłacić wysoką cenę - jak doświadczył sam Leibnitz. To co przeżył później wraz ze swoimi współwyznawcami, nie było przyjemniejsze niż jego odrzucenie w Świętym Oficjum. 14 listopada 1716 r. filozof zmarł w Hanowerze, otoczony nieufnością dotyczącą jego kontaktów z „papistami” i jezuitami, jeszcze pod sycaną zarzutami o „ateizm”.

Żadna ze stron, które w XVII w. wzajemnie się zwalczały, ani protestancka, ani katolicka, nie zaprzedała się sprawie tolerancji. Złośliwa ironia tej atmosfery podejrzliwości mogła sprawić, że cenzor Kartezjusza, Honore Fabri, w 1671 r. został wtrącony do więzienia, ponieważ zanadto sympatyzował z systemem kopernikańskim. Tylko ci, którzy znajdowali się

najwyżej, byli nieosiągalni dla jednych i drugich strażników wiary. Krystyna Szwedzka np. cytowała chętnie prowokujące zdanie Cyncerona (*O istocie bogów*, 1,5), że fałszywe mogą być wszystkie religie, ale prawdziwa tylko jedna. A rzymscy inkwizytorzy, słysząc je z ust królewskiej konwertytki, której nie mogli postawić przed sądem, spoglądali z zakłopotaniem na czubki własnych butów.

V

ZWIERCIADŁO HISTORII

13 marca 1694 r. rzymska inkwizycja dała swojej cenzurze zlecenie we własnej sprawie: rok wcześniej anonimowy autor wydał w Kolonii historię inkwizycji napisaną w języku francuskim. W oczach cenzury już sama anonimowość była działaniem karalnym, albowiem pogłębiała jeszcze i tak już znaczne trudności w sprawowaniu skutecznej kontroli. Próba uniknięcia tej kontroli budziła podejrzenie o zamiary heretyckie - podejrzenie, które w tym przypadku było uzasadnione.

Autorem napisanej po francusku książki był Jacques Marsollier, kanonik katedry w Uzes, który zyskał rozgłos jako biograf i historyk. Nie on pierwszy zmierzył się z historią inkwizycji. Wyprzedził go Philip van Limborch, którego książka na ten sam temat napisana w 1692 r. - na dobry rok przed ukazaniem się książki Marsolliera - miała większy oddźwięk. Jednak do zbadania przez cenzurę została wybrana ta druga publikacja, anonimowa. Sprawiała to okoliczność, że w roku 1694 nikt w Rzymie nie wiedział o istnieniu książki van Limborcha.

Cenzor był urzędnikiem kurii mającym rozwinięty zmysł do wszystkiego, co służyło jego karierze. Giovanni Maria Gabrielli już od 1690 r. pracował dla inkwizycji i indeksu. W Świętym Oficjum był człowiekiem wpływowym i w 1694 r. piastował urząd prokuratora generalnego dla zakonu cystersów. Pedantyczny Gabrielli użalał się na fakt, że nie wiedział, czyj tekst czyścił, nie przeszkodziło mu to jednak pójść za przykładem anonimowego autora.

Mianowicie Gabrielli w trzy lata później opublikował - także anonimowo i także w Kolonii - polemikę na temat doktryny łaski. Chcąc się pokazać położonym w dobrym świetle, zaatakował poglądy swoich

kolegów jako „chybione”, „bezczelne” i „niedorozwinięte”. Mając na oku kapelusze kardynalski Gabrielli zaczął badać historię Marsolliera, z nastawieniem człowieka stronniczego i mającego świadomość, że działalność inkwizycyjna może mu posłużyć za drabinę do kariery. Przyjrzyjmy się teraz książce wyrachowanym spojrzeniem jej cenzora.

Zasadnicza myśl w historii Marsolliera - według interpretacji (poprawnej) Gabriellego - zawierała się w poglądzie, że wprawdzie Kościół ma rację zwalczając herezję, ale powinien przy tym dystansować się od „świeckich kar”, tzn. od stosowania przemocy. Dla Gabriellego, według którego apostołowie Piotr i Paweł już przy znacznie mniejszych przestępstwach byli za straceniem zbrodniarza, było to czystym nonsensem. Surowość rzymskiego inkwizytora była diametralnie przeciwna postawie francuskiego kanonika. Przeciwnieństwo tych obu postaw pogłębiała różnica ich pochodzenia kulturowego i narodowego.

Gdy Marsollier przeciwstawił autorytetowi papieża autorytet ojca kościoła Augustyna, Gabriellemu zapachniało jansenizmem. A gdy historyk podporządkowywał władzę papieską autorytetowi powszechnego soboru, zdawał się opowiadać za podejrzanym stanowiskiem separatystycznych (albo „gallikańskich”¹) członków francuskiego kościoła. Gorzej: swoim oświadczeniem, że członkowie Świętego Oficjum „są nieubлагani, pozbawieni wszelkich cech ludzkich, bezlitośni i czyhają na to, żeby zrobić z inkwizycji narzędzie swojej własnej ambicji”, Marsollier mimowolnie podetknął lustro swemu cenzorowi.

Gabrielli odpłacił tą samą monetą. Był boleśnie ugodzony druzgocącym obrazem - choć w żadnym wypadku nie fałszywym - roztoczonym przez Marsolliera. Ponadto znalazł się wobec argumentów, którym nie potrafił niczego przeciwstawić. Jak miał zareagować Gabrielli na porównanie przez Marsolliera intelektualnej swobody we Francji i w Niemczech - nigdy nie odwiedził tych krajów - z represjami stosowanymi przez Święte Oficjum w Królestwie Neapolu? Wprawdzie Marsollier przesadzał twierdząc, że w Rzymie wszystko, co stanowi niebezpieczeństwo dla świeckiej władzy

¹ Gallikanizm - nurt we francuskim Kościele katolickim, postulujący m.in. niezależność władzy królewskiej od Kościoła i wyższość soboru nad papieżem. Gallikaninem był biskup Jacques-Benigne Bossuet.

Kościół, określa się mianem herezji, jednakże w tej przesadzie tkwiło tyle prawdy, że Gabrielli był zakłopotany i ten punkt po prostu pominął milczeniem.

Cenzor rozumiał, o co chodziło Marsollierowi. Omówienie książki, które złożył swoim przełożonym w urzędzie inkwizycji, dowodzi staranności równie dużej, jak jego objętość. Gabrielli nie zrezygnował też z przedstawienia znajdujących się w książce niemiłych prawd, które z racji swojej prawdziwości musiały u przełożonych wywołać irytację. Gdy Marsollier stwierdzał, że stan wiedzy i edukacji urzędników inkwizycji był ograniczony, mimo ich przekonania o wszechwiedzy, albo że urzędnicy przekonani o swojej własnej prawości nie wahałoby się przed osądzeniem ojców kościoła, chodziło o fakty dowiedzione zarówno przez długą historię Świętego Oficjum, jak i jego obecną praktykę. Odeprzeć te oskarżenia było trudno, można je było tylko odrzucić chłodno i w całości.

I tak się też stało. Nie ma sensu rozprawiać się merytorycznie z Marsollierem, bowiem to, co wymyślił, to „bredzenia wariata [...] brud z rynsztoka [...] tyrady w stylu purytanina, zapluwającego się wobec zaściankowej gminy”. Tak rzymski inkwizytor odprawił kanonika z Uzes, którego zarzuty wobec papieża przyrównał do sprośności „dziewki landsknechta albo stręczyciela”. Historia Marsolliera jest równie przestarzała co obrzydliwa. „To jest wulgarna bzdura, którą odrzucaliśmy już tysiące razy”, pisał Gabrielli widocznie mając wrażenie, że ma do czynienia z protestantem.

„Protestant”, którego dzieło zostało 19 maja 1694 r. umieszczone na indeksie, napisał następnie biografię świętego Franciszka z Sales, która rozeszła się szeroko, a po przetłumaczeniu na włoski została zaaprobowana przez inkwizytora z Florencji i ukazała się z dedykacją dla papieża Klemensa XI. Maria Giovanni Gabrielli zaś, opublikowawszy swą anonimową polemikę w Kolonii, odniósł w 1700 r. sukces, którego ukoronowaniem było otrzymanie godności kardynalskiej.

W każdym razie Gabrielli przeczytał książkę Marsolliera. To był już postęp w porównaniu z cenzorem *Lewiatana*² (1651) Thomasa Hobbesa, który przez trzy lata (1700-1703), podczas gdy kongregacja odpowiedzialna za indeks zajmowała się łacińską wersją dzieł angielskiego filozofa, nie wyszedł poza przedmowę. Tego strażnika ortodoksji peszyła opinia

² *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego.*

„kościelnego historyka" i przeciwnika katolików, jaka przyłgnęła do Hobbesa. Do przekonań, które „podszeptał mu diabeł" należał pogląd, że „podstawą prawa są instytucje mieszczańskie" i że „Pismo Święte zawdzięcza swoje znaczenie wyłącznie autorytetowi władzy". Przerażenie świeckiej władzy i władców kościelnych w Anglii, zarzucających Hobbesowi „ateizm", było może nawet większe niż rzymskiego cenzora, dla którego dzwonek alarmowy właściwie powinien był zabrzmieć głośniej. Bowiem w opublikowanym w 1658 r. łacińskim wydaniu *Lewiatana* autor odmawiał jakimukolwiek sądowi inkwizycyjnemu prawa do wydania na niego wyroku, względnie rozciągania zarzutu herezji na coś innego niż odstępstwo od nicejskiego wyznania wiary. To wszystko cenzora nie interesowało. Ten ambitny młodzieniec nie dorósł do oceny badanego arcydzieła, ani pod względem historycznym ani filozoficznym.

Nazywał się Giacomo Caracciolo. Gdy w 1700 r. powierzono mu zbadać *Lewiatana* miał 25 lat. Nieobciążony intelektualnym bagażem, posługiwał się jedynie formalizmem i dogmatyczną oceną prawnika. Tak jak jemu podobni Caracciolo traktował kongregację indeksu jako pierwszy szczebel drabiny do kariery, po której wspinał się pospiesznie i bez szczęścia. Swoją awans na inkwizytora na Malcie (gdzie wykłócał się z rycerzami nazwanego według wyspy zakonu) i na nuncjusza w Szwajcarii („równie nie do zniesienia jak Japonia") zawdzięczał między innymi lekturze wstępu do *Lewiatana*, nie łamiąc sobie głowy nad resztą dzieła. Przeleciawszy tych kilka stron polecił zakazać książkę. Dla Hobbesa okazało się to niewielkim nieszczęściem. Aczkolwiek w krzywym zwierciadle rzymskiej anatemy zobaczył siebie komicznie wypaczonego: jego nazwisko - napisane jako „Hobes" - w następnym indeksie ksiąg zakazanych zostało umieszczone pod „T" (od „Thomas"), z adnotacją, która odsyłała czytelnika pod „Thomas Gobes".

W takich przypadkach nasze współczucie dotyczy autora, z którym jego cenzor tak źle się zabrał. Ale pomyślmy o inkwizytorze siedzącym gdzieś na prowincji i próbującym zastosować się do najnowszych zarządzeń Rzymu. Prawdopodobieństwo, że Kongregacja Indeksu zaniedbała przesłać edykt potępiający dzieła Hobbesa, jest wielkie. Ten przedstawiciel rzymskiej cenzury nie miał więc żadnych innych dokumentów prócz najnowszego indeksu ksiąg zakazanych. Gdy znalazł *Lewiatana* przesznułowanego z towarami z Anglii do Wenecji, skąd mógł wiedzieć, że książka została

obłożona kościelną klątwą? Jeśli szukał w jedynym poradniku, jakim dysponował, musiał przekopać się od Hobbesa do Thomasa, a w końcu do Gobesa. Praca detektywa zlecona mu przez zwierzchników, w dużej mierze polegała na przedzieraniu się przez bałagan stworzony przez nich samych.

Skutki dają się prześledzić w korespondencji między prowincjonalnymi placówkami a centralą Świętego Oficjum w XVII i XVIII stuleciu. W tym czasie lokalni inkwizytorzy zgłaszali ciągle wciąż te same skargi. Byli zrozpaczeni, że nie otrzymywali żadnych wskazówek, albo otrzymywali sprzeczne i żalili się, że nie mogą realizować rzymskiej polityki, bo jej nie widać. Rezultatem były równie nieobliczalne, jak nieoczekiwane wahania między nakazami a swobodą działania. Jest to jednym z powodów, dla których natrafiając w prowincjonalnym archiwum na dowody surowego postępowania wobec posiadaczy zakazanych książek, musimy badać je uwzględniając długie okresy (trwające czasami lata), kiedy po prostu brak było instrukcji z Rzymu. Lokalni przedstawiciele Świętego Oficjum opuszczeni przez swoich zwierzchników, którzy sami nie wiedzieli czego chcą, mogli równie dobrze decydować się na radykalizm, jak i na cierpliwość.

Nie było całościowego planu, wielkiego projektu, który można by realizować, ponieważ Rzym nie miał organizacji, metod i środków zaradczych. Częstokroć cenzorzy wcale nie zadawali sobie trudu zrozumienia tego, czego zakazywali, i na ogół nie mieli pojęcia ani o autorze, ani o jego dziele. Odnosiło się to zwłaszcza do autorów obcych, bowiem w bastionie ortodoksji tylko nieliczni dysponowali wiedzą lub doświadczeniem dotyczącym świata intelektualnego poza ciasnymi granicami Włoch. Dla „ofiar” ten prowincjonalizm miał zalety. Nietrudno było przechytrzyć indeks i jego reprezentantów. Wystarczyło zastąpić prawdziwe nazwisko autora i rzeczywisty tytuł dzieła fałszywymi i już można było inkwizytora wywieść w pole. Takie publikacje były bardzo poszukiwane, pilnie kupowane w nielegalnym handlu - spod lady, za regałami - i stawały się prawdziwymi bestsellerami. Fakt, że dzieło znalazło się na indeksie, dla wielu czytelników zdecydowanych przeciwstawić się strażnikom ortodoksji było rekomendacją. W czasach, które nie znały jeszcze reklamy, zakazy spełniały jej rolę.

Horyzont kulturalny rzymskiego systemu kontroli był zdecydowanie ograniczony. Jak dalece inkwizytorzy i cenzorzy byli świadomi swoich własnych ograniczeń? W jakim stopniu czuli, co dzieliło ich od innych?

Odpowiedzi na te pytania są równie różnorodne jak różnorodni byli działający ludzie. Na przykład umysłowa ruchliwość i intelektualna żywość kardynała Roberta Bellarmina, widoczne w jego pracy dla Świętego Oficjum na przełomie XVI i XVII w., były odległe o lata świetlne od tępego dogmatyzmu ujawnionego dwa pokolenia później przez kardynała Francesca Albizzi. Pierwszy był zdolny prowadzić subtelne rozważania, drugi mógł jedynie strzelać z bata. Podobne różnice spotykało się u ich podwładnych. Nie było określonego „typu inkwizytora”, lecz mnogość zdolnych, niedoskonałych, błędzących, a czasem nierozumianych ludzi.

Poczucie, że zostanie się źle zrozumianym, nader dobrze było znane wszystkim inkwizytorom. Mieli świadomość tego, że ich nie lubiano, nasmiewano się z nich, albo się ich bano. Kilku z nich, np. Bellarmin, irytowało się na swoją złą opinię i podkreślało swoje dobre zamiary. Gdy inkwizytorzy publicznie uskarżali się na odrzucenie, zazwyczaj nikt nie zwracał na to uwagi, po części dlatego, że nie wiązała się z tym żadna samokrytyka. Jeżeli szukamy wypowiedzi samokrytycznych, musimy przyjrzeć się wewnętrznej wymianie myśli, podczas której, przynajmniej na terenie cenzury, czasami pozwalali dojść do głosu wątpliwościom co do ich działań.

W 1744 r. np. pewien inkwizytor, niecieszący się opinią najbardziej tolerancyjnego, cenzurował francuski przekład książki uznanej za pierwszą nowoczesną angielską powieść: *Pamela or Virtue Rewarded* (*Pamela czyli cnota nagrodzona*; 1740-1741) Samuela Richardsona (1689-1761). Książka, która w Anglii i we Francji eksplodowała jak bomba, w Świętym Oficjum w Rzymie przepadła z kretesem. Strażnik ortodoksji, który ją czytał, najpierw uznał ją za obrzydliwą. Nie znosił tematu uwiedzenia, nawet jeśli jak tutaj cnota triumfowała nad pokusą. W trakcie lektury jego wrogie nastawienie ulotniło się. Gorszące wydawały mu się jeszcze tylko „te wszystkie obejmowania i pocałunki między małżonkami, których dobry, czysti chrześcijanie nie powinni wystawiać na publiczny widok”. W końcu przyznał ze zrozumieniem:

„To stwierdzenie może - w odniesieniu do zimnokrwistych Anglików, jak też wszystkich pozostałych nacji Północy - wydawać się nieco mało-
stkowe. Nie sądzę jednak, że w odniesieniu do Włochów jest nie na
miejscu. Nie wolno nam zapominać o niekorzystnych skutkach, które
lektura tej książki może mieć dla młodych ludzi”.

Ta refleksja nie mogła wywołać rumieńca wstydu na twarzy autora. Nie mogła jednak również skłonić cenzora do większej tolerancji dla widocznych w książce różnic kulturowych.

Inkwizytorzy nie okazywali szerokich horyzontów, gdy patrzyli na produkty kulturalne przychodzące spoza Włoch. Za to mieli wyczulone oko i dobrą pamięć, gdy chodziło o książki umieszczone na indeksie przez poprzedników. *Istoria del Concilio Tridentino* (*Historia soboru trydenckiego*), którą napisał mnich serwita³ Paolo Sarpi (1552-1623), niegdyś podopieczny Santoriego i zaprzyjaźniony z Bellarminem, została umieszczona na indeksie z powodu jej ataków na rzymską inkwizycję i kurię. Bojowy, inteligentny, a czasami także pozbawiony skrupułów Sarpi został ekskomunikowany, ponieważ jako urzędowy teolog Republiki Wenecji bronił jej przeciwko interdyktowi, którym - z powodu sporu o kościelne posiadłości i należności - zirytowany papież Paweł V obłożył miasto w 1606 r. Dzięki temu jedynie wzrosły sukcesy handlowe Sarpiego.

Zdaniem Świętego Oficjum Sarpi - odszczepieniec, który odwrócił się plecami do kościelnego establishmentu i wydawał się nie mniej groźny od Giordana Bruna - wywierał swoimi historycznymi pismami wpływ i zgubny, i trwały. Wydawane wznowienia i tłumaczenia były cierniem w oku inkwizycji. Francuska wersja *Historii* Sarpiego, o którą postarał się Pierre Le Courayer (Amsterdam, 1636), została poddana nadzwyczaj dokładnemu sprawdzeniu zanim jej zakazano. W 1642 r. biskup Lecce w południowych Włoszech podjął próbę ponownego opublikowania oryginalnej wersji włoskiej pod innym nazwiskiem. Wówczas Święte Oficjum zabrało się do dzieła z takim zapalem, jakby inkwizytorzy zapomnieli, że ich poprzednicy już przed laty poddali dzieło gruntownemu sprawdzeniu. Ale nie zapomnieli: jeśli zakazana książka, która wyszła ponownie pod zmienionym nazwiskiem, była po raz drugi cenzurowana, działo się tak nie tylko po to, by jeszcze raz sprawdzić treść, lecz także po to, by odświeżyć pamięć cenzury.

Na marginesach, gdzie strażnicy ortodoksji zaznaczali podejrzane tezy książki, raz po raz znajduje się komentarze: „zgroza dla pobożnych uszu”, „niszczy autorytet papieża”, „błąd”, „szkodliwe”, „oburzające” - w tym samym stylu, w jakim wyrokowali już ich poprzednicy. Gdy inkwizytor Wenecji w 1663 r. wezwał ich pismem do umieszczenia *Historii* Sarpiego na indeksie, nie zwrócili mu opryskliwie uwagi, że to się dawno stało, także nie zarzucili mu niedoinformowania; przeciwnie, pochwalili go za gorliwość.

³ Zakonnik reguły św. Augustyna.

Uwięzieni w ciasnym kręgu swojej idee fixe cenzorzy wciąż rozprawiali się z tymi samymi problemami. W swoich rozpaczliwych staraniach pogodzenia wymogów chwili z obroną wiecznej prawdy nie mieli ani czasu, ani ochoty zastanawiać się nad historycznymi procesami. Wezwani w 1743 r. do sprawdzenia historii szatana nie wzięli pod uwagę niczego innego prócz religijnych przekonań autora. Właściwy problem, który stawiało to dzieło, mianowicie czy diabeł może i powinien być ujmowany jako zjawisko historyczne, dla inkwizytorów pozostał całkowicie zamknięty. Takie myślenie było im obce. Cenzorzy nie zauważyli, że europejska - także katolicka - historiozofia od XVI w. wyszła poza stadium naiwnej, wiernej Kościołowi pobożności. Pozostawali w tyle nawet w stosunku do kulturalnego rozwoju ich własnego Kościoła. A mimo to im, konserwatywnym członkom Świętego Oficjum, powierzono zadanie oceny dzieł kilku najbardziej nowatorskich historyków końca XVII oraz XVIII w.

Historycy, szczególnie ci, którzy zajmowali się papieżami, często byli na celowniku rzymskiej cenzury. Inkwizycja i Kongregacja Indeksu skrupulatnie badały ich pisma. Gra szła o wiele: opinię katolickiego Kościoła wystawioną na protestancką krytykę, tryb życia duchowieństwa, autorytet namiestników Chrystusa, ich duchową i świecką władzę. Wszyscy cenzorzy byli oddani sprawie papieżstwa, ale nie wszyscy umieli odróżnić sam urząd od ludzi, którzy go sprawowali. Mieli równie mało pojęcia o historii organizacji, której służyli, jak i o postępach nowoczesnej nauki: w końcu XVII i w XVIII w. już nie wiadomo, że w apogeum kontrreformacji Robert Bellarmin dopuścił taką krytykę papieży, o jakiej nawet nie śniłoby się jego następcy w inkwizycji i Kongregacji Indeksu.

W najgorętszej fazie sporu między katolikami a protestantami wielu spośród tych, którzy chcieli odeprzeć wysunięte przeciwko różnym papieżom zarzuty świeckości, zepsucia albo jeszcze czegoś gorszego, sądziło, że muszą zaprezentować światu oczyszczony obraz następców Piotra. Gdy heretycy w rzeczywistych lub domniemanych grzechach najwyższych ksiąząt Kościoła widzieli dowód na istnienie antychrysta będącego w zмовie z babilońską ladacznicą⁴, ortodoksi reagowali próbą udowodnienia świętości

⁴ W średniowieczu Babilon był symbolem zła i despotyzmu władzy. Różnowiercy, zwłaszcza purytanie, utożsamiali Rzym z „merchą babilońską” (ladacznicą), a papieża z antychrystem.

następców Piotra. Dlatego tworzono papieskie portrety, z których usunięto wszystko co gorszące, a każdy historyczny opis zawierający krytykę papieża poddawano cenzurze.

W ten to sposób cenzor był w jednej osobie zainteresowanym i sędzią. Rzadko tracił czas na przyznanie zasług jakiemuś dziełu. Z postawy zrazu defensywnej przechodził szybko do ataku. W rezultacie anatema dosięgała nie tylko protestanckich historyków papieżstwa, bez względu na moc przekonującą argumentów bądź fachowość w opracowaniu źródeł; również katolickie prace na ten temat łądowały niespodzianie na indeksie albo były bezwzględnie czyszczone, aby usunąć z nich miejsca „gorszące” (czytaj „krytyczne”).

Na tej pustyni sobiepańskiej cenzury odezwał się głos protestu tylko jednego samotnego proroka. „Jeśli dalej będziemy tak postępować - oświadczył Robert Bellarmin - nikt nie odważy się czegokolwiek napisać”. Sprawdzając obróbkę, której inny cenzor poddał katolicką historię papieży, protestował przeciwko licznym skreśleniom. Wszystkie zmierzały do wybielenia słabości i braków poszczególnych papieży i wydawały się Bellarminowi regularnym manewrem tuszowania.

„Dlaczego nie przyznamy prawdy? - chciał wiedzieć. - Dlaczego nie przyznamy, że byli też źli papieży?” Błądzący, grzeszni czy odrażający papieży stanowili mniejszość, w większości przypadków chodziło o ludzi cnotliwych. „Odróżnijmy przecież - wzywał Bellarmin - osobę od urzędu, który sprawuje. Brońmy papieżstwa i przyznajmy się do błędów papieży”. Za tymi rozważaniami, które w owych czasach były wyjątkowe i jeszcze przez wiele setek lat pozostały bezprzykładne, kryła się ta sama ufność w Boga, która pozwoliła Leonowi XIII w 1881 r. oznajmić otwarcie tajnych archiwów Watykanu z tą motywacją, że Kościół katolicki nie musi bać się prawdy.

Papieża o formacie Leona XIII i świętego z autorytetem Bellarmina stać było na takie działanie. Nie dotyczyło to jednak cenzorów końca wieku XVII, którzy zajmowali się wynikami badań francuskiego historyka Etienne Baluze'a (1630-1718). Baluze był specjalistą od wczesnokościelnych źródeł, które studiował krytycznie. Nie był skłonny akceptować bez zastrzeżeń papieskiego prymatu, czego żądało Święte Oficjum, i był za reformą Kurii Rzymskiej według wzorów wczesnokościelnych. Będąc już podejrzanym o gallikanizm, wziął się w 1693 r. za książkę na drażliwy temat: napisał o papieżach na emigracji, którzy w XIV w. rezydowali w Awinionie i z których kilku przez następców uważanych było za schizmatyków.

Podjejrzanym papieżem to sprzeczność sama w sobie: tak wydawało się cenzorowi Giovanniemu Marii Gabriellemu, który w 1697 r. badał książkę Baluze'a. Do godności kardynała wówczas jeszcze nie doszedł i dlatego ponownie usiłował zarekomendować się do wymarzonego awansu. To znaczyło, że brał udział w tajnym współzawodnictwie z dwoma pozostałymi ekspertami przydzielonymi do tej samej książki, którym nie było dane dojść tak daleko jak Gabriellemu. Nieobecni autorzy, którzy stali się podejrzany, nie mogli się bronić; ich dzieła służyły cenzorom do walki o karierę. Ambitni członkowie Kongregacji Indeksu z założenia nie interesowali się zdaniem kolegów, charakterem autora, właściwościami dzieła. Najważniejsze było zrobić wrażenie na kardynałach stojących na czele kongregacji, ponieważ dzięki ich wpływowi można było zostać wyniesionym do godności kardynalskiej.

Przełożeni nie byli nieinteligentni, ale znajdowali się pod naciskiem. Niewielu z nich miało czas, albo odczuwało potrzebę kontrolowania działalności cenzorskiej Gabriellego. Teoretycznie zwierzchnicy Kongregacji Indeksu i inkwizycji, porównując ze sobą dwie albo trzy cenzorskie ekspertyzy wyrabiali sobie zdanie, czy książka zasługuje na klątwę czy na dopuszczenie. W praktyce w przypadku jednomyślnej oceny rzeczoznawców sprawa była przesądzona. Jeśli zaś istniały różnice, zwycięstwo odnosiła „najsilniejsza” ekspertyza, przy czym „silny” argument nie był równoznaczny z „rozsądnym” albo „dowiedzionym”, lecz z „retorycznie przekonującym”. Po śmierci Bellarmina w 1621 r. jego następcy na czele Kongregacji Indeksu tylko rzadko zadawali sobie trud sprawdzenia pracy podwładnych. Brak kontroli prowadził naturalnie do zaniku autorytetu, w następstwie czego rzeczoznawcy mający mniejszą znajomość rzeczy, lecz większy talent retoryczny, mogli robić wrażenie gorliwością i wygadaniem.

Gabrielli, w odróżnieniu od kilku swoich poprzedników i następców w Kongregacji Indeksu, był dostatecznie cwany, by wyczuć, że sama gorliwość nie wystarczy. Atutem było też, jeśli można było pokazać, a w każdym razie sprawić takie wrażenie, że badaną książkę się przeczytało. To drugie zresztą nie było takie trudne. Wystarczyło zestawić listę cytatów. Wiele ustępów z dzieła Baluze'a, które przytacza Gabrielli, pochodzi nie spod pióra samego historyka, lecz ze źródeł, nad którymi pracował. To rozróżnienie było ważne dla zrozumienia metody pracy Baluze'a. Był bowiem we Francji końca XVII w. jednym z największych uczonych,

którzy dzięki krytycznej analizie średniowiecznych źródeł nadali badaniom historii Kościoła nowy kształt.

Długoletnia działalność w kurii nie przygotowała cenzorów takich jak Gabrielli do krytyki źródeł. Już sam wybór tematu papieży w Awinionie musiał wydawać się podejrzany cenzorowi, który oczywiście bronił rzymskiej supremacji. Inkwizycja i Kongregacja Indeksu uważały stłumienie jansenizmu i odrzucenie teorii kartezjańskiej za próbę zniszczenia przez katolicki Kościół „gallikanizmu”. Książki Baluze'a nie trzeba było nawet otwierać, aby posądzić jej autora o „gallikanizm”. Gdy Gabrielli niechętnie otworzył książkę, musiał mieć ochotę zamknąć ją natychmiast z powrotem. Jak miał zareagować urzędnik kurii na wyzwania historyka? Miał próbować uwzględniać historyczny punkt widzenia? A może w ogóle się w to nie wdawać?

Odpowiedź Gabriellego była retoryczna. Cenzor, w stylu politycznego mówcy, zarzucił historykowi partyjność. Być może z racji okresu naznaczonego waśniami, którym zajmował się Baluze, zarzutu tego nie dało się uniknąć. Oba tomy jego historii traktują o latach 1305-1394 i opisują wielką schizmę między zwolennikami Urbana VI (1378-1389) a antypapieżem Klemensem VII (1378-1394). Wprawdzie Urbana wybrali ci sami kardynałowie co Klemensa, ale wzburzeni uporem i gwałtownym temperamentem Urbana próbowali wymusić jego abdykację. Walka między tymi rywalizującymi następcami Piotra spowodowała rozłam w chrześcijaństwie, przy czym Francja stanęła po stronie Klemensa, krewniaka francuskiego króla, wcześniej biskupa Therouanne i Cambrai. Ze swej siedziby w Awinionie ten antypapież podejmował wraz z francuskimi sprzymierzeńcami i opiekunami wyprawę do południowych Włoch.

Wszystko to nie bardzo mogło zjednać włoskiego inkwizytora Gabriellego. Każde słowo wypowiedziane przez Baluze'a na korzyść Klemensa Gabrielli automatycznie uważał za atak na Rzym. A cytowanie dzieł znajdujących się na indeksie nie czyniło Gabriellego bardziej skłonny do zaakceptowania metody historyka. Źródła te bowiem w oczach Gabriellego były „powalane brudem kłamstw i oszczerstw”. Zniesławiały rzymski lud, włoski naród, katolicki Kościół, papieża i Święte Kolegium - co zdaniem cenzora należało do jednego kotła. Nie bacząc na konflikty interesów między tymi różnymi instancjami wyobrażał sobie średniowieczny Rzym jako zwarty front w walce przeciwko popierającym schizmę Francuzom.

Między wierszami tego raportu, powstałego w końcu XVII w., widać odniesienia do ówczesnych politycznych stosunków. W nakreślonym przez

Baluze'a portrecie średniowiecznego antypapieża w Awinionie Gabrielli doszukiwał się antycypacji zagrożenia Rzymu, którą w jego czasach stanowił „gallikanizm”. Historia Baluze'a nie traktuje zwyczajnie o sytuacji w średniowieczu: usprawiedliwiając popieraną wówczas przez Francuzów schizmę dolewa oliwy do ognia współczesnego sporu. Historykowi nie pomogły cytaty fachowców i obszerny materiał źródłowy. Źródła były podejrzane, a fachowcy upolitycznieni; przecież byli na indeksie.

Przy takiej skłonności do błędnego koła nietrudno było ukreślić stryczek Baluzemu z jego własnych słów. Już sam fakt, że historyk zdecydował się wybrać jako temat wielką schizmę, był dla cenzora naganny; on sam wolałby, żeby cała ta sprawa pozostała raz na zawsze pogrzebana, a nie żeby rozdrapywać stare blizny. Gabrielli dołożył wszelkich starań, by metodą Baluze'a zdeprecjonować. Jeśli historyk kwestionował wiarygodność źródła stojącego po stronie Urbana VI - szkalował Włochów popierających jego sprawę. Ponieważ Gabrielli sam nie znał tych średniowiecznych pism, które - jego zdaniem - Baluze przedstawiał fałszywie, zastosował dwie taktyki: po pierwsze na podstawie materiału dowodowego, który przedłożył sam Baluze, zarzucił historykowi sprzeczności, po drugie głosił pompacyjne hymny pochwalne na cześć papieskiego autorytetu i godności kardynałów. Przeciwno temu ostatniemu jego przełożeni z pewnością nie mieli zastrzeżeń.

Dla Gabriellego sens i pożytek z jego pracy cenzora polegał na popychaniu kariery przy pomocy emfaticznej obrony supremacji następców Piotra oraz centralnej pozycji Rzymu. Dla Gabriellego „rzymski katolicyzm”, jako definicja prawowierności, był rzymski w dosłownym znaczeniu, a głównym powodem, dla którego odrzucił traktat Baluze'a o awiniońskim antypapieżu Klemensie VII, było to, że upatrywał w nim zachętę dla „schizmatyków” XVII w. Kwestionując prawowierność Baluze'a zabezpieczał swoją własną.

Kolejnym powodem, dla którego Gabrielli nie był w stanie spojrzeć z dystansu na historyczne wydarzenia sprzed prawie czterystu lat, była jego teologiczna mentalność. Nauczony myśleć o historii pojęciami pomijającymi czas, miejsce i okoliczności, widział „tu i teraz” na poły z punktu widzenia wieczności. Dla przeszłości jako samodzielnego zjawiska nie miał zrozumienia. Przez to jego cenzorskie raporty nabierały jadowitego posmaku, który daje się zauważyć również u jego kolegów. Aby obronić swoją wersję

prawdy, Gabrielli musiał oczernić historyka, który ją zakwestionował. Baluze „gada głupstwa”, „zniesławia”, „dyskredytuje”. Jego historie są „żałosne”, jego wywody „niewyważone”, jego zachowanie „złośliwe”, jego styl „napuszony” albo „zły”. Po druzgocącym skrytykowaniu stylu Baluze'a przystąpił do zniesławiania jego charakteru. Nawet jeśli nie pomawia Baluze'a o bluźnierstwo, ma dla niego nie mniej obciążające oskarżenie: „swoją niedorzeczną krytyką i głupimi zniewagami profanuje Stolicę Apostolską”.

Co kryło się za tym tonem osobistej obrazy cenzora przez pisma autora, którego sam wcale nie znał? Szydło z worka wychodzi pod koniec krytyki książki Baluze'a. Wprawdzie nie sam historyk, ale źródła, na które się powoływał, podważały legalność wyboru Benedykta XII w 1332 r. Benedykt, w kolejności trzeci papież z Awinionu, był cysterszem. Cysterszem był również Gabrielli, który podkreślał, jak wielkim szacunkiem w zakonie cystersów obdarzano zawsze tego „wybitnego najwyższego Pasterza”. Tak to stało się, że w tym typowym dla rzymskiej cenzury toku badań przytoczony przez historyka materiał źródłowy został przez cenzora odebrany jako osobista zniewaga. Przynależność cenzora do określonego zakonu, chęć błyszczenia w oczach przełożonych, drażliwe usposobienie i wroga postawa - wszystko razem przyczyniło się do wydania niekorzystnej oceny wybitnego dzieła historycznego.

Za specyficznymi atakami Gabriellego na Baluze'a kryła się ogólna zasada. Cenzor miał świadomość, że jego niszczyielskie działanie skierowane jest przeciwko uczonemu katolickiemu i miał dostatecznie dużo przyzwoitości, by zadać sobie pytanie, jak to się godzi z nakazem miłości bliźniego. Odpowiedź znalazł w wypowiedzi świętego Bazylego, którą wystarczyło tylko stosownie zinterpretować, by pasowała do danego przypadku. Bazyli mianowicie upominał wiernych, by nie wdawali się w zatargi między sobą. Dwa przysłowia posłużyły Gabriellemu za dowód, że Baluze postąpił wbrew upomnieniom Bazylego: „Synowi nie przystoi chęć poznania **wieku** swojej matki, ani na starość zwracanie jej uwagi” i „nie należy odgrzewać starej kapusty”⁵.

Na pytanie, czy historyk znany skądinąd jako pobożny, dobry katolik, może zostać umieszczony na indeksie tylko dlatego, że wymienił wielką schizmę i krytykował średniowiecznych papieży, cenzor i jego koledzy odpowiedzieli zgodnie z tymi subtelnymi maksymami: tak, może, ponieważ

⁵ Wracać do spraw zamkniętych.

autor prawowierny powinien takie rzeczy przemilczeć. Idąc za przykładem Gabriellego obaj pozostali członkowie Kongregacji Indeksu postąpili według zasady „jednej prawdy”, to znaczy wszyscy trzej byli zgodni co do wyklęcia dzieła. Baluze publicznie prał brudy Kościoła. Jego „występki” są „szkaradne”, jego dusza zepsuta. Razem ze średniowiecznymi źródłami, na których się opierał, został umieszczony na indeksie.

Indeks książek zakazanych - pozostający oficjalnie w kompetencji instytucji nazwanej od niego Kongregacją Indeksu, ale o którym w ważnych kwestiach decydowała rzymska inkwizycja - od XVI w. odzwierciedlał sposób, w jaki w Kościele katolickim sprawowano władzę. Obraz przekazywany opinii publicznej przez to zwierciadło różnił się jednak od rzeczywistości panującej wewnątrz. Za monotonnymi listami zakazów i klątw, publikowanymi w imieniu panujących papieży, kryła się niepewna równowaga sił. Z tego właśnie powodu, w dotychczasowych rozdziałach nie zajmowaliśmy się wyłącznie szczytami rzymskiej hierarchii. Papieże i kardynałowie, gdy uwzięli się sprawować władzę albo narzucać swoją wolę, mogli mieć wielkie znaczenie, ale decyzja w żadnym razie nie należała zawsze do nich. Na niższych i skromniejszych płaszczyznach codziennego życia częstokroć większą wagę miała działalność ekspertów. Współzawodnictwo o przychylność i względy zwierzchników oraz dążenie do awansu kazały im udowadniać, że działają zgodnie z oficjalną polityką i że po mistrzowsku opanowali technikę wzmacniania pomruku dezaprobaty do fortissimo wyroku skazującego.

W warunkach panujących w Kurii Rzymskiej było naturalne, i być może nieuniknione, że mechanizmy kontroli i zabezpieczenia przed nadużyciem władzy stanowiły wyjątek. Sfera Świętego Oficjum wydawała się pod tym względem lepiej sytuowana. Stosowana przez Oficjum dialektyczna metoda, polegająca na rozważaniu odmiennych poglądów ekspertów, a podczas dyskusji nad jakimś przypadkiem badaniu za i przeciw przy każdym spornym punkcie, teoretycznie powinna była zostać przejęta przez Kongregację Indeksu; w praktyce jednak ton nadawał zazwyczaj głos jednego uczestnika. Tę tendencję umacniały siła przebiccia poszczególnych osobistości, brak nadzoru i (przede wszystkim) niezorganizowana forma, w jakiej toczyły się w kongregacji procesy. Toteż mogło się wydarzyć, że w 1781 r. takie arcydzieło europejskiej historiografii jak *The Decline and Fali of the*

Roman Empire (1776-1788)⁶ Edwarda Gibbona (1737-1794), zostało powierzone do zbadania tylko jednemu cenzorowi, który ze swym ograniczonym horyzontem i kulturalną ciasnotą w żaden sposób nie mógł sprostać zadaniu.

Cenzor Gibbona nazywał się Jean Ponsart i był Belgiem. Wiemy o nim tylko to, że przez krótki czas pracował dla Kongregacji Indeksu i wkrótce znikł z jej szeregów. Mimo to pozostawił po sobie ślad. 26 września 1783 r. podpisał się jako odpowiedzialny pod skierowaniem na indeks *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* - duże osiągnięcie, biorąc pod uwagę fakt, że Ponsart nie znał angielskiego.

Nieznajomość języka angielskiego nie była niczym nadzwyczajnym w Kurii Rzymskiej i od stworzenia Świętego Oficjum także w nim, we włoskiej kulturze XVIII w. zaś była zdecydowanie powszechna. Jednak czytelnik może zadać sobie pytanie, dlaczego Kongregacja Indeksu nie wciągnęła do badania któregoś z angielskich duchownych przebywających w Rzymie. To pytanie narzuca się tym bardziej, że w świecie kardynała i księcia Jorku, Henryka Benedykta, drugiego syna króla Jakuba III, wiecznego pretendenta do angielskiego tronu, było dosyć Anglików. Podczas swego długiego uchodźstwa w Wiecznym Mieście książę-kardynał gorliwie działał w kongregacji. A jeśli już nie można było ufać niewiernym Anglikom, dlaczego nie zamówiono kolejnej ekspertyzy u jednego z licznych duchownych, którzy - jak belgijski cenzor - znali język francuski, wówczas język ludzi wykształconych? Sporządzone przez Leclerca de Septchenesa tłumaczenie *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* ukazało się w 1779 r., jednak Ponsart do niego nie sięgnął.

Za to zrobił użytek - ponieważ miał ją pod ręką - z włoskiej wersji francuskiego tłumaczenia, które w 1780 r. ukazało się anonimowo w Pizie „za zezwoleniem przełożonych”. Przełożeni Ponsarta nie oczekiwali, że się podczas badania przepracuje. Dla niego trzeci tom włoskiej edycji *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* starczył w nadmiarze. Nie trzeba nadmieniać, że przy takiej lekturze z trzeciej ręki subtelny warsztat pisarski Gibbona, jego wnikliwa, ukryta ironia przepadły z kretesem. I nie tylko one.

⁶ *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*.

Gdy w wyniku cenzury Ponsarta całe dzieło Gibbona zostało umieszczone na indeksie, nie znalazło się ani pod nazwiskiem, ani pod imieniem autora, mimo postępów w alfabetycznym układzie rzymskiego katalogu książek zakazanych, którego wprowadzenie tak dumnie obwieścił Aleksander VII. Nie można czytelnikowi tak ułatwić! Indeks z 1786 r. wymagał prawdziwie uważnej lektury, aby odkryć, że zakazane dzieło znajduje się pod literą S, jako *Storia delia decadenza et delia rovina de Wimpero romano; autore Gibbon angl.* Gibbon, ukryty w głębi indeksu dzięki niejasności obcojęzycznego tytułu, mógł wydać głębokie westchnienie, albo (co bardziej prawdopodobne) wybuchnąć śmiechem. Ale co działo się z biednymi inkwizytorami w prowincjach - nie wspominając o ich kolegach w Rzymie - którzy chcieli wiedzieć, czy *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* wolno czytać czy nie i którzy również w tym przypadku musieli się przedrzeć przez labirynt noszący nazwę Indeks Książ Zakazanych?

Wejźmy do tego labiryntu, który w końcu XVII w. rozciągał się coraz bardziej i przyjrzyjmy się, jak Ponsart sprawował swój urząd. Ten niewykwalifikowany robotnik na polu cenzury starał się obalić Gibbonowski pomnik oświeconej historiografii, dysponując tylko najbardziej podstawowymi narzędziami swego cechu:

„Uważam, że ta książka pełna jest tez, które wymagają teologicznej cenzury. Autor głosi te tezy tylko w tym celu, aby obalić katolicką religię i podkopać strukturę kościelnego autorytetu przez likwidację wszelkiej duchownej jurysdykcji”.

Jak dotąd zgadza się - Gibbon w istocie (nie tylko z katolickiego punktu widzenia) był wywrotowcem. Co krył w zanadrzu zdradzał pogardliwy sposób, w jaki odrzucał muzułmańskie prawo jako - posługując się słowami Ponsarta - „mieszanię nic nie znaczących obserwacji”. Szczególnie wyraźne stały się jego zamiary w sławnym 15. rozdziale książki, na którym skupił się cenzor.

W drugim akapicie tego rozdziału Gibbon czyni rozróżnienie, którego Ponsart nie mógł ani tolerować ani zrozumieć:

„Teolog może się poświęcić przyjemnemu zadaniu opisywania, jak religia zstępuje z niebios przyobleczona w niebiańską czystość. Bardziej żalony obowiązek spada na historyka. Musi on bowiem wykrywać nieuniknioną przymieszkę błędu i zepsucia - owe objawy schorzenia, którego

religia nabawiła się podczas długiego pobytu na tym padole wśród plemienia istot słabych i zwyrodniałych"⁷.

„Teologiczna cenzura” nie miała co począć z tym rozróżnieniem między dwiema formami oraz dwoma celami religii. Dla Ponsarta były one tym samym, a w każdym razie miały być, ponieważ profanum uchodziło za podporządkowaną funkcję sacrum. Dlatego od początku swojej pracy cenzor wzbraniał się chociażby wziąć pod uwagę taką możliwość, że chrześcijańską religię (dla niego równoznaczną z katolicyzmem) można traktować jako zjawisko dostępne analizie przy pomocy „filozoficznej historii”. Wiara pozbawiona swoich nadnaturalnych uzasadnień i wystawiona na sceptyczną ocenę stawiała się - zdaniem Ponsarta - własną karykaturą. I to tak bardzo, że cenzor nie był w stanie prześledzić tego, co napisał historyk.

Fakt, że Ponsart korzystał z tłumaczenia, jeszcze pogłębiał trudność w zrozumieniu przez niego 15. rozdziału *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*. Nie można lekceważyć barier wzniesionych przez różnicę języka i kultur. Jednak w porównaniu z głęboką intelektualną przepaścią dzielącą autora i cenzora, językowe przeszkody, jakby się nie wydawały ważne i odstraszające, niewarte były uwagi. Staje się to wyraźne w omówieniu przez Ponsarta trzeciego akapitu 15. rozdziału *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*. To tam Gibbon wyjawia główny temat swojego dzieła:

„Ciekawość każe nam naturalnie zapytać, jakimi środkami wiara chrześcijańska odniosła tak widoczne zwycięstwo nad już ustanowionymi religiami świata. Możemy na to od razu uzyskać oczywistą, a przy tym i zadowalającą odpowiedź: że stało się to dzięki przekonywającemu świadectwu samej nauki i dzięki rządzącej nią Opatrzności jej wielkiego Twórcy. Ale zważywszy, że prawda i rozum rzadko spotykają się z tak przychylnym przyjęciem na świecie, a mądrość Opatrzności często jako narzędziem raczy się posługiwać namiętnościami serca ludzkiego i ogólnymi warunkami życia ludzkości, przecież wolno nam chyba, aczkolwiek z przystojną pokorą, zapytać w istocie nie o te pierwsze, ale o wtórne przyczyny błyskawicznego rozrostu Kościoła chrześcijańskiego. Być może okaże się wtedy, że najskuteczniej sprzyjało mu i pomagało pięć następujących przyczyn”.

Ponsart nie mógł nie zauważyć, że to miejsce w dziele Gibbona wymagało jego szczególnej uwagi. „Po pierwsze chciałbym przytoczyć te tezy

⁷ Edward Gibbon, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, wyd. 2, Warszawa 1975, PIW. Tom II tłum. Zofia Kierszys. Pozostałe cytaty z tego samego wydania.

jedną po drugiej, które przeciwstawiają się rozumowym argumentom na korzyść naszej chrześcijańskiej wiary - pisał cenzor, aby przytoczyć następnie „pięć przyczyn” Gibbona. Zobaczmy, jak je rozumie.

Obie poniższe szpalty przeznaczone do czytania równoległego można by uważać za przygotowanie do akademickiej satyry pod tytułem: „Sztuka cytowania: Ćwiczenia dla początkujących”. W lewej szpalcie znajduje się to, co napisał Gibbon, w prawej, co z tego zrobił Ponsart.

- | | |
|--|--|
| „1. Nieugięta i, jeśli możemy użyć tego wyrażenia, pozbawiona wyrozumiałości gorliwość chrześcijan, wprawdzie zaczerpnięta z religii żydowskiej, ale oczyszczona z jej ciasnego, niespołecznego ducha, który zamiast zachęcać pogan do przyjmowania prawa Mojżeszowego, tylko ich od niego odstraszał. | 1. Świętość, czystość i wzniosłość dogmatów Ewangelii. |
| 2. Teoria życia przyszłego, poparta wszelkimi okolicznościami dodatkowymi, mogącymi nadać wagę i skuteczność tej doniosłej prawdzie. | 2. Cuda, które zostały zdziałane dla jego potwierdzenia. |
| 3. Moc czynienia cudów, przypisywana pierwotnemu Kościołowi. | 3. Jego cudowne rozszerzenie, na przekór wszystkim świeckim potęgom i wszelkim przeciwnym ludzkim interesom. |
| 4. Czysta i surowa moralność chrześcijan. | 4. Świadectwo męczenników, którzy dali za niego swą krew. |
| 5. Jedność i karność chrześcijańskiej rzeczypospolitej, z której stopniowo powstawało w samym sercu Cesarstwa Rzymskiego niezależne, coraz większe państwo”. | 5. Spełnienie prorocत्व Starego Testamentu. |

Jeśli czytelnik będzie miał trudności z dopasowaniem obu szpalt i dostrzeżeniem wzajemnych odniesień w poszczególnych punktach, nie będzie to dziwne. Ponsart uważał tezy Gibbona za niezrozumiałe i nie mógł dopuścić możliwości jego „przyczyn”. Były dla cenzora tak dalece nie do zaakceptowania, że musiał je „przełożyć” na własny język, przy czym zniekształcał ich sens i wypaczał treść. Gdy widzimy, jak z „nietolerancyjnej gorliwości” robi się „świętość, czystość i wzniosłość”, jak ulatnia się

zwątpienie w „dogmat o życiu pozagrobowym”, jak czyny cudowne nie są kwestionowane, lecz potwierdzone i jak akcent kładzie się na męczenników i proroków zamiast na „jedność i dyscyplinę” chrześcijańskiego „państwa w sercu Cesarstwa Rzymskiego”, otrzymujemy wgląd w intelektualną konstytucję cenzora - jeśli można tutaj mówić o intelekcie.

Ponsart nie chciał albo nie mógł prześledzić rozważań Gibbona, co mu jednakże nie przeszkodziło stawić im czoła. Jeśli historyk kwestionował, jakoby wcześnie ojcowie Kościoła rozumieli Pismo Święte w sensie dosłownym, popełniał „heretyckie kłamstwo”. Równie heretycki był pogląd Gibbona, że sprzeczności w doktrynie wiary dowodzą, iż katolicka tradycja nie była nieomylna. Bezbożną była uwaga, że Kościół źle - być może - zrozumiał Biblię, sceptycyzm co do autentyczności objawienia św. Jana „pochopny”, „bezsensowny” i „arogancki”. Dno osiągnął jednak *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* zdaniem Ponsarta tam, gdzie zajmuje się sprawianiem cudów.

Z nadnaturalnych interwencji autor jedynie kpił, wiarę w opętanie przez diabły wyśmiał, o „wątpliwym” zaćmieniu słońca podczas ukrzyżowania Chrystusa „gadał głupoty”. Wszystkie cuda, które cenzor uważał za dowód prawdziwości chrześcijańskiej wiary, przypisał „przyczynom naturalnym”. Gibbon był nie tylko zręcznym krytykiem chrześcijańskich męczenników, lecz także żarliwym wielbicielem ich rzymskich prześladowców, których przedstawiał jako wzór człowieczeństwa, podczas gdy świętemu Cyprianowi zarzucał dążenie do sławy, Tertuliana oczerniał, a papieża Marcelego I skreślił z listy bojowników o wiarę.

Destrukcyjne, grubiańskie wątpliwości - to był zdaniem Ponsarta kardynalny grzech Gibbona. Ten cenzor nie uważał sceptycyzmu za postawę filozoficzną, także ironia nie była przez niego przewidziana jako legalny sposób rozumowania. „Plując jadem i żółcią” heretycki historyk kwestionował prawo Rzymu do sprawowania własnego sądownictwa. Gibbon z kpiną i szyderstwem wobec papieży, biskupów i księży cytował pełne nienawiści tyrady Paola Sarpiego przeciwko prześladowaniom stosowanym przez katolickich władców, nie wymieniając nawet „masakry katolików w Anglii” za panowania Henryka VIII i królowej Elżbiety I. Ponieważ opowiedział się za protestantyzmem i miał uprzedzenia wobec Kościoła katolickiego, *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* mógł spotkać tylko jeden wyrok, a to - jak można było oczekiwać - była anatema:

„Ze wszystkiego przytoczonego powyżej wynika jasno i wyraźnie, że w tej książce aż roi się od fałszywych, oburzających, wywrotowych, chybionych, gorszących i kacerskich twierdzeń [...] że [książka ta] zaprzecza

diametralnie katolickiej wierze i rzymskiemu Kościołowi, którego autorytet próbuje podważyć od podstaw, a to mianowicie usuwając grunt wierze w niego. Z tego wynika, że [*Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*] z nawiązką zasługuje na wpis i zakazanie jako szkodliwy dla katolików".

„Z tego wynika...” Ta końcowa formuła Ponsartowego raportu musiała zasugerować kardynałowi, który przeczytał jedynie resume, że całe sprawozdanie jest wynikiem starannej analizy i racjonalnej argumentacji. Nic bardziej błędnego: Ponsart ani nie argumentował, ani nie analizował. Po prostu wyklął. To, że dzieło Gibbona w 1781 r. dostało się na indeks, zawdzięczało temu jednemu członkowi kongregacji indeksu oraz porywczoci, która przypomina zachowanie rzymskich władz u szczytu kontrreformacji. Traktując historyka jakby był protestanckim fanatykiem sprzed dwustu lat, Ponsart wsiadł na konia własnego schematyzmu. W rzeczywistości nie były to rozdziały 15. i 16. *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego*, w których Gibbon nawiązywał do tradycji krytycznej protestanckiej uczoneści, lecz następne. We wziętej przez Ponsarta na muszkę części dzieła Gibbon nie mógł się powoływać na wcześniejsze autorytety. To były jego własne przemyślenia.

To właśnie Gibbon próbował przekonać swoich czytelników, że chrześcijańska wiara nie da się budować na rozumie. Nawet jego niepojętny cenzor nie mógł tego przeoczyć. Ponsart nie przeoczył również, że Gibbon obalił wszystkie stereotypy historii kościoła, przedstawiając chrześcijan w Cesarstwie Rzymskim nie jako prześladowanych, lecz jako agresorów, zajmujących się budowaniem wywrotowego państwa w państwie.

Cenzor, mimo swego oburzenia na temat Gibbonowskich „pięciu przyczyn” rozwoju chrześcijaństwa, nie dostrzegł zawartego w nich bardziej fundamentalnego i (dla katolickiej ortodoksji) zdecydowanie bardziej irytującego założenia, że boska Opatrzność w całym tym procesie nie odegrała żadnej roli. Wprawdzie Ponsart zauważył, że Gibbon kwestionował władzę papieża i krytykował kościelną jurysdykcję, jednak przeoczył, że Gibbon jednym zdaniem „sprawę wiary załatwiła łatwowierność” posądzał nawrócenie na wiarę chrześcijańską o irracjonalizm.

Przeciwko racjonalizmowi Ponsart nie miał zastrzeżeń - w każdym razie dopóki dotyczył przyczyn rozumowych, dających się - jego zdaniem - wykorzystać dla wiary. Jednakże wyobrażenie rozumu było u cenzora tak ograniczone, że nie mógł marzyć o ogarnięciu sposobu wyrażania myśli

przez Gibbona, polegającego przede wszystkim na inwersjach⁸. W rezultacie niezauważone lub niewzmiankowane pozostały myśli, na które cenzor z klasą musiałby się najzwyczajniej rzucić. Można by wymienić tu tezę Gibbona, że cnoty wczesnych chrześcijan wcale nie zasługują na tę nazwę, ponieważ cnota jest radosna i polega na działaniach pożytecznych dla społeczeństwa. Tylko w jednym punkcie - i to raczej przypadkowo niż celowo - wyjęte z czasu kategorie Ponsarta i historyczne kryteria Gibbona zbiegają się, mianowicie na początku rozdziału 15., gdzie Gibbon opisuje, jak chrześcijaństwo rozprzestrzenia się z Europy do Azji i Afryki, Kanady i Chile. Tam, „w świecie nieznanym ludziom starożytnym”, katolicki Kościół prowadził działalność misyjną. Na tym przecięciu przeszłości z teraźniejszością historyk zderzył się właśnie ze swym cenzorem. Bowiem nawet Ponsart nie mógł zamknąć oczu na to, co tutaj widać było w sposób jawny, że tematem *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* Gibbona była nie tylko przeszłość, lecz także żywa współczesność.

W tej żywej współczesności, we wczesnych latach osiemdziesiątych XVIII stulecia, wieść, że kongregacja badała *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego*, dotarła również do Pizy. Tam, pod nadzorem monsiniora Angela Fabroniego ukazał się trzeci tom włoskiego tłumaczenia książki. Monsinior Fabroni, który sympatyzował z jansenizmem i którego prawowierność w żadnym razie nie stała ponad podejrzeniami, próbował swoje wykroczenie - wydanie rozdziału 15. i 16. dzieła Gibbona - odpokutować zleceniem sycylijskiemu teologowi, Nicoli Spedalieriemu, napisanie polemiki. Dzięki temu płodne łono cenzury zrodziło dwa tomy, w których Spedalieri starał się obalić oba rozdziały. Obszerne dzieło ukazało się w 1784 r., bezpośrednio po zakazie *Zmierzchu Cesarstwa Rzymskiego* przez Kongregację Indeksu. Na setkach arkuszy wyłożono sprzeczność między doktryną Kościoła a historią Gibbona, którą Ponsart nakreślił na całych sześciu stronach.

Rozwlekłości nie bali się zarówno samozwańcy, jak i umocowani urzędowo obrońcy prawdziwej wiary. Za to ani Ponsart w Rzymie, ani Spedalieri w Pizie nie zadali sobie trudu zastanowić się nad tym, czy nie można by skuteczniej bronić Kościoła przed atakami środkami jemu dostępnymi. Weźmy na przykład delikatny problem cudów. Ponsart, a za nim Spedalieri protestowali przeciwko temu, że Gibbon chciał sprowadzić cuda

Odstępstwo od zwykłego szyku wyrazów w zdaniu; szyk przestawny.

do zjawisk naturalnych. Obaj wyczuwali emocjonalne zaangażowanie kryjące się za sceptycyzmem i ironią historyka, ale żaden z nich nie mógł wiedzieć, że ta emocjonalność miała swój powód: Gibbon w młodości konwertował się na katolicyzm i dał się sprowadzić - to jego własne słowa - „na manowce Kościoła rzymskiego” (*Memoirs of my Life*). Wówczas Gibbon, wychodząc z przeświadczenia, że „cuda są kamieniem probierczym prawdy” doszedł do wniosku, że „prawowierny i czysty [musi być ten kościół], który znalazł tak wielokrotne potwierdzenie przez widoczną boską ingerencję” (*Memoirs*). Doświadczenie, czas i rozmyślenia kazały temu przyjacielowi filozofa Davida Hume'a dojść do stanowiska zasadniczo odmiennego, i choć Gibbon rozpatrywał „naturalną historię chrześcijaństwa” w rozdziałach 15. i 16. *Zmierzchu* jako pendent⁹ *Natural History of Religion* (*Dialogi o religii naturalnej*) Hume'a, to jednak znajdował się również pod wpływem innego pisma Hume'a, *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*Badania dotyczące rozumu ludzkiego*), którego odcinek 10. jest poświęcony cudom.

Badania, dokładniej mówiąc francuskie tłumaczenie książki, które ukazało się 1758 r. w Amsterdamie, 19 stycznia 1761 r. zostało przez Kongregację Indeksu wyklęte. Odpowiedzialny cenzor, Bartolomeo Foscari, widział w autorze „złego filozofa”, odpychającego „deistę albo ateistę”, który reprezentował kombinację „pyrrhonizmu” [radikalnego sceptycyzmu] i „wstrętnego materializmu”. Jeśli by czytelnicy tej książki mieli trudności ze zrozumieniem przedstawionego przez Foscari’ego filozoficznego stanowiska Hume'a, mogą się pocieszyć tym, że książka Hume'a tak samo postawiła przed zagadką cenzora. Foscari absolutnie nie wiedział co począć z *Badaniami* i potraktował traktat jako zbieraninę heretyckich poglądów. Chciał widzieć dzieło Hume'a zakazanym, między innymi dlatego, że w „mechanistycznym” przedstawieniu przyczynowości upatrywał zagrożenie wolności woli człowieka. Niechęć, z jaką cenzor czytał książkę narastała, aż wybuchła płomieniem gniewu w obliczu „złośliwej, zrzędlivej krytyki”, której w 10. odcinku książki poddano cuda.

Foscari mógł rozpoznać, że sceptycyzm Hume'a podkopał dogmat o zmartwychwstaniu i cielesnej obecności Chrystusa w sakramencie. Nie mógł za to nic a nic począć z subtelniejszymi rozważaniami Hume'a na temat obchodzenia się z dowodami empirycznymi. Teza Hume'a, że żaden „rozumny człowiek” nie może dać wiary opowieściom o cudach, opierała się między innymi na założeniu, że słabsze dowody empiryczne nie mogą

⁹ Przedmiot lub pojęcie dopełniające.

pozbawić mocy silniejszych. Wiara musi więc ustąpić wobec takich dowodów, gdyż u podstaw praw natury leżą „pewne, niezmiennie doświadczenia”, jak np. śmierć. Natomiast inne doświadczenia, bardziej zmienne, uzasadniają tylko prawdopodobieństwa, cuda zaś są dokładnym przeciwieństwem niezmiennego doświadczenia i dlatego „rozumny człowiek” nie może dać im wiary.

O ile cenzor był w stanie prześledzić te rozważania, to zmierzały one - jego zdaniem - do tezy, że cuda nie są możliwe. Jednakże to niedokładnie pokrywało się ze stanowiskiem zajmowanym przez Hume'a. Hume chciał bowiem wykazać, że nierozsądnie jest wierzyć, opierając się tylko na niepewnej podstawie relacji innych, iż cuda się zdarzają - to stanowisko reprezentował również rozdział 15. *Zmierzchu*. Mianowicie tam Gibbon nie tyle odrzuca same cuda, ile raczej wiarę w nie. Celem jego krytyki są źródła i naoczni świadkowie - ich charakter, ich wiarygodność. Jak mówi historyk w innym miejscu, empiryczne dowody są zanurzone „w ciemności nieprzeniknionej ortodoksji”. Aby przeniknąć tę tajemniczą ciemność Gibbon przytacza źródła pogańskiej starożytności przeciwko świadectwu chrześcijańskiemu.

Tak np. fakt, że Seneka i Pliniusz Starszy, dwaj pilni obserwatorzy zjawisk przyrodniczych, nie wspominają o trzygodzinnym zaćmieniu słońca, które miało panować, gdy Chrystus umierał, przytaczany jest z intencją wzbudzenia wątpliwości w wiarygodność chrześcijańskiego przekazu. Autor waży prawdopodobieństwa, porównuje świadectwa. Zamiast nadprzyrodzonej interwencji w świetle reflektorów ukazują się słabości ludzkiej natury: skłonność do przesady i kłamliwych bajeczek, egoizm i chęć zabłyśnięcia. Dla Ponsarta, który z dezaprobatą badał *Zmierzch*, podobnie jak dla Foscariniego, który potępił *Badania* Hume'a, wszystko to załatwywało bezbożnością, kacerstwem, sceptycyzmem, ateizmem, materializmem - czy jak je tam nazwać. Jakie etykiety przyklejali cenzorzy swoim przeciwnikom nie miało w ogóle znaczenia, bowiem podlegające ocenie zjawisko swoiste stawało się płaszczyzną projekcji i punktem zbiorczym dla wszelkich możliwych straszydeł. Gdy Gibbon pod wpływem Hume'a w 15. rozdziale *Zmierzchu* podawał definicję „obowiązku historyka”, kongregacja indeksu zakazanych ksiązek nie miała z tym co zrobić, ponieważ jej członkowie wzbraniali się uznać trudność stworzenia teorii, która mogłaby pogodzić interes religii z interesem rozumu.

Dokładnie o to pogodzenie starał się za ich życia najmądrzejszy papież XVIII w., Benedykt XIV (1740-1758). On pozwala nam zmierzyć Ponsarta, Foscariniego i im podobnych według norm wziętych z ówczesnego życia

umysłowego ich własnego Kościoła. Bowiem ów papież, w szeregu kościelnych pism, które powstały zanim zasiadł na tronie Piotrowym i stały się prawdziwymi bestsellerami, roztrząsał intelektualne pytania, których nie postawili cenzorzy w swoich raportach. Przyjrzyjmy się niektórym jego przemyśleniom.

Od 1702 r. Benedykt - zanim w 1728 r. otrzymał kapelusz kardynalski - działał jako rzeczoznawca w Kongregacji Indeksu i obracał się w tym samym środowisku, co Ponsart i Foscarini. W najlepszej być może książce, jaka kiedykolwiek została napisana na temat kanonizacji, rozwodził się obszernie na temat zjawiska czynienia cudów, któremu oprócz tego poświęcił traktat o dniach postu Chrystusa i Dziewicy Maryi. W przedmowie do tego traktatu cenzor-erudyta przyznaje, że cytuje z dzieł kacerzy, ale rezygnuje z wszelkich inwektyw przeciwko nim. Benedykt był intelektualistą, nie ciemniakiem, znajdował się na szczytach ówczesnej myśli.

Benedykt - podówczas jeszcze kardynał Prospero Lambertini z Bolonii - miał świadomość, że potężny nurt w filozofii XVII i XVIII w. uważa wszechświat za maszynę, której mechanizmem sterowniczym jest system praw fizycznych o nieograniczonej ważności, niedopuszczający żadnych wyjątków. Benedykt wiedział, że ortodoksyjni myśliciele, wśród nich szereg teologów, skłonni byli interpretować cuda jako rzadkie znaki boskiej wszechmocy, co nie przeczyło przyjęciu praw natury. I zrozumiał, że będący na indeksie filozof Baruch Spinoza (1632-1677) reprezentował jedną z mających największy wpływ wersji takiego „naturalizmu”.

Benedykt nie godził się odpowiedzieć na ten trend prymitywnymi zakazami albo zaślepioną polemiką. Rozprawił się ze Spinozą i innymi ich własnymi pojęciami. Gdy filozof zaprzeczał, że prawa natury wydane przez „Boga, który jest niezmienny” mogą stracić moc obowiązującą, kardynał kontrował stwierdzeniem, że twórca takich praw może je także znosić według uznania. Gdy więc Benedykt obstawał przy istnieniu porządku nadnaturalnego obok naturalnego - to nie miał zamiaru kwestionować praw świata materialnego. Ostrożność, z jaką traktował cuda pokazuje, że raczej je akceptował. Raz po raz ostrzega w swoim wielkim dziele o kanonizacji przed pochopnym przypisywaniem zaskakujących wydarzeń boskiej interwencji.

Jeśli chory człowiek wróci do zdrowia po otrzymaniu błogosławieństwa świętego, nie musi chodzić o cud, wyjaśnia ów papież doby oświecenia.

Trzeba przyjrzeć się dowodom medycznym i zbadać fakty. Legenda, że Edward Wyznawca uzdrowił kobietę, której obrzęknięte gruczoły rozwinęły się w ropiejące wrzody, nie zrobiła na Benedykcie żadnego wrażenia, równie mało podzielał zachwyt, w jaki wprawiały innych opowieści o opętaniach przez demony albo niebiańskiej ekstazie, nierozkładających się zwłokach i strasznych czynach wampirów. Gdy topielec ponownie budził się do życia położony przed obrazem Maryi, Benedykt chciał wiedzieć, czy uprzednio powieszono go za nogi, żeby woda wypłynęła z jego płuc. Mając wyrobione poczucie rzeczywistości i ożywczy sceptycyzm w stosunku do wydarzeń, które łatwowierni przyjmowali jako nadnaturalne, Benedykt, domagając się, żeby towarzyszące ukrzyżowaniu zaćmienie słońca w południe i trzęsienie ziemi zostały dowiedzione niezależnymi świadectwami

- do czego zaliczał ekspertyzę takich astronomów jak „heretyk” Galileusz
- bliższy był Gibbonowi niż Ponsartowi.

Ten papież, który niegdyś w kongregacji odpowiedzialnej za kanonizacje grał rolę *advokata diabła* - „oskarżyciela”, myślał, mówił i pisał w stylu o lata świetlne oddalonym od obskurantkiej polemiki jakiegoś Ponsarta czy Foscariniego. Dzieła, w których Benedykt wyłożył swoje poglądy, były równie rozpowszechnione poza granicami katolickich Włoch, jak i w nich samych. Jego książka o kanonizacji ukazała się w 1734 r., traktat o dniach postu w roku 1740 i obie były wielokrotnie wznawiane, zanim znalazły się w rozlicznych wydaniach papieskich dzieł zebranych. Za to nic nie wskazuje, aby Ponsart czy Foscarini pisma te czytali. Ci członkowie Kongregacji Indeksu żyli głęboko w przeszłości, ślepi na kierunki przyjęte przez oświecony wiek i jego kulturę, głusi na oddźwięk, który oświecenie wzbudzało przynajmniej w jednym z zajmujących najwyższy urząd kościelny. Tkwiąc w ciemności swego dogmatyzmu odnieśli w Rzymie zwycięstwo nad Gibbonem i Humem, aczkolwiek - albo może: ponieważ - byli twórcami zniszczonej rewolucji.

VI

ZNIWECZONA REWOLUCJA

Dzieł wielkich ludzi nie wolno umieszczać na indeksie, nawet jeśli zawierają rzeczy gorszące, które - gdyby były napisane przez innych - zasługiwałyby na zakaz" - czytamy w prywatnym liście papieża Benedykta XIV z 15 września 1748 r. do wielkiego włoskiego historyka, Lodovica Antonia Muratoriego. Wówczas Benedykt XIV od ośmiu lat zasiadał na tronie papieskim, a Muratori, zaprzyjaźniony z nim od dwóch dziesiątków lat, został umieszczony na indeksie przez hiszpańską inkwizycję. „Dlaczego?“, chciał wiedzieć Muratori i zwrócił się w swojej biedzie do Benedykta XIV. Święte Oficjum w Hiszpanii nie uzasadniło anatemy jego książek. Skazania, wyklęcia i upomnienia przez cenzurę stanowiły centralny temat ich korespondencji jeszcze znacznie wcześniej nim kardynał Lambertini został wybrany papieżem. 18 października 1728 r., w niespełna sześć miesięcy po nominacji na kardynała, Lambertini napisał z Bolonii do Muratoriego, zapewniając „czołowego uczonego Włoch" o swoim podziwieniu i prosząc go, aby został „mądrym, uczonym i uczciwym korektorem" jego, Lambertiniego, dzieł. Teraz, po dwudziestu latach, to Muratori znalazł się w sytuacji proszącego.

Podpora ortodoksji i osobisty przyjaciel namiestnika Chrystusa został wyklęty przez katolicki organ cenzury, na który Rzym miał mały wpływ. Święte Oficjum w Hiszpanii działało według własnego scenariusza i własnego uznania. Nie po raz pierwszy w nowożytnej historii wywoływało to skandal. Na hiszpańskim indeksie figurowało już nazwisko kardynała świętego Kościoła rzymskiego, augustianina Enrica Norisa, który umarł w 1704 r. W związku z arbitralnością, z jaką katolicy cenzorzy wrzucali do wspólnego worka autorów ortodoksyjnych i heretyckich, Lambertini pisał do Muratoriego z kostycznym humorem: „Co się tyczy kacerzy, w Rzymie spotkałem ich pod dostatkiem".

Lambertini rozpoczął działalność w inkwizycji w 1712 r. jako rzeczoznawca, w latach 1728-1740 uczestniczył w jej pracach już jako kardynał, wreszcie jako papież był z urzędu głową Świętego Oficjum. Przez te wszystkie lata widział wiele niemądrych i niewłaściwych działań z gatunku opisanych. W 1732 r. na przykład, czego Muratori nie wiedział, dwóch rzeczoznawców rzymskiej inkwizycji badało jego małe dziełko o różnicach między doktryną katolicką a protestancką. Jeden z nich wypowiedział się wyraźnie za książeczką, podczas gdy drugi potraktował ją z podejrzliwością. Wobec rozbieżnych ocen kardynałowie-inkwizytorzy, wśród których Lambertini cieszył się wpływami i poważaniem, zdecydowali się pozostawić sprawę samą sobie. Teraz, w 1748 r., w liście do Muratoriego papież oświadczył w tym samym duchu, że niezależnie od swojej życzliwości dla historyka reprezentuje pogląd, iż katolicka cenzura powinna działać łagodnie o ile nie są naruszone zasady doktryny lub dyscypliny. To oświadczenie nie wzięło się znikąd, bowiem Benedykt XIV dokładniej niż którykolwiek z jego poprzedników wiedział o czym mówi.

Więcej niż ćwierć wieku doświadczenia w Świętym Oficjum, zanim został wybrany papieżem, prawie trzydzieści lat pracy w Kongregacji Indeksu Ksiąg Zakazanych lub w jej bezpośrednim otoczeniu, wreszcie siedem lat (1720-1727) jako sekretarz kongregacji Tridentinum. Tam w jego rękach znajdował się nadzór i koordynacja soborów, sprawy dyscypliny duchowej, wizyt biskupów w Stolicy Apostolskiej oraz kwestie związane ze ślubowaniami małżeńskimi i unieważnianiem związków. To wszystko dało Benedyktowi XIV bezprzykładny wgląd w rzymską cenzurę i jej znaczenie dla życia katolickiego Kościoła. Nikt od Roberta Bellarmina nie był równie dobrze przygotowany do wykonywania kontroli duchowego życia, o którą starał się Rzym, względnie do nadawania jej nowego kształtu. Ponadto Benedykt był jedynym papieżem w XVIII w., jaki w encyklice dał poczuć ducha otwartości, który w XX w. wykazali Jan XXIII (1958-1963) i Paweł VI (1963-1978):

„Nie należymy do tych, którzy są zdania, że wszystko, co dzieje się w naszych czasach, jest godne pożałowania, a skandale, jakie się dzisiaj zdarzają, w przeszłości byłyby nie do pomyślenia”.

W przeszłości - pstrzej historii inkwizycji i indeksu - Benedykt XIV znajdował wiele pożałowania godnego, ale też wiele, co zasługiwało na podziw. Jego podziwu dla Roberta Bellarmina nie mogły umniejszyć krytyka i pomówienia przesładowujące tego jezuitę. Po śmierci kardynała w 1621 r., próby uznania go błogosławionym, a potem świętym trwały dłużej niż sto

lat. Rozbijały się o opór Francji (nie wybaczyła Bellarminowi jego tez o kościele gallikańskim i świeckiej władzy papieżstwa) i opór przeciwników Towarzystwa Jezusowego w Kurii Rzymskiej.

Jeszcze zanim został wybrany papieżem, Benedykt XIV był czołowym ekspertem katolickiego Kościoła w sprawach kanonizacji. Zauważył, że ogłoszenie kogoś świętym wywoływało spory, po części o charakterze politycznym. Nauczony uwzględniać w dyskusji dwie strony, Benedykt grał rolę zarówno obrońcy, który podkreśla cnoty kandydata do wyniesienia na ołtarze, jak też oskarżyciela, który piętnuje jego braki. W ten sposób poznał od podstaw różnicę pomiędzy argumentami słabymi i mocnymi.

Wprawdzie nie można było tego dowieść, ale według pogłoski rozsiewanej przez przeciwników Bellarmina jego dzieła znajdowały się na indeksie książek zakazanych przygotowywanym przez papieża Sykstusa V. Ponieważ indeks ten, wkrótce po śmierci Sykstusa w 1590 r., został cofnięty i popadł w zapomnienie, w XVIII w. praktycznie nikt w Kurii Rzymskiej nie był w stanie dociec prawdy. Wyjątek stanowił Lambertini, przyszły Benedykt XIV. Jako rzeczoznawca Kongregacji Indeksu zadał sobie trud poszukania w aktach archiwum kongregacji. Studiując dokumenty, do których od czasu kontrreformacji nie zajął już nikt, odkrył, że Sykstus V istotnie planował poddać cenzurze swego własnego cenzora, i że Bellarmin sam siebie od tej cenzury uwolnił.

Benedykt XIV, jak nikt od czasu Bellarmina - którego sprawą nadal gorliwie się zajmował wbrew zaciekłemu (a w końcu skutecznemu) oporowi betonu w rzymskiej kurii - był świadom sprzeczności, nedorzecznosci i sobiepaństwa w postępowaniu rzymskiej cenzury. Opozycjonistów określał jako „uczonych ludzi Kościoła, którzy w sprawach praktycznych są nie tylko bezużyteczni, lecz niebezpieczni”. Benedykta XIV niepokoiło niebezpieczeństwo zagrażające ze strony ludzi Kościoła z oderwaną od życia erudycją i egoistycznymi celami, niepokoiły go resentymenty, uprzedzenia i animozje członków inkwizycji i Kongregacji Indeksu, którzy w ramach swej działalności cenzorskiej sprawdzali zarówno tych, którzy mieścili się w ramach katolickiej tradycji, jak i tych, którzy działali poza nią. Wiedział, że przypadek Roberta Bellarmina nie był jednostkowy. Gdy więc oświecony cenzor i humanista-intelektualista, zasiadł na tronie Piotrowym, postanowił coś zmienić w tym smutnym stanie instytucji cenzury.

W archiwach inkwizycji i Kongregacji Indeksu nic nie wskazuje, że Benedykt XIV opracowując swoje plany reformatorskie korzystał z rad wielu członków obu urzędów. Roilo się w nich od konserwatystów, którzy

uważali, że wiedzą lepiej niż papież, jak należy postępować. Benedykt unikał wtajemniczania ich i zatrudnił tylko garść zaufanych - z czego jeden na zaufanie nie zasługiwał: kardynał Pierre Guerin de Tencin pilnie korespondował z papieżem i jego tajemnice zdradzał francuskiemu rządowi. Dla Tencina jego pozycja we Francji była ważniejsza niż interes rzymskiego Kościoła. Benedykt nie podejrzewając, że idee rozwijane przez niego w listach do kardynała były przekazywane ministrom w Paryżu, informował o swych przemyśleniach na temat reformy indeksu i ujawniał, jakie zasadnicze problemy prawdy i sprawiedliwości zostaną przy tym poruszone. 16 listopada 1746 r. np. papież pisał o konieczności rozróżniania między dziełem a jego autorem, gdy chodzi o skazanie albo wyklęcie. Autorzy - tak oświadczył - muszą mieć prawo do obrony zanim zawisnie nad nimi klątwa. „Wyklęcie książki jest jak maska, którą zakłada się autorowi i jego zwolennikom [...]; wyrok znajdzie większą akceptację jeżeli wszystkie strony będą wysłuchane zanim sprawiedliwość zostanie wymierzona”.

Maska, o której mówił Benedykt XIV, była maską ofiary, a ofiary, jak wiedział papież, można tworzyć do woli. Benedykt uważał swoją korespondencję z Tencinem za wymianę myśli pomiędzy przyjaciółmi, toteż nie w podniosłym tonie oficjalnej encykliki, lecz z powściągliwą powagą oświadczył 6 września 1749 r.:

„Nam nie chodzi o nic innego i w przyszłości nie będzie Nam o nic innego chodziło niż o prawdę i sprawiedliwość [...] i mamy ufną nadzieję, że gdy wzbraniamy się albo (lepiej powiedzieć) zapobiegamy potępieniu dzieła tylko na polecenie innych, nie sprawdzimy go wcześniej i nie biorąc pod uwagę argumentów, które przedstawia autor w swojej obronie, nie bierzemy na siebie winy ani przed Bogiem, ani w oczach tych, którzy miłują sprawiedliwość”.

Obowiązek uczciwego sprawdzenia oraz prawo do obrony; żadna z tych zasad nie została nigdy tak dobitnie wyeksplikowana przez zwierzchnika rzymskiej cenzury od czasu powołania Świętego Oficjum przed 200 laty. A to, co namiestnik Chrystusa w 1745 r. wyraził prywatnie do swego zdradzieckiego respondenta, znalazło publiczny i dobitny wyraz w konstytucji apostolskiej *Sollicita et provida* z 9 lipca 1753 r.

Konstytucja apostolska to dekret, który dla katolików ma moc wiążącą (albo powinien mieć). Konstytucja Benedykta powstała na podwójnym tle: ogólnym i szczególnym. Tło ogólne to panujący w całej Europie pokój,

z którego papież po 1748 r. czerpał korzyści. Państwa kościelne były wolne od armii okupacyjnych, Francja i Austria mogły walczyć o dominację we Włoszech, ale oba mocarstwa trzymały się wzajemnie w szachu co do prób wywierania nacisku na papieża. Zagrożenie stanowiły Prusy, bo wiodąca rola Austrii w Świętym Cesarstwie Rzymskim nie była już niekwestionowana. Poza tym papież musiał stale liczyć się z tym, że katolicycy monarchowie w końcu połączą się i skierują do niego wspólne żądanie, na które nie mógłby pozostać głuchym.

Benedykt XIV miał świadomość delikatności swojej sytuacji. Rozumiał konieczność uprawiania dyplomacji nastawionej na ugodę i pojednanie. Był w tym czynnie wspierany przez sekretarza stanu, kardynała Silvia Valentiego Gonzagę, z pomocą którego zawarł konkordaty z Sardynią i Neapolem, z Hiszpanią i Portugalią. W przeciwieństwie do wielu swych poprzedników na tronie Piotrowym od czasów kontreformacji Benedykt nie należał do żadnego z wielkich włoskich rodów i dlatego też nie miał trudności w odróżnieniu interesów papieżstwa od interesów własnej dynastii. Będąc człowiekiem, który wybił się o własnych siłach, *papa Lambertini* chciał wyprowadzić Kościół z długiego okresu jego izolacji i słabości. I wiedział, że może się to udać jedynie wtedy, gdy zadba uprzednio o porządek we własnym domu.

Ramą dla jego starań o zmianę praktyk rzymskiej cenzury były kompleksowe i gruntowne zasady reformy. Papież troszczył się o poprawę katastrofalnej sytuacji finansowej Państwa Kościelnego i wszczął kroki do ujednoczenia aparatu zarządzania. Wprowadzono w czyn programy rozwoju handlu i rolnictwa. Także kultura pozostawała w kręgu zainteresowań Benedykta XIV: dokonano nowych zakupów dla Biblioteki Watykańskiej i utworzono muzeum zabytków chrześcijaństwa. Zreorganizowano rzymski uniwersytet. Uniwersytet w Bolonii, gdzie Benedykt urzędował wcześniej jako arcybiskup, otrzymał nową katedrę chirurgii wraz z darowizną na rzecz studium anatomii. W Wiecznym Mieście dokończono fontannę di Trevi oraz odrestaurowano i Koloseum, i Panteon.

Jednak łatwiej było odnawiać niszczone pomniki niż usuwać szkody, spowodowane w sercu Kościoła ciągnącymi się przez pokolenia zatargami. Zaciekle spory między jansenistami, jezuitami i dominikanami, które zaczęły się w XVII stuleciu, trwały z nie mniejszą gwałtownością aż do czasów panowania Benedykta. Nie ustępując w kwestiach, które uważał za ważne, papież próbował zbudować pokój. Jednak nie chodziło mu o harmonię za wszelką cenę, równie mało przekonywał go sposób, w jaki Klemens XI

(1700-1721) i inni poprzednicy przeprowadzali swoje decyzje: potępiając odmienne poglądy teologiczne bez wysłuchania, co ci teologowie mieli do przedstawienia na swoją obronę.

Prawo autora do własnej obrony - w każdym razie w przypadku autorów katolickich - stało się jedną z głównych trosk papieża. Widział, jak sobiepaństwo rzymskich metod kontroli wywołuje niepewność w dziedzinie intelektualnej, podsycia kłótniowość, a tym samym uniemożliwia sprawiedliwość. Niezadowolenie papieża pogłębiała krytyka stosunków, uprawiana przez małą grupę godnych zaufania papieskich doradców, m.in. uczonych: Gianfrancesca Baldiniego, Agostina Antonia Giorgia, kardynała Fortunata Tamburini, a przede wszystkim Giovanniego Gaetana Bottariego (1689-1775), który - jak zaraz zobaczymy - odegrał kluczową rolę podczas badania przez cenzurę Monteskiusza. Szczególnie Bottari potrafił zorganizować w establishmencie opozycję wobec jezuitów oraz poparcie dla jan-senistów. W pałacu swego protektora i przyjaciela, kardynała Neriego Corsiniego, potężnego sekretarza Świętego Oficjum, założył kółko „małego zakrętu” i zgromadził w nim osobistości takie jak Giorgi i Tamburini, podzielające jego idee. Tak więc Benedyktowi XIV doradzała grupa inkwizytorów i cenzorów, którzy poruszali się na granicy odszczepieństwa.

Zasadniczy paradoks historii inkwizycji polegający na tym, że prześladowcy kacerzy w pewnych okolicznościach sami mogli być posądzeni o to przestępstwo, był nader obecny w grupie doradców gromadzących się wokół papieskiego tronu. Z powodu towarzystwa, jakim papież się otaczał, chodziła też pogłoska, że ma on ukryte skłonności do jansenizmu. Tymczasem podejrzenie było bezpodstawne. To, że szukał rady Bottariego i jego towarzyszy, nie znaczyło od razu, że był wrogiem jezuitów. Wziął w obronę kilku członków Towarzystwa Jezusowego przed krytyką ze strony ich konserwatywnych przełożonych i uważał siebie za mediatora stojącego ponad partiami. Benedykt nie zamierzał zajmować stanowiska w sporze po którejś ze stron, lecz chciał go łagodzić mocą wysokiego urzędu i poczucia sprawiedliwości. A ponieważ mało które ciała wewnątrz Kościoła wywoływały zatargi częściej niż inkwizycja i Kongregacja Indeksu, Benedykt zaczął przy pomocy swoich doradców dokładniej przyglądać się ich prawnej pozycji i metodom działania.

Po starannym zbadaniu działań cenzury wszyscy doradcy papieża byli zgodni, że urząd ten od czasu kontreformacji rozwinął własną dynamikę.

Niektóre wychodzące stamtąd poglądy w swoim konserwatyzmie i swej zawziętości brzmiały jak głos z tamtego, minionego świata, który jednak nawet w dobie oświecenia wciąż jeszcze w Kurii Rzymskiej znajdował oddźwięk. Cytowano Penę gorliwie obstającego za odrąbywaniem dłoni ludziom posiadającym zakazane książki. Nawet Biblia była w kręgu podejrzeń, ponieważ „najświętsze dzieła, gdy dostaną się w niewłaściwe ręce są również najbardziej szkodliwymi”. I jak w XVI w., tak teraz jeszcze piętnowano „nałóg pisania”, jakkolwiek uchodził już za specyficzną arystokratyczną przywarę.

Historyczne reminiscencje często służyły celom „postępowym”. I tak na początku lat pięćdziesiątych XVIII stulecia przypomniano sobie, że w końcu lat osiemdziesiątych XVI stulecia gmina żydowska protestowała u Sykstusa V przeciwko nieporadności rzymskich prób ocenzurowania Talmudu. Teraz, po raz pierwszy, potraktowano serio wciąż składane przez autorów, uczonych, nawet samych członków kongregacji skargi na niekompetencję urzędników Kongregacji Indeksu. Przyznano, że było to źródło sporów szkodliwych dla jedności Kościoła. Zasadniczy problem - tak argumentowano z różnych, ale w tym przypadku zgodnych pozycji - polega nie na tym, jak zapobiec dyskusji wśród wiernych, lecz jak do niej dopuścić, a zarazem nią sterować. Dostatecznie długo próbowano represji i zawsze kończyło się to niepowodzeniem.

Obecnie stawiano na bardziej ludzką politykę i chciano dla tego celu wprowadzić możliwe do skontrolowania normy, jak odpowiedzialność i uczciwość w procesach. Taki był cel konstytucji Benedykta *Sollicita et provida* z 1753 r., przy czym jedna z fundamentalnych innowacji, wprowadzonych z inicjatywy papieża, polegała na uznaniu faktu, że Rzym mógł się mylić, do przyznania czego Kościół nigdy nie mógł się zmusić w całej dotychczasowej historii inkwizycji i indeksu. A przecież popełniano niesprawiedliwości, na rozsądną krytykę nie zwracano uwagi, w obu organizacjach panowało sobiepaństwo, złośliwość i nieudolność. Oskarżenia nie były nowe. Jak wykazano w poprzednich rozdziałach, podnoszono je od setek lat, zarówno wewnątrz Kościoła, jak i na zewnątrz. Fakt publicznego przyznania w 1753 r. przez głowę katolickiego Kościoła zasadności tych oskarżeń był przełomową nowością.

Benedykt XIV napisał *Sollicita et provida* po włosku, potem kazał przetłumaczyć tekst na łacinę. W konstytucji (§ 7) papież wspomniał, że zasięgał rady prefekta Kongregacji Indeksu, kardynała Angela Marii

Querini (1680-1755). Papież znał Querini od dziesiątków lat i cenił go jako człowieka wykształconego, ale uważał, że ma osobowość nieznośną. Querini, który o wszystkim mówił źle i każdego krytykował, włącznie z Benedyktem XIV, dla wielu uchodził za wariata, którego usprawiedliwiać mogło jedynie jego szaleństwo.

Jednak ten wariat dysponował bezprzykładną wiedzą. Będąc arcybiskupem Korfu wydał w 1725 r. jedno z fundamentalnych dzieł o historii i obyczajach wyspy. Jako namiętny zbieracz rękopisów został w 1730 r. mianowany prefektem Biblioteki Watykańskiej. Na tym stanowisku opublikował szereg dzieł o historii papieżstwa, w których bronił najbardziej skorumpowanych papieży, bez zahamowań uprawiających nepotyzm, podczas gdy innych obrzucał zgryźliwą krytyką. Benedykt XIV ganił go za to. Z okazji wydania pism ostatniego katolickiego arcybiskupa Canterbury, kardynała Reginalda Pole'a, Querini scharakteryzował sam siebie bez fałszywej skromności jako „niestrudzonego i niepowtarzalnie gorliwego w wysiłku wspierania religii oraz w dobitnej obronie rzymskiego Kościoła i niezłomnego jego umacniania”. Nawet protestanci podziwiają jego gorliwość. Dzięki jego działalności - tak twierdził - zamierzają przejść na wiarę katolicką.

„Biedak, całkowicie oszalały i do tego stopnia oczarowany sobą, że zasługuje na współczucie” - tak 13 marca 1745 r. Benedykt XIV w liście do Tencina określił tego samozwańczego nawracacza Anglików, po czym z łagodnym naciskiem wyprawił Querini z Rzymu. „Jego zadaniem jest komentować dzieła innych - jak np. korespondencję kardynała Pole'a. Ale Querini nie jest zdolny sam napisać dzieła, ponieważ jego erudycja nie ma mocnych podstaw, a także brakuje mu sensu i rozumu”, dodał Benedykt zgryźliwie. Tak myślał Ojciec Święty katolickiego Kościoła o kardynale i prefekcie Kongregacji Indeksu Querini, którego „mądrość i erudycję” w *Sollicita et provida* (§ 7) oceniał w superlatywach. Benedykt był jedynym papieżem w XVIII stuleciu (a może w całej historii), którego poczucie humoru mogło dostarczyć mu materiału na własną książkę. Na tym zresztą zabawny temat się bynajmniej nie wyczerpuje, bowiem jeśli porównać oficjalne dokumenty z prywatną korespondencją Benedykta XIV, między wierszami można by odkryć więcej.

To, że Querini był głuchy na ironię papieża nie zaskakuje. W liście z 12 sierpnia 1753 r. napisanym w Brescii i - żeby nadać mu wagę formalnego stanowiska - nawet wydrukowanym, kardynał oświadczył, odnosząc się do

opublikowanej zaledwie miesiąc wcześniej konstytucji *Sollicita et provida*, że czuje się przez nią skompromitowany: wszystkie myśli tam zawarte zostały mu ukradzione. Ale jeśli nawet, mówiąc łagodnie, było to mocno przesadzone, pod letnią pochwałą i cichą przyganą skrywa przyznanie, że kierowana przez niego organizacja była sławna z „tępych, niefachowych cenzorów”. Z drugiej strony - jak zauważył Querini - współpracownicy cenzury nie otrzymywali wynagrodzenia. Tym samym dotknął rany, która jątrzyła się od chwili powstania Kongregacji Indeksu. Jego własna wspaniałomyślność i altruizm zrobiły z niego biednego człowieka: czy nie powinna zostać założona fundacja dla finansowania organizacji, którą papież życzy sobie reformować? Querini wypuścił swoją zatrutą strzałę i tym się zadowolił.

Benedykta XIV mało to obeszło. *Sollicita et provida* zaczął stwierdzeniem, że za cenzurę książek są odpowiedzialne dwie kongregacje: inkwizycji i indeksu. Nie rozwinął dokładnie, jak należy rozgraniczać ich funkcjonowanie i kompetencje; prawdopodobnie dlatego, że to rozgraniczenie jak dotąd nigdy się Rzymowi nie udało. Na Kościele ciążył anachronizm, za który odpowiedzialni byli poprzednicy Benedykta XIV w XVI w. i papież wolał pominąć nierozwiązany problem nakładających się kompetencji prostą pochwałą „dojrzałości, rozsądku i mądrości”, z jakimi Święte Oficjum traktuje zadanie cenzurowania.

Ta pochwała w intencji nie była ironiczna, nawet jeśli w świetle poprzednich rozdziałów mogłoby się tak wydawać. Papież wiedział, że w przeciwieństwie do Kongregacji Indeksu rzymska inkwizycja postępowała metodycznie, jakkolwiek jej metody w pewnych okolicznościach cechowała arbitralność. Ponieważ nie chciał podkopywać autorytetu najwyższego trybunału podkreślił, jak długo on sam do niego należy - najpierw jako rzeczoznawca, potem jako kardynał, wreszcie jako papież. Jego doświadczenia z praktyką rzymskiej cenzury pozwoliły mu poznać jej kaprysy. Teraz nadszedł czas przyjąć inny kurs, bardziej prostolinijny. Żadna książka - tak zdecydował Benedykt - za jego pontyfikatu nie może znaleźć się na indeksie, zanim on sam nie sprawdzi wszystkich wyrażonych na jej temat poglądów.

Nawet przy zgodności poglądów wewnątrz Kurii Rzymskiej ortodoksyjni katolicy narzekaliby, że rezultat jest niesprawiedliwy. Pozornie solidaryzując się z instytucjami, których członkiem był przez długi czas i których zwierzchnikiem był teraz, Benedykt XIV stał się tubą ich krytyków: pobożni autorzy są narażeni na publiczne ataki; podnosi się

przeciwko nim nieusprawiedliwione oskarżenia; sądom rzymskiej cenzury stawia się zarzut postępowania „bez planu i powierzchownie” (*temere et perfunctorie*) - co rzeczywiście miało miejsce.

Od tego punktu Benedykt XIV chciał zacząć swoje radykalne reformy. Radykalnie nowy był sposób, w jaki papież odniósł się do krytyków inkwizycji i Kongregacji Indeksu. Poprzednicy Benedykta, głusi na głosy protestu podnoszące się wewnątrz i z zewnątrz Kościoła, protest ten ignorowali albo piętnowali jako odszczepieństwo. Teraz, w 1753 r., wszystko było inaczej. Filar kościelnych instytucji, papież, któremu nikt nie mógł zarzucić braku rozeznania, dawał posłuch odszczepieńcom, przyznawał, że mieli powody do skarg i proponował zmiany. Konsekwencją tych zmian były nowe procedury.

W tym procesie ważną rolę odgrywał mechanizm sprawdzania i kontroli. Przewidziana przez Benedykta XIV procedura przewidywała ścisły nadzór. Każda książka najpierw była oceniana przez pojedynczego urzędnika Świętego Oficjum. Był to tzw. *qualificator* albo *revisor*, który po dokładnym zbadaniu przekazywał na piśmie innym rzeczoznawcom listę znalezionych w książce błędów. Ci z kolei musieli przyrzeć się dziełu w świetle pierwszej oceny, po czym przedłożyć swoje poglądy kardynałowi-inkwizytorowi również w formie pisemnej. Asesor Świętego Oficjum sporządzał następnie dla papieża sprawozdanie z całego postępowania.

Podobne procedury istniały w rzymskiej inkwizycji już przed panowaniem Benedykta, ale realna rzeczywistość różniła się w sposób zasadniczy z założeniami. Zbyt często pomijano oficjalne i nieoficjalne reguły pod naporem spraw albo na skutek aktualnych układów. Aby opanować szybko narastającą ilość przypadków, którymi najwyższy trybunał musiał się zajmować, kardynałowie raz po raz umieszczali książki na indeksie nie angażując w to papieża. Formalnie mieli do tego pełne prawo, bowiem jeśli sprawy nie dotyczyły książek albo biskupów, kardynałowie-inkwizytorzy byli prawnie umocowani do działania w imieniu Ojca Świętego. Siła przyzwyczajenia i gorączkowe tempo pracy powodowały, że papieska aprobata stała się biurokratyczną rutyną. Z tym nadużyciem Benedykt XIV chciał w 1753 r. skończyć: odtąd nie wolno z góry zakładać aprobaty papieża dla kroków podejmowanych w jego imieniu. Papież będzie osobiście nadzorował badanie książek, akceptacja zaś może nastąpić tylko wówczas, gdy postępowanie było przeprowadzone zgodnie z zasadami.

Umocniony autorytet papieski ma służyć ochronie katolickich autorów, a nie ich gnębieniu. W ciągu minionych 200 lat próbowano nieraz rozróżnić

autorów katolickich i spoza rzymsko-katolickiej społeczności, ale na praktykę cenzury nie miało to prawie wpływu. Słusznie katolicy uskarżali się, że Rzym traktował ich z bezwzględnością i surowością, na jaką - ich zdaniem - zasługiwali tylko kacerze. Benedykt przyznawał rację ich krytyce, dlatego żądał ostrożności. Nawet jeśli cenzor, który pierwszy badając książkę dojdzie do wniosku, że powinna znaleźć się na indeksie, i nawet jeśli wszyscy jego koledzy z nim się zgodzą, musi zostać sporządzona kolejna ekspertyza dotycząca samego dzieła, jak również raportu - przy czym nazwisko pierwszego cenzora ma pozostać anonimowe, żeby następny mógł wyrazić swój pogląd „bardziej swobodnie”. Tak papież sformułował zasadę „tajnego uzgodnienia”.

Tajność zawsze miała w rzymskiej inkwizycji duże znaczenie. Ale inkwizytorom chodziło o to, by informacje utajnić przed światem zewnętrznym, a nie przed sobą wzajemnie. Przysięga, jaką składali wstępując do Świętego Oficjum, zobowiązywała wszystkich do nieujawniania nikomu poza kolegami tego, co było tam dyskutowane. Ta koleżeńskość miała swoje ciemne strony. Istniała silna tendencja, żeby pierwsza opinia - zwłaszcza jeśli była negatywna - determinowała następne. Obstając przy systemie „tajnego głosowania” i zarządzając, że przy braku jednomyślności w ocenie pierwszego i drugiego cenzora, trzeci musi przekazać kardynałom swoje niezależne zdanie, Benedykt XIV starał się położyć kres praktyce skazywania na podstawie tajnych uzgodnień, z czego Święte Oficjum wprost służyło.

Miało to uniemożliwić narzucanie opinii jednego eksperta pozostałym dzięki zdecydowaniu, sile przekonywania albo powiązaniom. Wszyscy mają mniej troszczyć się o karierę i wewnętrzne układy, bardziej o swoją robotę. Również kardynałowie-inkwizytorzy mają zaprzestać zawierania prywatnych umów podczas środowych zebrań w Santa Maria sopra Minerva. Benedykt żądał, aby przed potępieniem katolika przypadek i dowody były dyskutowane w jego obecności na czwartkowym plenarnym posiedzeniu kongregacji Świętego Oficjum. Tak papież wyobrażał sobie ochronę praw autora. Słabym punktem jednak była struktura odziedziczonego aparatu: wszystko zależało od mądrości papieża-zwierzchnika i gotowości współpracy ze strony jego podwładnych. Akurat drugi z tych czynników okazał się decydującą przeszkodą.

Jeżeli było już dość problemów z obyczajami Świętego Oficjum, to w Kongregacji Indeksu niedomagania były jeszcze większe. Benedykt, chcąc określić pożądaną przez siebie metodę cenzurowania, posługiwał się

pojęciem „niezmienny” (*immutabilis*). Trudno wyobrazić sobie bardziej wymowne określenie: przez prawie dwa stulecia w postępowaniu kongregacji panowały nieobliczalność i sobiepaństwo - dokładne przeciwieństwo tego, co papież próbował wprowadzić. Niemniej w opozycji do jego starań był prefekt sprawujący nadzór nad wykazem zakazanych książek: nierówny Querini, siedzący wówczas w Brescii, pinił się z wściekłości, że w konstytucji pojawia się w kontekście „niezmiennego postępowania”. Nietrudno między wierszami wyczytać myśl papieża. Skoro kardynał Querini został usunięty z drogi i można zrezygnować z jego „mądrości i erudycji*”, można będzie nadać kapryśnemu gremium stałość, która przy jego teraz nieobecnym szefie, „pomyleńcu”, była nieosiągalna.

Następnie papież wypowiedział się na temat „mniej częstych” - to jego uprzejme omówienie - spotkań Kongregacji Indeksu. Zebrania gremium w dużej mierze współodpowiedzialnego za rzymski katalog zakazanych książek, gdzie podejmowano decyzje, odbywały się rzadziej niż zebrania Świętego Oficjum, a dokładniej były tak rzadkie, że nie można było wprowadzić regularnego rytmu pracy. Kongregacja, sparaliżowana swoimi własnymi procedurami, już długo przed XVIII w. straciła zdolność własnej inicjatywy. Cenzorzy reagowali jedynie na denuncjacje napływające z całego katolickiego świata i rzadko wszczynali procesy z własnej inicjatywy.

Papież chciał najpilniej zreformować tę wstępną fazę działalności cenzury. Ponieważ w Kongregacji Indeksu nie istniały ustalone procedury w postępowaniu z denuncjacjami, Benedykt zarządził, żeby jej sekretarz po otrzymaniu donosu przekazywał go cenzorowi, który później będzie opracowywać raport. Ten *relator* był zobowiązany sprawdzić starannie motywy leżące u podstaw sugestii zakazania książki - nakaz ten był oczywisty i istotny, gdyż kongregacja przywykła przyjmować podejrzenie za dowód winy. Poza tym *relatorowi*, tak zarządził papież, nie wolno było ograniczać się do „powierzchnowego” przejrzenia książki - uwaga równie usprawiedliwiona co skąpa i sarkastyczna wobec knoconych analiz, do czego cenzorzy tradycyjnie mieli skłonność. Jeśli pierwszy cenzor powziął przekonanie, że denuncjacja była uzasadniona, musiał wyznaczyć dwóch kolejnych, którzy - zakładając, że mają placet papieża, prefekta czy jego zastępcy - mieli swoje ekspertyzy przedłożyć następnemu rzeczoznawcy, tym razem z dziedziny, której dotyczyła książka. Systematyczne procedury sprawdzająca i kontrolna miały więc nie tylko zapobiec dyletantyzmowi w orzekaniu, lecz także uczynić zadość wymaganiu dostatecznego powtórnego sprawdzenia.

Wszelkie raporty musiały potem być dyskutowane w „przygotowawczej” kongregacji, którą zwoływał sekretarz. Brał w niej udział Mistrz Świętego Pałacu i sześciu rzeczoznawców, o przebiegu ich obrad powiadamiano potem kardynałów. Zgodnie z *Sollicita et provida* (§ 8) wszystkie te przeszkody musiały być pokonane, zanim książka mogła zostać umieszczona na indeksie. Papież chciał w ten sposób utrudnić kapryśnym cenzorom potępienie dzieł na chybił trafił. Zwłaszcza że w przypadku katolickich autorów teraz nie wystarczyło już po prostu wydać zakaz. Jeśli pisma były wątpliwe, nie wolno było zakazywać ich publicznie, zanim kongregacja nie nawiązała kontaktu z autorem i nie powiadomiła go, jakie miejsca jej zdaniem powinny być „wymazane, zmienione albo sprostowane”. Dopiero gdy autor został poinformowany (względnie podjęta przez Rzym próba porozumienia się z nim chybiła), mógł być opublikowany dekret zakazujący. Jeśli zaś autor okazał się skłonny do ustępstwa, wydania dekretu należało zaniechać (*Sollicita et provida*, § 9).

Taka polityka Benedykta XIV zmierzała do bardziej otwartego i ostrożniejszego wykonywania cenzury. Linia podziału między autorem a dziełem, którą Rzym kreślił tak często i tak dowolnie, w praktyce pozostawała bez znaczenia, jak przyznawał Benedykt, ponieważ zakaz książki rzucał cień na autora. Wiernych katolików nie wolno narażać na takie traktowanie. Muszą móc korzystać z prawa do obrony swojego dzieła. Jeśli nie mogą lub nie zechcą tego uczynić musi zastąpić ich rzeczoznawca; w trudnych przypadkach papież był nawet gotów osobiście wysłuchać obrony i oskarżenia.

To nie były puste słowa: Benedykt XIV robił, co mówił. W 1751 r. np. sam napisał list do Daniela Stadlera, spowiednika bawarskiego elektora, ponieważ Kongregacja Indeksu natrafiła na błędy w książce, którą ten jezuita napisał na temat pojedynków. Stadler zareagował na to 1 czerwca 1751 r. pismem, w którym podporządkował się wyrokowi kongregacji i obiecał zniszczyć pierwsze wydanie książki, a w drugim wprowadzić zalecone przez papieża zmiany. Propozycje zmian obejmowały zarówno sprawy szczegółowe, jak i ogólne. Najistotniejsza z nich zawierała się w zdaniu: „Pozostawiam [... zmiany] Waszemu rozsądnemu uznaniu”.

Najwyższy cenzor i autor, który znalazł się na muszce, działali razem, aby zachować dobre imię tego ostatniego. Zalecając zmiany papież unikał jakiegokolwiek protekcyjnego tonu. Benedykt budował relację z autorem nie tylko na posłuszeństwie Stadlera, lecz również na jego poczuciu odpowiedzialności. Żaden z poprzedników papy *Lambertiniego* nie zadał

sobie trudu nawiązania bezpośredniego kontaktu z autorem, aby uchronić go przed czymś gorszym. I żaden z papieży przed Benedyktem XIV nie przyznał swoim podwładnym tak bezpośrednio możliwości samodzielnego myślenia.

Konstytucja *Sollicita et provida* została napisana przez uczonego - uczonego o gruntownym wykształceniu, bogatym doświadczeniu i wyjątkowej osobowości. Umiejętność zachowania autorytetu duszpasterza, jaką miał Bedykt XIV, bez popadania w autorytarną pozę duchownego sędziego, nie znajduje sobie podobnej w historii rzymskiej inkwizycji i Kongregacji Indeksu. W odróżnieniu od wielu swoich podwładnych miał wycucie ograniczeń, o czym świadczy stwierdzenie w *Sollicita et provida* (§ 16): „Godzi się, żeby dane przedmioty były oceniane tylko przez tych, którzy się na nich znają”. Idealem Benedykta była rozległa, zróżnicowana wiedza, nie zaś wąska specjalizacja. Jeśli cenzor uważa, że brak mu kwalifikacji do oceny jakiegoś dzieła, nie powinien się obawiać, iż kardynałowie albo papież będą na niego z tego powodu krzywo patrzeć, lecz zasługuje na pochwałę za swoją uczciwość. Konstytucja *Sollicita et provida* zdradzała wyraźnie rękę Benedykta XIV: dawała możliwość wyjścia z twarzą urzędnikom, którzy obawiali się, że nie sprostają przydzielonemu zadaniu i tym samym znajdują się w kłopotliwym położeniu, wykazywała zrozumienie dla konieczności powstrzymania ambitnych ekspertów od podejmowania się dla kariery cenzorskiej pracy, do której się nie nadawali.

Celem była tolerancja. Tolerancja - oświadczył godny czasów oświecenia papież - jest dostępna dla kryteriów racjonalnych. W granicach wytyczonych przez ortodoksyjne wyznanie wiary nie tylko wolno tolerować dyskusje i różnorodność stanowisk, lecz trzeba je rozwijać. Każdemu pogładowi trzeba przyznać „jego własną miarę prawdopodobieństwa” (§ 17). „Probabilizm” zamiast jednej niezmiennej prawdy - to był zarzut, który wówczas podnoszono przeciwko jezuitom. Papież nie stanął po ich stronie, ale postarał się, aby ich pogład został otwarcie i spokojnie rozważony. Takie dociekanie (jak w ogóle analiza różnych stanowisk), musi - zdaniem papieża - odbywać się zawsze z należyтым uwzględnieniem kontekstu. Żadnej tezy nie wolno wrywać z jej pierwotnego związku i interpretować złośliwie (§ 18). Wątpliwości należy rozstrzygać na korzyść autora. Błędem jest zakazywanie dzieła tylko dlatego, że przytacza poglądy, które zostały

potępione (§ 21). Historyczne badania należy rozwijać i nie można ich dławić tym, że pomija się każdą wzmiankę o herezji. Miłość bliźniego - owa miłość bliźniego, którą kładli nam na sercu święty Augustyn i Tomasz z Akwinu - to duch, w którym należy sprawować cenzurę wolną od „zawiści, goryczy czy prostackiej polemiki” (§§ 23 i 24). Te pozytywne zalecenia wypowiedziane przez papieża pokazują dobitnie, że odrzucał sposób, w jaki Rzym przez dwa stulecia przy pomocy inkwizycji i indeksu usiłował opanować życie intelektualne.

Trudno było utrzymać w ryzach intelektualistów, jeszcze trudniej było kontrolować samą Kurię Rzymską. O wielu jej szacownych członkach papież nie miał szczególnie wysokiego mniemania: „Gdy w obecnym Świętym Kolegium widzi się oburzającą niezgodę, płynącą z pobudek egoistycznych, połączoną z brakiem wykształcenia, trzeba dziękować niebiańskiej Opatrzności, że strzeże człowieka przed utratą rozumu” pisał w liście z 10 maja 1743 r. do kardynała Tencina. Do tych licznych kardynałów, którzy nadwerężali cierpliwość papieża, zaliczał się drażliwy „Prusak” w Kurii Rzymskiej - uczony dziwak Domenico Passionei (1682-1761), który miał równie jadowite pióro jak Querini i w tym samym czasie, gdy przygotowywana była *Sollicita et provida* starał się sabotować popieraną przez papieża kanonizację Bellarmina.

Passionei nie znosił jezuitów. Został wyświęcony dopiero po dłuższej karierze uczonego orientalisty i dyplomaty. Jeszcze w 1710 r. oświadczył, że ma dość księży. „Nikt nie poruszy Rzymu - miał oświadczyć - jeśli nie ogłosi z wysokości Hiszpańskich Schodów, że papież jest heretykiem”. Benedykt XIV miał do swego kardynała podobny stosunek. A jednak Passionei 23 czerwca 1753 r. położył swój podpis pod papieską konstytucją. Oficjalnie Kuria Rzymska stała za swoim zwierzchnikiem.

Po kryjomu jednak Rzym, skryty za fasadą jedności, był podzielony. Na przełomie 1750/1751 r. napięcia między stojącymi po stronie Benedykta XIV, otwartymi na oświeceniową myśl (a w każdym razie tolerującymi ją) członkami inkwizycji i indeksu, a ich przeciwnikami trzymającymi się twardego przeciwnego reformom kursu zaostrzyły się do tego stopnia, że powstały prawdziwe partie. Gdy dwa lata później opracowywali i ogłaszali konstytucję, papież i jego doradcy mieli ten fakt jeszcze dokładnie przed oczyma. *Sollicita et provida* starała się tę rysę zakleić.

Bliższe tło tej konstytucji stanowił stosunek rzymskiej cenzury do Charlesa Louisa de Montesquieu (1689-1755) i jego głównego dzieła *L'Esprit des lois* (*O duchu praw*). To arcydzieło z 1748 r., które miało wpływ na *Declaration des droits de l'homme et du citoyen* (*Deklaracja praw człowieka i obywatela*) Francji i konstytucję Stanów Zjednoczonych, zajmuje się głównie określaniem form rządów, podziałem władzy oraz wpływem klimatu i rodzaju gleby na politykę. Nic z tego nie powinno było niepokoić rzymskiej inkwizycji czy Kongregacji Indeksu. Jednakże okólną drogą, dzięki donosom i polemicznym broszurom, jakie ukazywały się we Francji przeciwko Monteskiuszowi, znalazł się on na celowniku rzymskich urzędów, tak jak stało się to przed nim z Kartezjuszem. W Rzymie rozpoczęła się gorączkowa debata. Wkrótce jej główni uczestnicy zajęli się też konstytucją, będącą wyrazem gwałtownej tęsknoty papieża za reformą cenzury.

Sam Benedykt XIV, gdy doszło do jego uszu, że *Duch praw* ma zostać zbadany przez cenzurę, przeczytał *Defense* (*Obrona*), którą Monteskiusz napisał w 1750 r. i dał opinię pozytywną. Zapewnił też francuskiego posła, księcia Nivernais, że będzie chronić autora. Podobne stanowisko wyrazili również inni wysoko postawieni członkowie kurii - sekretarz stanu oraz kardynałowie Querini i Passionei. Ale bez względu na poparcie, jakim cieszył się Monteskiusz u czołowych osobistości kurii, w rezultacie wewnętrznej walki o władzę *Duch praw* został w 1751 r. umieszczony na indeksie. Jak ta walka przebiegała zdradzają nam dokumenty w archiwach.

31 sierpnia 1750 r. postępowanie zostało oficjalnie otwarte. W tym momencie Giovanni Bottari, któremu Kongregacja Indeksu zleciła zbadanie *Ducha praw*, miał już przed sobą *Obronę*, Monteskiusza. Bottari od 1741 r. pracował jako ekspert indeksu, dziesięć lat później zaczął pracować dla rzymskiej inkwizycji. W obu organizacjach nie opuścił żadnej okazji do napiętnowania jezuitów jako ignorantów i ciemniaków przeciwstawiających się każdemu postępowi w dziedzinie artystycznej czy naukowej. Sam Bottari nie był bliski ideałowi oświeconego umysłu: był miłośnikiem malarstwa i rzeźby, jako wydawca u Wielkiego Księcia Toskanii opublikował w 1718 r. dzieła Galileusza i prowadził wykłady o Boccacciu - ale ten pogromca jezuitów dysponował wykształceniem kolekcjonera antyków. Niezdolny dostrzec novum w myśli Monteskiusza wiedział tylko, że oskarżony ma wysoko postawionych przyjaciół. Księżę Nivernais wstawiał się za nim, Passionei uważał, że trzeba mu dać

sposobność obrony. Passionei przeforsował też przetłumaczenie komentarzy cenzora na francuski i zapoznanie z nimi Monteskiusza. Także on właśnie przekonał kongregację do wyrażenia zgody na prośbę o odroczenie sprawy na ostatni dzień sierpnia tegoż roku.

Kongregacja została dyskretnie poinformowana przez swego sekretarza, że książę Nivernais interweniował u papieża. Francuski poseł odwiedził Benedykta XIV w związku z narastającym we Francji naciskiem korony na rzecz zakazu „anty religijny eh” dzieł. Według skrótowego protokołu z 10 listopada 1750 r., sporządzonego przez sekretarza Kongregacji Indeksu, Tommasa Agostina Ricchiniego, papież oświadczył, że ceni Monteskiusza i prosi kongregację, by przed ponownym podjęciem dyskusji nad *Duchem praw* dała księciu Nivernais czas na rozmowę z autorem. Krótco przed Bożym Narodzeniem tegoż roku Benedykt zapobiegł kontynuowaniu sprawy.

Taktyka opóźniania zaczęła tracić skuteczność, gdy Nivernais - nieupoważniony - oświadczył, że kazał zastąpić Bottariego przez Tommasa Emaldiego, sekretarza łacińskiej korespondencji Benedykta, zaprzyjaźnionego z księciem i admiratora Monteskiusza. Ta wersja wydarzeń nie znajduje potwierdzenia w faktach. Bowiem gdy kongregacja 25 listopada 1751 r. powołała Emaldiego na cenzora w sprawie Monteskiusza, ten nie zastąpił Bottariego, lecz dołączył do sprawy - zgodnie ze stosowaną praktyką powoływania drugiego rzeczoznawcy. Poza tym sam poseł wyraził się na temat rzeczoznawcy wprowadzonego jakoby przez księcia, że „boi się być zbyt pobłażliwym”.

Pobłażliwy był - mierząc skalą Kongregacji Indeksu - raport o *Duchu praw*, który kardynałowie otrzymali od Bottariego. Mimo kłapek na oczach, z jakimi zabrał się do roboty, potraktował pisarza z życzliwością. W końcu był świadom sławy Monteskiusza, nawet jeśli udawał, że do tego faktu nie przywiązuje wagi. Jednak zdanie, którym Bottari zaczyna swą ocenę, wskazuje na trudną sytuację, w jakiej znalazł się razem z kardynałami Kongregacji Indeksu:

„Wasze wskazanie, żeby sprawdzić dzieło, które nosi tytuł *Duch praw* i ukazało się bez nazwiska autora, postawiło mnie przed trudnym zadaniem”.

Bottari odniósł się tutaj do włoskiego tłumaczenia dzieła Monteskiusza, które na początku 1751 r. ukazało się anonimowo w Neapolu, mimo że Nivernais próbował temu zapobiec. Kongregacja Indeksu dowiedziała się o tej publikacji, co wpłynęło źle na pozycję Monteskiusza. Nie wystarczyło już wskazać potężnych przyjaciół. Pod podejrzaną przykrywką

anonimowości dzieło ponownie ukazało się na rynku i tym razem dotarło również do tych czytelników, za których Rzym czuł się najbardziej bezpośrednio odpowiedzialny. „Sprawdzacz” Bottari zauważył, że ton przyjacielskiego upomnienia w stosunku do autora nie był na miejscu. Montesquieu - tak pisał - zwiastuje biedę, „nie traktuje chrześcijaństwa, do którego się przyznaje, z należytych respektem”.

Zatem wprawdzie nie był zdeklarowanym heretykiem, ale jednak podejrzanym o zbrodnię polegającą na tym, że „wysuwa twierdzenia, których nie potwierdza przyczynami”. Jednym z tych twierdzeń była teza Monteskiusza, że sądowa władza biskupów pochodzi „z epoki barbarzyństwa”. Czy wobec tego św. Paweł (1. Kor.) był barbarzyńcą? - to retoryczne dociekanie Bottariego. Albo może św. Augustyn? Takie twierdzenia wywodzą się z nieznamośności Biblii i nauk ojców kościoła, a stają się jeszcze gorsze przez tezę, że mieszczkańskie i kościelne prawa są ze sobą nie do pogodzenia. Było to oczywiście „dla pobożnych uszu gorszące”. Gdy Monteskiusz krytykował bogacenie się zakonów i władzę duchownych, „dzisiaj, gdy we Francji publikuje się tyle książek podżegających przeciwko nienaruszalności kościelnej własności, brzmi to oburzająco”. Ganiąc jako „tyrańskie” prawo zabraniające kobietom rozwodów, Monteskiusz zgrzeszył przeciwko woli boskiej. Również rozróżnienie dzieł politycznych i teologicznych, które autor, broniąc swojej książki, wprowadził do wywodów w *Obronie*, nie było dla Bottariego przekonujące. „Dobrze, - pisał cenzor - ale nie powinien był zapominać, że jest myślicielem katolickim”.

Mimo że Monteskiuszowska obrona katolickiej prawowierności jego własnego dzieła nie mogła Bottariego przekonać, był jednak gotów przyznać oskarżonemu uczciwość: „Jeśli skazemy dzieło, *dopóki nie będzie poprawione*, oszczędzimy autora. Dowiódł on, że jest posłuszny i gotów dokonać zmian, które łatwo zrobić” - pisał cenzor rozdarty między żądaniem potępienia książki a potrzebą chronienia autora. Rezultat był do przewidzenia: Bottari, zmuszony skazać książkę, starał się o najłagodniejszy werdykt.

Raport Bottariego o *Duchu praw* został uzupełniony kolejną ekspertyzą, sporządzoną przez Emaldiego. Także on posłużył się włoskim tłumaczeniem i ganił wystąpienie i ton Monteskiusza. Autor „zimny i obojętny” zamiast „tolerancyjny” [sic!] pozował na sędziego i zapomniał wykazać

„umiarkowanie i trzeźwość”, które przystoją katolikowi. *Filozofowi* cenzor zarzucił brak filozoficznych walorów i nie akceptował Monteskiuszowskiego rozróżnienia między przedstawieniem religii w kategoriach teologicznych a historyczno-politycznych. Przyznanie się autora do chrześcijaństwa w oczach Emaldiego sprawę jeszcze pogarszało. Żadne z założeń w *Duchu praw* nie da się pojąć bez odniesienia do teologii. Przedstawiona przez Monteskiusza koncepcja dwóch różnych sfer, ludzko-przyrodniczej i państwa boskiej łaski, przypominały Emaldiemu jezuickie nauki, które - jego zdaniem - powinny być zakazane. Także ten strażnik ortodoksji sympatyzował z jansenizmem.

Popieranie stanowiska podlegającego oficjalnej klątwie Rzymu doprowadziło więc Emaldiego do tego, że zalecił katolickiemu Kościołowi zakazanie *Ducha praw*. Religia nie może, czy nie powinna, być przedstawiana jako środek sprawowania władzy nad społeczeństwem w służbie państwa, nie wolno również objawionych prawd chrześcijaństwa stawiać obok innych systemów wiary. Zatem już w 1751 r. został odrzucony ten sam punkt widzenia, który później miał szokować Kongregację Indeksu u Hume'a i oburzać w dziele Gibbona, choć teraz szacunek dla „olbrzymiej erudycji i inteligencji”, o której świadczył *Duch praw*, wpłynął na odrzucenie łagodząco. Emaldi nie mógł jednak ani podzielać, ani tolerować poglądu Monteskiusza na katolicyzm jako zjawisko historyczne oraz jego krytyki form katolickiej pobożności i ataku na trybunał inkwizycyjny (księga XXVI, rozdział 11), że pozostaje „w sprzeczności z każdym dobrym sposobem nadzoru” i jest „nie do przyjęcia dla żadnego normalnego rządu”.

Gleba dla raportu Ponsarta o dziele Gibbona była więc przygotowana. Ponieważ Emaldi odrzucał każdą formę historycznej, prawniczej albo „socjologicznej” analizy chrześcijaństwa, nie mógł uznać Monteskiusza za „filozofa chrześcijańskiego”. „Obskurne, dwuznaczne i niebezpieczne” ustępy w *Duchu praw* nie dały się „skorygować” kosmetycznymi zabiegami. Dzieło i zarazki, które zawiera, rozprzestrzeniły się już za daleko. Konieczne jest cięcie radykalne, amputacja. Rzecznikiem anatemy stał się również kardynał Corsini, który walczył z „liberalnymi” tendencjami Benedykt XIV. Mimo życzliwej postawy Ojca Świętego i poparcia wpływowych kardynałów *Duch praw* dostał się na indeks nie mocą specjalnego dekretu, lecz przez zwyczajne umieszczenie książki na liście, był to milczący kompromis między „oświeconymi” członkami kurii a frakcją działającą w duchu kontrreformacji.

Konstytucja *Sollicita et provida* z 1753 r. musi być widziana na tle tych tarć. Benedykt XIV obstawał przy ochronie katolickich autorów oraz kontroli metod cenzury (odnosiło się to przede wszystkim do praktyk Kongregacji Indeksu), co było reakcją na kryzys, który dotknął Rzym z powodu procesu przeciwko Monteskiuszowi w latach 1750-1751. Umieszczenie na indeksie *Ducha praw*, przed czym opierał się Benedykt, nie mogąc temu jednak zapobiec, wydobyło na jaw stare problemy. Do doradców, którzy pomogli papieżowi w opracowaniu planów gruntownej reformy, w końcu skazanej na niepowodzenie, zaliczał się także Giovanni Bottari; uczynił co mógł, aby dzięki łagodnemu raportowi ochronić Monteskiusza. Ale wszystkie starania były na nic: zakaz dzieła Monteskiusza oznaczał klęskę „liberalnej” frakcji wokół Benedykta XIV i zwycięstwo konserwatywnej. Od początku mieli lepsze karty. Sam donos - jak oświadczył Monteskiuszowi kardynał Tencin - nie miał jeszcze istotnego znaczenia. Jednak gdy dzieło wpadło w ręce Kongregacji Indeksu, zakaz był nie do uniknięcia.

Przekonanie to popiera werdykt wobec innej książki Monteskiusza. Do wydania decyzji wystarczył zaledwie dwustronicowy raport o „bredniach, błędach, herezjach i nikczemnościach” w Monteskiuszowskich *Lettres Persanes* (*Listach perskich*, 1721): 24 maja 1762 r. dzieło zostało zakazane. Giuseppe Sisti, rzeczoznawca kongregacji, który składał raport, oświadczył: Ze swym „podjudzaniem do rozpusty”, gadaniem o odchodach słoni w arce Noego, bluźnierstwami przeciwko Trójcy Świętej listy te zasłużyły na spalenie. Wbrew regułom cenzury ustanowionym dziewięć lat wcześniej w papieskiej konstytucji, nie zamówiono drugiej opinii. Po procesie, równie powierzchownym, niechlujnym i bezrozumnym jak wszystkie poprzednie, które Benedykt XIV krytykował, 21 stycznia 1763 r. *Listy perskie* obłożono klątwą. W inkwizycji i Kongregacji Indeksu nadal panowało sobiepaństwo, dokładne przeciwieństwo tego, co Monteskiusz określił jako „dobry sposób kontroli”.

VII

DOBRY NADZÓR I ŹLI ATEIŚCI

W mojej książce nie ma niczego, co teolodzy, którzy ją trzebią, mogliby uważać za heretyckie, pomijając to, czego nie rozumieją - napisał Monteskiusz 8 października 1750 r. do księcia Nivernais, nawiązując do *Ducha praw*. - A co do inkwizycji chciałbym tylko zauważyć, że jest to sprawa formy nadzoru w niektórych krajach, różnej w różnych miejscach - czasem umiarkowanej a czasem rozbuchanej".

Co spowodowało, że obraz inkwizycji i Kongregacji Indeksu, jaki nakreślił Monteskiusz w *Duchu praw*, stał się dla obu instytucji jednako niepojęty i nie do przyjęcia? Po pierwsze i przede wszystkim dzięki pojęciom w jakie Monteskiusz ujął krytykę. „Piszę tutaj jako myśliciel polityczny, nie jako teolog", oświadczył autor, nie myśląc o tym, że jego sędziowie zdecydowanie byli zdania, iż w sprawach religijnych i kościelnych albo powinien zajmować stanowisko zgodne z linią Rzymu, albo też zamknąć usta.

Wstrząśnięty krokami wszczętymi w Kongregacji Indeksu przeciwko jego dziełu, zakończył swój list do francuskiego posła szczerym stwierdzeniem: „Wydaję się sobie jak dziecko i praktycznie nie mam pojęcia, jak oni tam [w Rzymie] myślą i się zachowują". Ale tak było nie tylko z Monteskiuszem. W roku 1750 -jak już sto i dwieście lat wcześniej - Rzym też nie miał jasnej wizji, jak i po co sprawować cenzurę. Rywalizujące frakcje wewnątrz inkwizycji i Kongregacji Indeksu walczyły ze sobą o wpływy i dominację. Raz po raz dochodziło do starć między czołowymi członkami obu organizacji a papieżem. Nawet wtedy, gdy kardynałowie dogadali się z papieżem, do którego nominalnie należało ostatnie słowo, że dany autor ma być chroniony, ta przejściowa harmonia nie stanowiła gwarancji, że wymieniony był wobec anatemy bezpieczny.

W satyrycznych *Listach perskich* Monteskiusz zebrał dla świeckiej publiczności kilka tematów spośród odgrywających istotną rolę w krytykowaniu inkwizycji od XVI w. Odrzucenie praw natury, wrogość wobec rozumu, opozycja w stosunku do politycznych żądań wolnościowych oraz nietolerancja to zarzuty, które podnosił w swoich atakach na „inkwizycję Europy”. Monteskiusz nie miał zamiaru ograniczać swoich wywodów do Świętych Oficjów w Hiszpanii i Portugalii, mało jednak wiedział o stosunkach w Rzymie. Wyrażając w *Duchu praw* pogląd, że każda prześladowana religia, skoro tylko się urządzi zaczyna swoje prześladowania (XXXV, 9), dotknął prawdopodobnie istoty sprawy, gdy w 1750 r. stanął w Rzymie zastraszony i źle uzbrojony wobec swoich „prześladowców”. Nie mógł jednak wiedzieć, że byli między sobą zwaśnieni, nastawieni na to, by się wzajemnie dyskredytować i dalecy od jakiegokolwiek jednomyślności, ale też żądni poddania go cenzurze.

Żaden papież przed Pawłem VI (patrz rozdział IX) nie był bardziej świadom tego rozłamu niż Benedykt XIV. Gdyby kroki, które zaproponował dla uzdrowienia sytuacji, zostały rzeczywiście podjęte, planowana przez niego reforma równałaby się fundamentalnej odnowie Kurii Rzymskiej. Opór wpływowych, twardogłowych konserwatystów wśród członków kurii i utrwalone przez setki lat zwyczaje nie były jedynymi czynnikami, które papieżowi pokrzyżowały plany. Kto usiłował zerwać z przeszłością i z wewnątrz bastionu ortodoksji wywołać zmiany, potykał się o różnice w mentalności i o problemy proceduralne. Niektórzy strażnicy prawo wierności mieli tego głęboką świadomość.

Myśli Benedykta na temat katolickiego dążenia do kontroli życia umysłowego rozwinął sekretarz Kongregacji Indeksu, Agostino Ricchini. Zasiadłszy na tym stanowisku został (w trybie przyjętego u dominikanów *cursus honorum*¹) Mistrzem Świętego Pałacu. Papież poprosił Ricchiniego o zajęcie stanowiska wobec *Sollicita et provida*, gdy konstytucja znajdowała się w fazie projektu. Sekretarz, który sądził, że nie wybiła jeszcze jego godzina, zgłosił propozycje tylko małych zmian.

Jego chwila nadeszła na początku stycznia 1754 r., sześć miesięcy po ogłoszeniu *Sollicita et provida*. Ricchini przedłożył swemu panu propozycje

¹ Bieg godności - kolejność awansowania.

W satyrycznych *Listach perskich* Monteskiusz zebrał dla świeckiej publiczności kilka tematów spośród odgrywających istotną rolę w krytykowaniu inkwizycji od XVI w. Odrzucenie praw natury, wrogość wobec rozumu, opozycja w stosunku do politycznych żądań wolnościowych oraz nietolerancja to zarzuty, które podnosił w swoich atakach na „inkwizycję Europy”. Monteskiusz nie miał zamiaru ograniczać swoich wywodów do Świętych Oficjów w Hiszpanii i Portugalii, mało jednak wiedział o stosunkach w Rzymie. Wyrażając w *Duchu praw* pogląd, że każda prześladowana religia, skoro tylko się urządzi zaczyna swoje prześladowania (XXXV, 9), dotknął prawdopodobnie istoty sprawy, gdy w 1750 r. stanął w Rzymie zastraszonej i źle uzbrojonej wobec swoich „prześladowców”. Nie mógł jednak wiedzieć, że byli między sobą zwaśnieni, nastawieni na to, by się wzajemnie dyskredytować i dalecy od jakiegokolwiek jednomyślności, ale też żądni poddania go cenzurze.

Żaden papież przed Pawłem VI (patrz rozdział IX) nie był bardziej świadom tego rozłamu niż Benedykt XIV. Gdyby kroki, które zaproponował dla uzdrowienia sytuacji, zostały rzeczywiście podjęte, planowana przez niego reforma równałaby się fundamentalnej odnowie Kurii Rzymskiej. Opór wpływowych, twardogłowych konserwatystów wśród członków kurii i utrwalone przez setki lat zwyczaje nie były jedynymi czynnikami, które papieżowi pokrzyżowały plany. Kto usiłował zerwać z przeszłością i z wewnątrz bastionu ortodoksji wywołać zmiany, potykał się o różnice w mentalności i o problemy proceduralne. Niektórzy strażnicy prawowierności mieli tego głęboką świadomość.

Myśli Benedykta na temat katolickiego dążenia do kontroli życia umysłowego rozwinął sekretarz Kongregacji Indeksu, Agostino Ricchini. Zasiadłszy na tym stanowisku został (w trybie przyjętego u dominikanów *cursus honorum*) Mistrzem Świętego Pałacu. Papież poprosił Ricchiniego o zajęcie stanowiska wobec *Sollicita et provida*, gdy konstytucja znajdowała się w fazie projektu. Sekretarz, który sądził, że nie wybiła jeszcze jego godzina, zgłosił propozycje tylko małych zmian.

Jego chwila nadeszła na początku stycznia 1754 r., sześć miesięcy po ogłoszeniu *Sollicita et provida*. Ricchini przedłożył swemu panu propozycje

¹ Bieg godności - kolejność awansowania.

sporządzenia nowego indeksu i dołączył memorandum „Książki, które po ich sprostowaniu i oczyszczeniu mogłyby zostać dopuszczone”. 12 lutego 1754 r. papież zaakceptował pomysły sekretarza. Kongregacja przedyskutowała wytyczne nowej wersji spisu zakazanych książek i rozpoczęło prace przygotowawcze, które trwały do 1757 r.

Najważniejszym aspektem wpływu Ricchiniego nie były jego propozycje reorganizacji i uproszczenia indeksu; także nie to, że wypowiedział się za zachowaniem znanej pod nazwą *index expurgatorius* szarlatanerii, będącej zbiorem wzorców, z których cenzor mógł czerpać wskazania, jak usuwać podejrzaną passusy z dzieł katolickich autorów: odgrzewana zupa, która szczęśliwie nigdy nie znalazła się na stole. Bardziej istotne były rozważania, jakie książki są „naprawialne”, by mogły potem otrzymać imprimatur. Na swojej liście umieścił „matematyczne i filozoficzne dzieła Renę Descartesa”, „astronomiczne pisma Nicolausa Copernicusa” i pisma Galileusza. Krótko mówiąc, trójcy najślawniejszych myślicieli - filozofów i przyrodników, którzy razem znajdowali się w spisach zakazanych książek.

Sekretarz kongregacji, w zmienionej i swobodniejszej atmosferze pontyfikatu Benedykta XIV, zaproponował zdjąć klątwę z pism tych trzech autorów po odpowiednim „oczyszczeniu”. Jest nieprawdopodobne, żeby Ricchini wysunął tę propozycję, nie będąc pewnym akceptacji urzędującego papieża. Benedykt z całą pewnością nie był człowiekiem, który trzymałby się anachronicznego potępienia. W staraniach ratowania opinii i kariery autorów, nad którymi wisiał miecz Damoklesa cenzury, papież posunął się tak daleko, że powołał do Kongregacji Indeksu kontrowersyjnych jezuitów. Jednym z nich był Carlo Benvenuti, profesor Collegio Romano (najważniejszej szkoły wyższej w Rzymie, prowadzonej przez Towarzystwo Jezusowe). Gdy jego rozmyślenia na temat filozofii naturalnej wywołały u jego konserwatywnych zwierzchników niezadowolenie, Benedykt powołał Benvenutiego do Kongregacji Indeksu, gdzie powierzono mu zadanie sprawdzenia *UEncyclopedie* - wielkiego „Słownika nauk, sztuk i rzemiosł”, w którym poddano bezlitosnej, a czasem satyrycznej krytyce wiele osobistości i instytucji Kościoła. Wydana i opracowana redakcyjnie przez Jeana d'Alemberta (1717-1783) i Denisa Diderota (1713-1784) *Encyklopedia* stała się bestsellerem, mimo (albo z racji) odrzucenia, z którym spotkała się we Francji ze strony jezuitów i kościelnych władz.

Benvenutiego wspierał w jego ekspertyzie Piętro Lazzari, kolejny jezuita, którego gwałtowne ataki na dominikanów w Świętym Oficjum doprowadziły do tego, że jego dzieło zostało w 1750 r. umieszczone na indeksie. Właśnie

tego Lazzariego, który sam stał się ofiarą cenzorskiej działalności, powołał Benedykt XIV w maju 1753 r. na rzeczoznawcę kongregacji! W 1757 r. ten dotknięty przez cenzurę cenzor złożył memorandum w sprawie, czy dekret z 5 marca 1616 r., który „[zakazywał] wszystkich ksiązek, w których uczy się, że Ziemia się porusza a Słońce jest nieruchome”, powinien nadal obowiązywać.

Długi, fascynujący memoriał Lazzariego zawiera trzy wnioski:

1. [Zakaz wszystkich ksiązek, w których nauczano o obrocie Ziemi i nieruchomym Słońcu] był w momencie podejmowania [w roku 1616] dokładnie przemyślany i został podjęty z ważnych powodów.
2. Te powody straciły ważność i odpadają jako uzasadnienie utrzymania zakazu.
3. Wskazane jest obecnie [1757] zakaz uchylić.

Tyle profesor Collegio Romano, który uświadomił sobie historyczne okoliczności, w jakich Kościół obłożył heliocentryzm klątwą. Myśli rozwinięte przez Kopernika i Galileusza przedstawione jako czyste hipotezy sprawiły w 1616 r. wrażenie, że przeczą dosłownemu rozumieniu Pisma Świętego. Z tego wynika - oświadczył Lazzari, przytaczając szereg cytatów z dzieł z dziedziny filozofii naturalnej XVII w. - że Kościół miał wówczas rację, zakazując „kopernikanizmu”. Z tego jednakże nie wynika, że w 1757 r. Rzym musi zakaz utrzymać.

Widzimy tutaj wyraźnie radykalną zmianę w myśleniu i metodologii za pontyfikatu Benedykta XIV. Lazzari, wskazując na to, że badacze przyrody i filozofowie wszędzie w Europie zaakceptowali system kopernikański, przytoczył - na dowód nadziei zagranicznych intelektualistów na zmianę postawy Kościoła - cytat z tejże *Encyklopedii* d'Alemberta i Diderota, którą niedawno sam cenzurował:

„Jest bardzo pożądane, by kraj tak bogaty intelektualnie i naukowo jak Włochy, wreszcie okazał się gotowy przyznać do błędu, który tak niezwykle utrudniał postęp [...]. Taka zmiana orientacji byłaby godna oświeconego Ojca Świętego, który dzisiaj włada Kościołem - on, przyjaciel nauk i sam uczony, powinien przywołać inkwizytorów do porządku”.

Z dzieła, które we Francji zostało okrzyknięte jako szatańskie i nosiło ślady materializmu Diderota względnie protestantyzmu lub deizmu jego

współpracowników, Lazzari zacytował pochwałę rządzącego papieża, która zwracała się przeciwko jego inkwizytorom i cenzorom.

Ci ostatni dowiedzieli się wówczas od podopiecznego papieża o faktach, które nie wszystkim z nich były znane, względnie nie wszystkim odpowiadały: Lazzari zrobił im wykład o historycznej interpretacji języka Biblii. Pismo Święte - oświadczył - rozumiane jest od półtora wieku przez ludzi z potwierdzoną naukowo wiedzą jako tekst metaforyczny. Fizyka Izaaka Newtona (1643-1727), nigdy nie umieszczona na indeksie, a której admiratorem jak widać był Lazzari, dostarczyła dowodu prawdziwości heliocentryzmu satysfakcjonującego naukę. Ten dowód, podparty jeszcze przez prace Galileusza i Johannesesa Keplera (1571-1630), powoduje, że przyjęta niegdyś przez Kościół różnica między tezą a hipotezą staje się nie do utrzymania.

Stary antropocentryczny model już nikogo nie przekonuje, twierdził Lazzari i szedł jeszcze dalej. Nie dość, że przestrzegł Kongregację Indeksu, iż straciła związek z postępem w nauce, to jeszcze oświadczył bez ogródek, że rzymskiej cenzurze nie udało się próba wytepienia dzieł propagujących heliocentryzm, co więcej, że się obecnie ośmiesza.

„Wszystkie te książki [które głoszą heliocentryzm] można znaleźć w każdej, przeciętnej księgarni. Kupuje się je, sprzedaje i rozpowszechnia. Któż nie chciałby wiedzieć o systemie Newtona? [...] Utrzymując ten zakaz wyrządzamy wielkie szkody - będzie lekceważony, ignorowany i z dekretu Kongregacji Indeksu uczyni przedmiot kpin. Sytuacja będzie się stale pogarszać, bo będziemy musieli patrzeć, jak książki, które tak otwarcie łamią przepisy, są we Włoszech całkowicie bezkarnie przedrukowywane i publikowane.

Co wtedy zrobimy? Czy mamy wznowić edykty zakazujące? Czy mamy siłą nalegać, aby były respektowane? Jest to najwyraźniej niemożliwe i bezdenną głupotą jest mieć nadzieję, że możemy coś takiego przeforsować w większej części Włoch, a szczególnie na renomowanych uniwersytetach. Jeśli uda się nam do każdego traktatu wstawić protest albo jako panaceum słówko »hipoteza« [...] wszystko stanie się absurdem. Każdy wie, rozumie, pojmuje [...].

A problem ma jeszcze jeden aspekt, bardzo irytujący: protestanci, przekonani, że teoria o nieruchomości Ziemi jest fałszywa, zawsze cytują ten zakaz, aby pokazać, że w Rzymie panuje głęboka niewiedza w najbardziej podstawowych sprawach, połączona ze ślepym uporem [...]. Dlaczego tego nie udaremnimy, pozbawiając tak ważną broń jej rękojeści?

[...] Może trybunałowi wyda się na pierwszy rzut oka poniżające w takiej *cause célèbre* rozpocząć odwrót i poddać się wrogom, którzy wydadzą okrzyk triumfu. Ale jest to argument pozorny [...] *ten trybunał nie rości pretensji do nieomyślności w swoich wyrokach* [...].

Nigdy przedtem strażnicy prawowierności nie usłyszeli czegoś podobnego od kolegi. Także po okresie urzędowania Benedykta XIV tylko z rzadka się zdarzało, żeby fiasko rzymskiej cenzury w tak miarodajnej sprawie jak heliocentryzm zostało wewnątrz organizacji równie jednoznacznie i bezlitośnie nazwane po imieniu. Argumenty, które Lazzari wytoczył za zdjęciem klątwy, stawiały kongregacje inkwizycji i indeksu wobec faktu zanikania ich autorytetu wśród intelektualistów.

„Dlaczego musimy zachowywać się tak - kontynuował Lazzari - jak gdyby trybunały nigdy nie odwoływały albo nie rewidowały swoich wyroków i jakby katolicy mieli monopol na prawdę? Czyż w kwestiach historii Kościoła i rytuału nie uczyliśmy się nawet od protestantów? Czy nie przyznajemy już, że darowanie [papiestwu cesarstwa] przez Konstantyna jest fałszerstwem?”

I dla poparcia swojej argumentacji przeciwko trwaniu przy starych, pozbawionych wiarygodności stanowiskach z 1616 r., Lazzari przytoczył ponownie fragment *Encyklopedii*:

„Nie ma inkwizytora, który na widok kopernikańskiej sfery nie powinien by się zarumienić. Odrzucenie ruchu Ziemi szkodzi nawet religii. Co mają sądzić ludzie o umyśle słabym i prostym o prawdziwych dogmatach, które przyjąć zmusza nas wiara, skoro są one poplątane z tak wątpliwymi lub fałszywymi poglądami?”

Zacytowawszy tym samym dzieło, które wkrótce miało znaleźć się na liście zakazanych książek, w celu przemówienia do sumienia Kongregacji Indeksu, Lazzari ujął swoje zalecenia w pięć punktów:

- „1. [Jeśli uchylimy klątwę] usuniemy jawne lekceważenie, z którym się ją traktuje i którego nie możemy już zahamować. Możemy zatuzszować, że nikt nie zwraca uwagi na dekrety kongregacji, ale to jest równie wiadome powszechnie, jak i uzasadnione [...].
2. Złagodzimy dyskomfort tych, którzy chcą wiedzieć o wybitnych odkryciach w dziedzinie fizyki i astronomii a nie wiedzą, gdzie mogą się o nich poinformować [...].
3. Stworzymy miejsce dla lepszych autorów i książek [...].
4. Poprawimy złą opinię o autorach tych dekretów i zakazów, że nie znają fizyki i matematyki, że wydają zakazy pochopnie i bezlitośnie i że z uporem i wbrew wszelkiemu rozsądkowi trwają przy tych zakazach [...].

6. Co się tyczy nowego indeksu, to albo zapewnimy mu większy szacunek albo przynajmniej uchronimy go przed jeszcze większym ośmieszeniem".

Były to przemyślenia, u podstaw których leżały trzeźwa ocena i samokrytyka - zdolności należące w rzymskiej inkwizycji i Kongregacji Indeksu do rzadkości. Tam, na bazie druzgocącego memorandum Lazzariego, znaleziono rozwiązanie. Sformułowanie dekretu z 5 marca 1616 r. rozpoczynające się słowami „wszystkie książki uznające, że Ziemia się porusza a Słońce jest nieruchome" zostało w indeksie z 1758 r. skreślone. Aby jednak przeciwstawić coś temu odważnemu krokowi, utrzymano zakaz dzieł Kopernika, Keplera i Galileusza!

Logiczne myślenie nie należało do atutów rzymskich trybunałów. W głowach kardynałów stojących na ich czele ważniejszą rolę grały polityczne względy. Przyznanie, że anatema z 1616 r. była błędem, musiałoby - ich zdaniem - zachwiać autorytetem Kościoła. Dzieło Newtona wprowadzić nigdy nie dostało się na indeks, a Keplera tylko częściowo, ale *Dialog* Galileusza został w całości i na wieki zakazany. Jak można było to odwołać, nie przyznając albo nie dając do zrozumienia, że Rzym, tak jak pomylił się wtedy, także w przyszłości mógłby się pomylić? Jak można było „oczyścić" Kopernika zgodnie z żądaniami dekretu z 1616 r. i zaleceniami Ricchiniego? Nie można było przecież od nowa napisać dzieł tego badacza przyrody, aby dopasować je do ortodoksyjnej wersji prawdy. Toteż władze doszły do zgniętego kompromisu. Przyjęły propozycję Lazzariego, nie wyciągając konsekwencji, które były w niej zawarte. Usuwając z indeksu sformułowanie odnoszące się do książek o heliocentryzmie, utrzymując jednocześnie w mocy zakaz poszczególnych autorów, kongregacja poniosła klęskę nie tylko w rozwiązaniu pilnego problemu, który musiał wobec tego czekać dalszych sześćdziesiąt lat, zanim w 1820 r. ponownie się nim zajęto; dowiodła również, że rzymski Kościół pozostał więźniem swojej własnej politycznej tradycji.

Polityka, wewnętrzna polityka Kurii Rzymskiej, odgrywała decydującą rolę w stosunku Kościoła do intelektualistów w ogóle, a do własnych członków w szczególności. Niezgoda i frakcyjność wśród członków kurii prowadziły do tego, że inicjatywy wzajemnie się krzyżowały i udaremniały. Rozbieżność poglądów, która ujawniła się w inkwizycji i Kongregacji

Indeksu za pontyfikatu Benedykta XIV, budziła tak wielkie emocje, że dało się to odczuć jeszcze dwadzieścia lat po śmierci papieża. 12 listopada 1777 r. na przykład Giovanni Cristofano Amaduzzi, mało znana ale ciekawa osobistość, napisał list do Gregoria Fontana, swego przyjaciela w Pawii. Fontana, duchowny wbrew woli, w 1797 r. ze stanu duchownego zwolniony, uczył matematyki i mechaniki, póki - z powodu swoich sympatii dla dążeń do utworzenia we Włoszech republiki - nie został z hałasem wyrzucony z urzędu. Amaduzzi, znawca języków orientalnych, był wyjątkowo wszechstronny. Zbieracz niepublikowanych rękopisów, nietatowy dziennikarz i profesor greki był ponadto w rzymskiej Kongregacji Krzewienia Wiary odpowiedzialny za drukarstwo.

W tym charakterze pewnego popołudnia jesienią 1777 r. przypadkowo spotkał Mistrza Świętego Pałacu, który nie zatrzymał przy sobie znanych mu tajemnic. Podczas pogawędki z Amaduzzim gadatliwy urzędnik napomknął o pewnym dziele, które inkwizycja i indeks właśnie miały poddać cenzurze. Mistrz Świętego Pałacu nie wiedział, że swoim gadaniem ostrzegł poprzez Amaduzziego oskarżonego, pomagając mu przygotować się do obrony.

Amaduzzi uważał siebie za oświeconego liberała i dla cenzorów i inkwizytorów (którym wkrótce doniesiono i na niego, ponieważ w jakiejś mowie pogrzebowej ośmielił się posunąć za daleko) miał tylko pogardę. Dla tego dobrze poinformowanego monsiniora byli to tylko „fanatycy”, „niedorozwinięci” i „ignoranci”. W jego oczach byli uosobieniem toczącej Kurię Rzymską choroby. Mimo swej zasadniczej wrogości Amaduzzi różnicował jednak zniechęcone trybunały. O losie, który czekał utwór przeznaczony do badania, napisał do Fontana: „Jeśli zostanie uznany za wolny od herezji, uniknie wyklęcia przez inkwizycję i zostanie poddany cenzurze indeksu, gdzie zostanie odrzucony jako niemądry [...]. Cenzura, która pełni rolę drugiego trybunału, ma więcej wspólnego z polityką niż z religią”.

Jak dalece trafne było rozróżnienie Amaduzziego między religijnymi interesami rzymskiej inkwizycji a politycznymi manewrami Kongregacji Indeksu? Wcale - brzmi odpowiedź, której udzielają nam poufne dokumenty, do jakich w XVIII w. nie miał dostępu nawet tak dobrze poinformowany człowiek, jak Amaduzzi. Akta pokazują, że gdy obie te organizacje zetknęły się z tak kluczowymi świadectwami oświecenia, jak dzieła Woltera (1694—1778) i *Encyklopedia* Diderota i d'Alemberta, za kulisami zachodziła inna i bardziej niepokojąca reakcja przeciwko polityce Benedykta XIV.

Encyklopedię cytował Lazzari, chcąc swoim kolegom w Kongregacji Indeksu uświadomić niewesołą o nich opinię, diametralnie różną od głębokiego szacunku, jakim cieszył się w intelektualnej Europie Benedykt XIV. W ostatnich latach życia papieża (1757-1758) i w miesiącach bezpośrednio po jego śmierci, 3 marca 1758 r., Lazzari i jego koledzy byli zajęci sprawdzaniem *Encyklopedii*. Wszystko, co zespół rzeczoznawców w sześciu badanych tomach kwestionował, zapisywał sumiennie pracowity, ale umyślowo ograniczony Ferdinando Mingarelli. Jego listę uzupełniały notatki sporządzone przez Agostina Ricchiniego.

Naganych punktów nie było ani dostatecznie dużo, ani - mierząc kryteriami kongregacji - nie były dostatecznie ważne, aby usprawiedliwić zakaz *Encyklopedii*. Zawarte w pierwszym tomie stwierdzenie, że sławny humanista kardynał Piętro Bembo był ateistą, zaprzeczającym duchowej istocie duszy, dawało wprawdzie - obok różnych pogardliwych uwag na temat inkwizycji i mowy obrończej na temat wolności krytyki religijnej - okazję do nagany, ale nie było niewybaczalne. Ataki na władzę papieża i interwencje na rzecz kościoła gallikańskiego, znalezione w następnych tomach, były równie nieznośne jak ataki na celibat duchownych, ale same w sobie nie stanowiły wystarczającego powodu do nałożenia na *Encyklopedię* klątwy. Dużo większy ciężar gatunkowy miała pochwała, która w tomie V spotkała *Listy perskie* Monteskiusza i jego *Ducha praw*. Zakaz obu tych dzieł cenzorzy mieli jeszcze świeżo w pamięci, zwłaszcza że znajdujące się tam nieustanne wzmianki o „okrucieństwie” i „fanatyzmie” Świętego Oficjum, rozpały ich niewygasły gniew.

Dopiero wszystkie punkty krytyczne zebrane razem robiły gorsze wrażenie, niż to, które chcieli przekazać poszczególni cenzorzy formułujący swoje poglądy z ostrożnością narzuconą im przez *Sollicita et provida*. Członkowie Kongregacji Indeksu, mający ucho otwarte na wołanie papieża o reformy, zastosowali nowe przepisy cenzuralne Benedykta. Carlo Benvenuti na przykład protestował przeciwko znajdującym się w *Encyklopedii* negatywnym sądom na temat celibatu duchownych, władzy papieskiej i wypraw krzyżowych, ale jednocześnie zalecał zasięgnięcie opinii innych, ponieważ błędy, które odkrył, nie wydawały mu się wystarczające dla usprawiedliwienia anatemy.

„Szkodliwe miejsca niemal nie mają znaczenia (*noxia sunt minima*²)” - pisał Benvenuti - a wiele jest nie tylko wysoce pożytecznego dla nauki, lecz też zbawiennego dla religii”. Mingarelli krytykę kolegi poparł i uzupełnił ją nowymi punktami, ale jednocześnie oświadczył, że nie chce się

² Przepęstwa sę minimalne.

ograniczać do roli oskarżyciela, tylko również podjąć obronę. Ci cenzorzy starali się postępować zgodnie z naukami Benedykta. Jeden po drugim występowali o to, by nie robić niczego zanim nie ukażą się wszystkie tomy *Encyklopedii*.

Powołano dwóch Francuzów - aby zadbać o kompetencje językowe, których wymagała *Sollicita et provida* - ci jednak zajmowali się nader gorliwie udowodnieniem swojej lojalności wobec Rzymu i tego, że nie splamili się skłonnością do „gallikanizmu”. Tylko w jednym z raportów (elaboracie anonimowym i wszystko inne niż inspirującym) podniesione zostały zarzuty przeciwko znajdującemu się w *Encyklopedii* artykułowi o Koperniku, jako że był wykroczeniem przeciwko edyktowi z 1616 r. Ów urzędnik zapomniał (albo nie wiedział), że edykt ten zabraniający wszystkich książek nauczających o „nieruchomym Słońcu i obrocie Ziemi”, w minionym roku został, przez kongregację dla której pracował, odwołany. Współpracownicy Rzymu nie byli poinformowani o decyzjach, które zapadły kilka miesięcy wcześniej.

Usiłowania Lazzariego, celowo albo z niewiedzy zlekceważone przez jego kolegów, pozostały równie daremne jak usiłowania Benedykta XIV. Jakkolwiek cenzorzy podjęli próbę postępowania zgodnie z zaleceniami *Sollicita et provida*, kongregacja postanowiła 5 grudnia 1758 r. zakazać *Encyklopedię*. A jeśli dekret nakładający klątwę wyszedł dopiero 10 września 1760 r., to dlatego, że interweniowało Święte Oficjum.

Święte Oficjum było zaniepokojone „sprostowanym” wydaniem *Encyklopedii*, które ukazało się w Lucca i o którym dowiedziało się dopiero w 1759 r. Zaangażowano komisję rzeczoznawców do sprawdzenia tej publikacji. W jej skład wchodził Mistrz Świętego Pałacu, generał zakonu dominikanów i inkwizytor Lorenzo Ganganelli. Rezultatem ich pracy był krótki druk, sporządzony 1 sierpnia 1759 r. przez papieża Klemensa XIII, który *Encyklopedię* zakazywał, ponieważ „zawiera bezbożne hipotezy czy teorie, które prowadzą do niereligijnych zachowań”. Była to inna i łagodniejsza anatema, niż ta, którą rok później wypowiedziała Kongregacja Indeksu.

Nietrudno wytłumaczyć, dlaczego rzymska inkwizycja pod przewodnictwem papieża na swoim pierwszym czwartkowym posiedzeniu w skwaronym upale sierpnia 1759 r. doszła do tego dziwnego stwierdzenia. Eksperci

byli niezgodni; ich oceny wahały się od bezwarunkowej dezaprobaty do powściągliwego aplauzu. Niektórzy z nich tak się kryli, że z ich rozważań praktycznie nie wynikało nic. Gryzmoły Agostina Orsi, Mistrza Świętego Pałacu, wskazują na chorobę, stetryczenie albo coś gorszego; zewnętrzne wrażenie ułomności, jakie robi jego rękopis, potęguje jeszcze jego treść.

Znów powtórzono frazesy, przy pomocy których od setek lat inkwizycja rzucała klątwy. Powtórzono wszelkie stereotypy - bez jakiegokolwiek względu na fakt, że dawno już straciły sens - gdzie mowa o jądzie herezji i antidotum zakazu. Bez pojęcia o tym, jak *Encyklopedia* została przyjęta w Europie i jakim poważaniem cieszą się d' Alembert czy Diderot, zwapniały cenzor martwił się wyłącznie tym, że podejrzane dzieło z Francji zostało przedrukowane we włoskim mieście Lucca. Klątwa - o tym Orsi był przekonany - wystarczała, żeby przeciwstawić się potworowi. Pozbawiony realizmu Lazzariiego czepiał się iluzji, że indeks książek zakazanych cieszy się powszechnym poważaniem.

Nie wszyscy koledzy Orsi podzielali tę opinię. Większość przyłączyła się do zarzutów, jakie postawiła *Encyklopedii* Kongregacja Indeksu: że popiera tolerancję, broni wolności krytykowania religii, atakuje inkwizycję, zgadza się z Monteskiuszem. Jednocześnie przyznawano, że w dziele zbiorowym, przy którym pracowało wielu, błędy były nieuniknione i musiały być wzięte wraz z aspektami pozytywnymi. Strażnicy ortodoksji, którzy zaledwie sześć lat wcześniej odrzucili wyznanie Monteskiusza o rozróżnianiu między intencjami teologa i jego własnymi zamiarami jako politycznego myśliciela, teraz byli zmuszeni przyznać, że to rozróżnienie było prawidłowe. Z punktu widzenia teologicznego *Encyklopedia* zasługiwała na umieszczenie na indeksie, z innych perspektyw zasługiwała na pochwałę. A gdy zapytano o zdanie Ferdinanda Mingarellego, który sprawdzał już to samo dzieło dla Kongregacji Indeksu, wypowiedział się za tym, by dopuścić lekturę *Encyklopedii* przez katolików, oczyściwszy dzieło z błędów.

Na wypadek, gdyby „sprostowania”, które przeprowadzono w wydaniu z Lucca, nie wystarczyły, Mingarelli zaproponował aneks, w którym Rzym miałby ustawić prawidłowo to, co jest błędne. Inkwizycja, zaniepokojona niezgodą wśród swoich członków, zdecydowała się na kompromis złagodzonej klątwy. Należy przy tym wątpić, czy tę mieszaninę potępienia i podziwu, która znalazła wyraz w druku z 1 sierpnia 1759 r., mogli zrozumieć choćby tylko eksperci od sztuki zakamuflowanego języka kościelnych upomnień. A jeżeli przesłanie zrozumieli, zostało ono i tak obalone

przez bezwarunkową anatemę, nałożoną wkrótce potem przez Kongregację Indeksu. Przemozna tradycja udaremniająca koordynację, wywołująca chaos i przerwy w pamięci, uniemożliwiała każdą rzeczywistą gradację, do jakiej dążył Klemens XIII, wydając swoje zarządzenia. Dla świata na zewnątrz Kurii Rzymskiej, jak również dla wielu jej członków Kościół przemawiał dokładnie tym samym jednostajnym tonem zakazów, w który uderzał zawsze przed pontyfikatem poprzednika Klemensa XIII.

Benedykt XIV rozumiał, że wyzwaniom dla tradycyjnego Kościoła, stwarzanym przez laickich myślicieli szczególnie we Francji, nie można sprostać przy pomocy szablonowych zakazów lub obcesowych klątw. Papież nie był prowincjuszem, w przeciwieństwie do wielu, którzy w bastionie ortodoksji posepnie marszczyli czoła. Do tych wielu cech, które charakteryzowały go jako człowieka i czyniły interesującym, należą wytworny smak i żywe poczucie humoru. U Ojca Świętego rzymskiego Kościoła takie właściwości mogą jednak być niebezpieczne, jak miał go boleśnie pouczyć Wolter.

9 sierpnia 1742 r. odbyła się w Paryżu premiera sztuki Woltera *Mahomet* - tragedii średniej jakości, za to wspaniałego paszkwilu na wszelką formę nietolerancji. Utwór napiętnowany przez szefa policji jako „potworna złośliwość, bluźnierstwo i bezbożność, których autor zasługuje na spalenie na stosie”, został zdjęty z afisza. Trzy lata później Wolter wręczył go Benedyktowi XIV z dedykacją. To, co paryska policja odrzuciła z oburzeniem, papież w Rzymie przyjął z radością!

W Watykanie nie tylko Benedykt podziwiał francuskiego filozofa: kardynał Querini przetłumaczył *Henriadę* (*La Henriade*) i *Poeme de Fontenoi*. W 1748 r. Wolter zadedykował kardynałowi *Semiramidę*, a na nalegania autora kardynał Passionei przekazał papieżowi *Poeme de Fontenoi*. W 1745 r. Wolter z właściwą skromnością wyprosił u Benedykta, którego prywatnie opisał jako „najokragłęjszego Ojca Świętego, jakiego od dawna mieliśmy”, dwie papieskie monety pamiątkowe - otrzymał je razem z podziękowaniem za *Mahometa* oraz z papieskim błogosławieństwem.

Pozbawiony skrupułów dramaturg wykorzystał oczywiście te dowody łaskawości do drażnienia swoich ziemskich cenzorów. Puszył się, że ma Rzym w kieszeni, i nie przeczuwał, że Benedykt go przejrzał. „Gdy pisałem

do Voltaire'a - wyznał papież 9 lutego 1746 r. kardynałowi Tencinowi - chciałem w duchu św. Hieronima³ nawiązać rozmowę z filozofem, nie dogmatykiem". Zaledwie podjęto próbę wystawienia *Mahometa* we włoskim tłumaczeniu, Benedykt kazał umieścić sztukę na indeksie. Papież pisał, że mu przykro, jeżeli jego przyjacielskie gesty w stosunku do Woltera zostały źle zrozumiane. Nie ma niczego złego na myśli i nie ma też zamiaru zajmować się pogłoskami. Istotnie zostało to Benedyktowi zaoszczędzone. W przeciągu czterech lat dziełami Woltera zajęło się Święte Oficjum.

W maju albo czerwcu 1750 r. Wolter opublikował anonimowo szesnastostronnicowy pamflet pod tytułem *La voix du sage et du peuple* (*Głos mędrców i ludu*). Popierał w nim starania państwa o zmianę rozłożenia obciążeń podatkowych, przy czym - obok innych kroków - przewidziane było zniesienie zwolnienia od podatków Kościoła. Mimo poparcia stanowiska króla ulotka została 21 maja 1751 r. królewskim dekretem zabroniona. Rzymska inkwizycja natomiast wyklęła *La voix du sage* już 14 stycznia tegoż roku dekretem, który „ogólna kongregacja” uchwaliła uroczyście w czwartek, w obecności „naszego najświętszego papieskiego pana Benedykta XIV”.

Przedłożony papieżowi raport cenzorski na temat *La voix du sage* był dłuższy niż sama ulotka. Taka objętość i dokładność były w inkwizycji w stosunku do pamfletów czymś niezwykłym. Święte Oficjum przypuszczało, że anonimowy autor pisma jest człowiekiem wpływowym. Nazwiska nie padły, ale powaga, z jaką rzymscy cenzorzy wzięli w obroty skromną publikację wskazuje, że w grę wchodziło coś więcej niż czysta troska o przywileje podatkowe francuskiego Kościoła. Wpływowy głos podniósł temat dotyczący istoty katolicyzmu. Najważniejszym i najbardziej niepokojącym problemem poruszonym przez *La voix du sage* był bowiem rozdział władzy świeckiej i kościelnej. Wśród 38 punktów, które ganił główny cenzor Lorenzo Ganganelli na Wolterowskich 16 stronicach, ten problem został szczególnie uwypuklony.

³ Najbardziej uczony z czterech wielkich ojców kościoła (340-420). Na życzenie papieża Damazego I dokonał nowego tłumaczenia Pisma Świętego, zwanego Wulgatą. Prowadził bardzo ostrą i skuteczną polemikę z heretykami. Jego listy są dla historyka źródłem niewyczerpanym.

Ganganelli był wtedy u początku swojej kariery specjalisty od Woltera w rzymskiej inkwizycji. Służył jej od 1745 r. Był zdolnym, ale w teologicznych kwestiach mało wyrobionym człowiekiem, wolał zajmować się muzyką niż literaturą i nauką. Brak mu było kulturalnej wszechstronności obu dogłębnie wykształconych ekscentryków, Queriniego i Passionei, którzy zaliczali się do najgorętszych admiratorów Woltera w Rzymie. W przeciwieństwie do nich i Benedykta XIV ten mnich-franciszkanin nie potrafił niczego zaczerpnąć z oświecenia, a jego czołowych francuskich myślicieli chciał widzieć obłożonych klątwą. Tenże cenzor, który w 1752 r. rozpoczął badanie opublikowanego w roku 1748 w Dreźnie wydania dzieł wszystkich Woltera, miał 18 maja 1769 r. zasiąść na Stolicy Apostolskiej jako Klemens XIV.

W roku 1752 Ganganelli wiedział, że bada autora, którego Benedykt XIV obdarzał życzliwością. Próbę zamydlenia papieżowi oczu trudno było Wolterowi wybaczyć. Ponadto spór o Monteskiuszowskiego *Ducha praw* pogłębił napięcia wewnątrz Kurii Rzymskiej. Jako zdeklarowany stronnik frakcji reakcyjnej Ganganelli mógł ze Świętego Oficjum wywierać wpływ na stanowisko Kościoła wobec oświecenia. Klątwa nałożona przez Święte Oficjum ważyła więcej niż klątwa Kongregacji Indeksu.

Wobec delikatnego układu sił było wskazane zachować pewną ostrożność. Ganganelli uważał, że lepiej będzie zostawić *Mahometa*. Uniknął także badania czwartego, piątego i dziewiątego tomu drezdeńskiego wydania Woltera, które przejął jego kolega, Thomas Le Sueur. Nie chodziło mu w ogóle o kompletność: chciał tylko zebrać dostatecznie dużo błędów, by usprawiedliwić zakaz. Lista błędów nie była ani szczególnie straszna, ani wyjątkowo długa, tym większe robi wrażenie, jak Ganganellemu udało się uzasadnić zakaz.

W tym właśnie czasie, kiedy w Kurii Rzymskiej kursowało mnóstwo plotek i pogłosek na temat planów reformatorskich Benedykta XIV zawartych w *Sollicita et provida*, Ganganelli rozpoczął obronę metod stosowanych tradycyjnie przez Święte Oficjum. Okazją do tego stały się uwagi, którymi rozpoczął swój raport na temat Woltera. Podczas gdy zazwyczaj uwagi wstępne były krótkie, tutaj stały się regularnym traktatem na temat cenzury. Jako powód albo pretekst dla swego niecodziennego postępowania Ganganelli wykorzystał fakt, że Le Sueur dostarczył już uczciwe i bezstronne

przedstawienie poszczególnych punktów. To naturalnie znaczyło, że Le Sueur całkowicie wyklął pisma Woltera. Wśród wielu tez, które uznał za „skandaliczne, nieprzemyślane, podejrzane o kacerstwo” albo „szkodliwe dla papieży” oczywiście żadne nie były gorsze i nie ważyły więcej niż obraza najwyższego trybunału, w którego imieniu Ganganelli wypowiadał swój werdykt. Teraz inkwizycja odbywała sąd nad znenawidzonym oświeceniem.

Solidarność z własną instytucją i kolegami była najwyższym nakazem. Ganganelli chwalił Le Sueura za wierność tekstowi i dokładność w zrozumieniu treści. Z tego wynikało naturalnie, że skazanie Woltera przez Święte Oficjum, które autor obraził, było już z góry przesądzone. Pytanie tylko, *jakaformą* miał przyjąć zakaz. „Mamy do czynienia - pisał Ganganelli - z osobistością cieszącą się sławą we Włoszech i gdzie indziej. Z człowiekiem, któremu nie brak potężnej protekcji. Z człowiekiem, którego temperament, nieokielznany żadnymi religijnymi przekonaniem, mógłby spowodować, że z szyderym śmiechem zlekceważy potępienie swoich dzieł i temu świętemu, najwyższemu senatowi wyrządzi szkodę, jeśli poczuje się podjudzony do jeszcze większej wściekłości i gwałtowności. Przyczyny te - kończy Ganganelli - mogą nas skłonić do odstąpienia od zakazu dzieł Voltaire'a”. Retoryczny wybieg, aby dowieść zastanowienia, ponieważ inkwizytorzy nigdy nie mogli być dosyć rozważni.

Czytając Woltera rozważny Ganganelli myślał o pogańskiej starożytności. Ze źródeł antycznych, których znajomość mógł zakładać nawet u kardynałów, wiedział, że greckiego filozofa Pitagorasa ze starożytnych Aten wyklęto, a jego książki spalono na agorze. Czyż nie był to wspaniały precedens? Ganganellemu przychodziły na myśl inne wzorcowe przykłady z przeszłości - jak ta książka, którą razem z jej autorem (nieznanym z nazwiska, jego grób zaorano) na rozkaz rzymskiego senatu puszczono z dymem, ponieważ dzieło zawierało fałszywe nauki o bogach.

Doszło do tego, że w 1752 r. przyszły papież przytaczał pogańskie obyczaje, aby przy ich pomocy usprawiedliwić potępienie Woltera. W starożytności hołdowano chwalebnyemu zwyczajowi palenia ksiąg. To, że spalono na stosie dzieła czasami były pismami chrześcijańskimi, nie miało - zdaniem inkwizytora - znaczenia, bowiem istotna jest jedynie gorliwość z jaką Rzymianie bronili swojej religii. Dla Ganganellego decydująca była religijna gorliwość, czym nawiązywał do jednego z argumentów Le Sueura, który na koniec swego raportu zalecał umieszczenie Woltera na indeksie z powodu „religijnej obojętności i deizmu”.

„Deizm” Woltera nie gorszył Ganganello. Dla niego decydująca była obojętność. Obojętność odkrył w planach Benedykta XIV zmierzających do ochrony praw autora i poskromienia pociągu cenzorów do skazywania. Prawdziwa wiara i słusne przekonania wymagały szybkiego, zdecydowanego działania, czego dowodzi przykład zarówno pogańskiej starożytności, jak i wczesnego chrześcijaństwa. Palenie książek było wzmiankowane z aprobatą w *Dziejach Apostolskich* (19,19). Kilka ekumenicznych soborów nakazywało niszczenie zakazanych dzieł. Pysznąc się mnogością cytatów ze źródeł staro- i nowożytnych i demonstrując odczytanie w tej dziedzinie, Ganganelli swoim nieprzejednaniem przypominał Francisca Perłę.

Duch kontreformacji żył więc w inkwizycji nadal również w dobie oświecenia jako jedna z najtrwalszych cech w myśleniu i wrażliwości Świętego Oficjum oraz jako więź łącząca tę instytucję z polityką uprawianą przez Pawła IV w XVI stuleciu. Prawda, ówczesny papież jedno ze swych głównych zadań widział w walce z protestantyzmem. Ale w 1752 r. taki cel dawno już zniknął ze świadomości strażników ortodoksji. Mimo nieprzejednania cechującego jego polemiki, Ganganelli nie pomstował przeciwko „luteranom”, lecz przeciwko autorowi, którego panujący papież jeszcze w 1745 r. uznawał za katolika. Duch, ton i tendencja tego raportu są wymierzone przeciwko wszystkiemu, za czym opowiadała się *Sollicita et provida*. Tym samym sprawozdanie było niczym innym tylko kontrmanifestem Świętego Oficjum.

Wtajemniczeni wiedzieli, do czego Ganganelli zmierzał: nie tyle atakował Woltera w Paryżu ile Benedykta XIV w Rzymie. Jego rozważania - w swojej przebiegłości dorównujące Wolterowskiemu - odnosiły się w pierwszym rzędzie do planowanej papieskiej reformy, a dopiero potem do bezwstydu filozofa. Znana ze swej chytrych i swoich trików paryska zmija wymagała od tego, który chciał rozprawić się z oświeceniem, trochę bystrości umysłu. Ganganelli zatem różnicując starał się stwarzać wrażenie umiaru. Jeśli autor został wyklęty, dotykało to również jego dzieł. Jednak na odwrót nie: zakaz książki nie musi pociągać za sobą potępienia jej autora. Adresaci wielu rzymskich anatem często nie przyjmują tego rozróżnienia do wiadomości, jakkolwiek Kościół, chcąc uniknąć pozoru okrucieństwa, ciągle się na to powołuje. Jest to argumentacja dwuznaczna, wprowadzająca swą retoryką w błąd, bowiem przyszły papież Klemens XIV, dokonując w 1752 r. tego rozróżnienia, chciał jedynie zaznaczyć, że Święte Oficjum nie może sobie pozwolić po prostu spotwarzyć tak sławnego pisarza jak Wolter, i dlatego lepiej będzie, jeśli swoją kłatwą obłoży wyłącz-

nie i jednoznacznie tylko jego dzieło. Jeśli świat zewnętrzny nieobeznany ze strategicznymi subtelnościami rzymskiej inkwizycji tego nie rozumie, jest to jego problem.

Rozważania przeznaczone do użytku wewnętrznego i tak nie były adresowane do tego zewnętrznego świata. Swoją propozycją Ganganelli próbował skłonić kolegów i przełożonych w Rzymie do wyklęcia autora, którego wielu uważało za byłego protegowanego papieża. Ponieważ negatywne poglądy Le Sueura na pisma Woltera popierały jego osąd, cenzor czuł się na siłach przeprowadzić swoją wolę, zwłaszcza że umiał się zręcznie poruszać w labiryncie partyjnych sporów. Postępowanie Ganganello, będące kontrapozycją jednego z czołowych konserwatystów w Świętym Oficjum przeciwko bardziej umiarkowanemu kursowi obranemu przez głowę Kościoła, dowodzi, że ćwierć wieku wcześniej zanim Amaduzzi polityczne względy przypisał wyłącznie Kongregacji Indeksu, zarzut ten odnosił się do obu organizacji.

Aby ocenić, do jakiego stopnia takie metody były polityczne, trzeba było należeć do wybranego grona wtajemniczonych. Nawet jakiś monsinior, nastawiony na plotkarstwo Kurii Rzymskiej, nie musiał zauważać chwytów podstępnej strategii Ganganello. Ale jeśli strategia ta była podstępna, to tym bardziej jawny był jej cel. W wojnie domowej, toczącej się na bitewnym polu cenzury, właściwym przeciwnikiem, w którego należało uderzyć, był - według czołowego członka inkwizycji - papież, którego następcą już wkrótce miał zostać ten właśnie czołowy członek inkwizycji.

W porównaniu z wojną domową między Świętym Oficjum a papieżem „błędy” w pismach Woltera były prawie nieważne. Nieco więcej niż jedenaście stron (dużymi literami i z dużymi odstępami) wystarczyło, aby zestawić katalog wszystkich „niebezpiecznych wypowiedzi”, które Ganganelli znalazł w drezdeńskim wydaniu. Krytyka świeckiej władzy papieża i poszczególnych papieży przypominała cenzorowi herezje Jana Husa. Uszczypliwości Woltera na temat przepychu i finansowego zbytku Rzymu były dla Ganganello równe przyznaniu się do zbrodni Lutra. Gorzej, Wolter określał inkwizycję jako „żadną krwi i wstrętną”, rozkoszującą się „zarzynaniem ludzi poświęconym mieczem”. Każdy komentarz był tu zbyt cenny i cenzor też żadnego nie dodał. Ganganelli, dostatecznie sprytny i złośliwy, aby pozwolić Wolterowi założyć samemu sobie pętlę, po prostu dosłownie go zacytował.

Do słabości, które odkrył cenzor - domniemane szyderstwo z ludzkiej wolności woli, przytoczenie rozmowy z pewnym kwakrem, wątpliwe poglądy na nieśmiertelność duszy, niejasny stosunek do chrześcijańskich doktryn - dochodziło kpiarstwo z duchowieństwem, dowcip Woltera i skłonność do sprośnych żartów. Późniejszy Klemens XIV ze śmiertelną powagą marszczył brwi nad rzeczami, które światowiec Benedykt XIV mógł brać z humorem. A mimo to - jak widzieliśmy - trudno było Ganganellemu ściągnąć klątwę, do czego zmierzał. Takie wypowiedzi, wzięte każda z osobna lub nawet razem, można było napiętnować jako „szkodliwe”, „oburzające”, „źle brzmiące” i „popierające” herezję albo jej „bliskie”, ale żeby określić je w pełnym, druzgocącym słowa znaczeniu jako „heretyckie” nie wystarczały. Trzeba było czegoś więcej.

Więcej znalazł Ganganelli w dziedzinie, która jak dotąd dla inkwizycji była ziemią niczyją - w muzyce. Tylko Robert Bellarmin, jak pamiętamy z rozdziału III, nalegał na zakaz madrygałów. 150 lat później Ganganelli napadł w Świętym Oficjum na Woltera z podobnych powodów: jego „błędy” oprawione muzyką są śpiewane, a to utrwala się silniej w ludzkiej pamięci - stwierdził znający się na muzyce cenzor. Pelagiusz, tłumaczył kardynałom, posługiwał się również takimi metodami. A ponieważ Pelagiusz był arcyheretykiem, musiał nim być również Wolter.

Ganganelli zrozumiał daremność klątwy już w tej samej chwili, kiedy użył przeciwko jadowi Woltera swojego domniemanego antidotum. „Nasz wiek - rozpaczal - zmarnował się. Jego moralność się zepsuła. Zakazane książki codziennie docierają do Rzymu, a księgarze nie wahają się umieszczać ich w swoich katalogach”. Przeciwno upadkowi indeksu, widocznemu jak na dłoni, Ganganelli wytaczał z uporem dawną retorykę - słowa jezuita Antonia Possevina, kolegi Bellarmina, który w XVII stuleciu stworzył w swoim dziele obraz przystającej katolikom ortodoksyjnej kultury, a przy tym przypomniał swoim kolegom, że w dniu Sądu Ostatecznego będą musieli przed Bogiem zdać sprawę ze swego próżnego gadania, tym samym większa jest ich odpowiedzialność za to, co się pisze i publikuje.

Wobec słabej kontroli rzymskiego rynku księgarskiego dla kardynałów-inkwizytorów XVIII w. gorliwa pobożność i onieśmielająca elokwencja XVI stulecia były pociechą marną. Toteż Ganganelli musiał poprzestać na małym: „Nie żądam dla tych dzieł stosu, tylko zwyczajnego (*nuda*⁴) wyklęcia”. Zostało ono zadecydowane 6 grudnia 1752 r. - mimo iż 6 czerwca

⁴ Goły.

1751 r. nawet zatwardziały kardynał Corsini wypowiedział się przeciwko zakazowi *Listów filozoficznych* (*Lettres philosophiques*) oraz tragedii Woltera. Presja na wydanie zakazu była nieunikniona, proces nie do zatrzymania. Kongregacja Indeksu otrzymała od Świętego Oficjum polecenie podjęcia sprawy.

Zrobiła to w pierwszym tygodniu września 1752 r. Odtąd dzieła Woltera były studiowane przez cenzorów z wrogością, wynikającą z uprzedniej decyzji wyższej instancji. Tommaso Emaldi - jedna z centralnych postaci przy badaniu *Ducha praw* Monteskiusza - badał *Wiek Ludwika XIV* (*Le Siecle de Louis XIV*) Woltera. Według Emaldiego książka zawierała trzy rodzaje uchybień: (1) przeciwko religii w ogólności, (2) przeciwko wierze katolickiej w szczególności i (3) przeciwko papieżowi. Tym, co różniło to cenzorskie badanie od innych, była troska Emaldiego o zrozumienie książki.

Zdaniem rzymskiego cenzora Wolterowskie pojmowanie religii było w najlepszym razie ograniczone. Dla tego niezależnego filozofa religia, jako środek sprawowania władzy i instrument cywilizacyjny, była niewiele więcej niż narzędziem do wymuszania moralności. Tak rozumiał Emaldi *Wiek Ludwika XIV*, dość dokładnie trafiając w przesłanie książki. Wolter, identyfikując protestantyzm z demokracją i wolnością w północnej Europie, wstępuje - zdaniem Emaldiego - dokładnie w ślady *Ducha praw* Monteskiusza.

Odwołując się do książki, która już była na indeksie, Emaldi podbudował żądanie zakazu Wolterowskich dzieł, i zajął się szyderstwem i kpina, z którymi Wolter traktuje inkwizycję, bo próbuje ona „płody filozofii wepchnąć w bariery chrześcijańskich dogmatów”. Wolter ironią i sarkazmem wzbudza pogardę dla takich uświęconych aspektów katolickiego życia i wiary, jak posłuszeństwo duchowieństwu, celibat, cuda, sakrament mszy, dogmat o łasce Bożej. To wszystko wraz z pogardą dla papieża i lekceważeniem Stolicy Apostolskiej czyni Woltera równym ateście, który przez swój wpływ na młodzież stanowi wielkie niebezpieczeństwo: podaje młodzieży „słodką truciznę ze złotych kielichów”. Zakaz, który zapadł 26 lutego 1753 r., nie był jednak łatwy do zinterpretowania, bowiem Kongregacja Indeksu wprawdzie zaczęła od „*Ovres [sic!] de M. Voltaire. In Dresden 1748*”, ale niżej wymieniła „*Le Siecle de Louis XIV. Publie par M. de Franceville a Berlin 1751*”. Zagrożona zatruciem młodzież musiała, jak widać, sama dojść, kto jej ten kielich podaje.

Wolter podawał swoją truciznę nie tylko w prozie. W formie wierszowanej napisał (prawdopodobnie dla madame de Pompadour, metresy Ludwika XV) *Precis de l' Ecclesiaste* {Zarys Księgi Eklezjastesa) i *Precis du Cantique des Cantiques* {Zarys Pieśni nad Pieśniami Salomona), obie decyzją paryskiego parlamentu z 3 września 1753 r. wyładowały w płomieniach. Wolter wiedział, że te części Biblii były sporne. W swoim *Słowniku filozoficznym* {*Dictionnaire Philosophique*) scharakteryzował Księgę Eklezjastesa⁵ jako „dzieło zmysłowego, dojrzałego materialisty”, który „najwyraźniej dołączał umoralniające słowo o Bogu, żeby przytłumić skandal, jaki taka książka musiała wywołać”. A potem dał wyraz swojemu zdziwieniu, że „to niepobożne dzieło znalazło uświęcone miejsce pomiędzy księgami kanonicznymi”. Nie mniej zadziwiające wydało mu się włączenie do ksiąg kanonicznych *Pieśni nad Pieśniami*. Niektórzy uważali ją za „pieśń rozwiązłą”, inni za alegorię. „Bezspornie alegoria ta jest nieco bez ogródek - pisał Wolter w swoim *Słowniku filozoficznym* - i rodzi się pytanie, jaki sens nadaje Kościół wypowiedzi autora, że jego mała siostra nie ma piersi”.

Uwagi te, choć brzmią prowokacyjnie, nie były ani satyrą, ani dowodem braku szacunku. Wolterowska parafraza obu ksiąg biblijnych znacznie je łagodziła: tak np. autor wykreśla w *Księdze Koheleta* (Koh. 2,8) aluzje do konkubin Salomona, zaś ustęp, który można by przytoczyć na dowód powątpiewania w nieśmiertelność duszy (Koh. 3,18-21) w ujęciu Woltera zamienia się w potwierdzenie niezbędności tej wiary dla ludzkości. „Ja w Kohelecie złagodziłem wszystko, co w świecie metafizyki mogłoby się wydawać zbyt ciężkie”, oświadczył i usunął także szczegóły erotyczne, które w *Pieśni nad Pieśniami* grają tak znaczącą rolę. Żadnych piersi podobnych do winogron, żadnych ust porównywanych do lilii, żadnego ciała jak kość słoniowa. Obrazy są we francuszczyźnie Woltera bardziej niewinne, ton mniej ekstatyczny. A jednak wszelkie wysiłki zmierzające do wyretuszowania być może gorszącego charakteru biblijnych tekstów poszły na marne. W 1759 r. *Zarysy* zostały zakazane nie tylko przez paryski parlament, lecz również przez Kongregację Indeksu.

Autor był przekonany, że jego dzieła zostały umieszczone na indeksie, ponieważ odważył się zwersyfikować teksty biblijne. Ten pogląd nie był głupi. Metryczne wersje Pisma Świętego były od XVI stulecia zawsze

⁵ Stary Testament: Księga Koheleta lub Eklezjastesa; hebr. kohelet można przetłumaczyć: kaznodzieja. W Polsce używana jest nazwa „Księga Koheleta”.

zakazywane. Jednak zatrudniony przez Kongregację Indeksu cenzor Lorenzo Peroli albo nie wyznawał się w zwyczajach swojego urzędu, albo uważał, że przepis o niewersyfikowaniu Biblii był już tak bardzo lekceważony, że nie miało sensu odwoływać się do niego. Skupił się za to na dosłownej wierności, z jaką Wolter trzymał się podstawy. „On chce, żeby święte księgi były wodzami, nie towarzyszymi”. Jakkolwiek trzyma się ich jako „podstawy” i punktu wyjścia, to jednak schodzi z tej ścieżki. Raz jego wersja jest zbyt „jaskrawa”, kiedy indziej pozostaje w tyle za siłą biblijnego oryginału. Gdy mówi o „próżności kochających kobiet”, posługuje się mową ludzkich zalotów. Cenzor Lorenzo Peroli niechętny nawiązał do różnicy między sacrum a profanum, co w okresie kontrreformacji służyło za kryterium pozwalające na zakazywanie poezji miłosnej, jednocześnie pospieszył przetłumaczyć na język włoski - dla kardynałów nie znających francuskiego - przytaczane przez siebie przykłady z tekstów Woltera.

Plus ça change, plus c'est la meme chose. Do tego mianownika daje się sprowadzić podstawowa tendencja raportu, którą sporządził Peroli o Wolterze. Oskarżywszy go najpierw o zbyt kurczowe trzymanie się tekstu, zarzucił mu następnie, że swobodnie sobie z nim poczynął. Gdy Wolter czynił aluzje do kobiecej urody albo ziemskiej miłości, które w *Pieśni nad Pieśniami* mają tak wielkie znaczenie, był lubieżnikiem. Gdy omieszkął wspomnieć Sąd Ostateczny, który (według cenzora) w *Kohelecie* był „wychwalany”, to dlatego, że chciał podać w wątpliwość nieśmiertelność duszy. Szczytem oskarżeń był zarzut, że Wolter z *Pieśni nad Pieśniami* zrobił „zwyczajny, wstrętny wiersz miłosny”. Wobec takiej taktyki każda próba obrony była z góry przegrana. Starczyło, aby cenzor przypomniał swoim przełożonym, że dzieła Woltera już zostały w Paryżu zakazane. Kongregacja Indeksu nie mogła dać się zakasować laickiemu zgromadzeniu we Francji. Państwo i Kościół współzawodniczyły w potępieniu Woltera.

Ledwie Wolter coś opublikował, w Rzymie umieszczano to na indeksie. Zapomniane było upomnienie o ostrożność, które wyraził w 1751 r. Giovanni Antonio Bianchi na zakończenie swojego raportu o *Henriadzie* pisząc, że dzieło wprawdzie obraża katolicyzm i bruka pamięć prawowiernych przywódców Kościoła, ale wyszło spod pióra poety, który posiada „wielką fantazję i pełne temperamentu poczucie humoru i zdobył sympatię wielu wykształconych ludzi we Włoszech. Powinniśmy wydać zakaz, ale albo go

zawiesić, albo zaopatrzyć klauzulą »dopóki [dzieło] nie zostanie sprostowane^' - żądał Bianchi. Z tym umiarkowanym stanowiskiem zwyciężyła bezkompromisowość Ganganellego. Wolter stał się dla rzymskiej inkwizycji arcywrogiem.

Posiadanie wspólnego wroga nie oznaczało jednak dysponowania uzgodnionym trybem postępowania. Jak zazwyczaj, inkwizycja i Kongregacja Indeksu pracowały nie za bardzo oglądając się na siebie i bez koordynacji. W obu instytucjach przeważała jednak - nawet za czasów Benedykta XIV - frakcja równie głośna co mocna, będąca w stanie w pojedynkę pokrzyżować plany papieża. Weźmy przykład Bianchiego. Będąc uczonym, politykiem i autorem licznych tragedii udowodnił swoją wartość wykształconego człowieka Kościoła. „Człowiek Kościoła” tutaj jest terminem kluczowym, ponieważ Bianchi swoje prawdziwe przekonania wyjawiał w obszernych pismach na temat kościelnej władzy, które opublikował między 1745 a 1751 r. Władza Kościoła - zdaniem tego zdecydowanego przeciwnika sekularyzacji - nie podlega ani zmianom, ani perspektywie historycznej, jest absolutna i niezmienna. Z niezmiennej perspektywy jej ciągłości przeszłość i terażniejszość były tożsame. W swoim raporcie na temat *Ligi albo Henryka Wielkiego* Bianchi był jednak w stanie przyznać, że obraza papieży nie jest dostatecznym powodem do wydania zakazu. „Jeśli z tego powodu dzieło potępimy - pisał - musimy też obłożyć klątwą Dantego i Petrarke”. Na więcej niż taki dowód względnej tolerancji Bianchiego nie było stać. Dla oświecenia nie miał zrozumienia. Jego protektorami byli ci, którzy przeciwstawiali się polityce reform Benedykta XIV.

Nie trwało długo jak ta reformatorska polityka załamała się pod ołowianym ciężarem Kongregacji Indeksu. Kongregacja Indeksu - gorzej poinformowana i zorganizowana, jak też pod względem własnych celów mniej kompetentna niż inkwizycja - zleciła 24 maja 1762 r. jednemu ze swych cenzorów sprawdzenie dokonanego anonimowo włoskiego tłumaczenia *Kandyda*, który ukazał się w 1759 r. pod pseudonimem „Dr. Ralph”. Zaledwie cztery lata po śmierci Benedykta XIV ustalone przez niego reguły postępowania już były lekceważone.

Tylko jeden członek kongregacji, Angelo Fabri, przestudiował dzieło. Ale trud, który sobie zadał, był równie ograniczony, jak jego wykształcenie. Nie było ekspertyzy kontrolnej do jego raportu. Wychodząc z założenia, że *Kandyd* w istocie jest dziełem Woltera, Fabri dostarczył nieporadnego streszczenia akcji. To, co mu umknęło jest bardziej godne uwagi niż wszystko, co schłostał. Tak np. pogląd wypowiedziany przez Panglossa, że „wolność

może istnieć wraz z nieodzowną koniecznością; albowiem było konieczne, abyśmy byli wolni", pozostała przez Fabriego niezauważona. Także fakt, że w najpopularniejszym dziele Woltera *Dobro w człowieku*, jak również optymizm oświecenia kilkakrotnie ulegają Złu, nie interesował cenzora, który w utworze widział tylko cynizm i sceptycyzm, nie marnując ani jednej myśli na nauki, jakie tkwią w tej antyutopijnej satyrze. Fabri mniej zajmował się treścią niż szerokim rozpowszechnieniem książki we Włoszech. Jego troskę wyraża końcowy wniosek:

„I w jednym i w drugim języku jest to dzieło szkodliwe, ale we włoskim jeszcze bardziej niż we francuskim, zwłaszcza dzisiaj, kiedy wielu dąży do wiedzy nie po to, żeby się zbudować albo zostać zbudowanym, lecz żeby sprzedać swoją wiedzę i zyskać popularność. Do tego dochodzi, że błyskotliwość, elokwencja i żywy styl w połączeniu z uroczą akcją są w stanie przykuć ciekawych, omamić nieostrożnych i zwieść kobiece umysły. [...] Wahać się dłużej byłoby niebezpiecznie. Z listów przyjaciół dowiaduję się, że ten porywający utwór poetycki staje się bestsellerem. Dlatego, szlachetni książęta, najlepiej będzie niezwłocznie umieścić go na indeksie”.

Na tej płaszczyźnie rozpatrywał cenzor *Kandyda*, tak wyglądały „pochopne i powierzchowne” wyroki, na które uskarżał się Benedykt XIV.

Ten sposób postępowania był kontynuowany do pierwszych lat XIX w. Jednak decydujący rozwój dokonał się podczas przygotowywania *Sollicita et provida* i w bezpośrednim związku z ogłoszeniem konstytucji. Wówczas zostały pokrzyżowane wysiłki Benedykta zmierzające do pogodzenia się z oświeceniem. Przywódca opozycji, który jako Klemens XIV miał stać się najmniej udanym papieżem XVIII stulecia, miał z Antoniem Bianchim wiele wspólnego. Zmianom - uważał Lorenzo Ganganelli - trzeba się przeciwstawiać. Nieruchliwy i nieomylny Kościół miał nigdy nie modyfikować swoich dogmatów, a trzymać się swoich dekretów. To jest powód, dla którego Ganganelli podczas tych wielu lat pracy jako rzeczoznawca w rzymskiej inkwizycji oponował przeciwko próbie rehabilitacji Paola Sarpiego, na którego w 1606 r. nałożono klątwę, ponieważ zbuntował się przeciw papieżowi Pawłowi V. Rewizje były niemożliwe, nie było przebaczenia. Nie było względów dla dysydentów, nawet (albo zwłaszcza) gdy takowi pozostawali na przyjacielskiej stopie z panującym papieżem.

Nie po raz pierwszy w historii rzymskiej inkwizycji papieżowi wskazano jego miejsce. Nominalnie stał na czele hierarchii, ale po raz kolejny okazało się, że jego rzeczywista władza była ograniczana przez instytucje, od których zależał. Inkwizytorzy jak Ganganelli i jego frakcja - a przed nimi Santori i jego sojusznicy - byli w stanie pokrzyżować papieską politykę i wbrew albo na przekór woli papieża uprawiać własną, wspieraną przez najwyższy trybunał.

A jednak ten ponury obraz miał też drugą stronę, bowiem byłoby nieprawdą twierdzić, że Ganganelli całą swą moc wykorzystywał do walki przeciwko reformie. W 1758 r., gdy zagrożeni pogromem polscy Żydzi szukali schronienia w Stolicy Apostolskiej, właśnie Ganganelli zajął się odwiecznymi oskarżeniami, jakoby Żydzi dokonywali rytualnych mordów i doszedł do wniosku, że „nie ma dowodów na poparcie tego przesądu”. Powołując się na zasadę, że „nie tylko oskarżyciele zasługują na wiarę” pokazał, że jego przekonanie o niezmienności kościelnych dekretów było więcej niż *ide fixe* konserwatysty. W tym przypadku konserwatyzm wsparty osobistą uczciwością okazał się zaletą.

Ganganelli grzebał w archiwach Świętego Oficjum i wynalazł, że Innocenty IV w 1274 r. odrzucił bajkę o Żydach dokonujących mordów rytualnych. To oświadczenie papieża zostało ponadto z biegiem stuleci potwierdzone przez jego następców. Nieprzypadkowo w feralnym roku 1934 pewien żydowski autor opublikował w luksusowym wydaniu sporządzony dla rzymskiej inkwizycji raport Ganganello, dowiedziawszy się o nim od lorda Rothschilda, który z kolei posiadał informację od kardynała i watykańskiego sekretarza stanu Merry del Val. To właśnie Ganganelli zaraz po wyborze na papieża wykluczył Żydów spod jurysdykcji Świętego Oficjum, otworzył dla nich w Państwach Kościelnych nowe dziedziny pracy i zniósł restrykcyjne postanowienia, którym podlegał Talmud. Pozytywny stosunek Ganganello do Żydów i negacja oświecenia, kroki w przypadku Żydów i w przypadku Woltera pokazują wyraźnie, jak złożoną osobowością był inkwizytor.

Ta złożoność nie znalazła wyrazu w teologicznych wyrokach, jakie w sprawie Woltera podjęły rzymska inkwizycja i Kongregacja Indeksu. Dla większości członków obu organizacji między deistą a ateistą nie było praktycznie różnicy. Oba pojęcia były wymienne i równoznaczne z „kacierz”.

I mimo że sam Wolter nie został napiętnowany wprost jako heretyk, to jego dzieła tak. Jego cenzorami w większości byli Włosi wyrosli w kulturze znanej od XVI w. jako wylęgarnia „ospy, trucicielstwa i ateizmu”. Wszyscy byli członkami Kurii Rzymskiej, która przy pomocy stworzonego przez nich i stale poszerzanego indeksu zakazanych książek znacząco utrudniała dostęp do nowych idei i możliwość ich zrozumienia. Intelktualiści o formacie Benedykta XIV, Bottariego czy Lazzariego, otwarci na rozwój europejskiej myśli, byli wyjątkami. Dla większości członków inkwizycji i Kongregacji Indeksu każde odstępstwo od urzędowej wersji Rzymu - jak i każde zajęcie się problemem Syna Bożego czy najłżejsze powątpiewanie w decydującą rolę Objawienia - było niczym innym tylko ateizmem. Praktycznie każdy, kto nie odpowiadał ich definicji ortodoksji, uchodził za ateistę. We wczesnej nowożytności i większej części XVIII w. nie było to niczym szczególnym: wówczas „ateizm” był zarówno przez protestantów, jak i katolików używany raczej jako wyzwisko niż wyraz o precyzyjnie określonym pojęciowym znaczeniu. A jeśli Święte Oficjum często nadużywało tego określenia, obzuczając nim przeciwnika zaciekle i na oślep, to tak samo postępował Wolter ze swymi rozlicznymi i mało pochlebnymi odniesieniami do „inkwizycji”.

Wolter ze swym „bałaganem jasnych idei” nie był systematycznym myślicielem. Systematyczne myślenie spod starego scholastycznego znaku należało natomiast do podstawowego wykształcenia inkwizytorów. Źle wyposażeni już do samej konfrontacji z błyskotliwością, ironią i dwuznacznością filozofa, byli jeszcze mniej przygotowani do połapania się w jego bałaganie. Gdy na styl Woltera reagowali podejrzliwością, a na jego idee zakłopotaniem, mieli do tego wszelkie prawo. Szyderstwo i kpina, którymi chłostał ich tradycję nakładania kar za kacerstwo, czary czy filozoficzne przekonania, wstrząsały podwalinami ich autorytetu. Jego krytyka pojmowania chrześcijańskiej religii, jej moralności i misji przez nauki katolickiego Kościoła była w ich oczach herezją. To samo odnosiło się do negowania przez niego grzechu pierworodnego i nieśmiertelności duszy. Dlatego też Wolter - bardziej zdecydowanie, a zarazem bardziej zasadnie niż Monteskiusz - został zakwalifikowany przez rzymską inkwizycję do określonego archetypu. Jako prototyp oświeceniowego „ateisty” ten *philosophe* popełnił wiele występków, z których - zdaniem Świętego Oficjum - najcięższymi były ataki na samą instytucję inkwizycji.

Rzymska inkwizycja, która wyklęła Woltera, była przekonana, że on tej klątwy nie rozumiał - i w tym względzie miała całkowitą rację. Wolter, podobnie jak jego cenzorzy, posługiwał się stereotypami, a jego szablony wywodzą się z długiej, nudnej tradycji polemicznych rozpraw. Pierre Bayle (1647-1706) połączył w swoich naznaczonych sceptycyzmem dziełach różne struny tej sztuki prowadzenia sporów. W swych pismach etycznych polemizował z gwałceniem sumienia jednostki. Dla Bayle'a religijne prześladowania były równoznaczne z „inkwizycją” - nie miało znaczenia czy hiszpańską, czy rzymską, średniowieczną czy jakąkolwiek wyjętą z czasu. Wolter, podparty Baylem i Monteskiuszem, poszedł jeszcze dalej, nie sięgając w głąb: satyra Woltera na Święte Oficjum Portugalii w *Kandydzie*, podobnie jak jego inwektywy przeciwko średniowiecznej inkwizycji i dominikanom, karmią się częściowo fantazją autora, częściowo garścią źródeł drugorzędnych, które wykorzystywał stronniczo. O historii, pracy i charakterze rzymskiej inkwizycji Wolter miał jedynie mgliste wyobrażenie. Mimo to Święte Oficjum uważał za największego wroga, a ono odpłacało mu tą samą monetą.

Zarówno filozof, jak i jego cenzorzy posługiwali się szablonami. Szablonami stosowanymi do dziś, bowiem do dziś one dominują w debacie o rzymskiej inkwizycji. I w tej hałaśliwej, a jednocześnie naznaczonej głuchotą debacie prawie nikt - ani wewnątrz, ani poza katolickim Kościołem - nie zatrzymał się, aby wsłuchać się w spokojny, mądry głos papieża Benedykta XIV.

VIII

UWIEŻIENI W WATYKANIE

Ludwig Pastor, katolicki historyk papieżstwa i protegowany papieża Leona XIII, 22 lutego 1902 r. zapukał do bram rzymskiej inkwizycji i prosił o dostęp do archiwów. 12 marca sprawdzono podanie Pastora o zezwolenie na zebranie materiału do jego historycznej pracy i uznano je za nie dość szczegółowe. 5 kwietnia Pastor napisał więc list, w którym wyjaśnił, że chce studiować procesy o kacerstwo z XVI stulecia. Zażądano dokładniejszych danych co do źródeł, w które chciałby uzyskać wgląd, albo - jeszcze lepiej - przedłożenia Świętemu Oficjum dokumentów, które następnie mógłby w archiwum porównać z oryginałami.

Ze zrozumiałym zdumieniem Pastor napisał 8 grudnia kolejny list, w którym ponownie wyraził swoje gorące życzenie studiowania materiałów archiwalnych związanych z ruchami heretyckimi XVI w. Znów bez rezultatu: na początku 1903 r. urząd w ślimaczym tempie sprawdzał po raz kolejny jego podanie. Udzielenie Pastorowi zezwolenia nie ma sensu, brzmiała odpowiedź, ponieważ archiwa nie mają do zaoferowania niczego, co wyjaśniałoby heretyckie tendencje w okresie kontrreformacji!

Dalsze uzasadnienia znamy, ponieważ były później często przytaczane - nie tylko przez Kościół, również przez świeckich uczonych, którzy wie dzieli tyle samo. Wiele rękopisów z XVI stulecia dotyczących „procesów kryminalnych” zostało zniszczonych w czasach napoleońskich i bezpośrednio po nich. Wiele „dekretów” albo uwierzytelnionych sprawozdań z odbytych przez Święte Oficjum kongregacji ma zbyt formalny charakter, aby mieć dużą wartość - uważali urzędnicy. Jeden z nich dołączył Pastorowi wyciąg w odpisie, aby mu udowodnić, że z tym nie da się nic zrobić. Dumni z „godnej i bardzo rozsądnej odpowiedzi” członkowie rzymskiej inkwizycji byli przekonani, że „udowodnili szczerą Kościoła i sprostowali

ogromnie przesadzone wyobrażenie o ukrytych skarbach w naszych archiwach". Pastor był mniej zadowolony. Napisał gniewną polemikę przeciwko tępcie stojącej na drodze badaniom historycznym.

Z zewnątrz postępowanie Świętego Oficjum robiło wrażenie taktyki opóźniającej. Z wewnątrz obraz jest inny. W ogóle nie wiadomo, czy wówczas, w latach 1902-1904, inkwizytorzy mieli choć blade pojęcie o historycznym znaczeniu swoich archiwów. Nie byli historykami. Archiwistyka, lata całe wygodna synekura, stała się znowu bardziej wymagającym zajęciem, gdy urzędnicy musieli uporządkować materiał, który papież Pius IX (1846-1878), po swej ucieczce z Rzymu w 1848 r. i zajęciu trzy lata później Świętego Oficjum przez wojska francuskie, kazał przenieść do Pałacu Apostolskiego, aby je tam zabezpieczyć. Jakkolwiek dokumenty zostały w 1868 r. zwrócone do archiwów, tylko nieliczni inkwizytorzy mieli do nich dostęp, a między nimi nie było nikogo, kto zajmował się historią reformacji. Wiedzieli, że były straty, ale nie byli w stanie sprawdzić ile i co zostało. W 1902 r. historyk Antonio Favaro, który przygotowywał wydanie dzieł Galileusza, uzyskał od Świętego Oficjum informację, że istnieją materiały o „heretyckich ruchach”, jak je nazwał Pastor. Pastor miał mniej szczęścia, albo był mniej uprzywilejowany niż Favaro i -jak rzeczone - nie otrzymał pozwolenia na pracę z archiwalnymi źródłami. W tych źródłach znajdujemy mnóstwo materiału, który w żadnym razie nie ogranicza się do procesów inkwizycyjnych i obejmuje okres od XVI w. - ten chciał badać historyk - aż do czasów po śmierci Pastora. Postawmy sobie pytanie, co mógłby znaleźć Pastor na temat stulecia, które wówczas właśnie się skończyło, gdyby w 1902 r. zezwolono mu na wstęp do archiwów.

Pastor mógłby odkryć oznaki postępu. Przy czym pod słowem postęp należy rozumieć, że kilku członków rzymskiej inkwizycji i Kongregacji Indeksu w XIX stuleciu posiadało skromną znajomość języków obcych. Na przykład znajomość angielskiego -języka, w którym w roku 1839 ukazały się w Londynie poezje Percy'ego Bysshe Shelleya i w którym 26 października 1852 r. zajął się nimi ówczesny rzeczoznawca Kongregacji Indeksu, a późniejszy współpracownik Świętego Oficjum, dominikanin Giacinto de' Ferrari.

Oczywiście nie językowy punkt widzenia pozwolił de' Ferrariemu zrobić z wierszami Shelleya krótki proces, lecz inne zgoła rozważania: „Są to

wiersze protestanta, a raczej ateisty, i to powinno wystarczyć [do usprawiedliwienia zakazu]". Co rozumiał cenzor przez określenie ateizm zdradza cytata z *Queen Mab* (1813), który przytacza po angielsku, chociaż nie całkiem poprawnie ortograficznie: „Boga nie ma [...]! Imię Boga otoczyło świętością każdą zbrodnię [...]”. Po kilku pogardliwych uwagach na temat tych wersów i sławy ich autora de' Ferrari doszedł do wniosku, że *Queen Mab* „zasługuje na spalenie”. „W przeciwnym razie musielibyśmy indeks zapęłnić nazwiskami protestantów - kontynuował ów strażnik ortodoksji - gdybyśmy byli zmuszeni badać niezliczone produkty niekatolickich autorów, którzy w końcu od urodzenia dotknięci są kościelną klątwą”. Jeśli brano poetów dosłownie, wynikało z tego, że protestanckich poetów należało wykląć. Czy to świadczy o postępowości niech czytelnik osądzi sam.

Znajomość angielskiego nie była gwarancją umiejętności względnie gotowości czytania dzieł napisanych w tym języku bez uprzedzenia i wnikliwie, co ganił Benedykt XIV. Fakt, że od połowy XIX w. cenzorzy dysponowali większą znajomością języków, rzadko kiedy stanowił dla nich powód do poważnego zajęcia się nauką albo literaturą obszaru anglosaskiego. Przez cały czas Anglia pozostawała dla Rzymu regionem marginesowym, któremu poświęcano mało uwagi. Ameryka zaś leżała w ogóle poza zasięgiem rzymskiego postrzegania. Nawet w ramach Europy ciasne eurocentryczne pole widzenia cenzorów było w wysokim stopniu selektywne. Jednym ośrodkiem, na którym koncentrowała się uwaga Rzymu, była Francja, drugim Niemcy.

Zainteresowanie lub zajmowanie się niemiecką filozofią, teologią i literaturą nie zakładało konieczności znajomości niemieckiego. Jeszcze w roku 1827 cenzor *Krytyki czystego rozumu* Immanuela Kanta posłużył się ośmiotomowym tłumaczeniem, które między 1820 a 1822 r. ukazało się w Pawii. To, że Rzym dopiero 40 lat po pierwszym wydaniu zauważył książkę jest typowe dla powolności z jaką reagowała cenzura. W prawie wszystkich dziedzinach prócz teologii - gdzie często (choć nie zawsze) włączali się niemieccy biskupi - Kościół nie nadał za rozwojem i na ogół pozostawał w tyle.

W przypadku cenzora Albertina Bellenghiego oznaczało to pójskie w ślady Fryderyka Wielkiego: skoro nawet król pruski mimo swojej sympatii dla filozofa Kanta wydał zakaz publikacji, to tym bardziej katolicki Kościół

nie może marnować czasu. Faktem jest, że Kościół, reprezentowany przez Kongregację Indeksu, czasu nie marnował. Po prostu w ogóle się nie ruszył. Uaktywnił się dopiero w 1827 r., tylko dlatego, że *Krytyka czystego rozumu* ukazała się w jedynym nowożytnym języku, który cenzor mógł przeczytać - mianowicie po włosku. Gdy na końcu swego raportu mówi o zamiarze zduszenia „zła” rozprzestrzeniającego się z Niemiec i Belgii do Włoch w zarodku, jego pełne samozadowolenia stwierdzenie brzmi dosyć pusto.

Pusta i niepoważna jest też analiza Bellenghiego *Krytyki czystego rozumu*. W Kancie widział idealistę, który chciał koniecznie udowodnić, że nie jest możliwy rozumowy dowód na istnienie Boga albo nieśmiertelność duszy. Filozofia Kanta była - zdaniem cenzora - „ciemna” (*tenebrosa*). Na podstawie schematycznego pojęcia, jakie miał o poglądach Kanta, był przekonany, że odkrył, iż dzieło Kanta cierpi na podstawowy brak, który w założeniu skazuje je na klęskę - przekonanie Kanta o możliwości „wolnego i jawnego” zbadania dogmatów. Każdy katolik wiedział, że w dogmaty trzeba wierzyć bez zastrzeżeń i być im posłusznym jako prawom. Gdyby jednak doszło do „obrzydliwego pomieszania przekonań i obyczajów”, postępowano by jak Kant i kończono na indywidualizmie protestantów. A nawet oni odrzucili to dzieło.

Drugim zarzutem podniesionym przez Bellenghiego przeciwko *Krytyce czystego rozumu* i wielokrotnie powtarzaniem było to, że dzieło wspiera sceptycyzm. Dlaczego i do jakiego stopnia ta filozoficzna postawa dała się jednocześnie określać mianem indywidualizmu, w to cenzor nie wnikał. Nie tłumaczył również, jaki rodzaj sceptycyzmu zarzucał Kantowi. Zamiast tego piętnował go dalej zarówno jako epikurejczyka, jak i arcyateistę. Z tego filozoficznego pomieszania pojęć Bellenghi wysnuł trzy centralne tezy:

1. Kant określa zaspokojenie ludzkich popędów jako cel ludzkości.
2. Kant twierdzi, że religijna wiara wywodzi się z prymitywnych wyobrażeń niewykształconego ludu („To odsyła nas do poziomu pospolitego *plebsu* i chińskich kapłanów”).
3. Dogmaty wiary są według Kanta źle uzasadnione i wątpliwe. Dlatego wielu ze zwolenników Kanta to ateści, którym cofnięto prawo do nauczania.

Cenzor dał tym samym do zrozumienia, że z punktu widzenia prawa powinno się stać tak również z autorem *Krytyki czystego rozumu*. Kim był **ten** człowiek i jak wyglądało jego środowisko?

Cenzor Kanta, Albertino Bellenghi, był w Kurii Rzymskiej osobistością znaną. Jako specjalista od prawa kościelnego ze szczególnym zainteresowaniem etyką, został w 1824 r. przewodniczącym „Kolegium filozoficznego” Uniwersytetu Rzymskiego. W rok później przekazano mu cenzurę wszystkich dzieł filozoficznych, które były denuncjowane do kongregacji indeksu, a w 1828 został arcybiskupem tytularnym Nikozji. Gdy umieszczał na indeksie *Krytykę czystego rozumu* zbliżał się akurat do szczytu swej kariery.

Przeżył tę karierę w habicie kamedułów u boku Bartolomea Alberta Cappellari. Cappellari, również członek zakonu kamedułów i rzeczoznawca w Świętym Oficjum, polecił Bellenghiego jako cenzora Kongregacji Indeksu. Dzielili te same zapatrywania. Obaj patrzyli z przerażeniem na francuską rewolucję i jej następstwa, obaj nienawidzili nowożytnego świata. Cappellari wyjawiał swoje stanowisko w opublikowanym w 1799 r. dziele zatytułowanym *Triumf Stolicy Apostolskiej i Kościoła nad atakami nowatorów*. O tych nowatorach, w większości cudzoziemcach, Cappellari (który jak Bellenghi nigdy nie przebywał poza Włochami) miał jedynie mętne wyobrażenie. Ale był pewny, że ich nienawidzi i że zasłużyli na prześladowanie - postawa rozpowszechniona wśród przedstawicieli rzymskiej cenzury w XIX stuleciu. Jeden z nich, mianowicie sam Cappellari, „mnich o mentalności *ancien regime'u*”¹ został 2 lutego 1831 r. wybrany papieżem i przyjął imię Grzegorza XVI.

Na długo przed tą datą Cappellari i jego sojusznicy realizowali tę samą politykę. Na przykład w końcu 1817 r. Bellenghi poddał cenzurze *Zoomanię* Erazma Darwina. W odróżnieniu od dzieł jego wuja, Karola, badanych przez inkwizycję albo indeks, książce Erazma sprawiono wątpliwy zaszczyt - przeczytano ją. Naturalnie nie w angielskim języku oryginału, lecz w sześciotomowym włoskim tłumaczeniu, które ukazało się w Mediolanie między 1803 a 1805 r.

Nic z zoologii albo patologii, które stanowią właściwą treść dzieła Erazma Darwina, nie zostało w sprawozdaniu Bellenghiego uwzględnione. *Zoomanię*, jako dzieło „materialisty”, którego idee są podejrzane o podważanie spirytualnej istoty duszy oraz katolickiej moralności, interesowała go wyłącznie z punktu widzenia swoich metafizycznych i etycznych im-

¹ Stary ład.

plikacji. Najmniejszy ślad sceptycyzmu, najbliższy cień wątpliwości - w odniesieniu do cudów, chrześcijańskiego sposobu życia, autorytetu Kościoła - podpadały pod werdykt Bellenghiego. Potępiając *Zoomanię*, odrzucał jednocześnie korzyści płynące z dzieła dla medycyny (o której nie miał pojęcia). On, który kiedy indziej pedantycznie dbał o zachowanie granic, w tym przypadku nie cofnął się przed brutalnym wtargnięciem w dziedzinę, która była mu całkowicie obca.

Krytyka dzieła Darwina dokonana przez Bellenghiego wypadła bardzo tradycyjnie, ale w jednym punkcie wykazuje osobliwość, dzięki której rzymska działalność cenzorska zaczynała się zauważalnie różnić od działalności w poprzednich stu latach. U strażników ortodoksji rosła niechęć do wdawania się w kwestie przyrodnicze, dlatego zazwyczaj koncentrowali się na aspektach teologicznych i moralnych badanych dzieł. To zresztą robili zawsze - nie dlatego, że dręczyły ich skrupuły, lecz ponieważ w dziedzinie przyrodniczości byli ignorantami. Wcześniej klątwy były zazwyczaj ogólne, a wypowiedzi cenzorów niejasne i szablonowe. Ulubionym tematem było kacerstwo, a herezję można było praktycznie odkryć wszędzie. Jednak cenzora Erazma Darwina interesował tylko jeden jedyny aspekt - że tego rodzaju teorie prowadziły do materializmu. Materializm wstrząsał fundamentami wiary i Kościoła, które Bellenghi i Grzegorz XVI chcieli konieczności odbudować z ich poprzednim prymatem. Co z tego wynikło nietrudno przewidzieć. Bellenghi - tak jak jego kolega i przyjaciel, Grzegorz XVI, papież, który nie chciał niczego wiedzieć o kolejach, ponieważ są „drogami diabła” - rozpatrywał problemy związane z cenzurą, religią i polityką jako wielką nierozzerwalną całość.

Także publicysta i kaznodzieja Felicite Robert de La Mennais² (1782-1854), założyciel gazety „L'Avenir” („Przyszłość”), w porewolucyjnej Francji wiązał religię z polityką: popierał rozdział Kościoła i państwa oraz polityczne wolności. Lamennais udał się do Rzymu, ponieważ chciał namówić Grzegorza XVI, żeby stanął po stronie demokracji albo przynajmniej ją tolerował. Lamennais nie wiedział, że listy, które pisał w podróży, były przechwytywane przez szpiegów austriackiego kanclerza Metternicha i we fragmentach przekazywane papieżowi. 15 marca 1832 r. Grzegorz XVI

² W Polsce przyjęta jest forma Lamennais.

przyjął niepodejrzewającego niczego reformatora. Poczęstował gościa i jego towarzyszy tabaką (Ojciec Święty chrześcijaństwa zażywał tabakę; jego szaty były nią często poplamione. Gdy razu pewnego przyjaciel, któremu zalecał jej zażywanie, arogancko odmówił z uwagą: „Ja nie oddaję się temu grzechowi”, namiestnik Chrystusa odpowiedział: „To nie grzech, gdyby grzechem był, ty byś go miał”). Rozmowa była uprzejma. Podróżnikom przekazano monety pamiątkowe z podobizną św. Grzegorza, po czym pożegnano się - nie poruszając celu podróży.

Pięć miesięcy później, 15 sierpnia 1832 r., papież w encyklice (*Mirari vos*) wyklął wolność sumienia, ale nie wymienił Lamennais'go z nazwiska. Bez osobistej złości wobec ich głosiciela, Grzegorz XVI potępił idee: równość obywateli wobec prawa niezależnie od ich religijnej przynależności czy lud jako źródło władzy. Krzewią się korupcja, rozpusta i zabląkanie, głosi *Mirari vos*. Wolność i moralność zostały podkopane przez nowożytny porządek. Symptomatyczne dla tego współczesnego, żalosego upadku są napaści na rzymską cenzurę, którą błędnie uważa się za „zbyt surową i uciążliwą”, „nie do pogodzenia z zasadami sprawiedliwości”, i której Kościół jakoby nadużywa. Absolutna bzdura! - oświadczył Grzegorz XVI w godnej, uczonej łacinie.

Przedstawiciele rzymskiej cenzury wzięli sobie do serca słowa papieża. Lamennais oficjalnie odwołał swoje słowa i podporządkował się Kościołowi, ale prywatnie porównał wypowiedziane w *Mirari vos* myśli z „bandażami, którymi owinięte są egipskie mumie”. W 1834 r. opublikował anonimowo swoje główne dzieło, *Paroles d'un croyant* (*Słowa wierzącego*), w którym zwraca się przeciwko tyranii i dziedziczności królestwa oraz optuje za demokracją. Książka, potępiona przez Metternicha i wyklęta przez Grzegorza XVI w kolejnej encyklice (*Singulari vos*), stała się publicznym sukcesem, właśnie dlatego, że została obłożona klątwą. Każdy chciał wiedzieć, dlaczego ta książeczka „mała w objętości, ale wielka w szkodliwości” zasłużyła na wyróżnienie papieską klątwą. I każdy rozumiał, gdy czytał tyrady Grzegorza XVI przeciwko „temu dziełu szatana”, które opowiada się za tak „obłądnymi urojeniami” i „oburzającymi wybrykami” jak wolność sumienia i myślenia, że w sporze o *Słowa wierzącego* starły się dwa światopoglądy, stary i nowy.

Zdaniem Kongregacji Indeksu to starcie odbywało się w ukryciu, przy czym zarówno zwolennicy Lamennais'go, jak i jego przeciwnicy współdziałali w tej tajemniczości. „Symboliczna, zagadkowa i bardzo ciemna książka” powiedział Rafaele Fornari, cenzor, któremu powierzono zbadanie opublikowanej we Francji odpowiedzi na *Słowa wierzącego* Lamennais'go.

Rafaele Fornari - dyplomata, kardynał i autor projektu dogmatu o niepokalanym poczęciu - uaktywnił się na skutek donosu arcybiskupa Genui. Już sama jego opinia - zdaniem Fornariego - wystarczała, aby każde pismo za albo przeciwko Lamennais'mu umieścić na indeksie, ale chciał się trzymać reguł ustanowionych przez Benedykta XIV. Zadeklarowawszy posłuszeństwo Fornari działał, jak mu się podobało: nie postarano się o drugą opinię, nie przeprowadzono kontroli. Jaskrawo łamiąc literę i ducha *Sollicita et provida* kardynałom przedłożono tylko jeden raport - mimo że sam Fornari przyznał: „nie rozumiem, czego ta książka chce i nie mogę prześledzić jej przemyśleń”.

Aby umieścić na indeksie dzieło, które ukazało się jako przyczynek do dyskusji rozpętanej przez Lamennais'go, wcale nie trzeba było rozumieć wywodu. Postępowanie Grzegorza XVI rozdmuchało płomienie sporu do rozmiarów ognia, którego nawet papież nie był już w stanie zdławić. 14 lipca 1835 r. rozporządził we wskazaniach dla Kongregacji Indeksu, żeby nie wydawać przeciwko Lamennais'mu specjalnego dekretu, lecz po prostu umieścić jego dzieło w najbliższym indeksie zakazanych książek. W ten sposób usiłował osłabić wagę zakazu, ale osiągnął dokładne przeciwieństwo - popularność i powszechne oburzenie. Indeks nie po raz pierwszy okazał się instrumentem powodującym skutek przeciwny do zamierzonego. Szkody, które encyklika Grzegorza XVI wyrządziła, były nienaprawialne. Powszechnie przypuszczano, że posunięcie miało motywy polityczne. Sposób, w jaki potraktowano niemieckiego poetę i politycznego myśliciela Heinricha Heinego mógł jedynie potwierdzić te przypuszczenia.

Kardynał-sekretarz stanu Luigi Lambruschini troszczył się o ochronę kurczącego się papieskiego terytorium przed szerzeniem idei liberalnych. Za namową Metternicha skłonił w 1836 r. Kongregację Indeksu do obłożenia Heinego klątwą. Umożliwił to fakt, że pisma Heinego na temat Francji, Niemiec i jego podróży zostały przełożone na francuski, cenzorzy przecież nie mogli czytać ich w oryginale. Heine nie był więc ofiarą zamierzonego działania, lecz zawdzięczał uwagę kongregacji przypadkowi tego tłumaczenia na francuski, które czyniło go bardziej podatnym na atak niż jego towarzyszy z ruchu *Młode Niemcy*. Ich pisma istniejące tylko w języku niemieckim, zostały nietknięte. Podobnie przypadkowe okoliczności odegrały istotną rolę, gdy w 1846 r. na indeksie umieszczono *Nowe wiersze* Heinego. Stało się tak tylko dlatego, że wśród rzeczoznawców kongregacji znajdował się (wyjątkowo) jeden, który mówił po niemiecku. W XIX stuleciu polityczną ingerencję cenzury nadal ograniczał prowincjonalizm.

Wewnątrz włoskiego Kościoła ta polityczna ingerencja cenzorów nie znalazła ograniczeń. Cenzura podniosła swoją karzącą dłoń przeciwko Antonio Rosminiemu (1797-1855), filozofowi, którego Pius IX tak bardzo podziwiał, że chciał mu nadać kapelusz kardynalski. Kardynał Lambruschini i jego koledzy w Kongregacji Indeksu byli jednak odmiennego zdania. Z Neapolu, dokąd przenieśli się, gdy papież podczas zamieszek ludowych roku 1848 musiał uciekać z Wiecznego Miasta, wykleli pisma Rosminiego jako wywrotowe.

Kłątwa była skierowana przeciwko autorowi, który od niedawna był rzeczoznawcą w Świętym Oficjum i został powołany do Kongregacji Indeksu. Na dodatek w chwili, gdy koledzy Rosminiego umieszczali jego dzieła na indeksie, autor również przebywał w Neapolu, aby nadzorować ich wydanie. Wbrew zaleceniom *Sollicita et provida* filozof nie został powiadomiony, że podjęto kroki przeciwko jego pismom. Nie poinformowano również papieża. Dopiero gdy kłątwa została wydana, Pius IX dowiedział się o napiętnowaniu jego protegowanego przez Kongregację Indeksu, która - nie pierwszy raz - zadziałała na własną rękę. Kongregacja Indeksu Ksiąg Zakazanych, która jeszcze w XIX w. działała tak nieobliczalnie i despotycznie i w swoim postępowaniu wobec szacownych członków włoskiego Kościoła była tak niesprawiedliwa, dzisiaj nie istnieje. Przeciwnie, dzisiaj rozważa się kanonizację Antonia Rosminiego.

Z biegiem XIX stulecia praktyka cenzury stawała się coraz bardziej częstą rutyną, wykonywaną przez wysłużonych biskupów, ludzi ubarwiających szarżę zmiękczenia swego życia studiowaniem dzieł, od lektury których chcieli powstrzymać innych. Mniej niż sześć miesięcy wcześniej zanim Pius IX 8 grudnia 1864 r. opublikował swoją encyklikę *Quanta cura* z jej sławnym-osławionym „Syllabusem błędnych nauk współczesnych” (do których zaliczały się „postęp, liberalizm czy współczesna cywilizacja”), duchowy krewniak papieża przedstawił Kongregacji Indeksu generalną rozprawę z literaturą francuską. Był nim Jacques Marie-Joseph Bailles, biskup Lucon, który od ośmiu lat działał jako rzeczoznawca.

Hugo, Michelet, Stendhal, Flaubert, Balzac i inni zawdzięczają wysiłkom tego cenzora, że wylądowali na indeksie. 20 czerwca 1864 r. przesłał sprawozdanie o nich, które przyćmiło wszystko, co napisano w najbardziej reakcyjnych okresach pontyfikatu Grzegorza XVI. W oszalałej, bezlitosnej

kolejności Bailles zakazał licznych arcydzieł powstałych we Francji XIX stulecia. Odpowiedź na pytania: jak i dlaczego to zrobił, rzuca rozjaśniające światło na umysłowy krajobraz, z którego mógł się zrodzić „Syllabus”.

Również w tym przypadku kryteria, na podstawie których Bailles sformułował swój obszerny zakaz, nie miały niczego wspólnego z regułami ustanowionymi przez Benedykta XIV w *Sollicita et provida*; w 1864 r. dyrektywy papieża były już nieważne. Żywa i rzeńska była za to tradycja sobiepańskich wyroków. Że cenzor był człowiekiem starej szkoły wynika nie tylko z treści tego, co napisał, lecz również ze sposobu wyrażania. Po łacinie, którą niejeden z jego kolegów stopniowo porzucał na rzecz włoskiego, Bailles wyłożył swoje raporty „krótko i węzłowato [...], ponieważ traktują o strasznych księżkach, będących trucizną społeczeństwa”. Posłużył się znaną nam już techniką pozwolenia dziełom mówić samym za siebie (a raczej przeciwko sobie). Na przykład *Nędzników* Victora Hugo opisał jako „trzy tysiące stron pełnych braku szacunku i bluźnierstw”, jak np. „Bon diable!” („Dobry diabeł!”) albo „A quoi bon le Pere eternel?” („Po co komu wieczny Ojciec?”) albo „Le bon Dieu est bon pour le peuple” („Dobry Bóg jest dobry tylko dla ludu”).

Fakt, że te wypowiedzi w *Nędznikach* nie pochodzą od samego autora, lecz od postaci powieściowych, cenzor po prostu zignorował. Każde bluźniercze sformułowanie i każdą krytykę duchowieństwa uznawał za osobistą deklarację Victora Hugo. Dlatego też, podobnie jak Giacinto de' Ferrari, Jacques Marie--Joseph Bailles był przekonany, że autor osądza się własnymi słowami. W książce o prześladowaniu czarownic *La Sorciere* {Czarownica} ten „niepohamowany, potworny, urodzony kłamca” twierdził, że posługiwał się branzowymi podręcznikami inkwizycji. Zastosowanie katolickich źródeł przeciwko sprawie katolicyzmu stanowiło w oczach cenzora obrzydliwą zbrodnię. Jego zdaniem nie można poprzestać na umieszczeniu *Czarownicy* na indeksie (co się już stało), zakaz powinien zostać wypowiedziany raz jeszcze.

Dla *Czerwonego i czarnego* żadna klątwa nie była wystarczająca. Przedstawiając świat rządzony przez nieuchronność losu, powieść Stendhala równała się wezwaniu do małżeńskiej niewierności. Czyż autor nie napisał „A Paris l'amour est fils des romans” („W Paryżu miłość rodzi się z powieści”)? Czyż obrzydliwy bohater *Czerwonego i czarnego* nie przyznaje, że czytał *Wyznania* Rousseau i że one wraz z innymi zakazanymi książkami pobudziły jego wrogą postawę wobec kleru? Dostateczny powód, aby tę „śmierdzącą, bezpostaciową mieszaninę” razem z innymi „haniebnymi dziełami” Stendhala umieścić na indeksie. Chociaż żadne z nich nie było tak haniebne jak *Madame Bovary* Flauberta, którym cenzor teraz się zajął.

„Najgorsza ze wszystkich złych powieści, które podkopują religię, moralność i jakiegokolwiek poczucie sprawiedliwości czy cnoty! Zadenuncjowana przez władze świeckie *Madame Bovary* uniknęła ich potępienia, ale nie powinna ująć Waszemu" - pisał Bailles do swoich zwierzchników, których następnie wzywa, by zakazali tego „oburzającego" dzieła na podstawie jednego jedyne go ustępu z niego zacytowanego. Nie chodzi przy tym o jedną ze scen, gdzie decydującą rolę odgrywają romantyczna namiętność, seksualny pociąg albo zdrada małżeńska. Cenzora oburzyła raczej wypowiedź aptekarza Homais, który oświadcza, że nie chce mieć do czynienia z księżmi, ponieważ „moim Bogiem jest Bóg Sokratesa, Franklina, Voltaire'a [...]". Sokrates i Franklin mogli być podejrzeni, ale Wolter był nim na pewno! Całkowicie wystarcza, aby usprawiedliwić klątwę - myślał cenzor i włączył do swego werdyktu jeszcze *Salammbó*, jego zdaniem książkę równie nudną co nieprzyzwoitą.

Po sędzie nad Flaubertem pozostał jeszcze arcyłotr Balzac. Ten „książę ciemności", głowa francuskich wywrotowców, był panteistą, sensualistą i cynikiem, który „chciał stworzyć wieczny pokój wśród ludzi". Wprawdzie obłudnie deklarował się jako wierzący chrześcijanin, w rzeczywistości jednak był zwolennikiem kombinacji ateizmu i materializmu. W jaki sposób Balzac dokonywał brzuchomówczej sztuczki występowania jako „wierny orędownik grzechu" cenzor przemilczał. Zamiast tego przedłożył listę cytatów, jak np. „uczciwość jest bezużyteczna" i „zasady nie istnieją" (*Ojciec Goriot*) albo „kurtyzana w raju" (*Blaski i nędze życia kurtyzany*), zanim na koniec schłostał opisywaną w *Kuzynce Bietce* małżeńską zdradę.

To umysłowe ograniczenie i ubóstwo daje do myślenia. Zamiast wyśmiewać takie raporty cenzury lepiej zrobimy uświadamiając sobie odbity w nich poziom kultury. Przy tym mniejsze wrażenie robi ciasnota umysłowa cenzora niż sposób, w jaki jego lektura trzyma się litery. Jacques Marie--Joseph Bailles nie miał pojęcia o gatunku literackim „powieść", jego funkcjach i formach. W czasie całej jego pracowitej, a błędnej po manowcach działalności, cenzorowi nigdy nie przyszło do głowy, że powieściopisarza nie można brać dosłownie. A mimo to właśnie temu wysłużonemu biskupowi Kongregacja Indeksu na krótko przed ukazaniem się „Syllabusa" powierzyła arcydzieła francuskiej literatury XIX w.

Mentalność i styl pracy wyrażające się w takich raportach cenzury miały też znaczenie przy redagowaniu owego pisma, które dla wielu stanowi najokropniejszy dokument w nowożytnej historii papierstwa.

„Syllabus błędnych nauk współczesnych”, aneks do encykliki *Quanta cura* z 1864 r., miał długą i trudną historię, która częściowo rozegrała się w Świętym Oficjum. Kardynałowie-inkwizytorzy krytykowali projekty przedstawiane im przez papieża, ale nie byli zdecydowani, jakie ze swojej strony powinni zaproponować zmiany. We wrześniu 1864 r. przedłożyli Piusowi IX sprawozdanie opracowane (obok innych) przez barnabite Lugięgo Bilie (1826-1884), rzeczoznawcę Świętego Oficjum.

Bilio, słaby teolog lecz zdolny sekretarz, trzy miesiące później nadał „Syllabusowi” jego ostateczną sławną-osławioną formę, usuwając w noc przed publikacją tezy, które według jego wyczucia niewarte były potępienia. Samowola, z którą działał Bilio, jak widzieliśmy, nie była niczym nowym w historii rzymskiej inkwizycji. Zadziałał jakby za podszeptem chwili, co staje się zrozumiałe, jeśli wziąć pod uwagę, jak niezdecydowani byli przełożeni i koledzy Bilie jeszcze trzy miesiące przed ukazaniem się „Syllabusa”.

W środku lata 1864 r. Święte Oficjum rozważało wyklęcie pięćdziesięciu trzech twierdzeń, które Bilio podzielił na grupy. Najwstrętniejsze błędy, jakie zdaniem rzymskiej inkwizycji występowały w wówczas nowożytnym społeczeństwie, Bilio ujął pod tytułami: „polityczny naturalizm” - czyli rozdział Kościoła i państwa - i „prymat królewski” - czyli podporządkowanie Kościoła państwu. Z tych obu błędów wynikała mnogość dalszych, jak np. sekularyzacja społeczeństwa i wywłaszczenie majątków Kościoła. Powstawało pytanie, czy najwyższy książę Kościoła powinien teraz potwierdzić potępienie dawnych błędów i dodać nowe? Jeśli tak, to jak? Każdy z osobna? Grupami? Encykliką? W konstytucji?

15 września 1867 r. Bilio wyraził swoje przekonanie, że decydujące jest znalezienie źródła każdej z fałszywych teorii. Np. idea prawa do prywatnej własności wynikała z praw mieszczańskich. To jego zdaniem stanowiło „jądro socjalizmu”. Jeśli potępi się taki „szkodliwy błąd” uderzy się jednocześnie w nie mniej błędną teorię polityczną. Podobnie ma się sprawa z komunizmem, który „upomina się o emancypację kobiet”. Jeżeli Kościół zaneguje ważność cywilnych małżeństw i będzie obstawać przy konieczności ślubu kościelnego, to zapewni podporządkowanie żony mężowi i wymierzy komunizmowi silny cios. Warto zwrócić uwagę na skromność procedury, prostotę języka. Obie są mylące. W projekcie Bilie za potępieniem pojedynczej herezji krył się zamiar wyklęcia kilku naraz. Problem był tylko ten, że nikt nie zgadzał się z formą i szczegółami jego analizy. Komitet - nawet jeśli (a raczej właśnie dlatego) zostałby przez Święte Oficjum powołany - nie był gremium idealnym do sporządzenia kompletnej listy błędów, którymi zawinił nowożytny świat.

Patrząc od wewnątrz - to znaczy w kontekście wspólnych dla Świętego Oficjum i Kongregacji Indeksu mechanizmów wydawania zakazów - takie postępowanie już znamy. Długie debaty i wołanie o surowość łączyły się w jeden wielki bałagan ze spontanicznymi decyzjami i sobiepaństwem. Wieczny brak konsekwencji, ponieważ w każdej chwili człowiek równie zdecydowany jak Bilio miał możliwość wkroczyć i jednym pociągnięciem pióra zmienić dokument, wynik licznych projektów i długiego procesu powstawania. Sposób pracy Świętego Oficjum z istoty swojej charakteryzowała nieobliczalność.

Patrząc z zewnątrz - mianowicie z perspektywy „nowożytnej cywilizacji” Europy i Ameryki, którą Pius IX tak bez ogródek wyklął - wydawało się, że Rzym stracił wszelki kontakt z rzeczywistością. Faktem jest, że wielu strażników ortodoksji za murami swego rzymskiego bastionu nigdy nie miało wiele kontaktu z rzeczywistością XIX w. Sposób, w jaki papież na początku swojej encykliki *Quanta cura* narzeka na korupcję, niemoralność i intrygi nowożytności, a w tak niebezpiecznych ideach jak wolność prasy i sumienia dostrzega diabelski plan obalenia wiary - trafnie scharakteryzowany jako „tenor rozpacz” - świadczy o autorytarnej postawie w dawniejszych czasach. Inkwizytorzy, odcięci od przemian, których nie pojmowali i mogli jedynie potępić, spoglądali z rozrzewnieniem na dawno minione dni.

Czy rzucić klątwę ryczałtem, czy wydać wyroki zindywidualizowane było dla nich głównie problemem proceduralnym. Tylko nieliczni mieli zrozumienie dla prawdziwej treści i intelektualnych konsekwencji tego, co osądzali. Zamknięci w mentalnym więzieniu wzniesionym przez swych poprzedników, które sami umocnili, patrzyli na katolicki Kościół i całe chrześcijaństwo oczyma obywateli, których niedawna utrata Państw Kościelnych uczyniła bezdomnymi.

Ta bezdomność kazała uwięzionym w Watykanie patrzeć z niechęcią na katolików z zewnątrz. Jednym z nich był John Henry Newman (1801-1890)³, który w Oratorium⁴ w Birmingham wygłosił kazanie na temat *Papież a rewolucja*, opublikowane w 1866 r. W grudniu tegoż roku doniósł o nim do Rzymu dawniejszy członek Oratorium, Henry Formby. Newman wszedł mu w paradę zarzutem o snobizm w sprawie dotyczącej

³ Najwybitniejszy przywódca anglikatolicyzmu (kierunek w teologii anglikańskiej akcentujący katolickość Kościoła anglikańskiego i w pewnym stopniu uznający autorytet Stolicy Apostolskiej). Rektor uniwersytetu katolickiego w Dublinie.

⁴ Kongregacja Oratorium św. Filipa Neri. Katolickie stowarzyszenie księży założone w Rzymie w 1558 r., nazwane tak od kaplicy (oratorium), w której odprawiali nabożeństwa. Miało swoje domy w różnych krajach świata.

gregoriańskich śpiewów. Teraz Formby w zastrzeżeniach późniejszego kardynała co do świeckiej władzy papieża odkrył ducha przewrotu.

Donos został przekazany angielskiemu rzeczoznawcy, który również uważał Newmana za podejrzanego. Brytyjscy biskupi pisali do Rzymu, skarżąc się na stosunek Newmana do Stolicy Apostolskiej: wszystkie jego pisma zawierają element wrogi wierze, a zjadliwa krytyka łączy się z niezrozumiałymi poglądami. Nawet jeśli ten dwuznaczny człowiek w pracy *Papież a rewolucja* otwarcie nie odmawia papieżowi świeckiej władzy, daje się widzieć, że jej utraty nie uważałby za tragedię. Dlatego rzeczoznawca zalecił umieszczenie publikacji na indeksie.

Ta akcja została wstrzymana tylko dzięki zdecydowanemu listowi kardynała Paula Cullena. Mimo że z Newmanem w jego dublińskich czasach rozumieli się szczególnie dobrze, kardynał sugerował, że lepiej przymknąć oko na ewentualne braki pisma Newmana niż w przypadku tak powszechnie szanowanego człowieka ryzykować skandal. „On gada, jakby wszyscy Włosi i rzymianie byli rewolucjonistami i wrogami papieża. To bez wątpienia przesada, która w kazaniu była nie na miejscu - kończył kardynał z rzadkim napadem zdrowego rozsądku. - Jednak wykląć je nie byłoby dobrym pomysłem”.

Czy był dobrym pomysłem opublikowany 23 września 1872 r. dekret potępiający kilka pism, które zajmowały się dogmatem o nieomyślności papieża w kwestiach wiary i moralności uchwalonym na I soborze watykańskim (1869-1870)? W przypadku większości autorów dotkniętych tym dekretem chodziło o katolików, do których zaliczał się również liberalny lord John Acton (1834-1902). Jego *Letter to a German Bishop at the Vatican Council* (*List do niemieckiego biskupa na soborze watykańskim*) z 1870 r. i jego sprawozdanie z soboru - oba ukazały się w 1871 r. razem ze stanowiskiem innych autorów - dostały się na indeks. Mimo to nie ma w archiwach dowodu, że w ogóle były sprawdzane przez jakiegokolwiek członka Kongregacji Indeksu. Powód, dla którego Acton tak bezwzględnie został wyklęty, wyjawiał osobiście rządzący papież: Pius IX, gdy 12 kwietnia 1870 r. zwalniał Augusta Theinera - niemieckiego prefekta tajnego archiwum Watykanu - postawił mu zarzut, że potajemnie udostępnił dokumenty „łajdakowi (briccone) Actonowi”, który „do nas nie należał”. Ci, co należeli „do nas” i wspierali dogmat o papieskiej nieomyślności wiedzieli, że „łajdak” dowodził opozycją wobec dogmatu. W takich okolicznościach sam donos wystarczył.

Wyklęto go bez sprawdzenia - wbrew regułom, które papież Benedykt XIV ustalił dla rzymskiej cenzury. Pisma katolickich intelektualistów krytykujących papieską politykę, albo stawiających jej opór, były w ostatnich dekadach XIX stulecia tak samo traktowane jak dzieła heretyków w wieku XVI. Konsekwencją, dla Actona, jak i dla innych, był paraliż spowodowany autocenzurą. W przypadku gdy opublikowali coś ludzie, którzy w żadnym razie nie chcieli zrywać z Kościołem, reakcja Rzymu była niemożliwa do przewidzenia. Mając wątpliwości można było spokojnie wyjść z założenia, że indeks czeka. W późnych latach długiego okresu panowania Piusa IX zaniechano nawet pozorów uczciwego postępowania, a sobiepaństwo bratało się z chaosem. Tak było np. gdy 24 sierpnia 1872 r. Federico Melandri, kierownik drukarni pracującej dla Kongregacji Krzewienia Wiary, powiadomił Vincenza Galii, sekretarza Kongregacji Indeksu Ksiąg Zakazanych, że dokument, przy pomocy którego Galii i jego przełożeni mieli właśnie zamiar założyć wędzidło nowożytnemu światu i nadzorować go, już jest rozchwytyany.

W druku już niedostępny i wyprzedzony przez rzeczywistość indeks wymagał reform. Galii zrobił kilka niezdecydowanych propozycji, wszystkie niewarte wspomnienia. Dopiero w 1897 r. została podjęta próba pogodzenia dążeń Kościoła do nadzorowania autorów z ich prawem do wolności myślenia. Wówczas od dawna już rządził Leon XIII (1878-1903), papież, który w 1881 r. otworzył archiwa Watykanu dla naukowców każdej konfesji i każdego kierunku religijnego i który w 1879 r. wyniósł Newmana do godności kardynalskiej. Papież, który bronił zarówno własności prywatnej, jak i praw robotniczych, w swojej konstytucji *Officiorum et munerum* zachował wielowiekowy ambiwalentny stosunek Kościoła do piśmiennictwa i drukarstwa i potwierdził go. Z jednej strony pisanie i drukowanie książek było godną podziwu sztuką, z drugiej strony były one niebezpieczne. „Brak umiaru w pisaniu i rozpowszechnianiu książek wśród prostego ludu” mógł powodować szkody.

Ani „prosty lud”, ani intelektualiści poza Kurią Rzymską nie wiedzieli i nie przeczuwali, że podstawą nowego indeksu było dzieło, którego zakaz kongregacja rozważała. Pod lupę zostały wzięte zadenuncjowane do Rzymu dwa tomy badań Heinricha Reuscha⁵, które ukazały się między 1883 i 1885 r., a opisywały kaprysy rzymskiej cenzury. Rzeczoznawca, który dzieło badał,

⁵ Heinrich Franz Reusch (1825-1900), teolog katolicki, przywódca starokatolików - sekta religijna utworzona w 1870 r. jako protest pewnego odłamu katolików niemieckich przeciw dogmatowi o nieomylności papieża. W 1872 r. ekskomunikowany. Cytowane dzieło: *Der Index der verbotenen Bücher* {Indeks ksiąg zakazanych}.

znalazł je tak imponującym, że nie tylko odmówił jego potępienia, ale przyjął jego krytyki za swoje i zalecił, aby książkę potraktować jako podstawę następnego indeksu! Postąpiono zgodnie z zaleceniem i przez piętnaście lat niemieccy uczeni pracowali w kurii nad nowym indeksem - z tym rezultatem, że wprawdzie aparat bibliograficzny został poprawiony, lecz zasadniczej zmiany polityki zabrakło.

Wskazując na braki w fachowej wiedzy w dziedzinach klasycznej filologii, nauk przyrodniczych i medycyny uczeni ci zaproponowali ograniczenie indeksu do dzieł traktujących o sprawach doktryny i etyki. Naukowa staranność i sumienność, które Rzym w końcu XIX w. sprowadził sobie z Niemiec, nie mogły jednak ani zakończyć, ani zmienić rzymskiej tradycji sobiepańskich decyzji. Jakkolwiek Leon XIII widział w cenzurze nie tyle instrument ucisku ile instancję dyscyplinującą, także on tkwił w świecie, który nieodwołalnie należał do przeszłości. Można by uniknąć zmartwień, oświadczył ten życzliwy papież, gdyby katolicycy autorzy przed publikacją przedkładali swoje dzieła kościelnym instytucjom do sprawdzenia.

Te instytucje, skostniałe wskutek wielowiekowych nawyków, były nieelastyczne i nieruchawe. Starania Leona XIII o umiarkowaną liberalizację zostały przez jego następcę Piusa X (1903-1914) znowu porzucone. Ten papież, który dążył do restauracji w duchu swego imiennika Piusa IX, widział w ruchu modernistycznym „sumę wszelkich herezji” i starał się zetrzeć go z powierzchni ziemi szeregiem dekretów i encyklik. Indeks ksiąg zakazanych należał do tych instrumentów, przy pomocy których Pius X chciał położyć kres wszystkiemu, co uważał za heretyckie. Jego postępowanie wprowadziło Kościół na kurs konfrontacji z intelektualistami. Szczególnie wybuchowa sytuacja była we Francji, z którą Watykan w 1904 r. zerwał stosunki dyplomatyczne. Zawarty w 1867 r. konkordat został zniesiony. Państwo konfiskowało majątki kościelne. Stosunki między Stolicą Apostolską a Francją były napięte do połowy pierwszej dekady XX w. Mimo to Pius X sądził - podczas gdy nadciągała I wojna światowa - że widzi we Francji oznaki obiecującego rozwoju.

Jego nadzieje były związane z reakcyjno-monarchistycznym ruchem Action Francais pod przewodnictwem Charlesa Maurrasa⁶. Na tę organizację skierował uwagę Kongregacji Indeksu 30 kwietnia 1909 r. asesor Świętego

⁶ Charles Maurras (1868-1952), pisarz i polityk. Fanatyczny monarchista, nacjonalista i katolik, stworzył w 1907 r. ugrupowanie polityczne Action Francais. Krytykował Watykan za ugodową politykę wobec Niemców, czym w 1926 r. ściągnął na siebie i członków swojej organizacji ekskomunikę papieża Piusa XI.

Oficjum. Jakkolwiek doniósł na Action Francais i na jej publikacje francuski członek Kurii Rzymskiej, widzący w tym prądzie niedawno potępioną przez Piusa X „panującą formę modernizmu”, nie stało się nic. Kolejny donos miał miejsce w lipcu 1912 r. Księża i mnisi w Action Francais sprzymierzyli się z ateistami i „kokietowali” protestantów. Czy nie powinien wkroczyć inkwizytor? Czy indeksowi wolno przyglądać się bezczynnie? - pytał paryski ksiądz, bombardując kongregację tytułami, które należało zakazać i nazwiskami autorów, których jego zdaniem należało obłożyć klątwą.

Kongregacja Indeksu ledwo się poruszała, ponieważ jej niemiecki sekretarz Thomas Esser (jedyne nie-Włoch dzierzący to stanowisko) według własnych słów był chory. Dopiero 4 kwietnia 1913 r. kongregacja była wreszcie gotowa wykląć wszystkie dzieła Maurrasa. Sekretarz kongregacji zapytał księdza-denuncjatora, czy chce widzieć na indeksie jeszcze dalsze tytuły, czy też istnieją - jego zdaniem - takie, które tam nie powinny się znaleźć. W ten sposób urzędujący cenzor wciągnął do współpracy amatora w dziedzinie cenzury. Front orędowników zakazu rósł. Dołączył biskup Nicei i dwumiesięcznik „Action Francais” został poddany sprawdzeniu. Mimo to Rzym się wahał.

Rzeczoznawcy dostrzegali niebezpieczeństwa, na które narażali się katolicy w tym ruchu swoimi kontaktami z członkami innych wyznań i uskarżali się na „wstrętą zaciętość” z jaką czasopismo prowadziło swoją walkę, nie widzieli jednak powodu do umieszczenia go na indeksie. Kościół musiał - ich zdaniem - pogodzić się z nacjonalizmem, któremu ruch hołdował. I nawet jeśli w publikacjach istniały w kwestiach doktrynalnych pewne rzeczy, nad którymi można by zmarszczyć czoło, więcej ich jednak zasługuje na podziw. Linia czasopisma jest zgodna ze stanowiskiem rządzącego papieża, a ateści, których spotyka się w szeregach ruchu, są dostatecznie mądrzy, by się nie wychylać. Potępienie Maurrasa zostanie we Francji zrozumiane jako odrzucenie przez papieża idei monarchizmu i akceptacja republiki. Lepiej będzie więc zachować wyrozumiałość - sądziła większość cenzorów - i rzeczywiście do 12 kwietnia 1915 r. była ona stosowana. Jednakże potem, znów z inicjatywy Świętego Oficjum, wyklęto pięć książek Maurrasa wraz z czasopismem „Action Francais”, przy czym oparto się na przygotowanych, choć nigdy nie wydanych dekretach. Decyzję wystąpienia przeciwko ruchowi podjął papież imieniem Benedykt.

Benedykt XV (1914-1922) był doświadczonym dyplomatą i przeprowadził Kościół przez kryzysową sytuację I wojny światowej. Swą pierwszą

encykliką (*Ad beatissimi*) z 1 listopada 1914 r. próbował zażegnać konflikt między tradycjonalistami a modernistami. W 1917 r. wprowadził nowy kodeks kościelny. Między tymi dwoma zdarzeniami było jeszcze trzecie, mniej znane, ale nie mniej ważne: 25 marca 1917 r. papież zniósł Kongregację Indeksu.

Kongregacja nie była przygotowana na swój nagły koniec (jakkolwiek Pius X w 1907 r. już raz rozpatrywał jej likwidację). Przez większość wojny działała normalnie. 29 marca 1915 r. np. jej członkowie, obojętni na zniszczenia, których wojna dokonała w Europie, umieszczali książki na indeksie, ponieważ były „przeniknięte herezją modernizmu”, chociaż od publikacji dekretu postanowiono odstąpić. Przypadek Charlesa Maurrasa i jego „Action Francais” wywołał kolejny zatarg kompetencyjny między inkwizycją a indeksem, czym Benedykt XV musiał zająć się na początku swego pontyfikatu. Pewien mnich-barnabita, którego książka właśnie miała zostać umieszczona na indeksie, napisał do papieża, zadeklarował posłuszeństwo i wycofał swoje prawa autorskie do książki skrytykowanej przez Rzym. Benedykt, którego przepychanki denerwowały, spowodował cofnięcie wypracowanego przez kongregację dekretu.

W okresie od 1915 do 1916 r. papież interweniował kilkakrotnie, aby przypomnieć o wstrzeźliwości względnie wprowadzić porządek w miejsce chaosu. Dawni i obecni wysoko postawieni członkowie Kongregacji Indeksu umierali - 19 sierpnia 1915 r., kardynał Serafino Vannutelli, dziekan kolegium kardynalskiego, a 15 września tegoż roku kardynał Benedetto Lorenzelli. Najcięższy cios dotknął chwiejącą się już w posiadach instytucję, gdy 5 listopada 1916 r. zmarł jej prefekt, kardynał Francesco delia Volpe. Potem to stanowisko pozostało nieobsadzone.

Co miesiąc, podczas audjencji u papieża, sekretariat kongregacji uskarżał się, że nie dochodziło do obsadzenia urzędu prefekta. Benedykt XV milczał. 8 marca 1917 r. zachorował na bronchit Thomas Esser, czekając na audjencję, której głównym tematem miała być nominacja nowego kardynała--prefekta. Dwa tygodnie później zaskoczony Esser dowiedział się, że 22 marca Benedykt XV poinformował kardynałów na tajnym posiedzeniu w Watykanie, iż Kongregacja Indeksu „przestaje istnieć od natychmiast”.

Powołując się na słowa, którymi Pius X w swojej konstytucji z 1908 r. uzasadniał konieczność odnowy Kurii Rzymskiej papież stwierdził, że jurysdykcja i kompetencje kongregacji „nigdy nie były określone jednoznacznie i jasno”. Taki stan trwał trzy i pół wieku, ale dopiero imiennik Benedykta XIV, wyciągnął z tego konieczne konsekwencje. Zlikwidował

zbędny organ cenzury, któremu przewodniczył Thomas Esser i przekazał jego zadania rzymskiej inkwizycji.

25 marca 1917 r. decyzja została ogłoszona publicznie. Dwa dni później Esser skonstatował „ze smutkiem”: marny koniec mojej siedemnastoletniej pracy. Ponieważ stracił stanowisko zaproponowano mu na pocieszenie biskupstwo tytularne. Resztę życia poświęcił na redakcję historii różokrzyżowców, którzy pielęgowali go w chorobie. A jeśli zaoszczędzone zostało mu ostatnie upokorzenie - ujrzenie swojej książki na indeksie - to być może tylko dlatego, że nie dane mu było jej ukończyć.

IX

MOC I CHWAŁA

Jeden z Waszych korespondentów porównał rzymski indeks z procesami o nieobyčajność, które toczyły się przed brytyjskimi sądami - napisał Graham Greene (1904-1991) 16 czerwca 1954 r. w nście czytelnicy do „Timesa”. - Uważa on, że ja jako katolik nie mogę uznawać pierwszego, nie akceptując również drugiego. Podobnie jak wielu innych katolików mało mam szacunku dla indeksu, o ile chodzi o rzadkie przypadki, gdy zajmuje się dziełami poetyckimi. Rzymski indeks nie jest dokumentem nieomylnym i popełnia czasami błędy, które są równie absurdalne i godne pożałowania jak pomyłki sądowe brytyjskich sędziów, ławników i urzędników administracji. Ale indeks nie zajmuje się głównie sprawami obyczajowości, lecz problemami teologicznymi i filozoficznymi. Służy studiującemu jako przewodnik, usuwając z jego materiału dydaktycznego wszelkie nieprecyzyjne sformułowania katolickiej doktryny. Co się tyczy sztuki poetyckiej (przebąkuje się, że zarówno Tołstoj, jak i Lewis Carroll zostali obłożeni klątwą), większość świeckich katolików woli postępować według własnego sumienia - nawet nie wiedzą, jakie książki znajdują się na indeksie i nikt nie nakłada im grzywny, ani nie zamyka ich do więzienia jeśli napiszą albo opublikują dzieło, które zostanie przez Święte Oficjum wyklęte [...]”. Greene przedstawia rzecz właściwie. Sam też nie zdawał sobie z tego sprawy, bowiem nie wiedział, dlaczego jego własne dzieło kilka miesięcy wcześniej zostało „przez Święte Oficjum obłożone klątwą”.

Gdy Benedykt XV w 1917 r. zniósł Kongregację Indeksu, do końca XX w. cenzurę wykonywało Święte Oficjum. Jak postępowała ta instytucja w tak niespokojnych i napiętych fazach najnowszej historii, jak np. okres zimnej

wojny? Jaką politykę uprawiała w stosunku do autorów katolickich? Do jakiego stopnia zachował ważność opisany w poprzednich rozdziałach model organizacji podzielonej wewnętrznie i podatnej na naciski? W jakim stopniu Święte Oficjum wiedziało o nowych tendencjach w nauce i literaturze? Tymi kwestiami zajmowali się pisarze XX stulecia, w tym również tacy, którzy przeszli do Kościoła rzymskokatolickiego. Do nich należał Graham Greene, który w przedmowie do wydanej w 1971 r. sławnej jego powieści *Moc i chwała* (pierwsze wydanie w 1940 r.) umieścił następującą przecherną obserwację:

„[...] kardynał i arcybiskup Westminsteru przeczytał mi list Świętego Oficjum, w którym wyklęta została moja powieść, ponieważ jest »paradoksalna« i traktuje o »nadzwyczajnych sytuacjach«. Nawet w Kościele ceną wolności jest stała czujność, ale stawiam sobie pytanie, czy jakiegokolwiek państwo totalitarne obeszloby się ze mną tak łagodnie, jak to uczynił Kościół, gdy odmówiłem przerobienia książki pod pretekstem, że prawami autorskimi dysponuje wydawnictwo? Nie doszło do publicznej anatemy i nad całą sprawą rozpostarto ów płaszcz zapomnienia, który Kościół w swojej mądrości ma w pogotowiu dla błahostek”.

Sześć lat wcześniej, w lipcu 1965 r., Paweł VI przyjął Greene'a na audiencji. Powieściopisarz opowiedział papieżowi, że *Moc i chwała* została przez Święte Oficjum obłożona klątwą:

„»Kto nałożył klątwę?«, zapytał Paweł VI.
»Kardynał Pizzardo«.

Powtórzył nazwisko z ironicznym uśmiechem i powiedział: »Mr. Greene, niektóre części Pańskiej książki wzbudzają u niektórych katolików pewną odrazę, ale to nie powinno mieć dla Pana znaczenia«”.

Słowa te, odkąd przeczytałem je po raz pierwszy, nie dawały mi spokoju. Ponieważ raporty cenzury opracowywane przez Święte Oficjum po śmierci Leona XIII w 1903 r. w archiwach Kongregacji Nauki Wiary nie są udostępniane bez specjalnego zezwolenia, poprosiłem o audiencję u prefekta kongregacji, którą też w lutym 2000 r. uzyskałem. Kardynał Joseph Ratzinger nie spławił mnie, jak jego poprzednik Ludwiga Pastora. Moją wyrażoną jednym zdaniem prośbę o uczynienie odstępstwa od reguły zrozumiał natychmiast i bez wahania odpowiedział: „Tak!”. Możemy więc teraz, przekraczając barierę daty, wdrzeć się na terytorium dotychczas zakazane, aby przyjrzeć się, jak badana była *Moc i chwała* i zrozumieć, dlaczego Paweł VI w lipcu 1965 r. ironicznie się uśmiechał.

Powieść *Moc i chwała* ma swój początek w podróży do Meksyku, którą Graham Greene odbył w 1938 r. Scenerię stanowi położone na południu Meksyku państwo Tabasco, które niedawno zostało opanowane przez bezwzględного prześladowcę katolików, Tomasa Garrida Canabala. Ateista i purytanin Canabał nienawidzi zinstytucjonalizowanej religii i alkoholu. Nieprzypadkowo bohaterem książki Greene'a jest ksiądz-alkoholik, który na koniec zostaje stracony przez policję Canabala. Ofiara, której najcelniejszą właściwością jest samorefleksja, przewiduje egzekucję. Najostrzejszą krytyką, jaka spotyka bohatera w tej książce, pochodzi z jego własnych ust. Wiedząc dokładnie, że zmierza w pułapkę, mimo wszystko decyduje się uczynić to, co uważa za swój obowiązek, i próbuje śmiertelnie rannemu przestępcy udzielić Ostatniego Namaszczenia. Jakkolwiek wie, że zostanie aresztowany, pijak-ksiądz przedkłada szansę uratowania cudzej duszy nad własne życie. Czy mamy do czynienia z męczennikiem? A może bohater chce tylko odpokutować własne moralne winy?

Moralne i teologiczne motywy w *Mocy i chwale* są ambiwalentne. I to tak ambiwalentne, że nawet mianowani cenzorzy wietrzyli w książce Greene'a ślady herezji. W swojej działalności cenzorskiej nie mogli powoływać się na Święte Oficjum: byli ludźmi świeckimi i nieświadomie kontynuowali tradycję, której do 1917 r. strzegła Kongregacja Indeksu. Jeden z cenzorów, lubiący przyjmować wziętą od krytyków literackich pozę sędziego, posądził Greene'a o zabarwienie gnostyczne. „Schemat jego książki komplikuje stara i - jak sądzono - obalona herezja”, oświadczył ten spóźniony samozwańczy inkwizytor. Drugi, mniej pompatyczny, ale bardziej ujmujący krytyk, odkrył u „katolickiego powieściopisarza” ślady jansenizmu. Można by przytoczyć dowolną ilość opinii, nie tylko postaci drugorzędnych. Np. ostatnim cytowanym krytykiem był nie kto inny tylko Anthony Burgess \ o którego poglądach Greene w liście do czasopisma „Tablet” z 12 kwietnia 1975 r. dowcipnie zauważył: „Nie powinienem się żalić, że uprzejmy Mr. Burgess określa mnie mianem jansenisty, bo nie jest nawet pewne, czy sam Jansenius był jansenistą”.

Prześlizgnąwszy się po amatorach w dziedzinie cenzury, zajmijmy się cenzorami profesjonalnymi. Jak bardzo profesjonalne było w XX w. Święte

¹ Anthony Burgess (1917-1993), prozaik i eseista ang. (*Mechaniczna pomarańcza*).

Oficjum? W dziedzinie literatury jego profesjonalizm - musimy niestety stwierdzić - był ograniczony. Kongregacja, która teraz ponosiła wyłączną odpowiedzialność za indeks ksiąg zakazanych, nie zrobiła niczego, gdy w 1940 r. ukazała się *Moc i chwata*. Nie tylko z tego powodu, że w czasie II wojny światowej cenzorzy mieli inne kłopoty. Najwyraźniej tylko nielicznych interesowała literatura anglojęzyczna - a to dlatego, że członkowie Kurii Rzymskiej język angielski nadal znali w ograniczonym wymiarze. Instytucja była więc skazana na donosy.

Donosy albo zapytania były normalną drogą, na jakiej Rzym dowiadywał się o książce zasługującej na przebadanie. W przypadku *Mocy i chwały* była to droga okólna. Punktem wyjścia była miejscowość Einsiedeln w Szwajcarii. Tam katolicki wydawca Benziger planował edycję niemieckiego przekładu powieści. Miejscowy ksiądz, którego niepokoiła „gwałtowna krytyka”, jaką według jego informacji wywołała książka Greene'a we Francji, poprosił Święte Oficjum o zajęcie stanowiska.

Odpowiedź była odmowna. „Takie sprawy nas nie obchodzą”, donosiło wewnętrzne memorandum. Napisano list do biskupa w Chur i poradzono mu skontaktowanie się z biskupem Westminsteru, do którego diecezji należał Greene. Jednocześnie założono teczkę na temat pisarza, z której jasno wynika, co o nim w Rzymie wiadano. Uważano np., że w przypadku *Mocy i chwały* oraz *Sedna sprawy* może chodzić o jedną i tę samą książkę, „ponieważ Amerykanie często zmieniają tytuły”. Anonimowy autor tego memorandum nadmienił także, że Graham (sic!) Green (sic!) konwertował się na katolicyzm.

„W każdej swojej powieści - czytamy dalej w tryskającym intelektem expose - chciałby potwierdzić jakąś katolicką prawdę”. Jednocześnie ma w sobie „coś z realisty [*un po' verista*]”. „Nazywa rzeczy po imieniu”. Poza tym pisze dla pieniędzy, a ponieważ sprzedano pół miliona egzemplarzy jednej z książek, ostatnio dość dużo zarobił. Potrafi „dramatycznie przedstawić życie ludzi słabej woli i przegranych”, a „wobec przeciwności i nikczemności prawdziwego życia nie czyni tajemnicy ze swych religijnych przekonań”. Katolicy przyjęli *Sedno sprawy* różnie i zostało zakazane przez rząd irlandzki. Podczas wizyty w Rzymie dotyczącej sfilmowania książki, Greene oświadczył, że irlandzcy i angielscy jezuita są za projektem. W opublikowanym nieco wcześniej artykule podkreślił swoją lojalność wobec katolicyzmu i przyznał sobie prawo „przedstawiania jego czarnych i białych stron”. Memorandum, które nosiło datę 16 marca 1949 r., nie było ani czarne, ani białe, lecz utrzymane w tonacji jasnoszarej

i wylądowało w aktach. Na marginesie namazano bezradny komentarz: „Ukazało się niemieckie tłumaczenie i natychmiast posypały się protesty. Co robić?”.

Właśnie, co robić? Święte Oficjum, któremu nie bardzo chciało się uaktywniać i nader chętnie pozbyłoby się kukułczego jaja, było nadal bombardowane donosami. 25 września 1945 r. przyszło pismo pełne troski z Solingen w Niemczech. Hamburskie wydawnictwo Rowohlt wydało *Moc i chwałę* w nakładzie 100 000 egzemplarzy. Nadawca przeprowadził porównanie pomiędzy powieścią Greene'a a *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza, które wypadło na niekorzyść pierwszego: Greene „stworzył karykaturę kościoła w podziemiu”. W jego książce nie ma męczennika, tylko „korowód kalekich chrześcijan”, którzy są znacznie mniej sympatyczni niż porucznik reprezentujący antyklerykalizm. Nadawcy listu widocznie nie zaświtała myśl, że być może Greene wcale nie zamierzał w *Mocy i chwale* robić sceny kulminacyjnej z męczeńskiej śmierci bohatera. Zamiast tego dla zbudowania Świętego Oficjum napisał kawałek pokazujący śmierć pijaka-księdza tak, jak -jego zdaniem - przystało. Greene nie miał pojęcia o tym, że przed najwyższym trybunałem udzielano mu lekcji ortodoksyjnego powieściopisarstwa.

Z biegiem lat narastał nacisk również z innych części Europy. 21 marca 1951 r. emerytowany wojskowy napisał z Tuluzy donos, w którym oświadczył, że bestseller *Moc i chwała* „do głębi oburzył” ludzi wierzących. W tym francuskim dokumencie uderza podobieństwo do niemieckiego, aczkolwiek oba powstały niezależnie od siebie, a wychodziły z założenia, że Graham Greene chciał ze swego pijaka-księdza zrobić męczennika. I zdaniem obu pisarzowi się to nie udało. Francuz dostarczył długą listę przykładów, wszystkie według tego samego wzorca. Katolicka powieść - jego zdaniem - była po to, by „przekazywać dogmat”. Jakże mógł ksiądz-alkoholik uczyć katolickiej wiary? Według krytyka cnota i grzech zbyt często były tutaj ze sobą zestawiane. Greene opisuje swojego upadłego bohatera jako „podobieństwo Boga”, tymczasem ten w zapowietrzonej przez szczury chacie uprawia nierząd. Haniebna dwuznaczność w połączeniu z niepotrzebnym prostactwem zniekształca skądinąd udany opis: „Istnieje mnóstwo niewierzących, którzy mogą coś takiego pisać, bez konieczności mieszania w to katolików”.

Rzym zajął się sprawą w kwietniu 1953 r. Przypadek Grahama Greene'a został zbadany łącznie z przypadkami Evelyn Waugh i Bruce'a Marshalla. Święte Oficjum kazało sprawdzić *Moc i chwałę* dwóm rzeczoznawcom. Pierwszy z nich pisał po włosku. Z trudem pokonawszy barierę obcego języka okazał się zaskoczony różnicami kultury i mentalności. Mentalność Greene'a - pisał - jest „dziwna i pełna sprzeczności, prawdziwy produkt nerwowości, pomieszania i zuchwałości dzisiejszej cywilizacji. Na mnie książka robi smutne wrażenie”. Smutek i zatroskanie, nie zaś gniew i oburzenie cechują postawę tego rzeczoznawcy. Sądząc z tytułu książka chciała gloryfikować moc i chwałę Boga, ale widać w niej tylko beznadziejność i rozpacz, pisał cenzor. „Niemoralni” żonaci księży, dwuznaczność z jaką główna postać mówi o Bogu i doktrynie, wierność zasadom i cnota przyznawane protestantom i ateistom, to wszystko uniemożliwia mu zrozumienie, dlaczego ta książka uchodzi za wielką literaturę - oświadczył pierwszy lektor Świętego Oficjum. *Moc i chwała* zakłóca „przystojący chrześcijaninowi spokój umysłu” i dlatego - jego zdaniem - nie powinna była nigdy zostać napisana.

Ale ponieważ to się już stało, powieść się ukazała i jest szeroko rozpowszechniona, pozostaje mieć nadzieję, że sława, jaką zdobyła, już wygasa. Wyklęcie nie jest wskazane, ponieważ autor, ze swym „paradoksalnym sposobem myślenia”, pewnie nie zaakceptowałby wyroku, a skutki, w związku z jego sławą, mogłyby być fatalne. Lepiej będzie - zalecał cenzor - „upomnieć” Grahama Greene'a przez jego biskupa i zażądać, aby „kolejne książki pisał w innym tonie i postarał się o usunięcie braków w cenzurowanej”. Druga ekspertyza, napisana po łacinie, popierała pierwszą. Greene - zwracały obie uwagę - jest nie tylko czołowym katolickim powieściopisarzem Anglii, na dodatek przeszedł z protestantyzmu na katolicyzm. Mimo wielu słabości, satysfakcji jaką daje wrogom Kościoła oraz „nienormalnym skłonnościom [...] do seksualnych obsesji” nie można umieścić go na indeksie, ponieważ jego książka jest bestsellerem. Drugi cenzor mógł więc jedynie zalecić powiadomienie Greene'a, że „literatura tego rodzaju szkodzi sprawie prawdziwej religii” i że powinien „w przyszłości przy pisaniu zachować więcej ostrożności”.

W połowie XX w. rzeczoznawcy Świętego Oficjum próbowali jeszcze, tak samo jak w połowie XVI w., wydawać katolickim autorom instrukcje, jak *nie* powinni pisać. Jak powinni pisać, władze kościelne nie mówiły, co

być może było korzystne, biorąc pod uwagę toporną próbę denuncjatora z Einsiedeln zakończenia *Mocy i chwale* w sposób jego zdaniem właściwy. Tak jak przed nim Flaubert, Balzac, Stendhal, Hugo i wielu innych pisarzy, Graham Greene został przeczytany i wyklęty przez cenzorów nie mających nawet cienia zrozumienia dla literatury. Na temat wypowiedzi areligijnego nauczyciela w *Mocy i chwale*, że dobrze jest widzieć księdza z sumieniem i że jest to krok do przodu w ewolucji, ekspert potrafił tylko stwierdzić: „to wszystko jest bardzo irytujące”. Pod koniec powieści, zanim zostanie rozstrzelany, pijak-ksiądz dochodzi do wniosku, „że w ostatecznym rachunku jedna tylko rzecz się liczy - świętość...”². Patos tego stwierdzenia rzeczoznawca trywializuje: „Jak rzeczono, to smutna książka”. Na temat najbardziej może poruszającej sceny w powieści, gdy ksiądz prosi Boga, by jego samego skazał na potępienie, ale jego nieślubnemu dziecku dał życie wieczne, drugi ekspert zauważa: „Przedziwna modlitwa w ustach księdza! Sam przyznaje, że wiele lat żył w grzechu śmiertelnym, w tym stanie celebrował mszę i udzielał sakramentu!”.

Cenzorom nie przyszło do głowy, że taka modlitwa służyła Greene'owi do wydobycia ważnego motywu pobożności grzesznika. To, co któraś z postaci mówiła albo robiła, było traktowane jako bezpośredni i zasługujący na potępienie wyraz własnych poglądów autora. Jeśli te poglądy kolidowały ze sobą albo z moralnymi normami cenzorów, odrzucali je jako „sprzeczne” albo wyrażali swój wstręt. Brnęli z zatkanym nosem i w ciężkich buciorach przez fantastyczny meksykański świat Greene'a, traktując go dosłownie.

Wprawdzie dla cenzorów *Moc i chwala* zionęła morowym powietrzem kacerstwa, ale przyznawali jej również zasługę: wzięła na warsztat problem grzechu i kary. Cenzorzy gotowi byli nawet zgodzić się, że dla wykształconych i wprawnych czytelników powieść Greene'a nie stanowi niebezpieczeństwa. Martwili się o „ludzi prostych” i młodzież, których *Moc i chwala* mogłaby sprowadzić na manowce, jak też o wrogów Kościoła, którzy mogliby wykorzystać książkę do celów polemicznych. 400 lat cenzury spowodowało, że ci strażnicy wiary demonstrowali ten sam sposób myślenia co ich poprzednicy. Podobnie jak inkwizytorzy kontrreformacji rozróżniali elitę i prosty lud - wykształconą i niewykształconą publiczność - i nie mieli cienia wątpliwości, że ich zadaniem jest strzec prostotę przed ludźmi takimi jak Graham Greene. Obca była im myśl, że owieczki w stadzie

² Graham Greene: *Moc i chwata*, Instytut Wydawniczy PAX, 1978, przekład Bolesława Taborskiego.

katolickiego Kościoła byłyby w stanie samodzielnie wyrobić sobie sąd o beletrystycznym utworze. Co gorsza, zakładali, że inni czytelnicy reagowałiby na *Moc i chwałę* jak oni sami: bez ironii, bez poczucia humoru, bez empatii dla moralnego dylematu księdza. Odstąpili od zalecenia umieszczenia książki Greene'a na indeksie, bo wiedzieli, że taki krok by się nie opłacał. Obawiając się złej prasy, poprzestali na potajemnym upomnieniu autora.

W 1953 r. w Świętym Oficjum działali cenzorzy raczej umyślowo ograniczeni niż mający złą wolę. Z jednej strony zatroskani o swój autorytet, który pragnęli umocnić, choć nie byli pewni jego skuteczności, z drugiej niezdolni pokonać problemu rozumienia tekstu, przed którym stawiała ich książka Greene'a, mogli zostać pohamowani jedynie interwencją z góry. Ta nadeszła 1 października 1953 r. w postaci poufnego listu od ich wysoko postawionego kolegi w watykańskim Sekretariacie Stanu. List miał formę protestu, a adresatem był kardynał Giuseppe Pizzardo, sekretarz Świętego Oficjum:

„[...] Przed laty miałem okazję przeczytać [*Moc i chwała*]. Zwrócił mi na nią uwagę pewien ksiądz i polecił jako bardzo wybitne dzieło współczesnej romantycznej [sic!] literatury. W istocie, chodzi o książkę o nadzwyczajnej literackiej wartości.

Jak widzę, ocenia się ją jako książkę smutną. Nie mam nic przeciwko trafnym uwagom [w raporcie] o tym dziele. Ale wydaje mi się, że takiej ocenie brak jest poczucia znacznych zasług książki. Polegają one zasadniczo na wielkim dziele usprawiedliwienia: książka pokazuje, jaka bohaterska wierność dla jego urzędu tkwi w głębi duszy księdza, który pod wieloma względami godzien jest nagany. Dzięki temu czytelnik zdobywa wysokie poważanie dla stanu duchownego, nawet jeśli jego przedstawiciele są żałośni.

[...] Pozwalam sobie wyrazić ten pogląd, ponieważ uważałbym za słuszne, gdyby ta książka została sprawdzona przez kolejnego rzeczoznawcę (monsieur De Luca?) zanim zapadnie w jej sprawie negatywny wyrok - także dlatego, że autor i książka są znani na całym świecie [...]”.

Takt, wrażliwość, wyrozumiałość: ten list wydała innego rodzaju inteligencja niż raporty cenzury, do których się odwołuje. Autorem tego listu z 1953 r., był jeden z dwu zastępców sekretarza stanu. Nazywał się Giovanni

Battista Montini i był jednym z najbliższych współpracowników Piusa XII (1938-1958). Ten sam Montini w 1963 r. zasiadł na Stolicy Apostolskiej jako Paweł VI.

Kardynał Giuseppe Pizzardo, do którego skierowany był list z 1 października 1953 r., wspierał karierę Montiniego i sprowadził go do sekretariatu stanu. Później rozeszli się politycznie, ponieważ Pizzardo, konserwatywny anglofil, widział w Montinim niebezpiecznego liberała. W tym poglądzie kardynał czuł się popierany przez Alfreda Ottaviano, którego nastawienie pokazuje wyraźnie następująca mocna wypowiedź: „Możecie mówić o boskiej naturze Chrystusa co chcecie, ale jeśli wybieracie komunistów, nawet w najodleglejszej wiosce Sycylii, następnego dnia ekskomunikę macie na stole”. Ta postawa spowodowała, że latem, po liście Montiniego, Pizzardo ostrzegł kardynała Griffina z Westminsteru, iż przez „jednego jedynego skrajnie potężnego człowieka” Kościołowi grozi wielkie niebezpieczeństwo.

Ten potężny człowiek w Watykanie przez dobry rok, zanim został „odsunięty” na stanowisko arcybiskupa Mediolanu, bronił Grahama Greene'a. Dlaczego to zrobił? Intelktualista Montini, którego Jan XXIII miał jakoby przyrównywać do Hamleta, rozumiał problem moralnej ambiwalencji. Będąc człowiekiem zdolnym do widzenia związków między pozornymi sprzecznościami, na które inni, mniej wrażliwi, byli ślepi, nie tylko miał wyszukany gust literacki ale też kolekcjonował rękopisy. Do jego skarbów zaliczał się odręczny oryginał książeczki o świętym Dominiku Georgesa Bernanosa, kończącej się zdaniem: „smutkiem napęlnia tylko jedno - nie być świętym”. Montini kochał tę książeczkę, której echo w *Mocy i chwale* nie mogło ujść jego uwadze. „Wiedział teraz, że w ostatecznym rachunku jedna tylko rzecz się liczy - świętość...” brzmi ostatecznie zdanie w przedostatnim rozdziale powieści Greene'a, które cenzorzy Świętego Oficjum natychmiast wzięli na widelec. Gdy przeczytał opinię cenzorów, nader dobrze rozumiejąc, jaki będzie miała skutek, przyszły papież interweniował.

Montini był przyjacielem Maria Rossi, przewodniczącego katolickiego związku studentów we Włoszech, którego „skrajnie prawicowa katolicka akcja” tak oburzała, że w liście do Piusa XII oznajmił swoje ustąpienie. Ten list Montini trzymał pod kluczem, co przyniosło mu zarzut, że „ukrywa sprawy przed Ojcem Świętym”. To właśnie Rossi w 1975 r. napisał o Montinim z wczesnych lat pięćdziesiątych XX w. następujące wnikliwe słowa:

„Zacząłem wówczas rozumieć jego dramat [...]. Była w nim sprzeczność między rolą a człowiekiem, między duchownym, który chciał prowadzić życie samotne a osobą publiczną pracującą w aparacie władzy, dysponującym władzą absolutną. Był wiernym sługą tego aparatu, wiedząc jednocześnie, jak potrzebne było przeciwstawienie się jemu”.

Nawet jeżeli „przeciwstawienie się” jest zbyt dużym słowem dla opisanego podjętej przez Montiniego interwencji z wewnątrz establishmentu Świętego Oficjum przeciwko jego własnym cenzorom, to w tym zaangażowaniu na rzecz *Mocy i chwaty* jest coś z tej sprzeczności. Powieść Grahama Greene'a przedstawia księdza, którego skomplikowaną osobowość wrażliwy czytelnik Bernanos mógł zrozumieć. Paweł VI znał uczucie empatii. Rzecznicy Świętego Oficjum, których książka Greene'a tylko zasmucała albo odrzucała - nie. Literacka wrażliwość nigdy nie należała do atutów rzymskiej inkwizycji i dlatego Montini, poszukując opinii eksperta, która mogłaby wesprzeć jego pogląd, rozejrzał się poza instytucją. Tak trafił na Don Giuseppe De Lukę.

Ten „Ksiądz, uczyony, pisarz, dziennikarz, epistolograf, kierownik ascetycznych studiów, dyrektor administracyjny, głowa rodziny, przyjaciel, dyplomata, pan i niewolnik, kwintesencja kłęбка nerwów i doradca *ab intimis*³” (to De Luca sam o sobie) potrafił pisać zarówno artykuły do komunistycznej gazety, jak i mowy dla przeciwnika komunizmu kardynała Alfreda Ottavianiego. Kościołowi rzymskiemu szczerze oddany, co nie przeszkadzało mu publicznie i jawnie go krytykować, nie był De Luca dobrze widziany przez Piusa XII. Katolicki autor, gdy poczuł się zaatakowany, mógł liczyć na sympatię tego samotnika w Kurii Rzymskiej (choć to właśnie De Luca w 1952 r. sformułował dekret potępiający dzieła Andre Gide'a). Gdy autor dostawał się na indeks ksiąg zakazanych, nie musiało to być tak „poważne, straszne, bolesne i tragiczne”, jak sądził De Luca w 1934 r., gdy przekazywał swoje ubolewanie Benedettowi Croce, jednej z czołowych osobistości włoskiej kultury, z powodu obłożenia klątwą kościelną jego wszystkich dzieł. „Poza sferą kościelną”, odpowiedział Croce, nie bierze się tego tak tragicznie. „Metody potępiania, które Kościół widocznie uważa za konieczne, aby utrzymać wiernych w ryzach, dotyczą

³ W sprawach poufnych; powiernik.

Kościola, nie mnie. [...] Ja nigdy nie prześladowałem księży ani ich instytucji, ale też nigdy nie odstąpiłem na jotę od moich przekonań [...]"

Jakkolwiek poglądy Benedetta Croce nie były identyczne z poglądami De Luki, obu dzieliła mniej głęboka przepaść niż samotniczego monsiniore od innych członków Świętego Oficjum. „W tej dusznej atmosferze namaszczonego i aroganckiego umysłowego niedorozwoju - pisał De Luca do Montiniego 30 czerwca 1953 r. - nagły krzyk - dziki, ale chrześcijański - być może byłby pożyteczny". 7 września oświadczył, również w liście do Montiniego, wysłanym z letniego domu w Ortisei (Bolzano), że chce wrócić do Rzymu i „stać do boju". W tym wojowniczym nastroju, dobrze znanym zastępcy sekretarza stanu dzięki długiej znajomości i ostatniej wymianie listów, De Luca wystosował 30 listopada 1953 r. następujące wściekle memorandum do Świętego Oficjum:

„Zdaniem ekspertów Graham Greene i Evelyn Waugh mogą uchodzić za dwóch czołowych powieściopisarzy współczesnej Anglii. Jako katolicy przynoszą zaszczyt rzymskokatolickiemu wyznaniu i to w kraju o protestanckiej cywilizacji i kulturze. Jakże może Rzym być tak szorstki i bezlitosny? Oni są następcami Chestertona i Belloka i podobnie jak tamci nie tyle starają się nawracać ludzi małych, ile dążą do wywierania korzystnego dla katolicyzmu wpływu na mądre głowy i ducha epoki. Inaczej niż Bruce Marshall, nie funkcjonują na poziomie przeciętnego ilorazu inteligencji i nie przemawiają do ludzi niewykształconych albo do skończonych akademików, jak to zazwyczaj czyni duchowieństwo. Ich poziom jest poziomem współczesnych wyższych sfer intelektualnych, na które chcą wpływać i naprowadzić je w kierunku Rzymu. We Francji pod koniec ubiegłego i na początku obecnego stulecia byli ludzie, którzy bez polecenia Kościoła, nie piastując kościelnych urzędów, występowali w sprawie katolicyzmu i mieli przy tym wielkie wpływy. Kościół nie mógł tego ani akceptować, ani też nie mógł ich potępić nie narażając się na kompromitację. Siedział cicho i nie dał po sobie niczego poznać - i słusznie.

Tutaj nie chodzi o kacerstwo czy nawet o skandal, nie mamy także do czynienia z teologami bądź ludźmi moralnie zepsutymi. Chodzi o wielkich pisarzy, którzy częstokroć są naiwni i uparci jak dzieci, bywa że mniej skłonni do entuzjazmu niż melancholii, mniej do egzaltacji niż do dociekania - do nastrojów, które wszyscy dobrze znamy. Ujrzenie ich, wyrażonych tak bez upiększenia, może zaskakiwać a nawet irytować. W końcu jednak doznanie to jest rozkoszą.

W Anglii wyklęcie ich, a choćby tylko oskarżenie, spotkałoby się z niezrozumieniem i wymierzyłoby naszej reputacji potężny cios. Dowiodłoby nie tylko, że wleczeni się za postępek czasu, lecz również że

wyrokuje lekko myślnie. Podkopaloby autorytet duchowieństwa, *któremu - słusznie - zarzuca się prostactwo i zamiłowanie do infantylnej, niegustownej literatury*. Nie powinno się mylić załogi i sternika: *dzisiaj wielcy pisarze są dla znacznej części ludzkości prawdziwymi sternikami, i jeśli Pan w swojej łaskawości zsyła nam takiego, nie wolno nam robić z niego Jonasz, nawet jeśli nas denerwuje. Nie wolno nam rzucać go rybom na pożarcie. We właściwym czasie ustąpią miejsca (ponieważ nie są złymi ludźmi) rzeczywistym sternikom, to znaczy księżom*.

Co się tyczy Grahama Greene'a, to jego surowa, jątrząca sztuka porusza serca najmniej wrażliwych i przypomina im, choćby ich umysł był nie wiem jak zaćmiony, o nakazującej cześć obecności Boga i o jadowitym ukąszeniu grzechu. *On przemawia do tych, którzy są najdalej i najbardziej wrody i do których my nigdy nie dotrzemy*.

Wśród nas jest w końcu wielu, którzy mogą z Greene'em rozmawiać czy korespondować: ojcowskie czy braterskie słowo jest skuteczniejsze od stu tysięcy upomnień, szczególnie udzielonych publicznie.

Ludzie wyznania katolickiego, jeśli zachowują się należycie nigdy nie zostaną pochwaleni. Uwagę budzą dopiero, gdy zachowują się źle, albo zбочą z właściwej drogi. Szkody, jaką Greene być może wyrządza, nie da się porównać z dobrem, które sprawia. Ci, którzy bronią się przeciwko niemu, udają oburzenie, w rzeczywistości go nie odczuwając".

Godne uwagi pismo - piętnujące oskarżycieli jako kombinujących reakcjonistów, cenzorów jako klery kalnych ignorantów, a całe postępowanie przeciwko Greene'owi jako wsteczne i bezsensowne - pokazuje jednocześnie wyraźnie, dlaczego Don Giuseppe De Luca, niezależnie od całej swojej otwartej krytyki watykańskiego establishmentu, pozostał wiernie oddanym poplecznikiem Rzymu.

Ten krytyk kościelnego „wstecznictwa” sam wyznawał wiele spośród poglądów, które wyrzucał cenzorom Greene'a. Zarzucając im niezdolność sprawowania ich urzędu, zachował jednak formę „my”. Jego solidarność z Rzymem, posuwająca się do osobistej identyfikacji z jego sprawami, skłaniała De Lukę do różnicowania, w najlepszym (albo najgorszym) stylu apologety kontrreformacji, między „rzeczywistymi sternikami ludzkości” - pisarzami a ich „prawdziwymi sternikami” - duchownymi.

Ksiądz De Luca, znajdujący się na szczytach współczesnej kultury, grzmiał na członków Świętego Oficjum, którzy tam nie byli. Poziom intelektualistów oddzielał od poziomu „prostych” i „niewykształconych”, do którego przywykli jego koledzy. Z memorandum De Luki wyziera cień *zarozumiałstwa*, pogłębiony przez porażającą szczerłość tekstu: „[to jest poziom] którego *my* nigdy nie osiągniemy”. Ale pozostaje przy „my”.

Zdaniem De Luki Kościół postąpił dobrze, pomijając milczeniem sztuczki Maurrasa i jego kompanów (patrz rozdział VIII). Chociaż wysoko cenili katolickich powieściopisarzy połowy XX w., jednak porównywał ich do upartych, trudnych dzieci, które wymagały ojcowskiego prowadzenia.

De Luca nie miał wątpliwości, że potrzebowali takiego prowadzenia. Pytanie tylko, jak ono powinno wyglądać. Świetnie dobrany obraz Greene'a jako Jonasza rzucanego rybom na pożarcie miał odwieść Święte Oficjum od anatemy i skłonić do poufnego załatwienia sprawy. Ten adwersarz cenzorów nigdy nie zakwestionował ich prawa do sprawowania urzędu. Zalecał tylko, by robili z niego użytek mniej grubiańsko i bezpośrednio, a także kwestionował ich kompetencje.

Jednak Święte Oficjum, wystarczająco kompetentne, aby widzieć własną bezsilność w świecie, który na klątwy nie zwracał uwagi, już 17 listopada 1953 r. napisało do kardynała Griffina w Westminsterze z doniesieniem, że zdaniem inkwizycji *Moc i chwała* autorowi się nie udało. Nie udał się zamiar „zamanifestowania mocy i chwały Pana na przekór wszelkiej ludzkiej nędzy, ponieważ ta ostatnia jednoznacznie przeważa i na szkodę kleru, i księdza. Poza tym powieść opisuje sytuacje tak niedorzeczne, absurdalne i fałszywe, że mniej oświeceni czytelnicy, stanowiący większość, wpadną w zakłopotanie”. Polecono kardynałowi Griffinowi powiadomić Grahama Greene'a o „negatywnej ocenie” Świętego Oficjum, „upomnieć go, żeby nadawał swoim książkom bardziej konstruktywny z katolickiego punktu widzenia ton” i poradzić mu, aby nie dopuszczał do wznowień czy tłumaczeń *Mocy i chwały*, zanim nie zostaną przeprowadzone „odpowiednie sprostowania [...] według wymienionych wskazań”.

Griffina nie trzeba było długo prosić. Napisał w adwencie 1953 r. list pasterski, w którym uzalał się na „pewne tendencje we współczesnej literaturze”. Nie wymieniając nazwiska Grahama Greene'a kontynuował:

„Niestety prawdą jest, że szereg katolickich pisarzy najwyraźniej popełnia ten błąd. Istotnie powieści, mające aspiracje być lokomotywami dla szerzenia katolickiej doktryny, zawierają ustępy, które przez swe wyuzdane opisy niemoralnych zachowań dla wielu czytelników okazują się źródłem pokusy. Nawet jeśli niewątpliwie możliwe jest, że tę literaturę spokojnie może czytać wybrana mniejszość, jednak moralność większości jest przez nie tak bardzo narażona, że nieograniczona publikacja jest wręcz niepożą-

dana. Przedstawienie w powieści katolickiego stylu życia może być godnym podziwu przedsięwzięciem. Nie może jednak nikogo usprawiedliwić fakt, że w celu takiego przedstawienia wykorzystał materiał niemoralny albo szkodliwy. W ostatnim czasie z naszej gminy często kierowana była do Nas prośba o urzędowe ustosunkowanie się do tej sprawy. Wprawdzie głęboko wzbraniamy się przed wydawaniem szablonowego wyroku, sądzymy jednak, że My jako strażnicy wiary i moralności, mamy obowiązek wypowiedzieć te ostrzegawcze słowa. Usilnie prosimy odnośnych katolickich pisarzy, których literackie zasługi są niewątpliwe, by się nad tym zastanowili, czy nie mogą swego talentu wykorzystać lepiej, bardziej w harmonii z wzniosłą tradycją katolickiej literatury, z mniejszym niebezpieczeństwem okazania się szkodliwymi dla moralności ich czytelników".

Możemy być pewni, że taki był też główny tenor wywodów Griffina wobec Greene'a, gdy 9 kwietnia 1954 r. przyjął autora na audiencji. Wiemy, jak Graham Greene publicznie zareagował na to upomnienie, i że był dumny ze sposobu wyslizgnięcia się z pętli. Nikt jednak nie mógł przeczuwać, czy wynioskować z jego triumfalnego tonu, że „biedna ofiara” napisała 6 maja 1954 r. po francusku całkiem odmienny list do kardynała Pizzardo w Świętym Oficjum:

„Chociaż z wahaniem, chciałbym pozwolić sobie zwrócić się do Waszej Eminencji: wobec obecnej drażliwej sytuacji mam, jak mi się wydaje, powód zapoznać Was z faktami.

9 kwietnia Jego Eminencja kardynał Griffin, arcybiskup Westminsteru, podczas audiencji, której mi udzielił, przekazał mi kopię listu napisanego przez Waszą Eminencję 16 listopada. To, że z takim opóźnieniem otrzymałem Waszą wiadomość wynika z mojej nieobecności w Londynie: przebywałem w Indochinach, gdzie robiłem wszystko, aby *światowej opinii publicznej, dla której przeznaczone są moje artykuły* przybliżyć trudności, w jakich znaleźli się bohaterzy katolicy Indochin wobec *komunistycznego zagrożenia*.

Chciałbym podkreślić, że przez całe moje życie jako katolik nigdy nie przestałem czuć się jak najgłębiej związany z namiestnikiem Chrystusa, przy czym ten osobisty związek wzmacniany jest jeszcze podziwem, który mam dla mądrości, z jaką nasz Ojciec Święty stale kieruje Bożym Kościołem. Podniosła duchowość charakteryzująca panowanie Piusa XII, zawsze robiła na mnie głębokie wrażenie. Wasza Eminencja wie, że w Roku Jubileuszowym 1950 dostałem zaszczytu prywatnej audiencji. Jej wspomnienie zachowam do ostatniego tchnienia. Dlatego też Wasza Eminencja zrozumie, jak niepocieszony byłem, gdy dowiedziałem się, że moja książka *Moc i chwała* spotkała się w Świętym Oficjum z krytyką. Intencją książki

było jedynie przeciwstawić moc sakramentów i niezniszczalność Kościoła przemijającej sile w istocie komunistycznego państwa.

Czy mogę przypomnieć Waszej Eminencji, że ta książka została napisana w latach 1938-1939, zanim zagrożenie, którego w Meksyku stałem się świadkiem, sięgnęło do Europy? Na koniec proszę Waszą Eminencję wziąć pod uwagę, że owa książka ukazała się przed szesnastu laty, wobec czego moje prawa przeszły na wydawców w różnych krajach. Do tego dochodzi, że tłumaczenia, do których odnosi się list Waszej Eminencji, ukazały się na ogół przed kilkoma laty i nie jest przygotowywane żadne nowe tłumaczenie.

Prześlę Jego Eminencji kardynałowi arcybiskupowi Westminsteru nazwiska odnośnych wydawców. Tylko oni mają prawo do wznowienia książki. Niech będzie mi wolno zapewnić Waszą Eminencję o najgłębszym szacunku, którym darzę każdy komunikat Świętej Kongregacji Indeksu [...].

Wasz najpokorniejszy i najoddańszy sługa
Graham Greene".

Graham Greene
R. 4-41-54.

C.6 Albany.
London. W. 1.

Ucciatore

Le 6 mai 1954

Il Card. Griffin da
parlato della cosa con il Card. Pizzardo.
disse che bisogna comprendere le esigenze
l'autore. che la mia situazione e la necessità
contendere.
f. D. 31 Maggio 1954

Eminentissime et Révérendissime Seigneur,

Ce n'est pas sans hésitation que j'ose m'adresser à Votre Eminence: mais, dans la situation délicate qui s'est produite, je suis fondé, me semble-t-il, à présenter un exposé des faits.

Le 9 avril, au cours d'une audience qu'il m'avait accordée, Son Eminence le Cardinal Griffin, Archevêque de Westminster, m'a remis la copie d'une lettre que Votre Eminence Lui avait adressée le 16 novembre. Le retard apporté à la communication de ce document s'explique par mon absence de Londres; j'étais en effet en Indochine où je m'employais de mon mieux à faire comprendre à l'opinion mondiale, à laquelle sont destinés mes articles, les difficultés que connaissent les héros catholiques d'Indochine devant la menace communiste.

Je tiens à souligner que tout au long de ma vie catholique, je n'ai jamais cessé d'éprouver à l'égard du Vicaire du Christ les plus vifs

Son Eminence Révérendissime
le Cardinal Pizzardo,
Cité du Vatican,
Rome

N&...l^p^c^

C.6 Albany.
London. W. 1.

.....

sentiments d'attachement personnel, nourris en particulier d'admiration pour la sagesse avec laquelle le Saint Père a constamment guidé l'Eglise de Dieu. J'ai toujours été vivement impressionné par la haute spiritualité qui caractérise le Gouvernement de Pie XII. Votre Eminence sait que j'ai eu l'honneur d'une audience particulière pendant l'année sainte 1950. J'en ai conservé une impression qui durera jusqu'à mon dernier souffle. Votre Eminence comprendra donc à quel point je suis navré d'apprendre que mon livre "The Power and the Glory" a fait l'objet des critiques du Saint-Office. Le but de ce livre était d'opposer la force des sacrements et l'indestructibilité de l'Eglise d'une part, et, d'autre part, le pouvoir purement temporel d'un état essentiellement communiste.

Puis-je rappeler à Votre Eminence que ce livre a été écrit en 1938-39, avant que la menace dont j'avais été personnellement le témoin au Mexique ne se répandit en Europe occidentale ?

Que Votre Eminence daigne enfin considérer que ce livre a été publié il y a 14 ans et qu'en conséquence les droits de publication sont passés de mes mains entre celles de nombreux éditeurs de différents pays. De plus, les traductions auxquelles la lettre de Votre Eminence fait allusion ont paru dans la plupart des cas depuis plusieurs années

.....

- 3 -

C.6 Albany.
London. W. 1.

.....

déjà et aucune nouvelle traduction n'est envisagée

Je remets à Son Eminence le Cardinal-Archevêque de Westminster les noms des éditeurs intéressés qui seuls possèdent les droits de réimpression.

Je tiens à assurer Votre Eminence du profond respect que m'inspire toute communication émanant de la Sacrée Congrégation de l'Index.

Que Votre Eminence daigne agréer l'expression des sentiments de profond et filial respect avec lesquels

J'ai l'honneur d'être

Son très humble et très dévoué serviteur.

Sehan Jurec.

Pomińmy fakt, że Greene w roku 1954 wyznał „głęboki szacunek” dla Kongregacji Indeksu, to znaczy dla organizacji, która trzydzieści siedem lat wcześniej została zniesiona. Pomińmy też, że przedstawiając siebie jako opiniodawcę o światowym wymiarze wymachiwał tą właśnie popularnością, której groźbę Rzym nader wyraźnie miał przed oczyma. Pozostaje fakt, że pismo było pomyślane jako gest wiemopoddanczy. Było adresowane do kardynała Pizzardo, który kilka miesięcy później miał ostrzegać kardynała Griffina przed niebezpieczeństwem grożącym Kościołowi przez obrońcę Greene'a, późniejszego papieża Pawła VI. W swej udanej pokorze pisarz rozgrywał kartę, która z miejsca okazała się kartą atutową. Trzy tygodnie po napisaniu przez Greene'a listu kardynał Alfredo Ottaviani - ten sam, który wesoło ogłosił swoją gotowość ekskomunikowania każdego katolika, który odda głos na komunizm - nagryzmolił na nim uwagę, że kardynał Griffin za jego pośrednictwem prosi Święte Oficjum o „zrozumienie i po-błażliwość” dla tego ortodoksyjnego konwertyty - co się też oczywiście stało.

Po zamknięciu akt tylko jedna z zamieszanych w ten spór stron nie znała dokładnie przebiegu sprawy. Gdy Paweł VI jedenaście lat później, w roku 1965, przyjął Greene'a na audiencji, nie miał pojęcia, kto w Świętym Oficjum „wyklął” *Moc i chwałę*, i musiał o to zapytać swojego gościa. Kiedy usłyszał nazwisko kardynała Pizzardo, swego dawniejszego protektora, który stał się przeciwnikiem, papież uśmiechnął się ironicznie: „Mr. Greene, niektóre części Pańskiej książki wzbudzają u niektórych katolików pewną odrazę, ale to nie powinno mieć dla Pana znaczenia”. Mało mocy - pomyślał sobie zapewne najbardziej wykształcony papież od czasów Benedykta XIV - i jeszcze mniej chwały.

X

PAPIEŻ PROSI O PRZEBACZENIE

Ciemną tajemnicą rzymskiej inkwizycji było to, że nie miała żadnej tajemnicy. Żaden ponury plan przejęcia władzy, żaden represyjny program nie kierował zwierzchnikami i przedstawicielami Świętego Oficjum. Tego bastionu ortodoksji w katolickim Kościele nie można porównywać z totalitarnymi systemami politycznymi. Codzienna krzątanina inkwizytorów i cenzorów była prostsza, a jednocześnie bardziej złożona niż funkcjonowanie aparatu totalitarnego. Było też więcej momentów zaskakujących niż przekazywały nam sfatygowane szablony i sensacyjne bajeczki. Zajęliśmy się wyciągami z akt tajnych archiwów. Materiał w Rzymie jest tak różnorodny i tak wielopłaszczyznowy, że nie możemy uważać, iż odpowiedzieliśmy na wszystkie niewyjaśnione pytania, które stawia przed nami trwająca ponad cztery i pół wieku historia rzymskiej inkwizycji. Wiele dokumentów trzeba jeszcze przejrzeć. Dlatego jesteśmy na początku, a nie na końcu próby przyjrzenia się na nowo staremu tematowi, pokrytemu skorupą propagandy i uprzedzeń. Zacznijmy od faktów, nie zapominając przy tym o dwóch rzeczach:

Po pierwsze, że - jak to pięknie sformułował pewien wielki historyk religii - „fakt jest czymś świętym, jego żywotności nigdy nie wolno składać w ofierze na ołtarzu uogólnienia”. Po drugie, że długa tradycja, zaczynająca się wraz z reformacją i potężniejąca w oświeceniu, skłania nas do wydania na Święte Oficjum wyroku skazującego. Wiele osób nie może oprzeć się taniej satysfakcji, jaką daje moralizowanie. Czyha tutaj niebezpieczna sprzeczność, której widocznie nie są świadomi ci, co jej ulegają. Osądzać bez względu na fakty to właśnie niesprawiedliwość, o którą oskarżano inkwizycję. Zanim powtórzymy bajdy o domniemanej mentalności inkwizytorów, przyjrzyjmy się lepiej, jak jest naprawdę - i to nie z wysokości

wygodnego sędziowskiego fotela, lecz z mniej przyjemnej pozycji tych, co chcą zrozumieć innych, a przy tym zachowują świadomość, że obie strony są równie niedoskonałe i omylne.

Za kogo mieli się inkwizytorzy? Jakie były ich własne cele? Jakie różnice między ich ideałami a praktyką pokazują dotąd utajnione źródła? To pytania, z którymi musimy się teraz zmierzyć. Strażnicy wiary mieli pretensje do powszechności. Święta Rzymska i *Powszechna* Inkwizycja dążyła do tego, aby pod kierownictwem papieża mieć w kwestiach wiary i etyki wszechogarniający autorytet w całym katolickim Kościele. W praktyce jednak Święte Oficjum w Rzymie było dalekie od urzeczywistnienia takiego roszczenia. Hiszpania chodziła własnymi drogami i beztrudno lekceważyła wskazania, które docierały do niej ze stolicy chrześcijaństwa. Nie bała się umieszczać na swoim indeksie nawet dzieł kardynałów. Gdzie indziej w katolickiej Europie, a potem także poza nią, dekrety rzymskiej inkwizycji spotykały się często z oporem. Próby zdławienia ruchów, które w Rzymie uważano za dysydenckie - np. w XVII i XVIII w. szereg inicjatyw przeciwko jansenizmowi - nie tylko były przekreślane dzięki poparciu, jakie Jansen ze swymi ideami znalazł w duchowieństwie Francji i u francuskich ludzi świeckich, rozbiły się również o sympatię, jaką dla ruchu (który mieli zdławić) żywili członkowie Świętego Oficjum, jak np. Giovanni Bottari (patrz rozdział VI), bliski współpracownik papieża.

Każdy (albo prawie każdy), kto pisał na ten temat, wychodził z założenia, że rowy między obrońcami ortodoksji a ich wrogami były głębokie i nie do przeskokowania. Retoryczne zaklinanie jedności, w czym lubował się Kościół doby kontrreformacji, wydaje się to założenie wspierać. Kościół obstawał przy uniformizacji w kwestiach doktryny, przy żądaniu dyscypliny, konieczności zwania szeregów. Nie tylko dlatego, iż widział w tym charakterystyczną cechę katolicyzmu w przeciwieństwie do zwalczających się wzajemnie sekt protestanckich. Chciał również wybielić rysy, które wynikały ze sporów we własnym domu.

W panującej w Rzymie atmosferze podejrzliwości wewnętrzne kłótnie były w powszechnym zwyczaju. W katolickim Kościele inkwizytor i heretyk należeli do siebie jak dwie strony medalu. Ścigając zadenuncjowanych podejrzanych, przedstawiciele Świętego Oficjum narażali się na podobne podejrzania. Rzymska kariera Wielkiego Inkwizytora Santoriego rozpoczęła

się procesem o kacerstwo, wszczętym przeciwko niemu samemu. Rzeczoznawcy indeksu, poddając sprawdzeniu dzieła innych, wiedzieli aż za dobrze, że również ich własne książki mogą zostać obłożone klątwą. Uwięzieni w zamkniętym kręgu podejrzeń myśleli dialektycznie.

Metoda *sic et non* - tak i nie, pro i contra - została im wbita do głowy podczas nauki w szkołach i seminariach duchownych. Ale dialektyka była dla inkwizytorów i cenzorów więcej niż tylko sposobem myślenia. Także ich praktyczny wzorzec był dialektyczny. Wiedzieli, jak łatwo może się zdarzyć, że swoje miejsce w najwyższym trybunale zamienią z rolą obwinionego. To jak obchodzili się z innymi mogło przytrafić się również im samym - i istotnie dość często się przytrafiało. Na tym właśnie tle należy widzieć niezwykłą gorliwość inkwizytorów i cenzorów, jak i ich niepomowanie stanowcze postępowanie. Nieufność i niepewność odciskają się na człowieku, jeśli towarzyszą mu codziennie. Surowe wyroki potępiające nakładane na heretyków służyły reprezentantom Świętego Oficjum do wznoszenia przegrody pozornie nie do pokonania między nimi samymi a prześladowanymi. W rzeczywistości istniała niezmiernie i nieprzejrzysta ziemia niczyja, gdzie nawet najbardziej twardy strażnik ortodoksji mógł upaść i zostać przez herezję pokonany.

Właśnie to jest powodem, dlaczego utarte wyobrażenie o głupiej polityce ucisku nie wystarcza do pojęcia zjawiska inkwizycji. Łatwo zrozumieć, dlaczego władza sprawowana przez Święte Oficjum (i to nie tylko w dobie kontrreformacji) czasami przyjmowała formy autorytarnej sobiepaństwa. „Władza korumpuje, a władza absolutna korumpuje absolutnie” brzmi znana maksyma lorda Actona. Tymczasem władza rzymskiej inkwizycji nigdy nie była absolutna, lecz zawsze relatywna. Była ograniczona stosunkiem do władzy papieskiej i innych kongregacji w kurii i mogła zostać skierowana przez najwyższy trybunał także przeciwko sobie samemu.

W tym tkwi ironia, którą ukrywa ulubiony mit monolitycznej organizacji. Święte Oficjum było w stanie użyć swej władzy i swego wpływu przeciwko wysokim rangą rywalom oraz własnym członkom. Inkwizytorzy i cenzorzy, którzy albo brali się za łby, albo spierali się z papieżem, nie byli szermierzami dobrze zaplanowanej represyjnej kampanii. Byli stronnikami w swego rodzaju wojnie domowej. W twierdzy prawowierności jej strażnicy staczali wewnętrzne boje. Do broni najostrzejszych, ponieważ najmniej podlegających kontroli, należała cenzura, ale uczestnicy tych wewnętrznych sporów często zapominali, że ta broń była obusieczna. Do jakiego stopnia, pokazują obecnie publicznie dostępne archiwa! Gdy kurtyna anonimowości

została uchylona, możemy zajrzeć za kulisy i zobaczyć, kim byli inkwizytorzy i cenzorzy, możemy prześledzić ich walki i zrozumieć ich myślenie.

Jak myśleli inkwizytorzy i cenzorzy, tym zajmuje się głównie niniejsza książka. W odróżnieniu od innych poświęconych temu tematowi, nie ogranicza się do procesów. Na tych stronicach najbardziej szczegółowo został przedstawiony materiał dotyczący działalności cenzury, a to dlatego, że obecnie jesteśmy w stanie nakreślić plastyczny obraz metod i poglądów aktorów tej niegdyś ciemnej sfery działalności rzymskiej inkwizycji.

Ludzie ci, zamierzając korygować, prostować lub czyścić cały świat literatury i oświaty, realizowali swoje wyobrażenie o powszechnej władzy. W wydawanych wyrokach, propozycjach „prostowania” albo przerabiania, a przede wszystkim w kryteriach, argumentach i strategiach, jakimi się posługiwali, by osiągnąć cel, odbija się ich wyobrażenie o autorach, którym chcieli nałożyć wędzidło i o sobie samych.

Niewielu z nich zadawało sobie trud pomyślenia długo i poważnie o tym, co robili. Denerwujące odbicia własnej działalności woleli - co rozumiałe - przysłać. Zrozumiałe - bowiem wśród zapomnianych ofiar władzy sprawowanej przez Święte Oficjum znajdowało się również kilku jego członków. Indeks ksiąg zakazanych był potworem pochłaniającym własne dzieci. Większość, będąc mimowolnymi więźniami systemu, któremu służyli, nie stawiała żadnych pytań i wystrzegała się sypania piasku w tryby rzymskiej cenzury. Aczkolwiek tryby te były raczej słabe niż skuteczne. A ponieważ miały rzeczywiście braki nienaprawialne, z czasem nic się nie poprawiało.

Niemal nienaprawialne były duchowe szkody, które indeks ksiąg zakazanych wyrządzał Kurii Rzymskiej. Myślimy zazwyczaj o skazanych autorach i ich książkach dotkniętych klątwą. Pomyślimy przez moment także o cenzorach, z których kilku poznaliśmy. Normalnie trzymali się własnych przepisów bez względu na to, jakie były. W konsekwencji nie dla nich były uczucia, jakie wyraża Johann Wolfgang von Goethe, gdy w *Zmyśleniu i prawdzie* opisuje następującą scenę:

„[...] warto pamiętać, że byłem obecny również przy spaleniu książki. Było to wydanie francuskiej powieści komicznej, która oszczędzała wprawdzie państwo, lecz nie religię i obyczaje. Było to rzeczywiście coś strasznego widzieć karę wykonywaną na martwym jestestwie. Beł pękały w ogniu i były rozrzucone pogrzebaczami i głębiej wpychane w płomień. Nie trwało długo, gdy nadpalone karty fruwały w powietrzu, a tłum chciwie je

chwytał. Także my nie spoczęliśmy, póki nie znaleźliśmy egzemplarza, i niemało było tych, którzy również umieli zrobić sobie tę zakazaną uciechę. Tak, jeśli autorowi chodziło o popularność, sam nie mógłby się lepiej o nią zatroszczyć".

Równie nieprawdopodobne jest, żeby wielu cenzorów i inkwizytorów miało poczucie humoru, jak w XVIII w. Goethe albo w XX kardynał Piętro Ciriaci. 5 maja 1962 r. podczas dyskusji w trakcie przygotowań do soboru watykańskiego II, Ciriaci, jako członek Świętego Oficjum, w mowie wygłoszonej po łacinie, zrobił mądrą uwagę:

„Istnieli wydawcy, którzy zaopatrywali swoje książki w zdanie »zakazane przez Święte Oficjum«. Było tak. Wyobraźcie sobie, ile oni pieniędzy w ten sposób zarobili, nie płacąc Świętemu Oficjum jego udziału! W końcu Święte Oficjum wyświadczyło im wielką przysługę".

Nie, nie, tak nie wolno było argumentować. Kardynał Ciriaci, podobnie jak kardynał Montini (późniejszy Paweł VI), był zbyt dowcipny, aby nie wzbudzić podejrzeń. W oczach Eminencji w rodzaju kardynała Ottavianiego, Montini i Ciriaci byli - jak się zdaje - podejrzanymi, którzy mieli swoich poprzedników w takich ludziach, jak kanonizowany Robert Bellarmin albo papież Benedykt XIV.

Wszyscy oni ze względów politycznych byli krytykowani, odrzucani albo zwalczani. Polityczne względy, wewnątrz- jak i pozakościelne, wpływały na działania i postawy Świętego Oficjum. Ta organizacja, przez setki lat uchodząca za *La Suprema* wewnątrz Kurii Rzymskiej, była odpowiedzialna za utrzymanie czystości wiary i moralności. Ponieważ skłonna była rozumieć kacerstwo (w końcu dla niej główna zbrodnia) jako zjawisko wszechogarniające, nieuniknione było, że w kolejnych pokoleniach stykała się z politycznymi stosunkami, których wpływowi ulegała. Nie podlega kwestii, że czynniki polityczne wpłynęły na skazanie Giordana Bruna i Galileusza. Jednak te sławne „ofiary” rzymskiej inkwizycji nie są jedynymi, którymi się zajęliśmy. Donieśliśmy również o mniej znanych „męczennikach” - o kardynałach, papieżach i świętych.

Czy wobec tego mamy do czynienia ze zjawiskiem jeszcze dużo gorszym niż pozwalają przypuszczać najstraszniejsze horrory o inkwizycji? Widzieliśmy, w jakich okolicznościach i w jaki sposób Paweł VI został przegłoszo-

wany, zamiar Benedykta XIV pokrzyżowany, Bellarmin ocenzurowany, a jego polityka zrewidowana. I mogliśmy zobaczyć bezlitosną gorliwość cenzury, z jaką Francisco Peña potraktował Piusa II (patrz rozdział II). Podczas kontreformacji, w 1584 r., podrzędny urzędnik kurii mógł orzekać o dziele papieża: przepisując i czyszcząc autobiograficzne komentarze Piusa, Peña wyrażał jasno swoje własne poglądy na temat co przystoi Ojcu Świętemu i (przede wszystkim) co nie przystoi. Chodziło o władzę, a sprawowanie tej władzy przez cenzorów pokazuje, że ciągle kreowali się na sędziów nad dostojnikami i uczonymi Kościoła.

Wprawdzie św. Augustyn nie został umieszczony na indeksie, gdy Rzym rozprawiał się z jansenizmem, jednak kardynał-inkwizytor Albizzi oświadczył, że gotów byłby to uczynić, gdyby jedynie w ten sposób mogła zostać ocalona ortodoksja. Za tym skrajnym sformułowaniem kryje się postawa godna uznania - mianowicie przekonanie, że dogmaty ewoluują i nawet święty nie ma monopolu na katolicką prawdę. W porywczej wypowiedzi tego teologicznego pólanalfabety trudno jednak dostrzec ową prawdę. Albizzi był prawnikiem. W każdym okresie rzymskiej inkwizycji istniało wielu prawników tego rodzaju. Intelktualistów z wszechstronnym wykształceniem i humanistycznym umysłem Roberta Bellarmina, Benedykta XIV i Pawła VI było niewiele. Postawmy pytanie, dlaczego?

Żadna instytucja nie potrafi zagwarantować, że dojdą w niej do głosu ludzie utalentowani. Pozornie najbardziej wykwalifikowani mogą się okazać najmniej zdolnymi. Ludzie o wielkich możliwościach, wśród nich kilku z wyżej wymienionych, służyli rzymskiej inkwizycji. Szereg z nich działało również w Kongregacji Indeksu. Ale trudzili się daremnie, ponieważ byli w mniejszości.

Nie wynika z tego, że w Świętym Oficjum decydowali ludzie ograniczeni, nawet jeśli tradycja bezmyślności, utrzymująca się w Kongregacji Indeksu, nasuwa takie przypuszczenie. Niefunkcjonujące organa kontrolne mogły zachować atrakcyjność dla ludzi z rozmachem i ambicją, którzy chcieli wspiąć się po drabinie kariery, albo też dla ludzi pobożnych, z poczuciem obowiązku, którzy chcieli poświęcić się obronie dogmatów. Reformatorzy, będący w stanie wznieść się ponad przeciętność i myśleć samodzielnie, przyciągali ich z trudem. Myśliciel taki jak Benedykt XIV, ze swą otwartością na idee oświecenia, swą zdolnością włączenia tych idei w swoje

przemyslenia oraz zrozumieniem tendencyjnego siebiepaństwa i szkodliwości praktyk rzymskiej cenzury, był w rzymskiej inkwizycji, jak i w Kongregacji Indeksu wyjątkiem. Częściej w tej organizacji można było spotkać takiego człowieka, jak następca Benedykta, Klemens XIV, który widział swoje zadanie w przekreśleniu reformatorskich poczynań poprzednika.

Klemens XIV był - podobnie jak kardynałowie Albizzi, Ottaviani i Pizzardo - człowiekiem wszechstronnie uzdolnionym, chociaż ani samodzielnym myślicielem, ani intelektualistą. Ale tacy ludzie jak on byli typowymi przedstawicielami określonej kultury inkwizycyjnej. Ograniczeni do literatury, którą zezwalał im czytać indeks ksiąg zakazanych, mieli ciasny horyzont, w dodatku sięgający niedaleko poza Włochy. A nawet w samych Włoszech pozostawali nastawieni na mały, klaustrofobiczny świat Kurii Rzymskiej, w której robili swoją karierę.

Tak wyglądała mentalność wspólna dla wielu cenzorów, którzy więcej niż cztery i pół wieku uważali za swoje zadanie nadzorować całą literaturę i oświatę. Nie może dziwić to, że nie mogli sprostać temu zadaniu, lecz to, że wśród nich mogły znaleźć się takie imponujące postacie jak Bellarmin, Benedykt XIV i Paweł VI. Pole widzenia tych intelektualnych olbrzymów było większe niż dogmatycznych ćwierćinteligentów wokół nich. Wszyscy trzej wzbraniali się spoglądać na świat świeckiej oświaty i nauki z blanków twierdzy ortodoksji nieufnym spojrzeniem obłązonej załogi. Nie odstępując z tego powodu od swej wiary w prawdziwość katolickiej doktryny starali się ogarnąć potok współczesnych idei i przyjąć je.

Te starania Bellarmina i Benedykta XIV obce były większości ich kolegów czy następców. Ze spojrzeniem skierowanym sztywno na opanowaną przez kontrreformację przeszłość, ci ostatni nie dysponowali ani konieczną umysłową pożywką, ani potrzebną siłą intelektualną. Osłabieni wykonywaną działalnością cenzuralną byli kulturalnymi eunuchami, żyjącymi na głodowej diecie, na którą pozwalał im indeks ksiąg zakazanych. Te wycieńczone ofiary własnego systemu reagowały na fakt, że odmawiano im bogatszej duchowej strawy, żądając od innych, aby uprawiali tę samą wstrzemięźliwość.

Kulturalne ubóstwo katolickiej ortodoksji, o które dbali ci strażnicy wiary, z biegiem wieków spowodowało niszczące skutki w nich samych. Podczas gdy myśl europejska i światowa się rozwijała, ich umysłowy horyzont się kurczył. Stawali się więźniami Watykanu (patrz rozdział VIII). I jeżeli ci więźniowie w XVIII i XIX stuleciu reagowali na nowożytne albo podejrzone o modernizm idee z surowością przypominającą czasy

wcześniejsze, czynili to nie tylko dlatego, że narzucali Kościołowi swoje własne normy, lecz i dlatego, że sami autocenzurą przywoływali się do porządku i chcieli się zdyscyplinować w swoich ocenach.

Pomyślmy o papieżu Pawle VI, gdy jako pobożny młody człowiek w katolickiej Brescii rozmyśla, czy może zrobić wyjątek i przeczytać *La Vie de Jesus* (Życie Jezusa) Ernesta Renana, które bez sprawdzenia zostało umieszczone na indeksie. Młody człowiek wtedy prawdopodobnie nie wiedział, że zakaz książki Renana jest wynikiem fiaska gruntownej reformy cenzury, do jakiej zmierzał Benedykt XIV. Ale jak ów intelektualista, którego Wolter określił mianem „najokragłęjszego Ojca Świętego” XVIII stulecia, także Montini, po wielu latach spędzonych w Kurii Rzymskiej, miał poznać onieśmielającą mentalność Świętego Oficjum. Onieśmielała, ponieważ rezygnując z rozsądku robiła wrażenie irracjonalnej - i taka w wielu przypadkach była!

Dopiero w latach czterdziestych XX w. - czterysta lat po utworzeniu rzymskiej inkwizycji - cenzorzy zaczęli publikować swoje komentarze do zakazywanych przez siebie książek. Te komentarze ukazywały się - na ogół anonimowo - w „L'Osservatore Romano” - albo w rzymskich gazetach. Poza Włochami były rzadko czytane, jeszcze rzadziej rzucały światło na powody anatemy. Podczas soboru watykańskiego II (1962-1965) kardynał Alfredo Ottaviani wzbraniał się wyjawić, na jakiej podstawie Święte Oficjum zakazywało książki. Widocznie obawiał się wywołać dalszy spór i podkopać autorytet cenzorów.

Obawy były nader usprawiedliwione. Na cytowanym soborze wielokrotnie stawiano pytanie, jakie kryteria decydują o umieszczeniu na indeksie jakiegoś dzieła. Na ten temat Ottaviani miał niestety tyle do powiedzenia, że powody zakazu mają zawsze „istotne znaczenie”. Przeciwno ich publikacji w teologicznych czasopismach nie miał zastrzeżeń. Do 7 grudnia 1965 r. - ostatniego dnia przed zakończeniem soboru - niewiele się zdarzyło. Ale tego ostatniego dnia Paweł VI zniósł tradycyjny tytuł *La Suprema* i nadał Świętemu Oficjum nową nazwę Kongregacji Doktryny Wiary².

Pożałowania godny krok, uskarżał się pierwszy kardynał-prefekt dawniejszego najwyższego trybunału, dla którego przemianowanie równało się degradacji, ponieważ organizacja tym samym została znizona do poziomu pozostałych kongregacji w Kurii Rzymskiej. Kardynała Ottavianiego po tej degradacji, której jego zdaniem doznało Święte Oficjum, nie mogło pocie-

¹ Dziennik watykański.

² W Polsce używa się również określenia Kongregacja Nauki Wiary.

szyć znalezienie się w randze dotąd zastrzeżonej dla papieża. Głównym zarzutem podniesionym przez kardynała przeciwko reformie Pawła VI było to, że polityka zatriumfowała nad teologią. Zarzut brzmiał pusto, ponieważ w historii prowadzonej przez Ottavianiego organizacji polityka regularnie odnosiła nad teologią zwycięstwo. Kardynał bliższy był prawdy, gdy 13 kwietnia 1966 r. w wywiadzie dla tygodnika „La Gente”, oświadczył:

„Procedury się zmieniły [...]. Obwiniony ma więcej okazji do obrony, do przedstawienia swojego poglądu i poddania go pod dyskusję. Powróciliśmy do procedur, o jakich myślał Benedykt XIV. Musimy przyznać, że z biegiem stuleci Święte Oficjum odstąpiło od takich procedur i zastąpiło je postępowaniem autorytarnym. Było to pożałowania godne”.

Jak bardzo godne pożałowania - na ten temat kardynał Alfredo Ottaviani zaoszczędził sobie bliższych wywodów.

Nie Ottaviani, lecz Paweł VI w roku 1966 dokończył to, co zaczął w 1753 Benedykt XIV. Dla dokonania tej długo oczekiwanej zmiany potrzebne były dwa lata, co ma swą przyczynę w niejasności, z jaką realizowano przedsięwzięcie. W *Integrae servandae, proprio motu*³ papieża z 7 grudnia 1965 r., mocą którego przemianował Święte Oficjum i na nowo określił jego kompetencje, Paweł VI jedynie stwierdzał, że do funkcji Kongregacji Nauki Wiary należy również sprawdzanie pism, które ona w razie potrzeby potępi (*reprobat*). Ważniejsze było jednak to, czego papież w tym zdaniu nie powiedział: zadania kongregacji nie obejmowały (według milczącego rozumienia papieża) zakazywania książek.

Tylko niewielu zauważyło niezwerbalizowane zniesienie indeksu. Stało się ono jasne dla każdego, kto potrafi czytać między wierszami *Integrae servandae*, gdzie Paweł VI, powołując się na dictum apostoła „doskonała miłość usuwa lęk” (I Jan 4,18), zauważa aluzyjnie: „[...] obecnie lepiej zaradzi się sprawie obrony wiary przez urząd mający na celu rozwój nauki”. Popierać dobre zamiast zakazywać błędnego - na tym rzymska inkwizycja nigdy dobrze się nie znała. Pamiętamy,

¹ „Z własnego popędu”. Formułka wstępna używana od czasów Innocentego VIII, wskazująca, że rozporządzenie opiera się na inicjatywie papieskiej; nazwa samego rozporządzenia.

że jeden z jej przedstawicieli, Sykstus V, próbował umieścić na indeksie powstałą w czasie kontreformacji wielką *summa* teologii katolickiej, ponieważ był zdania, że *Disputationes de controversiis* św. Roberta Bellarmina podważają autorytet papieża (patrz rozdział III). Tylko fakt, że Sykstus w sierpniu 1590 r. umarł, zapobiegł realizacji tego zamierzenia. Gdy Alfredo Ottaviani mówił, że „odstąpiono” od procedur, jakie postulował Benedykt XIV, być może nie wiedział (albo nie chciał przyznać), że auto-rytaryzm, do którego nawiązywał, był charakterystyczny dla Świętego Oficjum na długo przed XVIII stuleciem i potem również.

Paweł VI, admirator Benedykta XIV i obrońca Grahama Greene'a, wiedział to lepiej. Gdy zgadywanki na temat sensu papieskiej wypowiedzi nie chciały się skończyć, kazał Kongregacji Nauki Wiary opublikować 14 czerwca 1966 r. „urzędowe obwieszczenie”, które głosiło, że indeks nie posiada mocy prawnej, lecz tylko znaczenie moralne. Książki trzeba „stosownie” oceniać, nie zaś zakazywać. A gdy również to „obwieszczenie” nie było w stanie usunąć niejasności, dekretem, który kongregacja wydała w listopadzie, zostały uchylone odnośne przepisy prawa kościelnego z 1917 r., a wierni uwolnieni od zawartych tam zagrożeń karami. Przy pomocy procedury, będącej odbiciem jego własnej, pogmatwanej historii, indeks zakazanych książek znalazł swój koniec.

Po zniesieniu indeksu rozpoczęła się reorientacja, zainicjowana przez Jana Pawła II. W 1980 r. oświadczył:

„Między rozumem, który zgodnie z naturą nadaną mu przez Boga zmierza do prawdy i jest użyteczny dla wiedzy, a wiarą, która pochodzi z tego samego boskiego źródła wszelkiej prawdy, nie może istnieć konflikt nie do pokonania. Nie obawiamy się, raczej uważamy za wykluczone, aby nauka, opierająca się na racjonalnych pobudkach i postępująca z powagą wymaganą przez metodykę, odkrywała wiedzę, która zaprzeczałaby prawdom wiary. Tak może się stać tylko wtedy, gdy różnica między dziedzinami wiedzy zostanie zlekceważona albo zaprzeczona”.

A podczas posiedzenia Papieskiej Akademii Nauk w październiku 1992 r. ten sam papież stwierdził:

„Sprawa Galileusza udziela nam lekcji, która zachowuje aktualność w odniesieniu do podobnych dzisiejszych i ewentualnych przyszłych sytuacji [...]. Są dziedziny wiedzy, z których jedna ma swe źródło w Objawieniu,

podczas gdy drugą rozum może udostępniać z własnej mocy. Do ostatnich zaliczają się nauki eksperymentalne i filozofia. Odróżnienie obu dziedzin wiedzy nie oznacza, że są wobec siebie przeciwstawne. Obie dziedziny nie są sobie całkowicie obce. Mają punkty styeczne. Właściwe każdej z nich metody pozwalają wypracować różne aspekty rzeczywistości".

A więc Jan Paweł II wyobraża sobie dwie wzajemnie się uzupełniające dziedziny wiedzy z różnymi metodami poznania - dwie sfery badawczych pytań, które nie są w opozycji, lecz tworzą harmonijną całość. Obojętne, czy to stanowisko uważa się za słuszne, czy je odrzuca, niewątpliwe jest, że oznacza ono radykalny zwrot rzymskich strażników wiary. Bowiem trudno powątpiewać, że Święte Oficjum w większej części swojej historii takie wypowiedzi oceniłoby jako „błędne, źle brzmiące, dla pobożnych uszu gorszące, skandaliczne, graniczące z herezją" względnie jako heretyckie w ścisłym znaczeniu.

Papież podejrzany o odszczepieństwo w annałach Świętego Oficjum nie jest zjawiskiem ani nowym, ani rzadkim. Instytucja ta często była zdania, że wie lepiej niż namiestnik Chrystusa. Dlatego inkwizytorzy wciąż przeciwstawiali się polityce rządzących najwyższych Pasterzy. Byli przekonani o swoich nieograniczonych kompetencjach i odpowiednio się zachowywali. Wielu z nich w przeszłości odrzuciłoby rozróżnienie, które zrobił Jan Paweł II. Pomyślmy o wyklęciu heliocentryzmu w 1616 r., który został napiętnowany jako „głupi, filozoficznie bezsensowny i w ścisłym znaczeniu heretycki". W ścisłym znaczeniu heretycki, ponieważ stwierdzał, że Ziemia obraca się wokół Słońca i ponieważ ten pogląd, znany jako teoria Kopernika, kłócił się z dosłownym rozumieniem Biblii, czego Święte Oficjum kurczowo się trzymało (patrz rozdział IV). Trzymając się tego rozumienia Święte Oficjum broniło swojego autorytetu. Czyż na czwartym posiedzeniu (kwiecień 1546 r.) soboru trydenckiego nie postanowiono, że tylko „Święta Matka-Kościół [...] może ocenić prawdziwy sens i treść [Pisma Świętego]"? A kto miał upoważnienie w imieniu Świętej Matki Kościoła wykonywać tę funkcję orzekającą? Święta Kongregacja Rzymskiej i Powszechnej Inkwizycji. We wczesnym wieku XVII jej członkowie nie myśleli o istnieniu dwóch, uzupełniających się wzajem zakresach wiedzy z własną metodyką. Wierzyli w prymat teologicznych kryteriów odpowiadających ich własnemu widzeniu.

Przypomnijmy przypadek Monteskiusza z połowy XVII w. (patrz rozdział VI). Bronił się argumentem, że jest myślicielem politycznym, nie

teologiem. Aczkolwiek wcale nie miał zamiaru zajmować się teologią został skazany - nie tylko dlatego, że zaniechał okazania Kościołowi posłuszeństwa, które „katolicki autor”, według niezbyt jasnych wyobrażeń rzymskiej inkwizycji, był jej winien, lecz także dlatego, ponieważ jego wątpliwe idee dzięki anonimowemu przekładowi zostały we Włoszech rozpowszechnione.

We Włoszech, właściwym terytorium rzymskiej inkwizycji, którego dotyczyła jej główna troska, prowincjonalizm inkwizytorów i cenzorów przeszkodziłby w razie wątpliwości zrozumieć rozróżnienie jakiego dokonał Jan Paweł II. Ze swym znikomym wykształceniem filozoficznym, historycznym czy literackim i skromnymi umiejętnościami językowymi nie byli dostatecznie kompetentni, aby zaspokoić swoje daleko idące roszczenia. Jeśli wydaje się, że w XVIII i XIX stuleciu rozpoczęli odwrót lub postanowili zachować wstrzemięźliwość - pomyślmy o przypadkach Newtona albo Karola Darwina, którym zaoszczędzone zostało badanie - to nie dlatego, że odstąpili od roszczeń, lecz dlatego, że często nie mieli pojęcia o nowych zdobyczach w dziedzinie naukowej bądź literackiej.

Rzymska inkwizycja w coraz większym stopniu skazana na donosy w sprawach cenzury traciła coraz bardziej inicjatywę. Nieuzasadnione anatemy z trudem można było uważać za legitymację stabilnej strategii. Bezplanowość była typową cechą sposobu pracy Świętego Oficjum. Twierdzi się czasem, że anatemy zmierzały do odstraszenia wiernych od zajmowania się określonymi kierunkami myśli lub badań, a w każdym razie miały taki skutek. Ale prostsza i mniej pochlebna rzeczywistość jest taka, że rzymska inkwizycja jak też Kongregacja Indeksu, w sytuacjach zaskoczenia sprowokowanych przez innych często tylko improwizowały.

Jeśli donos przychodził z zewnątrz, to zapewne w oczekiwaniu, że zapadnie wyrok potępiający. Dlatego w 1947 r. teolog (i późniejszy kardynał) Yves Congar, sam niegdyś podejrzany, mógł powiedzieć:

„Gdy coś wylądowuje w Świętym Oficjum, nic nie da się zrobić. Sw[ięte] Of[icjum] kontroluje wszystko, nawet Sekretariat Stanu i papieża. To jest powodem, dlaczego każdy w Rzymie boi się, gdy włącza się Święte Oficjum”.

Ten lęk, odczuwalny jeszcze w 1947 r., grasował od czasów kontr-reformacji - i to nie tylko w Rzymie. Jego źródłem była tajemniczość, z jaką działało Święte Oficjum oraz związane z tym nieprzejrzyste procedury. Jednak przy całej nieprzejrzystości, tajemniczości i sobiepaństwie

inkwizytorzy i cenzorzy odrzucali zarzut złośliwości. Pracując w tym zamkniętym systemie, zapewniali się wzajemnie o swoich dobrych intencjach. Nie mieli na celu ucisku, lecz poprawianie, a jeśli zakazali jakiejś książki, to niekoniecznie dlatego, że uważali jej autora za niegodziwca albo zasługującego na nagane, raczej dlatego, że nie sprostał kryteriom „teologicznej cenzury”.

„Teologiczna cenzura” miała w tradycji katolickiego Kościoła sens jednoznaczny. Najpóźniej od XVI stulecia istniało to pojęcie dla sprawdzalnej metody oceny dogmatycznych i wychowawczych konsekwencji dzieła. Jednak z powodów, które mogą się wydawać proste, w istocie jednak są nieskończenie skomplikowane, metodom Świętego Oficjum brak było jakiegokolwiek sprawdzalności. Gdy inkwizytorzy redagowali „teologiczny raport”, odbywało się to w kontekście politycznym. Jednak wpływała na nich nie tylko polityka Kurii Rzymskiej, także świadomość, że za każdym razem chodziło o ich własną pozycję. Ponieważ ich zdaniem najpewniejszą drogą było okazywanie surowości, pragnienie wypowiedzenia wyroków potępiających osiągało własny dynamizm. Rzecznicy Świętego Oficjum i Kongregacji Indeksu byli w stanie umieścić na indeksie bezwarunkowo wszystko, nie uwzględniając w najmniejszym stopniu granic metodycznych. Teoretycznie pojęcie „teologiczna cenzura” mogłoby znaczyć, że zajmowali się tylko moralnymi, etycznymi i religijnymi aspektami książki. Było jednak smutną prawdą, że w praktyce wielu współpracowników rzymskiej inkwizycji i większość cenzorów Kongregacji Indeksu jedynie te aspekty znało.

Jakkolwiek zupełnie nie znali się na powieściach sądzą, że muszą takiego powieściopisarza jak Graham Greene pouczyć, jak ma pisać, a jak nie (rozdział IX). Mimo przelotnej jedynie znajomości filozofii oceniali myślicieli, jak Hume czy Kant (patrz rozdział V i VIII), jako „idealistów”, „sceptyków”, „ateistów” i „epikurejczyków” - często jako wszystko naraz. Nie znając nawet historiografii katolickiej, załatwili Baluze'a i Gibbona (patrz rozdział V). Uporczywe odmawianie jawnego wyłożenia powodów skazania oraz takie właśnie metody postępowania przyczyniały się do utraty zaufania do przedstawicieli rzymskiej cenzury. W rezultacie ci, dla których indeks zestawiano, głęboko nim pogardzali. Znalezienie się na indeksie podnosiło sprzedaż. Wielu katolików decydowało osobiście, co chcieli czytać. Zasklepiając się w sobie i tracąc kontakt z rzeczywistością instytucja ta położyła podwaliny pod swoją własną zagładę. Odrzuciła bądź zlekceważyła żądanie Benedykta XIV kompetencji oraz zrozumienia dla praw autora. Za panowania Pawła VI zgrzybiała organizacja przeżyła dalszy

ubytek swej substancji. „Doskonała miłość usuwa lęk”, cytował przenikliwy papież apostoła, gdy likwidował nazwę „Święte Oficjum”.

Święte Oficjum nie było odosobnione ze swą ułomną praktyką cenzorską. Podobnie jak katolicy również protestanci mieli we wczesnej nowożytności swoje indeksy zakazanych książek. W elżbietańskiej Anglii, w Zjednoczonych Niderlandach i nie tylko, zarówno państwo, jak i władze kościelne rozpościerały szeroko sieci nadzoru. Przekonanie, że czytelników nie można pozostawić samym sobie, Rzym dzielił z tymi, których uważał za wrogów. Twierdzenie, że cenzura była instrumentem ucisku, z którego robił użytek wyłącznie katolicki Kościół, nie polega na prawdzie. Nie jest również prawdą, że monopol na niepowodzenie w usiłowaniu nadzorowania mają rzymska inkwizycja i Kongregacja Indeksu.

Weźmy np. system praktykowany we Francji doby oświecenia. W swoim *Słowniku filozoficznym* Wolter pisał: „Dla literata nie jest najgorsze, gdy jego koledzy są o niego zazdrośni, gdy snuje się przeciwko niemu intrygi, albo gdy panujące władze go lekceważą, lecz gdy głupcy sprawują nad nim sąd. Głupcy posuwają się często bardzo daleko, szczególnie jeśli fanatyzm łączy się z brakiem zdolności, a brak zdolności z żądzą zemsty”. Głupcami, o których mówił Wolter, byli cenzorzy *ancien regime 'u*, których porównywał z „księgowymi w registraturze ducha” (podobnie jak Johann Baptist Scherer, niemiecki przemysłowiec i wróg Rzymu, który ku oburzeniu Ottavianiego w 1957 r. określił Święte Oficjum jako „cementarzysko ducha”).

Wolter celował w chaos sprawowanej przez państwo francuskiej cenzury. Pozwolenie na opublikowanie książki było udzielane przez organizację znaną pod nazwą Librairie, urząd królewski, którego oficjalny kierownik miał stopień ministra stanu. Najślawniejszym kierownikiem Librairie za czasów oświecenia był Chretien Guillaume de Lamoignon de Malesherbes (1721-1794), który objął urząd w 1750 r., jeszcze przed ukończeniem trzydziestego roku życia. Malesherbes, przyjaciel *filozofa*, któremu *regime* utrudniał życie, chciał obniżyć poprzeczkę większą elastycznością w ocenach. Dziełom, których Librairie oficjalnie nie dozwalała, mogła ona udzielać „milczącego zezwolenia na druk”. Takie wyjątki były sprzeczne z prawem, ale można było oczekiwać od policji, że przymknie oko. Nie zawsze to robiła, ponieważ czasem nacisk polityczny na wydanie zakazu był za silny, a co z tego wychodziło było jedną wielką farsą.

W roku 1752 na przykład Malesherbes powiadomił Diderota, że właśnie zamierza skonfiskować materiał służący do przygotowania *UEncyclopedie*. Głównemu wydawcy *Encyklopedii* kierownik Librairie zaproponował zabezpieczenie materiału w jego - Malesherbesa - domu! Po kilku niechętnych wypowiedziach na temat związanego z tym trudu Diderot się zgodził. W ten sposób główny cenzor Francji praktykował to, co eufemistycznie nazywał „milczącym tolerowaniem”. Starając się zaspokoić różne interesy urząd tolerował łamanie prawa, jednocześnie zachowaniami współsprawczymi podkopywał swoje funkcje kontrolne i okazywał pobłażliwość zamiast surowości.

Wszystko inne niż pobłażliwość stosował Malesherbes wobec cenzorów, którzy dla niego pracowali. Ten wnikliwy obserwator niedorzeczności systemu cenzury wskazywał na coś, co zauważyliśmy już w Rzymie:

„[W praktyce cenzury] jest równie dużo rozmaitych zasad co cenzorów. Cenzor, który nie jest pewien swego, ma skłonność albo do pobłażania, albo do nieprzejednania. Wśród wielu poglądów, które w tej sprawie zostały mi przedstawione, z trudem znajduję dwa, które się ze sobą zgadniają”.

Dla cenzorów tematów teologicznych Malesherbes robił jednak wyjątek. Wszystkie inne przedmioty mogły rościć pretensje jedynie do prawdy relatywnej. Roszczenie prawdziwości ze strony teologów natomiast było absolutne. A dlaczego? Ponieważ...

„[...] mają szczęście uprawiać wiedzę, która nie zna wątpliwości [...] w której postęp nie jest możliwy. Główne cechy [teologii] to jedność, prostota, stałość. Każdy nowy pogląd jest niebezpieczny i zawsze niepotrzebny. Nikt nie musi się martwić, że surowość cenzury mogłaby przeszkodzić doskonałości teologicznej nauki. Nauka religii znalazła swoją nieograniczoną doskonałość w tej właśnie chwili, kiedy została nam dana

Te zdania napisał admirał Woltera, autor, którego nieraz poraził piorun „teologicznej cenzury” rzymskiej. Malesherbes wiedział o porozumieniach i rywalizacjach między francuską koroną a rzymską inkwizycją przy zakazywaniu pism Kartezjusza i prześladowaniu jansenizmu (patrz rozdział IV). Dzięki doświadczeniom zaprzyjaźnionego *filozofa* kierownik Librairie wiedział również, jak bardzo polityczna mogła być „teologiczna cenzura” Świętego Oficjum i Kongregacji Indeksu.

W świetle pierwszego cytatu Malesherbesa staje się czytelna ironia jego drugiej wypowiedzi. W rzymskiej praktyce cenzury nie **było** niczego, co można by określić jako dokończone albo jednolite, a więc proste czy stale. Różniąc się w szczegółach od cenzury francuskiej za czasów *ancien regime 'u*, w swoim sobiepaństwie równa była wolterowskiemu „księgowemu w registraturze ducha”. To naturalnie nie odpowiadało własnemu wizerunkowi rzymskiej inkwizycji i cenzorów. Bez cienia ironii rościli pretensje do statusu, który przyznaje im drugi cytat z Malesherbesa. Gdyby w połowie XVIII stulecia zapytano przedstawiciela rzymskiej Kongregacji Indeksu o stosowane przez niego kryteria i gdyby zniżył się do odpowiedzi, wskazałby prawdopodobnie na dekrety soboru trydenckiego i reguły ustalone przez liczne wcześniejsze indeksy. Faktem jednak było, że Święte Oficjum i Kongregacja Indeksu nigdy nie pogodziły się co do wiążącej interpretacji owych dekretów albo reguł. Nigdy też nie udało im się opracować zbioru przykładowych raportów cenzury, aby osiągnąć przynajmniej pewne znormalizowanie działalności. Rzym nie posiadał jednolitych i niezmiennych kryteriów mimo wszelkich starań Benedykta XIV. Również Malesherbes we Francji nie mógł zyskać uznania.

Dopóki brakuje racjonalnych kryteriów dających się konsekwentnie stosować, dopóty żaden system cenzury nie może funkcjonować, względnie nie może osiągnąć zamierzonego celu stworzenia obowiązującego konsensusu i zapewnienia mu powszechnego posłuszeństwa. Więcej: w działaniu cenzury przez ciemną szybę tajemnicy przeziera autorytaryzm, a ten osłabia, ba, niszczy w końcu samego siebie, gdy okaże się niezdolny do stosowania własnych wytycznych w sposób uważany za rozsądny i sprawiedliwy przez tych, dla których jest przeznaczony. Ponieważ rzymskiemu Kościołowi nie udało się wypracować takich kryteriów, podkopał jeden z fundamentów, na których od czasów reformacji opierał się jego autorytet - co prawda w formie nie tak dramatycznej jak *ancien regime* we Francji.

Mniej ucisk, bardziej sobiepaństwo, mniej okrucieństwo, bardziej narzucone samemu ograniczenia, dezorganizacja, nieporządek i zamieszanie: jak pasuje to do wizerunku inkwizycji, który kiedyś wydawał się nam tak znajomy? Wiedzieliśmy, albo tak nam się wydawało, co to jest ta rzymska inkwizycja. Jeszcze dzisiaj chodliwy obraz wygląda następująco:

„Inkwizycja została stworzona przez świat brutalny, bezduszny i ciemny. Nie może więc zaskakiwać, że sama była brutalna, bezduszna i ciemna

[...]" ; „Nastąpiła akcja czyszczenia, która swoimi rozmiarami przewyższała owe kampanie, jakie w XX wieku zostały przeprowadzone przez Hitlera, Stalina i innych mniej znaczących tyranów tego rodzaju [...]"; „W końcu teologia tak bardzo oddala się od swojego źródła, że kontakt zrywa się całkowicie a intelektualna nadbudowa staje na własnych nogach, sama siebie usprawiedliwia i sama sobie wystarcza. *Religia*, która bazuje na takiej teologii, nie ma nic wspólnego z duchowością. *Została po prostu zamieniona w narzędzie utrzymywania służebności wyznawców i sterowania nimi*. Jest teraz tylko instytucją socjalną, kulturalną i polityczną, służącą zachowaniu moralności i utrzymaniu, w sytuacjach wyjątkowych także zmianie społecznego ustroju. A dla hierarchicznie ukształtowanej elity władzy, stojącej na szczycie tej instytucji, gnosis⁴ przedstawia zagrożenie, bowiem nagle ukazuje całą konstrukcję władzy jako zbędną. *Aby chronić tę konstrukcję władzy, jej strażnicy muszą przejąć rolę Wielkiego Inkwizytora z Dostojewskiego*".

Udawany moralizm i prawdziwa niewiedza łączą się w tych ustępach, aby wydać pokupny produkt. Czytelnicy, zmyleni powtarzaniem popularnych schematów, mają radosny spektakl, znajdując potwierdzenie swoich uprzedzeń. Coś takiego było zawsze i do dzisiaj jest zajmujące, dochodowe i łatwe do zrealizowania. Wiedzy do tego nie potrzeba, badania są zbędne. Wystarczy po raz n-ty ogłosić potępienie, które bazuje na chwiejnym fundamencie pseudofaktów.

Łatwiej postarać się o pseudofakty niż dane ze źródeł archiwalnych. Te ostatnie dotyczące rzymskiej inkwizycji są napisane w języku łacińskim, greckim i włoskim, często pismem trudnym do odczytania albo zdradzającym wewnętrzne wzburzenie. Odszyfrować je i wydobyć ich przesłanie z archiwalnego grobu nie jest łatwo. Ale te źródła są jedynym naszym prawdziwym łącznikiem z rzeczywistymi faktami organizacji równie mało rozumianej, co spotwarzanej. Spróbujmy zrozumieć rzymską inkwizycję, przyglądając się jej działalności w kontekście zajęć w pozostałej Europie.

W Europie czasów reformacji - owych czasów, które zazwyczaj uważa się za najbardziej krwawą fazę walki między katolikami a protestantami - stracono w Hiszpanii między 1520 a 1565 r. szacunkowo około 150 „luteran" z powodu kacerstwa. Równy tysiąc anabaptystów zamordowano w Niemczech i w Szwajcarii i drugie tyle w Niderlandach, gdzie 300 kolejnych heretyków postradało życie, zanim „sąd gardłowy" księcia Alby między 1567 a 1574 r. dodał do tej strasznej sumy kilka tysięcy ofiar. We

⁴ Poznanie Boga.

Francji zmarło prawie 500 kacerzy, w Anglii za panowania Tudorów ponad 300. A we Włoszech instytucja o mylącej nazwie Świętego Oficjum, stworzona specjalnie do wyniszczenia protestanckich odszczepieńców, do 1570 r. doprowadziła do śmierci mniej niż 50 z nich. Taki był wynik „stalinowskiej” czy „hitlerowskiej” kampanii tych „Wielkich Inkwizytorów z Dostojewskiego”.

Niepełne 2 procent ogólnej sumy tych, którzy w całej Europie stracili życie z powodu kacerstwa, to nie bagatela. Za surowym postępowaniem przeciwko protestantom, do którego doszło w Anglii podczas katolickiej restauracji za Marii Stuart, stał papież Paweł IV, duchowy ojciec rzymskiej inkwizycji. To on przyznał też Świętemu Oficjum w Hiszpanii szczególne uprawnienia, które - podobnie jak polityka restauracyjna w Anglii - spowodowały wzrost liczby zabitych. Jak należy oceniać te zdarzenia, można się spierać. Można uważać za obrzydliwą zbrodnię, że ludzie byli skazywani przez trybunał, którego członkowie wyznawali chrześcijańską religię miłości, i traceni jako kacerze. Nie da się oponować przeciwko tego rodzaju ocenom. Ale powinniśmy mieć jasność co do kryteriów i porównań, jakie robimy. Żadna niedoinformowana retoryka nie może usprawiedliwić przeprowadzenia paraleli między „kampaniami” Hitlera czy Stalina a rzymskiej inkwizycji. Święte Oficjum - z punktu widzenia ilości znacznie mniej mordercze wobec protestanckich heretyków niż światowe i kościelne władze w innych miejscach Europy - postępowало w sferze swoich bezpośrednich wpływów daleko łagodniej niż świeckie władze Świętego Cesarstwa Rzymskiego w czasie prześladowania czarownic w XVI i XVII wieku.

We Włoszech, opanowanych przez „brutalną, bezduszną i ciemną” organizację, nie ma niczego porównywalnego do polowania na czarownice w Niemczech i Niderlandach, które pociągnęły dziesiątki tysięcy ofiar. Na czarodziejskie sztuczki również we Włoszech patrzono podejrzliwie i prześladowano je, zwłaszcza na wsi, ale jakoby opętani rojeniami o wszechmocy „Wielcy Inkwizytorzy z Dostojewskiego” okazywali widoczną wstrzeźliwość, gdy chodziło o posłanie na stos zbłąkanych kobiet. Sceptycyzm w spojrzeniu na zbrodnię, w które w północnej Europie tak mocno wierzono, był cechą racjonalnej w istocie postawy Świętego Oficjum. W ten sposób Włochom zaoszczędzona została mania czarownic, która w czasie reformacji nawiedziła tereny Świętego Cesarstwa Rzymskiego, a potem również Szwecji, Polski, Czech i Węgier. Czy oznacza to, że Kościół katolicki mimo wszelkich oszczerstw krytyków był bardziej humanitarny niż rządy na północy kontynentu? A może tyle tylko, że zainteresowania Świętego Oficjum skierowane były gdzie indziej?

W istocie orientacja inkwizycji w prowincjach włoskich pod pewnymi względami różniła się od takowej w innych częściach Europy, co, można powiedzieć, miało przyczyny biurokratyczne. W ciągu XVI stulecia określone aspekty działalności inkwizycyjnej nabrały charakteru rutynowego. Mniejsza była presja konieczności własnej inicjatywy, ponieważ inkwizytor mógł oprzeć się na systemie. Ten system stworzyły dwie czołowe postacie ówczesnej historii Świętego Oficjum, Paweł IV i Pius V. Będąc jeszcze Wielkim Inkwizytorem Pius zarządził, że lekarz nie może leczyć pacjentów, którzy się nie wyświadcili. Kto nie uzyskał absencji, nie powinien być również otrzymywać pomocy medycznej. Paweł IV troszczył się przede wszystkim o leczenie duszy. 5 stycznia 1559 r. zarządził, że spowiednicy pod groźbą ekskomuniki muszą pytać spowiadanych o posiadanie zakazanych ksiąg. Winowajcom nie wolno było udzielać absencji. O nią trzeba się było ubiegać w Świętym Oficjum. A prośba o przebaczenie ze strony miejscowego inkwizytora mogła mieć następstwa opisane w rozdziale I.

Dzięki tej bezlitosnej a prostej procedurze spowiedź i inkwizycja zostały ze sobą połączone. Wskutek rozciągania sieci kontroli praca inkwizytora zamieniała się w pracę biurową. Jako biurokraci sumienia prowadzili księgowość odkrytych podczas spowiedzi tajemnic. Tutaj, na płaszczyźnie lokalnej, gdzie możemy zobaczyć, jak władza sprawowana przez Święte Oficjum przenikała aż do życia codziennego, znów staje się jasne, jak kluczową rolę odgrywały książki. Słowo pisane i drukowane, łatwiejsze do nadzorowania niż słowo mówione, było w centrum uwagi inkwizytora. Dla wypełnienia jego misji cenzura miała znaczenie fundamentalne. Była tak ważna, że triumfowała nawet nad świętą tajemnicą spowiedzi. To teolodzy muszą zdecydować, czy takie postępowanie narusza sakrament spowiedzi. O tym aspekcie sprawy - milczą, o innych nie.

Dla teologów i innych pokuta i skrucha stały się tematem aktualnym na początku trzeciego tysiąclecia. Rankiem 12 marca 2000 r. - pierwszej niedzieli Wielkiego Postu Wielkiego Roku Jubileuszowego - przed tłumem cisnącym się w Bazylice Św. Piotra, papież prosił o przebaczenie za winy i zaniedbania Kościoła. Według wiary katolickiej przebaczenie musi zostać wyproszone u Boga, co nie znaczy, że nie można przed współbraćmi złożyć wyznania swoich grzechów. Na oczach światowej prasy i tysięcy uczestników tego święta Eucharystii stary, schorowany papież razem z szeregiem

kardynałów i prałatów „wspominał i wyznawał z pokorą grzechy uczniów Chrystusa wszystkich pokoleń i czasów”.

Proszący o przebaczenie (szczególnie Jan Paweł II) wykazali przy tym tyle godności, szczerości i odwagi, że wielu z obecnych było głęboko wzruszonych. Katolicyzm starał się zmierzyć ze swoją historią i oczyścić swoje sumienie. Jako biblijne przykłady dla tej prośby przytoczony został „Lud Boży Starego Przymierza, który wyznawał grzech bałwochwalstwa i zachował w pamięci swoją niewierność Bogu”. Poza tym powołano się na „pierwotny Kościół, który nie zapomniał zaparcia się Piotra”. I było uderzające, że 12 marca 2000 r. papież i przedstawiciele Kurii Rzymskiej w swoim wyznaniu grzechów, które wprowadzenie do liturgii opisuje jako „ogólne wyznanie błędów i grzechów”, ani słowem nie wymienili rzymskiej inkwizycji.

Wymienił ją natomiast prefekt Kongregacji Nauki Wiary, kardynał Joseph Ratzinger, który mówił o tym, że „także ludzie Kościoła w imię wiary i moralności posługiwali się czasem metodami nieewangelicznymi, choć w słusznym dążeniu do obrony *prawdy*”. Po cichej modlitwie papież dodał: „W niektórych epokach dziejów chrześcijanie przyzwalałi czasem na praktykę nietolerancji i nie kierowali się największym przykazaniem miłości, oszpecając przez to oblicze Kościoła, Twojej Oblubienicy. Okaż miłosierdzie swoim grzesznym synom i wejrzyj na nasze postanowienia, aby szukać *prawdy* i krzewić ją łagodnie i z miłością w przekonaniu, że *prawda* nie inaczej się narzuca, jak tylko mocą samej *prawdy*”.

Kluczowe słowo czterokrotnie pojawiające się w tym uroczystym oświadczeniu najwyższych dostojników katolickiego Kościoła, brzmi: *prawda*. *Prawda* była według przekonań rzymskiej inkwizycji celem, który można było osiągnąć na drodze dialektyki. Cień inkwizytorskiej dialektyki daje się odkryć w tezie, że gdy w przeszłości stosowano „metody, nieewangeliczne”, stało się tak w „słusznym dążeniu”. Bardziej naznaczone tolerancją, aczkolwiek nie mniej tajemniczo, brzmi papieskie oświadczenie, że *prawda* może zwyciężyć tylko „mocą samej *prawdy*”. Nasuwa się pytanie: Jaki rodzaj *prawdy*? *Prawda* teologii? Czy *prawda* historii? Czy „dziedziny wiedzy” (jak je nazywa Jan Paweł II) stoją w „stosunku uzupełniającym” czy tworzą „przeciwieństwo”?

Takie pytania postawione zostały w dwóch oficjalnych publikacjach, które ukazały się z okazji Wielkiego Roku Jubileuszowego. Żadna nie poświęca szczególnej uwagi historii. Jedna, wydana przez Międzynarodową Teologiczną Komisję Kościoła, rozróżnia sądy historyczne i teologiczne

i dochodzi do wniosku, że pierwsze tworzą podwaliny drugim. W drugiej, która jest ujmującą medytacją na temat pamięci i pokuty, napisaną przez teologa Papieskiego Domu, ojca Georges'a Cottiera, w ogóle nie ma mowy o historii. Chociaż przewodniczący Kościelnego Komitetu Obchodów, kardynał Roger Etcheberry, podnosi ten temat w swojej przedmowie do książki ojca Cottiera.

W przeciwieństwie do członków Międzynarodowej Teologicznej Komisji, którzy starali się o należyłą ocenę problemów hermeneutycznych⁵ związanych z powstawaniem historycznych i teologicznych ocen, kardynał nie ma rozterek ani wątpliwości. Wie na przykład, że tylko „ci, którzy przepełnieni są głęboką miłością do Kościoła, mogą go badać z przenikliwością i odwagą” i bez wielkich ceregieli dochodzi do wniosku, że „prawdziwym sędzią jego historii jest Chrystus”.

Na teologicznej płaszczyźnie wiecznych prawd pewnie tak jest, ale argument nie bardzo nadaje się do odrzucenia historycznych badań dokonywanych przez naukowców, których miłość do rzymskiego Kościoła nie jest tak głęboka jak dostojników kościelnych. W ogóle co mają wspólnego z całą tą dyskusją miłość do katolicyzmu albo nienawiść do niego? Czy to nie jest sprzeczne z nauką Jana Pawła II, który 31 października 1998 r. na międzynarodowym sympozjum na temat historii inkwizycji słusznie ganił „emocje i namiętności, które utrudniają spokojną i obiektywną diagnozę”? Papież przemawiał wtedy przed historykami, nie powołując się przy tym na sąd Chrystusa. Od kardynała Etcheberry'ego można było spodziewać się większego zrozumienia dla rozróżnienia, bowiem to on właśnie jako przewodniczący sympozjum przedstawiał papieżowi uczestników bezpośrednio po jego przemówieniu.

Czy jest możliwe nowe spojrzenie na całość problematyki bez popadania w postawę defensywną albo we wrogą agresję? Gdy historia i teologia wzajemnie się uzupełniają, wynika z tego, że historycy i teolodzy mają wspólny cel. Polega on na zrozumieniu rzymskiej inkwizycji, a nie jej osądzeniu. Zrozumienie musi (przynajmniej po części) opierać się na źródłach archiwalnych. Dopóki nie są one w pełni wykorzystane, Kościół nie może wyciągnąć końcowych wniosków, jeśli chce pozostać w zgodzie

⁵ Hermeneutyka - sztuka objaśniania tekstu, głównie Biblii.

z postępowaniem, które marzy się Międzynarodowej Teologicznej Komisji. Tak jak celowe było ograniczyć się do sformułowanego 12 marca 2000 r. tymczasowego stanowiska, tak też w przyszłości ocena wymagać będzie skonkretyzowania, jeśli tamta „prośba o przebaczenie” ma być więcej niż tylko oświadczeniem.

Otwarcie archiwów rzymskiej inkwizycji nie może ograniczyć się do opublikowania dotychczas tajnych źródeł. Należy mieć nadzieję, że wyniknie z tego więcej. Nadzieja odnosi się do możliwości dialogu między naukami historycznymi a Kościołem, do czego żadna ze stron jak dotąd poważnie nie dążyła. Do dialogu należy wzajemne uznanie różnic, i to nie tylko co do metody. Również ważny jest klimat rozmowy, gdzie nie nadają tonu ci, dla których zakres działania jest równoznaczny z zawężonym spojrzeniem i odwagą, co podobno daje tylko głęboka miłość do rzymskiego Kościoła. Kto wypowiedzi tego rodzaju uważa za typowe wyłącznie dla zepchniętego do defensywy klerykalizmu, jest w błędzie. One w żadnym wypadku nie ograniczają się do kleru, jak tego dowodzi Ludwig Pastor, który 20 stycznia 1903 r., gdy odmówiono mu dostępu do archiwów Świętego Oficjum, w swoim dzienniku zaintonował następującą mocną żałobną pieśń:

„Jak mam dokładnie określić akta, jeśli nie wiem, co zachowało się w archiwum inkwizycji? Widzę, że tutaj wszystko jest daremne. Nie powiem żadnego ostrego ani pozbawionego szacunku słowa przeciwko inkwizycji w mojej historii papieskiej, ale nie mogę też jej bronić, bowiem brak mi danych do oceny. Żeby tylko wrogowie Kościoła nie zarekwirowali po prostu pewnego dnia archiwum inkwizycji! Wtedy akta, zamiast zostać objaśnione przez wiernego katolika, zostaną wydane i wykorzystane na szkodę Kościoła”.

To stanowisko mówi samo za siebie, i to w języku, jaki teraz mamy szansę po sobie pozostawić. „Emocje i namiętności” wyrażające się w gorącym życzeniu Pastora wyręczenia historycznych papieży, nie mają nic wspólnego z „prawdziwym światłem” historii. Przy próbie kompleksowego zmierzenia zjawiska rzymskiej inkwizycji najmniejszych korzyści nie dają ani klerykalizm, ani antyklerykalizm, ani katolicycy apologeci, ani antykatolicka polemika. Właściwsze jest zrozumienie, że dobrze zrobimy, widząc w przedstawicielach tej instytucji nie tylko potwory, lecz część naszej przeszłości - a czasami też część nas samych.

BIBLIOGRAFIA

Poniższe strony mają zadanie wskazać czytelnikowi szczególnie pomocną literaturę wtórną oraz wymienić najważniejsze źródła, na których oparta jest niniejsza książka. (Specjalna bibliografia do tematów omówionych w rozdziałach I-III znajduje się w mojej książce *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index* [Leeds 2000]).

Skróty

ACDF - archiwum Kongregacji Nauki Wiary

BAV - Biblioteka Watykańska

DBI - Dizionario biografico degli italiani

Indeks - archiwum kongregacji indeksu ksiąg zakazanych

S.U. - Sant'Uffizio = archiwum rzymskiej inkwizycji

St.St. - Stanza Storica = historyczne zbiory źródeł rękopiśmiennych

Wstęp

Bethencourt F., *L'Inquisition a l'epoque moderne. Espagne, Portugal, Italie XVe-XIXe siecles* (Paris 1995).

Censura Ubrana nell'Europa del secolo xvi, wyd. U. Rozzo (Udine 1997).

Cifres A., „L'Archivio storico della Congregazione per la Dottrina della Fede”, w: *L'Apertura degli archivi del Sant'Uffizio Romano*, Atti dei Convegni Lincei 142 (Roma 1998).

Godman P., *Weltliteratur auf dem Index* (2001). *Index des livres interdits*, 10 tomów, wyd. J. De Bujanda (Sherbrooke i Geneve 1985-1996).

Kamen H., *Inquisition and Society in Spain in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Bloomington 1985).

- La reforme et le livre: L'Europe de l'imprime (1517-1570)*, wyd. J.-F. Gilmont (Paris 1990).
- Maisonneuve H., *Etudes sur les origines de l'Inquisition*, wyd. 2 (Paris 1985).
- Peters E., *Inquisition* (London 1988) [Menendez y Pelayo].
- Prosperi A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Torino 1996).
- Tedeschi J., *The Prosecution of Heresy. Studies on the Inquisition in Early Modern Italy* (Binghampton, New York 1991).

Preludium na stosie

- Firpo L., // *Processo di Giordano Bruno*, wyd. D. Quagliani (Roma 1993).
- Firpo L., *Processo* [list Caspara Schoppe].
- Firpo L., Segonds A.-P., *Giordano Bruno. Documents I. Le proces* (Paris 2000).
- Ricci S., *Giordano Bruno ne l'Europa del Cinquecento* (Roma 2000).
- Ricci S., *Giordano Bruno, 1548-1600*, Mostra storico-documentaria, Roma, Biblioteca Casanatense (Firenze 2000).

Rozdział I

- ACDF, *Fondo Siena*.
- BAV, Barb. lat. 6334-6336.
- BAV, Vat. lat. 6982, fol. 1-331 [Pena].
- Borromeo A., „A proposito del Directorium Inquisitorum di Nicolas Eymerich e delle sue edizioni cinquecentesche”, *Critica Storica* I (1983).
- Carena Cesare, *Tractatus de Officio Sanctissimae Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei* (Bologna 1668).
- Chiffolleau C., „La religion flamboyante”, w: *Histoire de la France religieuse*, tom 2, wyd. J. Le Goff i R. Remond (Paris 1988).
- Constable G., „Love And Do What You Will.” *The Medieval History of an Augustinian Precept*, The Morton W. Bloomfield Lectures IV (Kalamazoo 1999).
- Del Re N., „Prospera Farinacci giureconsulto romano (1554-1618)”, *Archivio della Società Romana di Storia Patria* 48 (1975).
- Firpo M., Marcato D., // *processo inquisitoriale del Cardinal Giovanni Morone*, 6 tomów (Roma 1981-1995).
- Godman P., *The Grand Inquisitor* (2002) [Giulio Antonio Santori].
- Godman P., *The Saint as Censor. Robert Bellarmine between Inquisition and Index* (Leeds 2000).
- Hageneder O., „Der Haresiebegriff bei den Juristen des 12. und 13. Jahrhunderts”, w: *The Concept of Heresy in the Middle Ages (12th-13th Centuries)*, wyd. W. Lourdaux (Leuven 1976).
- Hageneder O., „Die Haresie des Ungehorsams und die Entstehung des hierokratischen Papsttums”, *Römische Historische Mitteilungen* 20 (1978).

- Katalog *Inquisizione e Indice nei secoli xvi-xviii. Controversie teologiche delle raccolte casanatensi*, wyd. A. Cavarra (Vigevano 1998).
- Lea H.-C., *A History of the Inquisition in the Middle Ages* (New York 1888), tom 3.
- Mercati A., // *sommario del processo di Giordano Bruno* (Vaticano 1942).
- Michel-Quantin P., *Sommes de casuistique de manuels de confession au Moyen Age (XVe-XVIe siècles)* (Montreal 1962).
- Moos P. von, „»Herzensgeheimnisse« (*occulta cordis*). Selbstbewahrung und Selbstentblözung im Mittelalter", w: *Geheimnis und Öffentlichkeit*, wyd. A. i J. Assman (München 1997).
- Prosperi A., *Tribunali della coscienza*.
- Somerville J.-P., „The »new art of lying«: equivocation, mental reservation, and casuistry", w: *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, wyd. E. Leites (Cambridge 1988).
- Tedeschi J., *Prosecution of Heresy*.
- Waquet F., *Le latin ou l'empire d'un signe, XVIe-XXe siècles* (Paris 1998).

Rozdział II

- ACDF, Indice, Protocolli F*, fol. 45^r i n., fol. 105^v—111^v; *D*, fol. 258^r i n.
- Bujanda (wyd.), *Index I—VIII*.
- Godman P., *From Poliziano to Machiavelli. Florentine Humanism in the High Renaissance* (Princeton 1998).
- Godman P., *The Saint as Censor*, III, 56 [łaciński tekst raportu Peñi], rozdz. IV.
- Grendler P., *The Roman Inquisition and the Venetian Press 1540-1665* (Princeton 1997).
- Pii II Commentarii rerum memorabilium, quae temporibus suis contigerunt I*, wyd. A. van Heck, *Studi e testi* 312 (Vaticano 1984).
- Seidel Menchi S., w: *Censura Ubrana*, wyd. Rossi.

Rozdział III

- ACDF, Indice I*, fol. 90^r-153^r.
- ACDF, S.U., Decreta* 14 X 1654 oraz 28 X 1701, *Censura librorum* (1696-1697).
- ACDF, St.St.* 0-Ia; D-6-e.
- Caccamo D., w: *DBI* (27).
- Cugnoni G. (wyd.), *Archivio della Società Romana di Storia Patria XII* (1889) oraz XIII (1890).
- Dahan G., *Le brûlement du Talmud a Paris 1242-1244* (Paris 1999).
- Dahan G., *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen-Age* (Paris 1999).
- Godman P., *The Saint as Censor*, rozdz. III.
- Godman P., „Monteverdi zwischen Humanismus und Inquisition", w: *Amor vincit omnia. Karajan, Monteverdi und die Entwicklung der neuen Medien*, Herbert von Karajan Centrum, Symposium 1999 (Wien 2000).

- Mozzarelli C: Giovanni Francesco Commendone, *Discorso sopra la Corte di Roma* (Roma 1996).
- Noonan J.-C, *The Church Visible. The Ceremonial Life and Protocol of the Roman Catholic Church* (New York 1996).
- Parente F., w: *Storia d'Italia Annali II: Gli Ebrei in Italia*, wyd. C. Vivanti, I: *Da Walto medioevo a Weta dei ghetti* (Torino 1996).
- Weber C, *Senatus divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der fruhen Neuzeit. Beitrdrge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 2* (Frankfurt/M. 1996).

Rozdział IV

- ACDF, *Indice, Protocolli P*, fol. 144^r-146^r; (1707), (1713-1715), (1715-1721), (1721-1723), (1726), fol. 6, 120, 270, 669 i n.
- ACDF, *S.U., Censura librorum* (1696-1697).
- ACDF, *St.St.* 0-3 f (5) 1671.
- Armogathe J. R., *Theologia cartesiana. L'explication physique de l'Eucharistie chez Descartes et dom Desgabets* (Den Haag 1977).
- Baldini U., *DBJ* 59.
- Baldini U., *Legem imponere subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540-1632* (Roma 1992).
- BAV, Vat. lat. 6195 (I), fol. 417^r.
- Beretta F., *Galileo devant le Tribunal de l'Inquisition. Une relecture des sources* (Fribourg 1998).
- Biagioli M., *Galileo, Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism* (Chicago 1993).
- Blet P., „Louis XIV et les papes aux prises avec le jansenisme”, *Archivum Historiae Pontificiae* 31 (1993) oraz 32 (1994).
- Ceyssens L., OFM, *Le Cardinal Francesco Albizzi (1593-1684). Un cas important dans l'histoire du jansenisme* (Roma 1977).
- Eisenkopf P., *Leibniz und die Einigung der Christenheit. Uberlegungen zur Reunion der evangelischen und katholischen Kirche*, Beitrage zur ökumenischen Theologie II (Munchen 1975).
- Gaukroger S., *Descartes. An Intellectual Biography* (Oxford 1995).
- Guggisberg H., *Religiöse Toleranz. Dokumente zur Geschichte einer Forderung* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1984).
- I documenti del processo di Galileo Galilei*, wyd. S. Pagano, *Collectanea Archivi Vaticani* 21 (Vaticano 1984).
- Jolley N., „The Reception of Descartes' Philosophy”, w: *The Cambridge Companion to Descartes*, wyd. J. Cottingham (Cambridge 1992).
- Le Brun J., „Le concept d'heresie a la fin du XVIIe siecle: La controverse Leibniz-Bossuet”, w: *Akten des II. Internationalen Leibniz-Kongresses...* III (Wiesbaden 1975).

- Mayaud P.-N., S.J., *La condamnation des livres coperniciens et sa revocation a la lumiere de documents inedits des Congregations de l'Index et de l'Inquisition*, Miscellanea Historiae Pontificiae 64 (Roma 1997).
- McLaughlin T., „Censorship and Defenders of the Cartesian Faith in Mid-Seventeenth Century France”, *Journal of the History of Ideas* 40 (1979).
- Neveu B., *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siecles* (Paris 1994).
- Redondi P., *Galileo Heretic* (Princeton 1987).
- Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, wyd. O. Grell, B. Scribner (Cambridge 1996).
- Tuck R., „Scepticism und Toleration in the Seventeenth Century”, w: *Justifying Toleration. Conceptual and Historical Perspectives*, wyd. S. Mendus (Cambridge 1988).
- Westfall R., *Essays on the Trial of Galileo* (Vaticano 1989).
- Winterswyl L. (wyd.), *Ober die Reunion der Kirchen* (Freiburg/Br. 1939).

Rozdział V

- ACDF, *S.U., Censura librorum* (1639-1641) t. 3, (1642-1643) t. 1, (1663-1664) t. 1, (1693-1695) t. 20, (1744-1745) t. 1, 2.
- ACDF, *Indice, Protocolli* (1694-1695) fol. 327 i n., (1697) fol. 201 i n., (1697-1698) fol. 333 i n., (1698-1699) fol. 380 i n., (1700-1701) fol. 129, 137, 376, (1701-1702) fol. 62, 75^r-268, 367^r-370^r, (1703) fol. 137, 219, 282, (1759-1762) fol. 179^r, 199^r-203\ (1781-1784) fol. 475^v-477^v.
- Chadwick O., *Catholicism and History. The Opening of the Vatican Archives* (Cambridge 1978).
- Chadwick O., „Gibbon and the Church Historians”, w: *Edward Gibbon and the Decline and Fali of the Roman Empire*, wyd. G. Bowersock (Cambridge 1977).
- Foster S., *Melancholy Duty. The Hume-Gibbon Attack on Christianity* (Dordrecht 1997).
- Gibbon E., *Memoirs of My Life*, wyd. G. Bonnard (London 1966).
- Lambertini, *Annotazioni sopra le feste di Nostro Signore e della Beatissima Virgine secondo l'ordine del calendario romano* (Bologna 1740).
- Lambertini, *De Seryorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (Bologna 1734-1738).
- Momigliano A., „Gibbon from an Italian Point of View”, w: *Gibbon and the Decline and Fali*, wyd. Bowersock.
- Vekene E. van der, *Bibliotheca bibliographica historiae Sanctae Inquisitionis. Bibliographisches Verzeichnis des gedruckten Schrifttums zur Geschichte und Literatur der Inquisition I* (Vaduz 1982).
- Wootton D., „Hume's »Of Miracles«: Probability and Irreligion”, w: *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment I*, wyd. M. Stewart (Oxford 1990).
- Wootton D., „Narrative, Irony and Faith in Gibbon's *Decline and Fali*”, w: *Edward Gibbon: Bicentenary Essays*, wyd. D. Womersley (Oxford 1977).

Rozdział VI

- ACDF, *Indice, Protocolli* (1749-1752) fol. 179^r, 210^r, 322^r, 324^r-338\ 349^r, (1753-1754) fol. 152^r-154^r, fol. 490^r-494^r, (1756-1762) fol. 318^r, 372^mv.
- ACDF, *S.U., Censura librorum* (1720-1732), t. 28. Archivio Segreto Vaticano, *Benedictus XIV, Bullae* 22, fol. 51^r-97^v, 102^r-v, 122^r, 125^r i n., 136^r-138^r, 151^r i n., 175^r, 183.
- BAV, Vat. Lat. 10368, fol. 399⁰4, 365-367, 377.
- Benedicti XIV Bullarium* 111,2 (Piało 1847).
- Benzoni G., Pegrari M. (wyd.), *Cultura, religione et politica nell'eta di A. M. Querini* (Brescia 1982).
- Bertone T., *11 Governo delia Chiesa nel pensiero di Benedetto XIV* (Roma 1977).
- Caffiero M, w: *DBI* 29. Ceresa M., w: *DBI* 42.
- Chadwick O., *The Popes and European Revolution* (Oxford 1981).
- Kraus F., *Briefe Benedikts XIV an den Canonim Francesco Poggi...* (Freiburg 1884).
- Le Correspondance de Benoit XIV (1750-1756)*, wyd. E. Heckenen.
- Le lettere di Benedetto XIV al Card. De Tencin I*, wyd. E. Morelli (Roma 1955).
- Lynch A., „Montesquieu and the Ecclesiastical Critics of L'Esprit des lois", *Journal of the History of Ideas* XXXVIII (1977).
- Miscellanea Queriana*, Studi Queriniani I (Brescia 1961).
- Pignatelli G., Petrucci A., w: *DBI* 13.
- Rosa E., w: *Civiltà cattolica* 69 (1918), II, III, IV.
- Rosa M., *Riformatori e ribelli nel '700 religioso italiano* (Bari 1969).
- Rosa M., *Riformatori e rebelii nel '700 religioso italiano* (Bari 1969).
- Rosa M., w: *DBI* 8.
- Schwedt H., *Bibliographisches Kirchenlexikon* VII (Herzberg 1993).
- Shackleton R., *Montesquieu. A Critical Biography* (Oxford 1961).
- Valenti T., *Papa Lambertini umoristico* (Bologna 1938).

Rozdział VII

- ACDF, *Indice, Protocolli* (1753-1754) fol. 194-200^r, (1755-1757) fol. 366^r-377\ 486^r-497\ (1757-1759) fol. 175^r-212^v, (1759-1762) fol. 331^r-334^r.
- ACDF, *S.U., Censura librorum* (1751) t. 1, (1752) t. 10, (1759 II) t. 1.
- Baldini U., *Saggi sulla cultura delia Compagnia di Gesit (secoli XVI-XVIII)* (Padua 2000).
- Barker F. W., *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire. A Study in French Reactions to Leibnizianism, 1670-1760* (Oxford 1955).
- BAV, Patetta 1836, fol. 3^mv.
- BAV, Vat. lat. 8379, fol. 38^r-39^v.
- Bongi S., „L'Enciclopedia in Lucca", *Archivio Storico Italiano* XVIII (1873).

- Darnton R., *The Business of Enlightenment. A Publishing History of the Encyclopedie 1775-1830* (Cambridge/Mass. 1979).
- Davidson N., „Unbelief and Atheism in Italy, 1500-1700", w: *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford 1992).
- Euvres completes de Montesquieu III*, wyd. A. Masson (Paris 1955).
- Fabri A., w: *DBI* 2.
- Hanley W., „The Censure of Voltaires Biblical Verse", *Australian Journal of French Studies* XXI (1984).
- Hanley W., „The Provenance of the Royal Condemnation of Voltaires *La voix du sage et du peuple*", *Studi francesci* 29 (1985).
- Kor A. C., *Atheism in France, 1650-1729 I. The Orthodox Sources of Disbelief* (Princeton 1990).
- Martino P., „L'interdiction du *Mahomet* de Voltaire et la dedicace au pape (1742-1746)", w: *Memorial Henn Basset, Nouvelles Etudes nord-africaines et orientales* (Paris 1928).
- Minois G., *Histoire de l'atheisme. Les Incroyants dans le monde occidental des origines a nos jours* (Paris 1998).
- Peters E., *Inquisition*.
- Ricuperati G., w: *DBI* 10.
- Rosa M., w: *DBI* 26.
- Roth C. (wyd.), *The Ritual Murder Libel and the Jews. The Report by Cardinal Lorenzo Ganganelli (Pope Clement XIV)* (London 1934).
- Rotta S., „Voltaire in Italia. Note sulle traduzione settecentesche delie opere voltairiane", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, storia, e filosofia* XXXI (1970).
- Wade E., *The Intellectual Development of Voltaire* (Princeton 1969).

Rozdział VIII

- ACDF, Indice, Protocolli* (1852-1853) fol. 317^r-\ (1827) fol. 128^r-133^r, (1808-1819) fol. 401^r-405^r, (1830-1835) fol. 612 i n., 627, (1836-1838) fol. 309, 407, (1830-1835) fol. 627, (1862-1864) (20 VI 1864), (1863-1869) t. 99, (1870-1872) t. 94, 102, (1908-1909) t. 195-197, (1912) t. 195, 200, (1913) t. 66, 123, 155, 202, (1914-1917) t. 1, 9, 204.
- ACDF, S.U., Administratio Tabularii* I, 2.
- ACDF, St.St. L. 2a I-II*.
- Acta Apostolicae Sedis* IX, 9 (26 marca 1917).
- Acta Gregorii Papae XVI* I (Roma 1901).
- Acta* (*ACDF, Indice* I, 24).
- Arnal O., *Ambivalent Alliance. The Catholic Church and the Action Francaise 1899-1939* (Pittsburgh 1985).
- Chadwick O., *A History of the Popes 1830-1914* (Oxford 1998).
- Chadwick O., *Catholicism and History. The Opening of the Vatican Archives* (Cambridge 1978).

- Colapietra R., *La Chiesa tra Lamennais e Metternich* (Brescia 1963).
- De Rosa G., w: *DBI* 8.
- Gough A., *Paris and Rome. The Gallica Church and the Ultramontane Campaign 1848-1853* (Oxford 1996).
- Hill R., *Lord Acton* (London 2000).
- Himmelfarb G., *Lord Acton. A Study in Conscience and Politics* (London 1952),
- Ker I., *John Henry Newman. A Biography* (Oxford 1988).
- Leonis XIII. P. M. Acta XVII* (Roma 1898).
- Malusa L. (wyd.), *Antonio Rosmini e la Congregazione deWIndice. Il decreto del 30 Maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi* (Stresa 1999).
- Martina G., „Nuovi documenti sulla genesi del Sillabo", *Archivum Historice Pontificiae* VI (1968).
- Martina G., w: *DBI* 10.
- Monsagrati G., w: *DBI* 49.
- Petit H., *UEglise et le Sillon de l'Action Francaise* (Paris 1998).
- Pignatelli G., w: *DBI* 7. *Protocolli* (1911-1915).
- Reusch H., *Der Index der yerbotenen Bucher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, 2 tomy (Aachen 1967).
- Walz A., w: *Neue Deutsche Biographie* IV (Berlin 1959).
- Weber C., *Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur*, *Kolner Veroffentlichungen zur Religionsgeschichte* 4 (Koln 1984).
- Wolf H., Schopf W., *Die Macht der Zensur. Heinrich Heine auf dem Index* (Dusseldorf 1998).
- Wolf H., w: *Historische Zeitschrift* (2001).

Rozdział IX

- ACDF, S.U., Protocolli* 111/49.
- Burgess A., „Politics in the Novels of Graham Greene", w: *The Journal of Contemporary History* 2 (1967).
- Giuseppe De Luca — Giovanni Battista Montini. Carteggio 1930—1962*, wyd. P. Vian (Brescia 1992).
- Greene G., *The Ways of Escape* (London 1980).
- Greene G., *Yours etc. Letters to the Press*, wyb. C. Hawtree (London 1989).
- Hebbelthwaite P., *Paul VI. The First Modern Pope* (London 1993).
- Hesla D., „Theological Ambiguity in the »Catholic Novels«", w: *Graham Greene. Some Critical Considerations*, wyd. R. Evans (Lexington 1963).
- Lanza F., *Paolo VI e gli scrittori*, *Istituto Paolo VI Saggi* 4 (Brescia 1984).
- Magister S., *La Politica vaticana e l'Italia 1943-1978* (Rom 1979).
- Mangoni L., *In partibus infdelium. Don Giuseppe De Luca: U mondo cattolico e la cultura italiana del Novecento* (Torino 1989).
- Sherry N., *The Life of Graham Greene I: 1904-1939* (London 1989).

Rozdział X

- Acta Apostolica Sedis. Commentarium Officiale* **LVII** (1965).
Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando **11,2** (Vaticano 1968).
- Baigent M., Leigh R., *The Inquisition* (London 1999).
- Blackwell R., Pera M., w: *The Cambridge Companion to Galileo*, wyd. P. Machamer (Cambridge 1998).
- Cottier G., *Memoria e pentimento. I rapporti fra Chiesa santa e cristiani peccatori, la purificazione della memoria, l'importanza della richiesta di perdono per l'ecumenismo*, przedmowa: kardynał R. Etchegaray (Torino 2000).
- Goetha J.W., *Z mojego życia. Zmyślenie i prawda*, t. I-II, przeł. A. Guttry (Warszawa 1957).
- Hanley W., „The Policing of Thought: Censorship in Eighteenth Century France”, w: *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century* 183 (1980).
- Hebbelthwaite P., *Paul VI. The First Modern Pope* (London 1993).
- Malesherbes, *Memoires sur la librairie. Memoire sur la liberte de la presse*, wyd. R. Chartier (Paris 1994).
- May G., „Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote”, w: *Ecclesia et ius. Festgabe ... A. Scheuermann ...*, wyd. K. Siepen i in. (München 1968).
- Memoria e riconciliazione: La Chiesa e le colpe del passato* (Vaticano 2000).
- Minois G., *Censure et culture sous l'Ancien Regime* (Paris 1995).
- Monter W., „Heresy Executions in Reformation Europe, 1520-1565”, w: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation* (Cambridge 1996).
- Nock A. D., *Essays on Religion and the Ancient World*, wyd. J. Stewart (**Oxford** 1972).
- Pastor Ludwig Freiherr von, *Tagebücher-Briefe-Erinnerungen*, wyd. W. Wühr (Heidelberg 1950).
- Prosperi A., „Aninie in trappola. Confessione e censura ecclesiastica all'universita di Pisa fra '500 e '600”, *Belfagor* 321 (31 marca 1999).
- Schwedt H., „Papst Paul VI. und die Aufhebung des römischen Index der verbotenen Bücher in den Jahren 1965-1966”, w: *Papst Paul VI. Zur 100. Wiederkehr seines Geburtstages 1897-1997. Geschichte im Bistum Aachen I* (Neustadt a. d. Aisch 1999).

Za zgodę na publikację listu Grahama Greene'a (© Verdant SA, 2001) dziękujemy David Higham Associates, London.

Mimo intensywnych poszukiwań być może nie udało się ustalić wszystkich właścicieli praw autorskich. Oczywiście wydawnictwo ureguluje wszystkie należne roszczenia.

PODZIĘKOWANIA

Z Rzymu, gdzie spędziłem szczęśliwy rok na badaniach w archiwach Świętego Oficjum, wróciłem do Tybingi wiosną 1999 r. Ponieważ wyniki moich badań chciałem udostępnić szerszej publiczności, zaproponowałem cykl wykładów w ramach Studium Generale na uniwersytecie w Tybindze, które studentom wszystkich kierunków, jak również obywatelom miasta, dały okazję poznania wielu rozmaitych tematów.

Pewnego popołudnia, czekając na przystanku autobusowym, czytałem książkę. Obok mnie siedziała pani, której nazwiska nie znałem (i do dzisiaj nie znam). „Czy to książka o rzymskiej inkwizycji?“, zapytała. „Tak - odpowiedziałem. - Skąd Pani wie?“ „Mój mąż i ja chodzimy na Pańskie wykłady - powiedziała - i uważamy temat za fascynujący“. W moim życiu poświęconym samotniczemu studium takiego zdania jeszcze nie usłyszałem i ono zachęciło mnie do napisania, dla szerokiej rzeszy czytelników, tej książki o rzymskiej inkwizycji. Gdybym nie musiał spłacić innych długów wdzięczności, zadedykowałbym książkę jej, mojej nieznannej muzie.

Muz, które znam z imienia, jest wiele i im należy się moja płynąca z głębi serca wdzięczność. Dziękuję Romanowi Hocke, mojemu agentowi literackiemu i przyjacielowi, Doris Janhsen i Susanne Then z wydawnictwa List, jak też Michele Schons, który udzielił mi cennej pomocy i wsparcia jako lektor. Zainteresowanie Klausa Maisa, producenta telewizyjnego serialu o inkwizycji na podstawie tej książki, stało się dodatkowym bodźcem w moim przedsięwzięciu. Glenn Patten nie tylko przepisał cały rękopis, ale też opracował treść; niedającej się zwieść przenikliwości, której przy tym dowiódł, niestety autorowi, jego krajanowi, brak.

Wspaniałomyślność Fundacji Fritza Thyssena, która przyznała mi stypendium, umożliwiła mi kontynuację badań w Rzymie. Tam prefekt Kongregacji Nauki Wiary, Jego Eminencja kardynał Joseph Ratzinger udzielił mi zezwolenia na wgląd w akta rozpraw Świętego Oficjum z Grahamem

Greene'em. Ugo Baldini, którego badania na temat traktowania przez rzymską cenzurę nauk przyrodniczych mają wartość fundamentalną, był tak wspaniałomyślny, że dał mi naddruki i pomógł mi, będąc do mojej dyspozycji jako partner do dyskusji. Herman Schwedt, Claus Arnold i Jens Brandt zaopatrywali mnie w materiał biograficzny i służyli zachętą i inspiracją. Im wszystkim jestem wdzięczny.

Większa część tej książki została napisana w archiwach rzymskiej inkwizycji i Kongregacji Indeksu, oko w oko ze źródłami. Obok mnie, w sąsiednim pomieszczeniu, pracował Alejandro Cifres, z którym codziennie dzieliłem gorączkę łowiecką i radość odkrywcy. Jemu zadedykowana jest ta książka, w dowód przyjaźni i wdzięczności za liczne uprzejmości i niezliczone żarty.

GLOSARIUSZ

- Antypapież: Osoba wybrana nieprawnie za życia wybranego legalnie papieża; było ich 38 (pierwszy - Hipolit w latach 217-235, ostatni - Feliks V w latach 1439-1449).
- Arianizm: Heretycka doktryna Ariusa z Aleksandrii (zm. 336), według której Chrystus jest wprawdzie boską istotą stworzoną przez Boga, ale ani nie ma udziału w Jego substancji, ani nie należy do Trójcy.
- Asesor: Prałat, który na posiedzeniach rzymskiej inkwizycji [patrz tamże] przedstawia sprawy i notuje decyzje podejmowane przez gremium. Składa sprawozdanie o przeprowadzonych w prowincjach procesach o herezję, relacjonuje rozprawy i jest odpowiedzialny za wszystkie problemy prawne członków Świętego Oficjum [patrz tamże], ich rodzin i zależnych od nich osób.
- Atomizm: Teoria filozoficzna głosząca, że wszystkie zjawiska dają się wytłumaczyć nieustającym ruchem najmniejszych, niepodzielnych cząsteczek (atomów) różniących się tylko postacią, porządkiem i położeniem; jej prekursorami byli Demokryt i Leukippos.
- Bulla: Ważny bądź uroczysty dokument opatrzony pieczęcią, wydany przez papieża; nazwa odnosiła się najpierw do pieczęci (po łacinie: *bullā*), później także do woreczka, w którym pieczęć była przechowywana, wreszcie do samego dokumentu.
- Czwarty sobór laterański: Tak zwany „Wielki Sobór”, zwołany w 1215 r. przez papieża Innocentego III, wyklął herezję albigensów i sformułował kościelne dogmaty: Trójcy Świętej, ucieleśnienia Boga i transsubstancjacji.
- Dekrety: Zebrane w obszernych zbiorach dokumenty (rozporządzenia, uchwały, orzeczenia itd., a także wyroki) zaprotokołowane przez notariuszy podczas prac Świętego Oficjum [patrz tamże].
- Drugi sobór watykański: Dwudziesty pierwszy ekumeniczny sobór (1962-1965) zwołany przez papieża Jana XXIII. Służył próbie duchowego odnowienia Kościoła i uczynienia go zdolnym do spełnienia jego misji w świecie.
- Encyklika: Papieskie orędzie do hierarchii kościelnej i wiernych w sprawach wiary i moralności, mające charakter ogólniejszy niż bulla.
- Gallikanizm: Kościelne i polityczne dążenia we Francji do ograniczenia władzy papieża.

- Gnosis: Idee i praktyka kilku wczesnochrześcijańskich sekt traktowane przez Kościół jako herezja. Jej cechy charakterystyczne: dążenie do poznania Boga i prawd religijnych drogą rozumową, kontemplacyjną, a nie drogą wiary, stawia znak równości między materią a Złem.
- Humanizm: Formacja albo ruch kulturalny, który rozkwitł w czasie renesansu i którego charakterystycznymi cechami jest odkrycie literatury klasycznego antyku, powstanie świadomości krytycznej i przeniesienie akcentu ze spraw religijnych na świeckie.
- Indeks ksiąg zakazanych (*Index Librorum Prohibitorum*): Lista ksiąg wydanych między 1559 a 1966 r., których lektura została zabroniona przez rzymskokatolicki Kościół z tym uzasadnieniem, że mogą przynieść szkodę wierze albo podkopać moralność rzymskokatolickich wiernych.
- Inkwizytor: Członek najwyższego trybunału [patrz tamże], którego działalność polegała na wyszukiwaniu ludzi podejrzanych o kacerstwo i sądowym ich ściganiu.
- Jansenizm: Teologiczna doktryna rozpowszechniona w XVII i XVIII w. przede wszystkim we Francji. Została wyklęta przez rzymskokatolicki Kościół jako herezja. Wychodząc od pism świętego Augustyna twórca jansenizmu, Korneliusz Jansen (1585-1638), biskup Ypres, reprezentował teorię, że wolna wola nie istnieje i tylko część ludzkości dostąpi Zbawienia przez śmierć Chrystusa, podczas gdy pozostali zostaną nieodwracalnie skazani na piekło.
- Kalwinizm: Chrześcijańska doktryna francuskiego reformatora protestanckiego, Jana Calvina (1509-1564); została przyjęta przez kościoły reformowane i presbiteriański.
- Kazuistyka: Sofistyczne, dwuznaczne albo dzielące włos na czworo argumentowanie, którym posługiwali się inkwizytorzy Świętego Oficjum [patrz tamże], aby podczas przesłuchań usłyszeć „prawdę” - bądź pożądaną odpowiedź.
- Kolegium Kardynalskie: zgromadzenie wszystkich kardynałów mieszkających w Rzymie i przyjezdnych. Od 1179 ma wyłączne prawo wyboru papieża. W dekrecie z 1970 r. papież Paweł VI (1963-1978) wydał zakaz brania udziału w wyborze papieża oraz w innych pracach Kurii Rzymskiej przez kardynałów, którzy przekroczyli 80-ty rok życia.
- Komisarz: Urzędnik uprawniony do prowadzenia procesów o kacerstwo, ale nie mogący działać jako sędzia. Do zakresu jego obowiązków należały przesłuchania świadków, wybór przedłożonych do ocenzurowania tez, nadzór nad więzieniem, kształcenie przedstawicieli inkwizycji w prowincjach kościelnych, jak również zarządzanie własnością i majątkiem fundacji rzymskiej inkwizycji [patrz tamże].
- Kongregacja Indeksu Ksiąg Zakazanych: Organ cenzury wewnątrz Kurii Rzymskiej [patrz tamże], odpowiedzialny za czyszczenie lub potępienie heretyckich pism. Została utworzona w 1571 i rozwiązana w 1917 r.
- Kongregacja Nauki Wiary: Nazwa nadana Świętemu Oficjum [patrz tamże] przez Pawła VI podczas reorganizacji w 1965 r.
- Kongregacja Krzewienia Wiary: Ten organ papieżstwa utworzony w 1622 r. przez Grzegorza XV odpowiada za organizację i prowadzenie misji kościelnej, jak

- również za zarządzanie w regionach nie mających kościelnej hierarchii. Dzięki ich pracy rzymskokatolicki Kościół mógł odzyskać wiele obszarów, które utracił na rzecz reformacji.
- Konklawe: Zgromadzenie kardynałów w celu wybrania nowego papieża oraz ściśle odcięte miejsce zebrania.
- Konkordat: Porozumienie między Stolicą Apostolską [patrz tamże] a świeckim rządem w sprawach dotyczących obu stron.
- Konsystorz: Zgromadzenie kardynałów pod przewodnictwem papieża.
- Kontrreformacja: Ruch reformacyjny w rzymskokatolickim Kościele (od soboru trydenckiego [patrz tamże], 1545-1563, do końca wojny trzydziestoletniej [patrz tamże], 1648), wzbudzony przede wszystkim przez reformację [patrz tamże]. Kontrreformacja podjęła kroki do zahamowania rozszerzania się protestantyzmu i odzyskania obszarów, które Kościół utracił na jego rzecz.
- Kuria Rzymska (*Curia Romana*): Kongregacje, trybunały i oficja (urzędy) pomagające papieżowi w zarządzaniu i rządzeniu rzymskokatolickim Kościołem.
- Luteranizm: W XVI stuleciu określenie używane przez rzymskokatolicki Kościół jako synonim protestantyzmu. Dzisiaj używa się go przede wszystkim do określania specyficznych doktryn niemieckiego reformatora Marcina Lutra (1483-1546), powołujących się na augsburskie wyznanie wiary.
- Mistrz Pałacu Apostolskiego: W średniowieczu i w dobie odrodzenia kardynałowie pełniący ten urząd służyli papieżom radą w sprawach teologicznych, czynni byli w kształceniu, wykonywali zadania dyplomatyczne i nadzorowali nabożeństwa odprawiane w papieskiej kaplicy. W okresie kontrreformacji [patrz tamże] byli odpowiedzialni za cenzurę w Wiecznym Mieście. Tytuł został wprawdzie zniesiony, ale urząd istnieje nadal. Od XIII w. obsadzany jest przez członków zakonu dominikanów.
- Monsinior [monsignore]: Tytuł prałatów i dostojników Kurii Rzymskiej.
- Najwyższy trybunał (*La Suprema*): Inna nazwa rzymskiej inkwizycji [patrz tamże].
- Nicejskie wyznanie wiary: Jedyne ekumeniczne wyznanie wiary, które jest akceptowane przez Kościół rzymskokatolicki, ortodoksyjne Kościoły wschodnie, Kościół anglikański i najważniejsze kościoły protestanckie. Zostało przyjęte na pierwszym soborze w Nicei (325).
- Nuncjusz: Duchowny, który jako osobisty wysłannik papieża odwiedza kraje utrzymujące dyplomatyczne stosunki ze Stolicą Apostolską [patrz tamże], aby zdawać papieżowi sprawę o stanie tamtejszego kościoła.
- Pelagianizm: Teorie Pelagiusza, który w 432 r. został potępiony jako kacerz. Polegają na odrzuceniu grzechu pierwotnego, twierdzeniu, że każdy osobnik ma wolność niepopelniania grzechu, i przekonaniu, że wolna wola poszczególnego człowieka daje możliwość Zbawienia i otrzymania niezbędnej dla tego boskiej Łaski.
- Pierwszy sobór watykański: Dwudziesty sobór powszechny zwołany przez papieża Piusa IX od 1869 do 1870 r.; obwieścił dwie konstytucje wiary: *Dei Filius*, w której chodzi o stosunek wiary i rozumu oraz *Pastor Aeternus*, w której potwierdza się nieomylność papieża w kwestiach doktryny wiary i moralności.

- Procurator fiscalis* (publiczny oskarżyciel): Urzędnik, który w imieniu Świętego Oficjum [patrz tamże] w procesach o kacerstwo reprezentuje oskarżenie wobec obwinionego, po skończeniu przez inkwizytora dochodzenia. Musiał wzywać świadków i formułować punkty oskarżenia.
- Pyrronizm [pirronizm]: Teoria założonej przez Pyrrona [Pirrona] z Elidy (3 w. przed Chrystusem) szkoły sceptycznej, zgodnie z którą wszystkie doznania zmysłowe mają wątpliwą wartość. Dlatego mędrzec nie przywiązuje żadnego znaczenia do zewnętrznych warunków życia i dąży zawsze do zachowania spokoju ducha.
- Reformacja: Religijny ruch w XVI w. zmierzający do usunięcia nieprawidłowości z Kościoła rzymskokatolickiego i jego zreformowania. Ponieważ prowadziła do powstania kościołów „reformowanych” albo protestanckich, rozbiła kościelną jedność Europy Zachodniej.
- Rzymska inkwizycja: Najwyższy trybunał [patrz tamże] utworzony w 1542 r. w celu zwalczania herezji i utrzymania władzy katolickiego Kościoła.
- Rzymska Rota (*Rota Sacra Romana*): Jeden z trzech trybunałów sądownictwa Kurii Rzymskiej [patrz tamże]. Ten sąd służy jako instancja wyższa i sąd apelacyjny dla przypadków rozpatrywanych przez niższe kościelne sądy.
- Sobór w Bazylei: Powszechny sobór kościelny zwołany w 1431 r. przez papieża Marcina V w czasie, gdy papieństwo było znacznie osłabione przez wielką schizmę [patrz tamże]. Sobór miał do załatwienia dwa wielkie kompleksy spraw: problem papieskiego suprematu oraz hereetyckie teorie husytów, zwolenników reformatora Jana Husa. Sobór zakończył się w 1449 r.
- Sobór w Konstancji: Szesnasty powszechny sobór kościelny zwołany przez Jana XXIII; trwał od 1414 do 1417 r. i miał przede wszystkim zjednoczyć chrześcijaństwo po wielkiej schizmie [patrz tamże]. Dalsze tematy to zbadanie teorii Jana Wiklefa i Jana Husa oraz reforma kościelna.
- Sobór w Nicei: Pierwszy powszechny sobór chrześcijańskiego kościoła, który odbył się w starożytnej Nicei w 325 r. z inicjatywy i pod przewodnictwem cesarza Konstantyna I.
- Sobór w Trydencie (zwany też trydenckim lub Tridentinum). Dziewiętnasty powszechny sobór, który miał zreformować rzymskokatolicki Kościół, sformułować jego doktryny i wzmocnić jego autorytet. Zbierał się z przerwami w latach 1545-1563.
- Socynianizm: Sekta utworzona przez dwóch włoskich teologów XVI w., Laeliusa i Fausta Socyna (Sozzini), która odmawiała Jezusowi boskości.
- Sponte comparens*: Osoba, która z własnej woli odwiedziła inkwizytora, aby wyświadczyć się ze swych błędów i prosić o łaskę.
- Stolica Apostolska: w ścisłym znaczeniu siedziba rzymskokatolickiego biskupa w Rzymie. Ponadto określenie urzędu, władzy urzędowej i sądowniczej papieża.
- Synod: Zebranie duchowieństwa jednej diecezji albo ordynariuszy jednej bądź kilku prowincji kościelnych lub całego kraju (synod plenarny).
- Święte Oficjum: synonim rzymskiej inkwizycji [patrz tamże].

Wielka schizma: rozłam w rzymskokatolickim Kościele po przeniesieniu siedziby papieskiej z Rzymu do Awinionu (od 1309), gdzie polityka papieska dostała się pod wpływ interesów francuskich. Próba przeniesienia papieżstwa z powrotem do Rzymu skończyła się rozłamem w Kościele. W 1378 r. kardynałowie wybrali dwóch rywalizujących ze sobą papieży: Urbana VI dla frakcji rzymskiej i Klemensa VII (antypapież) dla frakcji francuskiej. Okres papieży i antypapieży [patrz tamże] trwał do soboru w Konstancji [patrz tamże], który wybrał wystawionego przez frakcję rzymską papieża Marcina V i zdetronizował francuskiego antypapieża.

Wielki Inkwizytor: najwyższy rangą inkwizytor w najwyższym trybunale [patrz tamże].

Wojna trzydziestoletnia: wybuchła w 1618 w Czechach i zakończyła się 24 października 1648 r. pokojem westfalskim. Długotrwałe następstwa walk - szczególnie w Niemczech - podsycane przez rywalizację między protestantami a katolikami oraz konstytucyjne konflikty niemieckiego cesarstwa, przeszły stopniowo w wojnę, w której wzięła udział cała Europa.

INDEKS

- A
- Acton John, lord 225, 226, 250 Albizzi
Francesco, kardynał 125, 126,
132, 139, 146, 253, 254
Aldobrandini Hipolit, p. Klemens VIII,
papież Aleksander VI, papież 74
Aleksander VII, papież 124, 126, 156
Alembert Jean le Rond d' 188, 189,
193, 196 Amaduzzi Giovanni
Cristofano 193,
202 Amos,
prorok 110 Anzelm,
św. 131 Ariosto
Ludovico 97 Arius
38
Arrigoni Pompeo, kardynał 70, 84
Arystoteles 48, 77 Augustyn, św. i
ojciec kościoła 34, 38,
48, 67, 69, 124, 132, 142, 180, 183,
253
- B Bailles Jacques
Marie-Joseph 220-222 Baldini
Gianfrancesco 171 Baluze Etienne
149-154, 260 Balzac Honore 220, 222,
237 Barberini Maffeo, p. Urban VIII,
papież Bayle Pierre 12, 211 Bazyli,
św. 153 Bellarmin Robert, św. 24, 29,
45, 51,
59, 69, 70-72, 88, 95, 101, 108, 111,
113-115, 117, 119, 121, 122, 126,
146, 147, 149, 150, 167, 168, 180,
203, 252-254, 257
Bellenghi Albertino 214-217
Belloc Hilaire 241
Bembo Piętro, kardynał 97, 194
Benedykt Henryk, kardynał i książę Jor-
ku 155
Benedykt XII, papież 153
Benedykt XIV, papież 163-182, 184,
185, 187-189, 191, 193-195, 197-
199, 201, 203, 207, 208, 210, 211,
214, 219, 221, 226, 229, 247, 252-
257, 260, 263
Benedykt XV, papież 228, 229, 231
Benvenuti Carlo 188, 194
Benziger (katolicki wydawca) 234
Bernanos Georges 239, 240
Bianchi Giovanni Antonio 206-208
Bilio Luigi, kardynał 223, 224
Boccaccio Giovanni 118, 181
Bonawentura, św. 69
Boromeusz Karol 98
Bossuet Jacques-Benigne 132, 133, 142
Bottari Giovanni Gaetano 171, 181-183,
185, 210, 249
Boyle Leonard 9, 10, 13, 16
BraheTycho 117
Bruno Giordano 21-26, 48, 111, 112,
114, 130, 147, 252
Burgess Anthony 233

C

Caccini Tommaso 115
 Canabal Thomas Garrido 233
 Cappellari Bartolomeo Alberto, p. Grzegorz XVI, papież
 Caracciolo Giacomo 144
 Carafa Giovanni Piętro p. Paweł IV, papież
 Carena Bartolomeo 134
 Carleton Tomasz Compton 127
 Carrol Lewis 231
 Chesterton Gilbert Keith 241
 Chigi Fabio, p. Aleksander VII, papież
 Ciampoli Giovanni 117, 118, 121
 Cifres Alejandro 14—16
 Ciriaci Piętro, kardynał 252
 Clemens Joseph 13, 14
 Colonna Ascanio, kardynał 80, 91, 105-107
 Commendone Giovanni Francesco, kardynał 85, 86, 88, 93, 117
 Congar Yves, kardynał 259
 Corsini Neri, kardynał 171, 184, 204
 Cottier Georges 268
 Croce Benedetto 240, 241
 Cullen Paul, kardynał 225
 Cyceron 48, 140
 Cyprian, św. 159

D

Damazya I, papież 198
 Dante Alighieri 97, 207
 Darwin Erazm 216, 217
 Darwin Karol 216, 259
 De Luca Giuseppe 240-243
 Descartes René [Kartezjusz] 17, 126-133, 135, 137, 139, 181, 188, 262
 Diderot Denis 188, 189, 193, 196, 262
 Dominik, św. 239
 Dostojewski Fiodor M. 264, 265

E

Edward Wyznawca, św. 165
 Elżbieta I, królowa angielska 11, 40, 159
 Emaldi Tommaso 182-184, 204
 Erazm z Rotterdamu 61, 62, 101
 Esser Thomas 228-230
 Etchegaray Roger, kardynał 268
 Eymerich Nicolas 27, 31, 33, 35, 47, 60

F

Fabri Angelo 207, 208
 Fabri Honore 127, 128, 131, 139
 Fabroni Angelo 161
 Farinacci Prospero 35, 36
 Farnese Aleksander, kardynał 85
 Favaro Antonio 213
 Ferrari Giacinto de' 213, 214, 221
 Filip II, król Hiszpanii 70
 Filip z Bolonii, kardynał 76
 Flaubert Gustave 220-222, 237
 Fontana Gregorio 193
 Formby Henry 224, 225
 Fornari Rafaele, kardynał 218, 219
 Foscarini Bartolomeo 162-165
 Foscarini Paolo 116
 Franciszek z Sales, św. 143
 Franklin Benjamin 222
 Froben Ambrosius 104
 Fryderyk Wielki 214
 Fryderyk III, cesarz niemiecki 73

G

Gabrielli Giovanni Maria 141-143, 150-154
 Galileo Galilei [Galileusz] 29, 48, 93, 113-123, 127, 130, 138, 165, 181, 188-190, 192, 213, 252, 257
 Galii Vincenzo 226
 Gambacorta Marcello 84

Ganganelli Lorenzo p. Klemens XIV,
papież Gesualdo Alfonso, kardynał
84 Gibbon Edward 17, 155-163, 165,
184,
260 Gide Andre
240 Ginzburg Carlo
15
Giorgi Agostino Antonio, kardynał 171
Goethe Johann Wolfgang von 251, 252
Gonzaga Silvio Valenti, kardynał 170
Goya Francisco 12 Grately Edward 31
Greene Graham 17, 231-245, 247, 257,
260 Griffin Bernard, kardynał
239, 243,
244, 247 Grzegorz I, papież
110 Grzegorz IX, papież 98
Grzegorz X, papież 109 Grzegorz
XIII, papież 63, 65, 68 Grzegorz
XIV, papież 32, 83, 95 Grzegorz
XVI, papież 216-220

H

Heine Heinrich 219
Henryk IV, król Francji 71
Henryk VIII, król Anglii 159
Hesekiel, prorok 110
Hieronim, Św. 66, 198
Hilary z Poitiers, św. 109
Hitler Adolf 264, 265
Hobbes Thomas 143-145
Hugo Victor 220, 221, 237
Hume David 17, 162, 163, 165, 184, 260
Hus Jan 132, 202

I

Inchofer Melchior 120 Innocenty
III, papież 137 Innocenty IV,
papież 103 Innocenty VIII, papież
86, 256

Innocenty X, papież 124
Innocenty XII, papież 137

J

Jakub I, król Anglii 51
Jakub III, król Anglii 155
Jakub VI, król Szkocji 51
Jan XXIII, papież 167, 239
Jan Paweł II, papież 12, 24, 82, 114,
257-259, 267, 268
Jan, św. 159
Jansen Korneliusz 124, 125, 249
Juliusz II, papież 74 Juliusz III,
papież 104 Justynian, cesarz 27

K

Kant Immanuel 214-216, 260
Kartezjusz, p. Descartes
Kepler Johannes 190, 192
Klemens VI, papież 109
Klemens VII, papież 65, 94, 151, 152
Klemens VIII, papież 9, 36, 69, 71, 80,
94, 95, 106, 112, 113 Klemens XI,
papież 143, 170 Klemens XIII, papież
195, 197 Klemens XIV, papież 195,
198-203,
207-209, 254 Konstantyn Wielki
191 Kopernik Mikołaj 116, 122, 188,
189,
192, 195, 258 Krystyna, królowa
Szwecji 129,
138-140 Krystyna, Wielka
Księżna Toskanii
114, 115
Kwintylian 48

L

La Mennais [Lamennais] Felicite Robert
de 217-219

Lambertini Prospera, p. Benedykt XIV,
papież Lambruschini Luigi,
kardynał 219, 220 Lanci Hipolit Maria
101 Lazzari Piętro 188-192, 194-196,
210 Le Courayer Pierre 147 Leibnitz
Gottfried Wilhelm 17, 133-139 Leon X,
papież 74, 86, 98 Leon XIII, papież
17, 149, 212, 226,
227, 232 Le Sueur Thomas 199,
200, 202 Limborch Philip van 141
Lombard Peter 101 Lorenzelli
Benedetto, kardynał 229 Loyola
Ignacy, właśc. Inigo López de
Loyola, św. 126 Lucjusz III, papież
11 Ludwik XIV, król Francji 125, 126,
129,
130, 133 Ludwik XV, król
Francji 205 Luter Marcin 23, 66,
67, 73, 202

Ł

Łukasz, apostoł 34

M

Machiavelli Niccoló 9, 16, 65, 88
Malesherbes Chretien Guillaume de La-
moignon de 261-263 Marcell I,
papież 159 Maria Stuart 265 Marshall
Bruce 236, 241 Marsollier Jacques
141-143 Massoulie Antonin 138, 139
Mateusz, apostoł 80, 87, 110 Maurras
Charles 227-229, 243 Medici Giovanni
de 86 Melandri Federico 226
Menendez y Pelayo Marcellino 12
Mesland Dionis 27, 128 Metternich
Klemens Wenzel książę von
81, 217-219

Michelet Jules 220 Mingarelli
Ferdinando 194, 196 Miranda
Bartolomeo de 108-113 Montaigne
Michel Eyquem de 96 Montesquieu
Charles Louis de [Monteskiusz] 17,
171, 181-187, 194, 196, 199, 204, 210,
211, 258 Monteverdi Claudio 97
Montini Giovanni Battista, p. Paweł VI,
papież Monti Pompeo dei 84
Morone Giovanni, kardynał 33, 57
Muratori Ludovico Antonio 166, 167

N

Napoleon Bonaparte 82 Newman
John Henry 224-226 Newton
Izaak 190, 259 Nivernais, książę
181, 182 Noris Enrico, kardynał
166

O

Orsini Agostino, kardynał 196
Ottaviani Alfredo, kardynał 239, 240,
247, 252, 254-257, 261

P

Pallantieri Alessandro 84, 85 Passionei
Domenico, kardynał 180-182,
197, 199 Pastor Ludwig 212, 213,
232, 269 Paweł III, papież 11 Paweł
IV, papież 12, 15, 32, 33, 42, 60,
61, 74, 79, 103, 104, 201, 265, 266
Paweł V, papież 10, 29, 58, 59, 71, 208
Paweł VI, papież 57, 90, 167, 187, 232,
239-241, 247, 252-257, 260
Paweł, apostoł 87, 126, 142, 183
Pelagiusz 38, 203 Pellisson-
Fournier Paul 133-136

Querini Angelo Maria, kardynał 173,
174, 177, 180, 181, 197, 199

Ratzinger Joseph, kardynał 12, 13, 15,
232, 267 Renan Ernest 255 Reusch
Heinrich Franz 226 Riccardi Niccoló
116, 118, 119, 121 Ricchini Tommaso
Agostino 182, 187,
188, 192, 194

T

Taborski Bolesław 237 Tamburini
Fortunato, kardynał 171 Tencin Pierre
Guerin de, kardynał 169,
180, 185, 198 Tertulian, ojciec
kościół 159 Theiner August 225
Tołstoj Lew 231 Tomasz z Akwinu 48,
67, 69, 109, 131,
137, 180

- Pena Francisco 26-37, 39, 40, 42¹⁶, 48, 50, 51, 53-55, 58-60, 69-71, 73, 74, 76-79, 84, 87, 89, 93-95, 101, 111, 125, 172, 201,253
- Peroli Lorenzo 206
- Petrarka Francesco 97, 101, 207
- Piccolomini Enea Silvio, p. Pius II, papież
- Piotr, apostoł 142
- Pitagoras 200
- Pius n, papież 73-79, 89, 94, 253
- Pius IV, papież 32, 61, 84, 109
- Pius V, papież 12, 32, 33, 40, 60, 63, 79, 89, 94, 98, 103, 104, 118, 119,266
- Pius IX, papież 213, 220, 223-227
- Pius X, papież 17, 227-229
- Pius XI, papież 227
- Pius XII, papież 239, 240, 244
- Pizzardo Giuseppe, kardynał 232, 238, 239, 244, 247, 254
- Platon 77
- Pliniusz Starszy 163
- Pole Reginald, kardynał 32, 173
- Pompadour Jeanne Antoinette de, markiza 205
- Ponsart Jean 155-161, 163-165, 184
- Possevino Antonio 203
- Richardson Samuel 146
- Rosmini Antonio 220 Rossi Mario 239
- Rothschild, lord 209
- Rousseau Jean-Jacques 221
- S
- Santori Giulio Antonio, kardynał 31-35, 45, 53, 60, 69, 72, 73, 80, 81, 83-89, 91, 92, 94, 95, 102-107, 147, 209, 249
- Sarpi Paolo 147, 159, 208
- Scherer Johann Baptist 261
- Schlick Caspar 73
- Schoppe Caspar 21, 23, 24, 67
- Seneka 163
- Septchenes Leclerc de 155
- Shelley Percy Bysshe 213
- Sienkiewicz Henryk 235
- Sirleto Guglielmo, kardynał 108
- Sisti Giuseppe 185
- Sokrates 222
- Spedalieri Nicola 161
- Spinoza Baruch 164
- Stadler Daniel 178
- Stalin Józef 264, 265
- Stendhal 220, 221, 237
- Sykstus V, papież 32, 68, 69, 72, 83, 88, 92, 94, 104-106, 168, 172, 257

U

Ulpian, starożytny uczonec prawnik 55,
56 Urban VI, papież 151, 152
Urban VII, papież 94 Urban VIII,
papież 81, 116-124

V

Val Merry del, kardynał 209 Valverde
Bartolome de 108, 111, 119 Yannutelli
Serafino, kardynał 229

Visconti Raffaele 118
Volpe Francesco delia, kardynał 229

W

Warburg Aby 102 Waugh Evelyn
236, 241 Wawrzyniec Wspaniały
85 Wergiliusz 74 Wild Johannes
66 Wilhelm z Rouen, kardynał 75
Wiklef Jan 132
Wolter [Voltaire] 12, 17, 193, 197-211,
222, 255, 261, 262

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	9
Preludium na stosie	21
I. Kacarz i inkwizytor	26
II. Ręka cenzora.....	60
III. Przed najwyższym Trybunałem Wiary.....	80
IV. Materiał do refleksji.....	108
V. Zwierciadło historii	141
VI. Zniweczona rewolucja	166
VII. Dobry nadzór i źli ateści.....	186
VIII. Uwięzieni w Watykanie	212
IX. Moc i chwała.....	231
X. Papież prosi o przebaczenie	248
Bibliografia	270
Podziękowania	279
Glosariusz.....	281
Indeks	287