



ORTODOKSJA KATOLICKA I WARUNKI JEJ REWIZJI W ŚWIETLE KRYTYCZNEJ FILOZOFII HISTORII HENRI-IRÉNÉE MARROU

Wprowadzenie

Jeszcze kilka lat temu można było pisać o warunkach zachowania i odnowy katolicyzmu na Zachodzie¹. Ujęcie takie było uzasadnione tak ogólnym kierunkiem pontyfikatu Josepha Ratzingera-Benedykta XVI, jak jego szczegółowymi posunięciami, wśród których najwyższym wyrazem „zachowania i odnowy” było *motu proprio Summorum Pontificum* z 2007 roku dążące do potwierdzenia legalności i statusu ekumenicznego i restauracji katolickiej tradycji liturgicznej, zreformowanej w latach posoborowych (nowy mszał został promulgowany przez papieża Pawła VI w 1969 roku), a którą to liturgię (zwłaszcza Mszę świętą) sam Kościół nazywa „źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego” (Konstytucja Soboru Watykańskiego II o Liturgii Świętej *Sacrosanctum Concilium*, 10). Próba zachowania i odnowy tradycji katolickiej widoczna była również w działaniach na polu ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego, z osławionym, szeroko krytykowanym, lecz dobrze

zakorzenionym w tradycyjnym nauczaniu katolickim o relacjach międzyreligijnych, wykładem Ratyżbońskim wygłoszonym przez Benedykta XVI w 2006 roku². Co do kwestii nauczania moralnego, to do zakończenia tego pontyfikatu zachowane zostało nauczanie wielkich i „kłopotliwych” encyklik, takich jak *Humanae Vitae* i *Veritatis Splendor*. Ocenę pontyfikatu Benedykta XVI jako realizującego cele wyłącznie oceniająco-zachowujące komplikuje kwestia jego abdykacji ogłoszonej i przeprowadzonej w 2013 roku, która z najwyższym jedynie trudem może być uznana za podejmującą aspektowo tradycję katolicką (*vide* abdykacja Celestyna V w 1294 roku). Trwający od 2013 roku pontyfikat Franciszka prezentuje zaś nastawienie wyraźnie rewizyjne, widoczne w poszczególnych gestach papieskich, kładących się domyślać jakiegoś nowego wykładu wypracowanych interpretacji. Papież konsekwentnie rewiduje nauczania moralne i inne (dyscyplina sakramentów, kara śmierci, wojna sprawiedliwa), w końcu zaś wydał w 2021 roku *motu proprio Traditionis*

¹ Por. J. Melonowska, *Warunki zachowania i odnowy katolicyzmu na Zachodzie w świetle założeń krytycznej filozofii historii Henri-Irénée Marrou*, w: *Biblioteka Filozofii Chrześcijańskiej*, t. 11: *Pytanie o przyszłość chrześcijaństwa na Zachodzie*, red. nauk. R. Piekarski, J. Melonowska, Poznań 2019, s. 91–117.

² Por. J. Babiński, *Interpretacje ratyżbońskiego przemówienia Benedykta XVI*, „*Studia Gdańskie*” 2009, nr 24, s. 85–95.

custodes próbujące znieść zapisy *Summorum pontificum* i dążące do rozciągniętej w czasie eliminacji katolickiej tradycji liturgicznej – owego „źródła i szczytu”. Rewizji tej i odrzuceniu nie towarzyszy jasny, pisemny wykład racji, który umożliwiałby badaczom metodyczną analizę krytyczną poszczególnych papieskich posunięć i decyzji. Tym niemniej można określić kierunek działań obecnego pontyfika jako w istotnej mierze podważający, znoszący i kwestionujący, przy czym działania te wpisują się mają w projekt intensyfikacji pracy duszpasterskiej Kościoła. Można zatem domniemywać, że w intencji papieża Franciszka przyświeca im intencja ocalająca, a zatem, że uważa on rewizję i zmianę (doktrynalną, dyscyplinarną lub obie) za warunek ocalenia katolicyzmu. Paradoksalnie tę jego troskę zdają się podzielać ci wyznawcy katolicyzmu, dla których *Summorum Pontificum* było restytucją i gwarancją praw liturgicznej tradycji katolickiej, w której trwają, i którzy przez *Traditionis Custodes* są tych praw pozbawiani. Mowa tu o tradycjonalistach katolickich. Można zatem postawić diagnozę, że mamy dziś do czynienia w katolicyzmie z jedną, podstawową troską (dotyczy ona możliwości jego ocalenia i trwania) oraz z przynajmniej dwiema, konkurencyjnymi koncepcjami zaradczymi, przy czym koncepcja pontyfikalna ma charakter na poły egzekucyjny, tj. dąży do eliminacji czynnika tradycjonalistycznego. Ma to znaczenie o tyle, o ile ruch tradycjonalistyczny koncentruje się na aspekcie liturgicznym, a zatem na najwyższej postaci ortodoksji, gdyż „ortodoksja” to tyle, co „prawidłowa chwalba”³.

³ Por. J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Kraków 2000, s. 143. Co ważne, ortodoksję religijną można również pojmować – jest to rozumienie często stosowane, w podobnym sensie pojawia się ono na przykład w piśmiennictwie

Na tę chwałbę składa się aspekt *stricte* pobożnościowy, czyli liturgiczny i modlitewny oraz doktrynalno-dyscyplinarny, jako że stanowi on „wykład” tego, kogo, jak i dla jakiej przyczyny katolicy czczą. Tradycjonalści otaczają też pieczę katolickie nauczanie wyrażone w dorobku filozoficznym i teologicznym *christianitas*. W niniejszym artykule staram się zarysować możliwości zbliżenia obu konkurencyjnych stanowisk. Czynię to w trzech krokach. Po pierwsze dokonuję rekonstrukcji zrębów teorii poznania historycznego rozwijanej przez Henri-Irénéé Marrou (1904–1977), jako że jego koncepcja podnosi kwestię rekonstrukcji przeszłości pojmowanej jako sztuka uczestnictwa w niej, opartego na przyjaźni ze świadkiem z przeszłości. Odpowiada zatem ściśle katolickiemu pojmowaniu wspólnoty wiary jako niezniszczalnej w czasie, transcendentnej i komunijnej. Marrou może być uznany rzecznikiem stanowiska tradycjonalistycznego w obecnym sporze, choć jego zamiarem było zarysowanie ogólnych i niezbywalnych ram poznania historycznego, poza którymi rozpościera się nie tyle alternatywna historiozofia, ile zwykła ignorancja. Jego koncepcja pozwala też podnieść kwestię pamięci jako pewnego rodzaju „techniki”, którą należy zastosować, by podtrzymać istnienie danej wspólnoty. W części drugiej wskazuję na długotrwałość historycznego procesu podmywania praw i roszczeń

cytowanego niżej Dietricha von Hildebranda – jako wykład prawdziwej nauki (*doxa*). Rekonstrukcja stanowiska Marrou, które zostanie tu przedstawione, jak i proponowana na kanwie jego wywodu forma dopuszczalnej rewizji, z większą łatwością odnoszą się do tego drugiego rozumienia. A jednak to kwestia chwalby (*doxa*) Bożej, rozumianej jako liturgiczne źródło i szczyt, jest zarówno najbardziej bezpośrednią troską tradycji i jej pieczę; podobnie jak i najbardziej pilną, gdy się weźmie pod uwagę kierunki działania papieża Franciszka. To kwestia *doxy* – chwały jest dziś przedmiotem dzielącym Kościół na tradycjonalistów i progresistów.

ortodoksji do reprezentowania katolicyzmu i prób eliminacji lub neutralizacji jej wpływów. Omawiam tę kwestię na podstawie wybranego piśmiennictwa dotyczącego tego problemu, lecz piśmiennictwa głęboko przedsoborowego (pod tym terminem rozumie stanowisko katolickie, którego niniejszy artykuł dotyczy, czyli ostatni sobór powszechny – watykański II). W części trzeciej podejmuję kwestię, która zdaje się być szczególnie pilna dla obecnego pontyfika, tj. problem odrzucenia i rewizji jako warunku trwania katolicyzmu, lecz by mogło dojść do sygnalizowanego powyżej zbliżenia konkurencyjnych stanowisk (co jest problemem badanym w tym tekście) musi być to rewizja szanująca reguły poznania historycznego będące warunkiem trwania wspólnoty (tak eklezyjalnej, jak – w sensie historycznym i świeckim – cywilizacyjnej). Przedstawiam zatem model rewizji wywiedziony z założeń krytycznej filozofii historii Marrou i uwzględniający jej wymagania.

Poznanie historyczne w ujęciu H.-I. Marrou

Henri-Irénée Marrou stworzył koncepcję poznania historycznego, w której kwestionował zastany paradygmat w podejściu do historii i w badaniach historycznych. Paradygmat ten miał fundament starożytny, platońsko-arystotelesowski, a jego podstawą było przekonanie, że wszelkie badanie w dziedzinie czasu, a więc również badanie historii, musi być prowadzone z pozycji atemporalnej, a temu poczuciu bycia „na zewnątrz” towarzyszy – zarazem naturalna i pożądana – postawa niezaangażowania. To nastawienie zostaje (przez Marrou, a osobno także innych badaczy, np. Fernanda Braudela, przedstawiciela szkoły

„Annales”) zakwestionowane i w koncepcji „krytycznej filozofii historii” zmienia się w dwójnasób. Badacz jest tu nie tylko dziejopisarzem, lecz także uczestnikiem długiego łańcucha studiowanych przez siebie i komentowanych zdarzeń, które go też najżywiej obchodzą i dotyczą. Owa postawa uczuciowa jest tu zresztą przedstawiana jako warunek konieczny (choć niewystarczający) powodzenia każdego przedsięwzięcia wymagającego poznania historycznego. To, co nie jest darzone serdecznym uczuciem nie może być naprawdę poznane, z kolei to, co darzone przez podmiot poznający uczuciem wrogości zostanie nie tylko nieznanie, ale nadto zniekształcone i zafałszowane (poznanie pozorne). Nie ma zatem „poznania przez pretensję”, również resentyment je uniemożliwia. Jest to założenie bezmiernie ważne w czasach – jak nasze – stosujących dekonstrukcję (często w miejsce re-konstrukcji, i gdzie de-konstrukcja jest i metodą, i celem humanistyki skoncentrowanej nie na kulturowaniu i przekazywaniu, lecz na wyzwaniu), rewizję, podejrzliwość i zerwanie jako właściwy obszar i sposób działalności naukowej, zwłaszcza w szeroko rozumianych naukach o człowieku. Znajomość starożytnego i średniowiecznego dziedzictwa – a więc tego, które ufundowało *christianitas*, cywilizację chrześcijańską – jest dziś powszechnie zapoznana i trwa jedynie w enklawach. Podobnemu nastawieniu starał się przeciwstawić Marrou postawę i warsztat historyka-afirmującego uczestnika. By wyrazić stojące tu przed badaczem zadanie – wszak niełatwe do wyłożenia, skoro mowa nie o technice rekonstrukcji zdarzeń historycznych, a więc o przedmiocie badania, lecz o podmiotowych warunkach rozumienia historii, o swoistej pojętności historycznej,

dla której *techné* oznacza tyle, co zająć odpowiednią postawę⁴ – przywołuje Marrou słowa R. G. Colingwooda o *re-enactment of past experience*⁵. Podobnie też jak historiografia tradycyjna korzysta Marrou ze źródeł starożytnych, są to jednak nie tyle rozłożyste korzenie, ile raczej punkty podparcia. Mowa tu zwłaszcza o lakonicznym sformułowaniu *axiologai* zapożyczonym przez Marrou od Herodota i Tukidydesa⁶. Jeśli celem poznania historycznego i zajęcia właściwej postawy ma być *re-enactment of past experience*, to owo *past experience* dane jest w podstawowych jednostkach wartości i sensu (*axiologai*), a więc ostatecznie w najgłębszej warstwie pragnień i dążeń ludzi będących przedmiotem badania. W tym zatem, co darzone niegdyś było przez nich miłością (i co z tego właśnie powodu wytworzało lub wywoływało konkretne postępowanie, obyczaje, wydarzenia i kariery, w sumie zaś – wielkie procesy historyczne). Zauważmy przy tym, że w słowie *enactment* – polszczyźnie przyswajanym zwykle jako „zarządzenie, ustawa”, ale w naszym kontekście przede wszystkim jako „granie, zagranie, odegranie” – zawarty jest wyraźny element dynamiczny. Chodzi zatem o takie odnalezienie i podjęcie, które by daną, dawną jednostkę sensu uczyniło elementem toczącego się *hic et nunc* procesu historycznego. Pierwszym krokiem jest tu zatem „wydestylowanie” jednostki motywującego sensu z epoki minionej, komentowanej i jej

(scil. jednostki) odtworzenie w czasach komentującego i badającego historyka. Celem jest tu jednak nie – używając słów Mickiewicza z ballady „Świtez”, znakomicie zresztą określającej warunki odnalezienia i podjęcia dziedzictwa przodków – „ciekawość pusta”, lecz zbadanie siły możliwego motywowania, a więc mocy oddziaływania na wolę podmiotu historycznego w czasach dzisiejszych. Przez „czasy dzisiejsze” należy tu rozumieć każdorazowo epokę życia badacza, historyka. Jak jednak owo oddziaływanie zachodzi? Czy znajdujemy u Marrou konkretne instrukcje wyjaśniające, w jaki sposób owa postawa poszukującego podjęcia się dokonuje? Owszem, znajdujemy niejedną taką wskazówkę, już to w jego pracy o poznaniu historycznym, już to w licznych artykułach, już to w korespondencji. Pisał on o tej kwestii tak na przykład:

Jeżeli rozumienie jest [...] dialektyką Mnie i Innego [...], to zakłada ona istnienie szerokiej podstawy braterskiego porozumienia pomiędzy podmiotem i przedmiotem, pomiędzy historykiem i źródłem (a mówiąc dokładniej: także człowiekiem, który objawia się poprzez źródło, znak). W jaki sposób można rozumieć bez tej dyspozycji wewnętrznej, która czyni nas wrażliwymi i współczującymi wobec innego, pozwala nam odczuwać jego emocje, przemyśleć jego myśli i to w takim samym kontekście jak on – jednym słowem, być w komunii z innym. Termin sympatii jest w takim razie nawet niewystarczający. Pomiędzy historykiem a jego obiektem mamy do czynienia z przyjaźnią, która powinna zostać nawiązana, o ile historyk chce zrozumieć, ponieważ, według pięknej formuły Augustyna, „nie można nikogo poznać inaczej

⁴ Postawa zawiera zasadniczo trzy komponenty: intelektualny, uczuciowy i behawioralny, a zatem o przedmiocie postawy coś się sądzi, coś się w związku z nim czuje i ja coś się z jego powodu działa.

⁵ H.-I. Marrou, *O poznaniu historycznym*, tłum. H. Łaszkiwicz, Kęty 2011, s. 57. *Re-enactment of past experience* tłumaczone jest tu jako „re-aktualizacja doświadczenia z przeszłości”.

⁶ Tamże, s. 286, 288. Marrou powołując się na Herodota i Tukidydesa tłumaczy *axiologai* jako to, co „godne uwagi, zapamiętania, utrwalenia”.

jak przez przyjaźń”, *et nemo nisi per amicitiam cognoscitur*⁷.

Oto *credo* głoszone przez Marrou. Oto istota jego programu badawczego, która każe historykowi wydoskonalać nie *techné* rozumianą jako sztuka kwerendy źródeł, lecz która domaga się podnoszenia poziomu obcowania ze źródłem, a dokładniej z człowiekiem z przeszłości, objawiającym się poprzez znak. Historia staje się tu osobista na dwa sposoby. Po pierwsze domaga się ona tego, by analizą historyczną objąć codzienność – oto interesujący staje się człowiek jako taki i *ordo amoris* kierujący jego poczynaniami, a historia zyskuje rys wyraźnie personalistyczny⁸. Po drugie, staje się ona nie tylko angażująca, ale i zobowiązująca dla historyka. Zobowiązanie to polega przede wszystkim na konieczności trafnego uchwycenia i rzetelnej rekonstrukcji *axiologai*, ostatecznie zaś na tym, by *re-enactment* objął samego historyka, oto bowiem on sam musi zająć stanowisko wobec tego, co przez niego samego zostało uchwycone. Nie chodzi zatem o to tylko, by coś ustalić, ale by zająć stanowisko: co to „ustalone” znaczy „dla mnie”. Marrou przywołuje korespondencję, jaką miał na ten temat z Étienne’em Gilsonem, w której obaj zastanawiali się nad osobistym ryzykiem, jakie niesie dla każdego z nich studium konfliktu Augustyna i Pelagiusza, które to ryzyko polegałoby na zajęciu stanowiska uznanego za heretyckie. W liście z 26 września 1949 roku Gilson pisał do Marrou: „Uważam to za tym bardziej realne, że sam pamiętam mój zachwyt, kiedy odkryłem sens tej doktryny: nie tyle zaprzeczenia łaski, ale potwierdzenie, że

sumienie jest łaską. *Falsa sunt quae dicitis*, tak *nova*, tak, raz jeszcze; ale *pulchra*, również. Należy ryzykować, jeżeli się chce, aby pewnością był wybór, a nie niewiedza...”⁹. W epoce, jak nasza, zajętej rewizją – zarazem samowolną i natchnioną, pozbawioną jakiegokolwiek systemu, w trzpieniu swym utopistyczną – trzeba natychmiast dopowiedzieć, że owo „ryzyko” mające prowadzić do dokonania „wyboru” zalecane jest tu przez badacza i myśliciela w najwyższym stopniu kompetentnego i wdrożonego. To zatem nie ryzyko prowadzi do wyboru przeciwstawionego niewiedzy, ale wiedza umożliwia ryzyko, którego skutkiem jest wybór. Tego rodzaju wybór, o jakim tu mowa, jest prawem, które ma tylko *mysta* (wtajemniczony, wdrożony, uchwytujący, tu również: wykształcony), lecz nigdy ignorant.

Ta korespondencja historyka z filozofem każe postawić kwestię nadzwyczaj ważną dla Marrou i jego wykładu związków historii z filozofią i *vice versa*¹⁰. Pisze on chwila mi oskarżająco (pośród szkół filozoficznych ostrze jego krytyki kieruje się zwłaszcza przeciw egzystencjalizmowi i jego skomplikowanej i pesymistycznej wizji uczasowienia podmiotu):

Historia filozofii, jaką praktykują zasadniczo filozofowie, jest powodem ciągłej irytacji dla historyków. Widzą oni, że w rękach filozofów przeszłość traci swoją konkretną realność, myśl staje się jakby nieosobowa i nawet pozczasowa. Dla wielu (filozofów) historia jakby nie istnieje. Jest tylko ogromny arsenał *philosophia perennis*, z którego współczesny myśliciel

⁷ Tamże, s. 103.

⁸ Tamże, s. 208, 277.

⁹ Tamże, s. 246.

¹⁰ Na ten temat por. tamże, s. 96, 99, 238, 242–243, 245, 261 oraz krytykę egzystencjalizmu, s. 198, 239.

ma czerpać zestawy konceptów lub rozmowań, wybranych spośród tych, które ze sobą ściśle sąsiadują¹¹.

Wie, że jego stanowisko uznane zostanie za kontrowersyjne, a filozofowie zaniepokoją się, czy przedstawiany przez niego projekt rewizji schematu uprawiania filozofii może być jeszcze nazwany filozofią, czy nie doprowadziłby on do „rozpuszczenia” prawdy i „rzeczywistości myśli” w strumieniu czasowości, i czy nie otwiera się tu przed filozofem otchłań historyzmu (*Historismus*)¹². Odpowiada na to Marrou w ten sposób, że gdy filozof napotyka na dwa sprzeczne stanowiska doktrynalne, to ujmuje ich relacje w kategoriach wynikania i przeciwstawienia („Jeżeli jedna jest prawdziwa, a druga jej przeczy, z tego wynika, że ta druga jest fałszywa”), podczas gdy historyk będzie widział swe zadanie w uchwyceniu dynamiki wewnętrznej, podmiotowej danego stanowiska i intencji stojących u podstaw obu konkurencyjnych doktryn, co zwykle będzie oznaczać, że każda z nich odpowiada na własne pytanie, nie zaś na pytanie zadane przez tę drugą, a zatem nie mogą się one „ani wykluczać, ani uzupełniać” – jak stwierdzał Gilson, rysując paralelę między św. Bonawenturą i św. Tomaszem¹³. (Marrou podaje zresztą Gilsonego jako przykład „historyka potrafiącego pozostać filozofem”¹⁴). Na czym jednak miałyby polegać zadanie filozofa w studiach historycznych? Otóż jego pierwszym zobowiązaniem jest Prawda, którą winien zająć się z perspektywy ściśle filozoficznej i dopiero tak wyposażony może – a zdaniem Marrou również powinien – „ruszyć po przygodę w trudno

dostępną przeszłość”, gdzie zderzy się z niesłychaną zmiennością postaw i przekonań¹⁵. Jego zadaniem będzie wytrwać pośród nich i znieść ich napór nie naruszając jednak swego stosunku do tego, co prawdziwe. Nie jest to zatem człowiek chybotliwy, wahlwy, lecz konsekwentny i mężny, a ryzyko, jakie się przed nim rysuje „ze strony historii” jest ryzykiem nie tyle relatywizmu, ile dyletanctwa¹⁶. Marrou nie bada związku między tymi postawami, lecz wolno postawić robczo tezę, że dyletanctwo historyczne prowadzi do relatywizmu. Że, w istocie, relatywizm jest jego bezpośrednią konsekwencją.

Marrou nie rozciąga uwag na temat tego postrzeganego przez siebie związku (dyletanctwo historyczne – relatywizm) na całość wspólnoty, lecz warto badać możliwości takiej ekstrapolacji. Oto bowiem współczesny katolicyzm (głównie hierarchiczno-instytucjonalny i modernistyczny) po pierwsze przestał zajmować się studiami nad swą własną tradycją, a jej historia została przez niego „potępiona” i jest to, jak się wydaje, stała i nabierająca wciąż siły jego tendencja we współczesności¹⁷. Po drugie zaś ten

¹⁵ Tamże, s. 245.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Jedyne w czasie pisania tego artykułu media – rzecz jasna wyprzedzając o miesiąc, jeśli nie lata – komentarz akademicki, doniosły o dwóch radykalnych w swej wymowie przykładach procesu, o którym piszę. Pierwszym jest potępienie przez pontyfika (zresztą niepierwsze) tradycyjnej kultury liturgicznej Kościoła (tym razem nie *Vetus Ordo Missae*) wyrażonej w kulturze (i, o czym papież nie wspominał, teologii) szaty liturgicznej. Co ciekawe, pontyfik podaje tu historyczne kryterium odrzucenia („sześćdziesiąt lat po soborze!”), po czym zaraz następuje dewaluacja i zachęta do zerwania związków międzypokoleniowych (motyw „babci” przeciwstawionej „matce” – raz jeszcze rzecz do gruntu teologii obca doktrynie i historii katolicyzmu). Por. <https://www.liturgia.pl/franciszek-do-sycylijskich-kaplanow-koronki-w-liturgii-to-dla-babc/> (dostęp: 14.06.2022). Drugim przykładem jest podpisany w dn. 11 marca 2021, lecz opinię publiczną zajmujący od niedawna, dokument dotyczący zmian formacji w seminariach duchownych w Polsce, wprowadzonych *ad experimentum* na okres pięciu następnych lat, w którym – na przykład – przedmiot „Sztuka kościelna” (mający przedstawić seminarzystom zagadnienia takie, jak początki sztuki chrześcijańskiej, kolejne przejawy ikonoklazmu, sztuka sakralna/

¹¹ Tamże, s. 238.

¹² Tamże, s. 242.

¹³ Tamże, s. 243.

¹⁴ Tamże, s. 246.

sam katolicyzm jednocześnie przebudowuje swoje nauczanie moralne w kierunku zwiększenia obszaru relatywizmu i wzmocnienia związanych z tym, relatywistycznych postaw pośród kleru i laikatu. Można zjawiska te widzieć jedynie jako historycznie współbieżne, można jednak domniemywać przyczynowego związku między nimi. Stanowisko Marrou wskazuje na sensowność tej drugiej supozycji, co z kolei stanowi zachętę, by postawić pytanie o wywiedzione z jego koncepcji warunki ocalenia katolicyzmu, a zatem o to, jak powaga studiów historycznych i wiedza zarazem historyczna i filozoficzna (filozofia historii) może wpływać na zachowanie zasobów doktrynalnych.

Jeśli warunkiem ocalenia katolicyzmu miałyby być odnalezienie i uaktualnienie minionych *axiologai*, to jawi się pytanie, gdzie ich poszukiwać. Odpowiedź na to pytanie ma charakter autoreferencyjny, oto bowiem zgodnie z tradycją katolicką miejscem *axiologai* jest ona sama. Osobną zaś kwestią

religijna w czasach współczesnych [w całym dokumencie kładzie się zresztą niezwykle nacisk na „współczesność” i odwołania do niej]; początki sztuki chrześcijańskiej; sztuka wczesnochrześcijańska i bizantyjska; ikona; romanizm i gotyk; renesans, wiek XVI; barok; sztuka religijna i sakralna XIX wieku oraz współczesna wraz z teorią sztuki sakralnej według Vaticanum II i współczesnych wypowiedzi Kościoła; zagadnienia ikonograficzne i paramenty; ikonografia hagiograficzna i typów przedstawieniowych na dowolnych przykładach; paramenty liturgiczne; ochrona zabytków) zajmuje piętnaście godzin tak zwanych kontaktowych. Por. Oświadczenie w związku z zatwierdzeniem dokumentu „Droga formacji prezbiterów w Polsce. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia*” (16.06.2021), Akta Konferencji Episkopatu Polski nr 33/2021, s. 169–170. Dopisek z dn. 16 czerwca 2022: 15 czerwca 2022 przyniosł kolejne wydarzenie, które choć nie atakuje tradycji i tradycjonalistów wprost, to ma bezpośredni, negatywny wpływ na możliwości ochrony i krzewienia katolickiego depozytu. Chodzi tu o zmiany w Kodeksie Prawa Kanonicznego: <https://www.ncregister.com/cna/pope-francis-new-public-associations-of-faithful-require-written-vatican-approval?fbclid=IwAR2ZwldRQhKVY-Sw7zZQm6T0KmiZUsYrjMhPoYxplp8VY0DxUuZK-Kz65xp0>, (dostęp: 16.06.2022). Wspominam o tym, by dać Czytelnikowi ogład dynamiki procesów represyjnych, jakie mają miejsce w Kościele katolickim. Nieznana jest mi żadna praca systematyzująca i wymieniająca wszystkie posunięcia uderzające w tradycję katolicką i tradycjonalistów, obejmująca działania choćby obecnego pontyfika).

jest to, co czynić z tymi, którzy tradycję odrzucają i dewastują w procesie kierowanym resentymentem i intencją dekonstrukcji i zmiany, a zatem z tym spektrum postaw badawczych, które się mieszczą w pojęciach od „dyletant” po „wróg”. Aby móc zająć nie-uobecniające stanowisko wobec nich postęgiwała się tradycja katolicka pojęciami „schizma” i „herezja”, oba jednak zostały zarzucone w latach soborowych (*Vaticanum II*). Marrou tego problemu (tj warunków niepodjęcia i zapomnienia) nie dyskutuje. Ponieważ jednak mowa tu ostatecznie o kwestiach konfesyjnych, wobec których każdy uczestnik Zachodniego kręgu cywilizacyjnego musi zająć stanowisko (choćby w pasywnie i konstatająco przyjmowanym fakcie „stąd jestem”, „to jest historia cywilizacji, która rozwijała się na terenach, na których żyję”, „to jest wyznanie cywilizacji, która była swego czasu kwitła na tych ziemiach i która umożliwiła zaistnienie systemu ideologicznego i normatywnego, do którego należą”), to należy postawić pytanie o to, kim jest „historyk”, o którym pisze Marrou? Otóż autor *O poznaniu historycznym* zwraca się przede wszystkim do historyków zawodowych, których trud (w zakresie dokonań uzyskanych przy użyciu metod, które Marrou kwestionuje) uważa za w ogólnym sensie bezowocny i niejednokrotnie wprost zdradliwy. Opisując ich dokonania i wpływ na dziedzinę ludzką używa wręcz języka biblijnego: *Concepimus, et quasi parturivimus, et peperimus spiritum. Salutes non fecimus in terra* – „Poczęliśmy, wiliśmy się z bólu, jakbyśmy mieli rodzić; ducha zbawczego nie wydaliśmy ziemi” (Iz 26,18)¹⁸. Tymczasem – i jest to jeden z powodów, dla których

¹⁸ H.-I. Marrou, *O poznaniu...*, dz. cyt., s. 29.

koncepcja Marrou winna zwrócić uwagę wszystkich włączonych w krąg historii duchowej Zachodu – bez ryzyka zniekształcenia omawianego stanowiska jego twierdzeniami można objąć każde wdrożenie historyczne i cywilizacyjne, a zatem jego postulatory i program nie ograniczają się wyłącznie do zawodowych historyków, lecz do każdego, kogo można określić jako uczestnika danego kręgu. To z kolei otwiera nową perspektywę na owo *concepimus*. W sytuacji, w której dana społeczność prezentowałaby głęboki stopień wdrożenia w swą własną tradycję, zawodowi historycy staliby się nie pisarzami i komentatorami, lecz raczej inspiratorami, krzewicielami i mistrzami pogłębionego badania, a w jego wyniku rozumienia przez ogół tak tradycji, jak i danego momentu dziejowego swej wspólnoty, podczas gdy ona cała byłaby wdrożona i kompetentna przynajmniej co do podstawowych tez, doktryn, wydarzeń, postaci, sporów, rozwiązań, osiągnięć. Są to dalekosiężne implikacje stanowiska Marrou, których on sam nie wykląda, „dalekosiężność” nie oznacza jednak „błędność”. Wydaje się, że podobna wizja jest ireniczna, w czym można widzieć jedną ze słabych stron tej koncepcji poznania historycznego i tego, co z jej założeń i techniki badawczej wynika, lecz nie należy sądzić, że podobna wątpliwość obala ten program. Wolno formułować ambitne programy badawcze i ochronne wobec danej wspólnoty, również cywilizacyjnej. Nadto istnieją wciąż jeszcze na świecie w naszym momencie historycznym i antropologicznym wspólnoty długiego trwania, oparte na międzypokoleniowej miłości, lojalności i czci. Taką był przez wieki sam Zachód, nim zdominowały go procesy dekonstrukcji, w tym zwłaszcza ideologie emancypacyjne,

których nadrzędnym celem wydaje się być ustanowienie nowego porządku na zgłiszczach dawnego, choć w zasadzie nie istnieje coś takiego jak „cel” rewolucji, jest ona bowiem celem sama dla siebie¹⁹. Proces ten (tj. eksplozji roszczeń emancypacyjnych) nie ominął również katolicyzmu. Religia ma tu znaczenie zasadnicze, jako że nie ma cywilizacji areligijnej i arytualnej, przeciwnie – religia i związany z nią rytuał, w tym liturgia, jest trzpieniem danej cywilizacji²⁰. Stąd też kwestie te – o ile ma ona trwać – winny być w niej podejmowane, pielęgnowane, dyskutowane. Nie oznacza to, że poziom wdrożenia doktrynalnego i historycznego ma być wysoki i tak samo wysoki u wszystkich uczestników danego kręgu, ale to, że przeszłe *axiologiai* winny być powszechnie absorbujące, zajmujące, motywujące zajmując miejsce centralne, a nie peryferyjne, w życiu danej społeczności (od samych wyznawców po uczestników kręgu cywilizacyjnego ufundowanego na danym zespole twierdzeń religijnych). Znane słowa Grzegorza z Nyssy ilustrują taki stan powszechnego zaabsorbowania: „Jeśli zapytasz o pieniądze, ten ci odpowie dysertacją o Zrodzonym i Niezrodzonym; jeśli się pytasz o cenę chleba, odpowiedzą ci: Ojciec jest większy od Syna; jeśli zauważysz, że kąpiel jest dobra, łaźniebny ci zadeklaruje, że Syn jest z niebytu”²¹.

Mowa powyżej o wspólnotach różnego rodzaju i różnicznych – od Kościoła po krąg cywilizacyjny (tu: Zachód).

¹⁹ Przyjmuję, choć nie wyjaśniam tutaj tej złożonej kwestii, że rewizja wspólnot ze strony ruchów emancypacyjnych ma charakter rewolucyjny.

²⁰ O cywilizacyjnej roli obyczaju religijnego i ochronnej roli polityki wobec niego, także w wykładzie wybranych niekonfesyjnych filozofów i myślicieli politycznych, pisałam więcej w rozdziale *Miłość Prawa, nienawiść obyczaju. Machabeusze*, w: J. Melonowska, *Pisma machabejskie. Religia i walka*, Warszawa 2020, s. 57–139.

²¹ Za: R. L. Wilken, *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa*, Kraków 2012, s. 117.

Wspólnota zorganizowana na przynależności konfesyjnej (Kościół) jest kręgiem specyficznym, zakłada bowiem wdrożenie szczególnego rodzaju, gdzie uczestnik jest również *mystą* – wtajemniczonym, wyznawcą. Tym niemniej każdy w stopniu, w jakim czuje się członkiem danej wspólnoty – aż po zawsze zbudowaną na fundamencie religijnym wspólnotę cywilizacyjną – wezwany jest do uczestnictwa w niej poprzez poszukiwanie przeszłych *axiologai* i ich „ożywianie”, co dokonuje się w studiach nad przeszłością prowadzonych w dobrej wierze, szukających porozumienia i relacji przyjaźni z historycznym „Innym”²².

Czy jednak owa przyjaźń – będąca wszak elementem samego warsztatu historyka – nie musi oznaczać stępienia zmysłu krytycznego, a w konsekwencji zanik polemiki, w tym polemiki *stricte* akademickiej? Nie, o ile dobrze zrozumiemy koncepcję Marrou, zawiera ona bowiem wewnętrzne bufora przeciw takiemu rozwojowi projektu krytycznej filozofii historii. Jej założenia są jednak z gruntu elitarystyczne, co ma określone konsekwencje dla możliwości debatowania, co wyjaśnię w odpowiedniej części tego artykułu. Należy jednak przede wszystkim rozumieć, że choć odnalezienie i podjęcie *axiologai* możliwe jest tylko przy nastawieniu przyjacielskim, a w konsekwencji – komunitarystycznym, to *re-enactment*, o którym tu mowa, nie oznacza, że od (człowieka z) przeszłości do historyka płynie rodzaj instrukcji. Dochodzi tu raczej do spotkania dwóch lub więcej osób i zespołów wartości, których są one nosicielami i propagatorami. Niezbędne jest przy tym, by pamiętać,

iż przyjaźń potrzebuje trzeciego dobra, a więc czegoś, ze względu na co się zawiązuje. Rozwija się ona między osobami w odpowiedzi na percypowane przez nie dobro, co do którego istotności się zgadzają. Tym samym historyk wybiera temat, który porusza głębokie struny jego umysłu i woli²³, a w procesie badania siłą rzeczy spotyka tych, którzy dawniej, w przeszłości, uznawali ów temat za ważny i doniosły, a nawet wokół którego organizowali bieg swego życia. Z kolei jednak uchwycenie tych kwestii, ich referujące podjęcie oraz, w końcu, zajęcie względem nich własnego stanowiska wymaga od badacza pewnego dystansu i *détachement*. Jednocześnie ów dystans nie może nosić znamion wrogości czy choćby najmniejszego *désintéressement* dla racji osób uczestniczących w badanych, minionych wydarzeniach. Szczególne zagrożenie widzi Marrou w pokusie, by ulec *esprit diabolique*, co wyraża się w tendencji kwestionowania i podważania wszystkiego²⁴. Jest to, jego zdaniem, „moc gorzka, negatywna i niszcząca”²⁵.

Jeśli jednak – jak twierdzi Marrou – zadaniem historyka jest reanimowanie, ożywianie i resuscytacja przeszłości²⁶, to pojawia się naturalnie pytanie nie o warunki wskrzeszenia danego dobra i zbudowanej na nim wspólnoty, lecz o możliwości zachowania ich przy życiu. Wydawać by się mogło, że wspólnota konfesyjna, ze względu na to, że jest zorganizowana wokół niewzruszalnego trzpienia doktrynalnego

²³ H.-I. Marrou, *De la logique de l'histoire a une éthique de l'historien*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, nr 3–4, s. 259.

²⁴ Tenze, *Tristesse de l'historien*, „Vingtième Siècle. Revue d'histoire” 1995, nr 45, s. 125.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ H.-I. Marrou, *De la logique...*, dz. cyt., s. 252. Wszystkie występujące w tekście tłumaczenia z języka francuskiego pochodzą od autorki artykułu.

²² W katolicyzmie dochodzi do tego wiara w trwałość istnienia osoby ludzkiej, co stawia kwestię przyjaźni w ściśle personalistycznej perspektywie.

i formalnie związana bagażem własnej historii (chodzi tu o *Magisterium Ecclesiae*, które wymaga zgodności między następującymi po sobie pontyfikami i wyklucza zerwanie) zachowa szczególną odporność na wstrząsy historyczne i postulaty emancypowania się od własnej przeszłości. Katolicyzm współczesny jest jednak wyraźnym przykładem przeciw tej, zdawać by się mogło rozsądnej, tezie. Dla przykładu, przeprowadzona w okresie okołosoborowym reforma Mszy świętej jest prawdopodobnie wydarzeniem bez precedensu, tj. nie jest znamy przykładu innego wyznania, w którym z dnia na dzień zaprojektowano by i wprowadzono zupełnie i dogłębnie nowy sposób oddawania Bogu chwały, i co dana konfesja by zniosła (w katolicyzmie tymczasem żywe jest oczekiwanie, że po podobnej zmianie ma ona rozkwitnąć, co oddaje się terminem „wiosna Kościoła”)²⁷. Przy tym mowa tu o tym elemencie, który się uznaje jednocześnie za szczytowy i źródłowy. Dzieje i wydarzenie soboru można traktować jako konieczny postęp katolicyzmu. O nastawieniu tego rodzaju twierdził jednak Marrou, że ów postęp w dziedzinie historii zwykle sprowadza się do triumfu określonej formy krytyki historycznej. Od różnił też postęp i wzrost podkreślając, że

²⁷ Znanych jest kilka przykładów radykalnej zmiany formy kultu, co za każdym razem prowadziło do głębokiego wstrząsu wspólnoty konfesyjnej, co jednak ciekawe, może do nich prowadzić nawet zmiana elementów drugorzędnych (rytu liturgicznego). Na przykład po tym, jak w XVII wieku patriarcha Nikon z Moskwy zmienił przepisy dotyczące pisowni imienia „Jezus” oraz tego, ile palców ma być złączonych podczas wykonywania znaku krzyża, skończyło się to schizmą, w której wyniku od Cerwii rosyjskiej odłączyło się około dwunastu milionów „starowierców” (raskolników), por. K. Gamber; *Reforma liturgii rzymskiej – organiczny rozwój czy destrukcja?*, przeł. T. Maszczyk, Warszawa 2020, s. 71. Określenie „drugorzędne” przejmuję od Gambera przez wzgląd na jego rzadko spotykane wdrożenie w kwestie historyczno-liturgiczne, choć wspomniany przykład skłania raczej do tego, by przyjąć, iż w dziedzinie rytualnej i liturgicznej nie ma czegoś takiego, jak drugorzędność.

ten ostatni ma wykres krzywej helikoidalnej, a zatem, że polega również na okresach powrotu do tradycji²⁸.

Zerwanie historii na przykładzie toposu „Ortodoksji”

Powyżej wspomniano o dwóch cezurach w stosunku Kościoła katolickiego do własnej przeszłości, jaką jest trwający pontyfikat papieża Franciszka oraz istotniejsza, gdyż zarazem inicjująca i programowa, cezura soboru watykańskiego II. Programowa, gdyż sobór ten oparł swe działania na dwóch ideach, przy czym obie miały kształtować jego stosunek do historii. Idee te, to wspomniane wyżej „powrót do źródeł” (*ressourcement*) i uwspółcześnienie (*aggiornamento*). Ważne przy tym, że gdy mowa o *ressourcement*, odkryto na nowo i podjęto studia nad dziedzictwem Ojców Kościoła i wykonano potężną pracę ich opracowania, lecz niestety towarzyszył temu, aż po uzyskanie z czasem wpływu decydującego, modernistyczny entuzjazm krytyki historycznego rozwoju doktryny. Owe „źródła” coraz rzadziej zatem oznaczają pogłębione studia nad tradycją katolicką daną każdemu ówczesnemu i współczesnemu katolikowi, jako zastana, wypracowana, potwierdzona doktryna i pobożność. *Aggiornamento* z kolei oznacza związek z współczesnością polegający na w pewnej mierze dostosowaniu i uwzględnieniu jej wymagań. Trudno nie zauważyć, że podmiot historyczny, który chce zastosować oba te kierunki musi jedną „nogą” stanąć w źródłach ewangelicznych, drugą zaś – w swej własnej współczesności. Jest się tu zatem po prostu „nad” tradycją. Należy zatem zadać pytanie o to, czy i w jaki

²⁸ H.-I. Marrou, *De la logique...*, dz. cyt., s. 264.

sposób przygotowano grunt pod tę zmianę, a zatem jak zmieniał się i jak wyrażał stosunek podmiotów historycznych (człowieka z przeszłości) do tradycji katolickiej w latach poprzedzających *Vaticanum II*. Jako że centralny dla tradycji jest temat ortodoksji (tj. właściwych sposobów oddawania Bogu chwały, których sformułowanie i przekazanie jest niejako powodem istnienia tradycji i jej rzemiosłem, czego wyrazem w katolicyzmie jest liturgia, a zwłaszcza Msza święta), należy przyrzeć się toposowi ortodoksji katolickiej w piśmiennictwie poprzedzającym zmiany w XX-wiecznym stosunku Kościoła do własnej tradycji, i to piśmiennictwie poprzedzającym sobór o dziesięciolecia.

Dla każdej wspólnoty religijnej jej ortodoksja ma znaczenie zasadnicze, w istocie zgoda co do podstawowych kwestii w zakresie tego, czym i w jaki sposób się chwali, a jak znieważa Boga jest warunkiem jej trwania²⁹. Również i pod tym względem katolicyzm współczesny jest w sytuacji, która każe pilnie pytać, czy jest to jeszcze jedna wspólnota, czy dwie różne wspólnoty, a jeśli dwie różne, to która z nich, przez kogo i na podstawie jakich kryteriów uznana powinna być za schizmatyczną: stary, zachowujący tradycję i ciągłość z dziedzictwem filozoficznym i teologicznym katolicyzm, często krytyczny wobec przemian Kościoła XX- i XXI-wiecznego, czy nowy, skupiony na głębokiej rewizji – po odrzuceniu – dawnych struktur doktrynalnych, dyscyplinarnych i pietycznych (tj. pobożnościowych) katolicyzm przyjmujący za zasadniczą cezurę *Vaticanum II*. Nie ma niestety podstaw

oczekiwać ani tego, by spór ten został w najbliższych latach rozstrzygnięty w łonie samego Kościoła, ani też by zyskał pogłębioną artykulację akademicką. Jeśli jednak dziś widzimy kwestionowanie ortodoksji katolickiej (samo to pojęcie, choć bez trudu uzyskuje wykład zakotwiczony historycznie i doktrynalnie, nie znaczy dziś nic konkretnego, żadnego niewzruszonego systematu twierdzeń przypisanych do katolicyzmu, utrwalonego w jego historii i przez niego strzeżonego), to należy poszukać w dziejach tej religii dających się uchwycić antycypacji obserwowanego odstąpienia, a zatem załączków dominacji jakiejś nowej formy krytyki. Śledząc zatem piśmiennictwo podejmujące problem ortodoksji zauważamy, że temat ten był jednym z wiodących u schyłku XIX i w początkach XX wieku. Wolno sądzić, iż jego znaczenie wynikało z przekonania, że los rzymskiego katolicyzmu jest zasadniczą determinantą losu chrześcijaństwa, chrześcijaństwo – Europy, Europa zaś Zachodu. Szczególna uwaga komentatorów z tego okresu kieruje się na szok modernizacyjny, postrzegany wówczas jako nieodzowny katolicyzmowi, dla którego wzorców absorpcji dostarczać miały wspólnoty protestanckie. Nastawienie to wybrzmiewa doniosłe w referującym klimat epoki sformułowaniu *When I was your age...*, którym protestantyzm „zwracał się” do Kościoła. Jak zauważa Gabriel Daly – wyważony badacz i zwolennik modernizacji katolicyzmu – katolicyzm może w podobnej sytuacji odpowiedzieć tylko *You were never my age*³⁰. Jeśli jednak chcemy zrozumieć przyczyny, dla których kwestia zmiany i reformy stała się wówczas tak pilna, to naszą uwagę przykuć musi „modernizacja”

²⁹ Nie wchodzę tutaj w problematykę Boga jako osiągniętego ludzką chwałą bądź zniewagą, odpowiedni passus tekstu zachowuje ważność jako odnoszący się do rozstrzygnięć katolicyzmu i innych religii przyjmujących relacyjną koncepcję bóstwa.

³⁰ G. Daly, *Catholicism and Modernity*, „Journal of the American Academy of Religion” 1985, t. 53, nr 4, s. 781.

dokonująca się w całym ówczesnym życiu umysłowym, a związana z postępem nauki. Chodzi tu zwłaszcza o progres nauk przyrodniczych, z kolei zaś o niebagatelny i niedoceniany wpływ teorii ewolucji na umysłowość wszystkich pokoleń na Zachodzie, po dziś dzień. Nowa epoka w życiu umysłowym człowieka wymaga nowej, dostosowanej, otwierającej się właśnie epoki w życiu duchowym. Oto zatem stanęły naprzeciw siebie dwie potęgi: wschodząca i stara, tj. (rysujący się dopiero, przyjmujący formę obietnicy) scjentyzm przyrodniczy i wiara. Ich pogodzenie wymagało jednak koncepcji po stronie religii, jako że nie można ich oczekiwać po stronie poznania naukowego. W kwestiach przyrodniczych to bowiem *scientia* posługuje się językiem „tak, tak – nie, nie” (Mt 5,37), podczas gdy twierdzenia religii są potencjalnie modyfikowalne jako historycznie niepewne, głoszące rzeczy niepoznawalne i niejasne, odwołujące się do języka mitu, i którym brak naukowej precyzji. Świadom tych trudności i kolizyjnego toru nauki i wiary był Kościół, gdy w 12 sierpnia 1950 roku – a więc w dziewięćdziesiąt jeden lat po ogłoszeniu przez Darwina *O powstawaniu gatunków* – ogłaszał encyklikę Piusa XII „*Humani Generis*. O pewnych fałszywych poglądach zagrażających podstawom nauki katolickiej”, w której czytamy:

Ktokolwiek rozejrzy się dokładnie w świecie poza owczarnią Chrystusową, łatwo spostrzeże główne kierunki myśli, którymi kroczy niemało uczonych. A więc są tacy, co przyjąwszy nierozważnie i bezkrytycznie system ewolucyjny, w samej dziedzinie nauk przyrodniczych nie udowodniony dotychczas bezspornie, tłumaczą nim powstanie wszystkich rzeczy,

skłaniając się lekkomyślnie ku monistycznej i panteistycznej hipotezie nieustannej ewolucji wszechświata.

Czytamy również, co pisze papież regulująco i rozgraniczająco względem nauki i wiary:

[Dla tych powodów] Kościół nauczający nie zabrania uczonym i teologom polemiki nad doktryną ewolucjonizmu, według dzisiejszego stanu nauk przyrodniczych i teologicznych. Gdy się mianowicie bada problem pochodzenia ciała ludzkiego z materii istniejącej uprzednio i organicznej; bo uznanie bezpośredniego stworzenia dusz przez Boga nakazuje nam wiara katolicka³¹.

Stanowisko katolickie głosiło wówczas zarysowanie wyraźnego *ultra vires* dla nauki, w katolicyzmie zaś kultywowanie filozofii tomistycznej oraz kultury debaty z przyrodnikami oraz wszystkimi myślicielami zgłaszającymi tezy z katolicyzmem sprzeczne w gronie starannie przygotowanych adwersarzy. Traktowano zatem te kwestie z wielką powagą. Poza instytucjonalnym Kościołem, częściowo również pośród katolików, widoczne jednak było – od zarania „rewolucji Darwinowskiej” oraz w ogóle skierowania nauki, w tym humanistyki, na tory pozytywistyczne – nastawienie konkurencyjne. Nauce przypisana jest w nim specyficzna rola, czyniąca relacje nauki i wiary co najmniej ambiwalentnymi. Otóż nauka ma być metodą falsyfikacji twierdzeń religijnych, które mają zostać przez nie prześwietlone. Jeśli dane twierdzenie wytrzyma

³¹ Pius XII, Encyklika: *Humani Generis*, <https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS/7>, (dostęp: 11.06.2022).

krytykę naukową, może zostać utrzymane, jeśli zaś jej nie zniesie – musi zostać wycofane, usunięte z zasobów doktrynalnych. Zakładano, że ta kontrolno-egzekucyjna funkcja nauki przysłuży się jednak religii tak, że twierdzenia tej ostatniej rozbłyszczą blaskiem wcześniej nieznanym³². Będzie to jednocześnie blask prawdy, jako że nie oczekiwano, by wyznawcy w ogóle porzucili kwestię rozstrzygnięć „prawda – fałsz”, lecz by w ich ocenie zdali się na naukę³³. Jest to nastawienie, które rozciąga na całą dziedzinę poznania, a zatem i na religię, paradygmat ewolucyjny. Stąd też pojawiają się w nim twierdzenia głoszące, że jeśli jakaś religia może umrzeć, powinna umrzeć³⁴. A nawet, że jeśli istnienie Boga może być obalone, to powinno zostać obalone³⁵. Jak się wydaje nauka zyskuje tu prerogatywy absolutne, a wiara w postęp poznania naukowego okazuje się poniekąd substytutem wiary transcendentnej.

Rozwój czy przemiany doktryny czy dyscypliny nie miały już też być ruchem – wedle określenia Marrou – helikoidalnym, lecz marszem jedynie naprzód, w marszu tym zaś religia miała postępować za nauką. Uważano jednocześnie, że jest to również droga ku wzrostowi moralnemu, gdyż postęp wiedzy oznacza progres moralny, tym samym nie ma powodów, by roztrząsać utratę ortodoksji religijnej i lamentować nad nią, jedyną odpowiedzią musi być radość³⁶.

Jednym z wymiarów tego postępu naukowego miał być oczekiwany zanik konfliktów religijnych, gdyż o tyle, o ile wszystkie religie (a przynajmniej denominacje chrześcijańskie) podporządkują się programowi naukowej rewizji swych twierdzeń, o tyle stopniowa falsyfikacja tychże będzie powiększała obszary zgody i zrównywała, ujednolicała twierdzenia religijne i postawy wyznawców. Co do samych wiernych, to muszą oni nadać swojemu podejściu do twierdzeń wiary charakter bardziej probabilistyczny, przede wszystkim widząc w swej religii – zwłaszcza w dogmatyce – pewien areał prawd symbolicznych. W obliczu ewentualnego konfliktu między wiarą a nauką najważniejsze jest to, by nie zacząć „nienawidzić rozumu”³⁷.

Uwagę badacza historii duchowej dowolnej społeczności czy wspólnoty cywilizacyjnej zwróci nie tylko zaskakujące twierdzenie, że trzeba się trzymać raczej „rozumu” niżli wiary (przy czym rozum utożsamiony jest tu z nastawieniem scjentystycznym tak, jakby ono i tylko ono pokrywało pole rozumności), co oczywiście czyni wiarę w zasadzie zbędną w poznaniu i rozumieniu świata. Przede wszystkim bowiem zaznacza się tu fakt, że przy podobnym nastawieniu nie może już dłużej ostać się tajemnica jako właściwy obszar działania religii i wiary. Nie może, gdyż w porządku naturalnym, przyrodniczym, nie ma rzeczy, o której można orzec, że jest niepoznawalna, z punktu widzenia poznania naukowego istnieją jedynie rzeczy jeszcze niepoznane. Tym samym mowa tu o stałym kurczeniu się terytorium religii aż po jego zupełny zanik, gdy wszystkie procesy rządzące wszechświatem zostaną opisane. Zdawano sobie już wówczas

³² P. Carus, *The New Orthodoxy*, „The Monist” 1895, t. 6, nr 1, s. 92. Na temat przemian stosunku do ortodoksji por. też: T. Altizer, *The Contemporary Challenge of Radical Catholicism*, „The Journal of Religion” 1994, t. 74, nr 2, s. 182–198; F. Brown, *What is Orthodoxy?*, „The North American Review” 1899, t. 168, nr 509, s. 409–417; W. D. Dinges, *Ritual Conflict as Social Conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church*, „Sociological Analysis” 1987, t. 48, nr 2, s. 138–157.

³³ Tamże, s. 92, 94.

³⁴ J. Savage, *After Orthodoxy – What?*, „The North American Review” 1900, nr 170 (521), s. 587.

³⁵ Tamże, s. 588.

³⁶ M. J. Savage, *After Orthodoxy*, dz. cyt., s. 587, por. tamże, s. 585.

³⁷ P. Carus, *The New Orthodoxy*, dz. cyt., s. 93.

z tego sprawę, lecz twierdzono, że religii pozostaje jedna funkcja, w której nauka nie może jej zastąpić, tj. sfera dobroczynności. Zadaniem religii jest nasycić ów stopniowo objaśniany naukowo świat dobrocią, poczuciem sensu, ofiarnością³⁸.

Jeśli jednak cały ten wyłaniający się wówczas projekt, którego zarys znajdujemy w dyskursie epoki, zacieśnienia religii w aspekcie doktrynalnym i jej redukcji do społecznej ofiarności miał się powieść, to wymagało to usunięcia tej przeszkody, jaką stanowiła ortodoksja katolicka, a więc zespół ściśle ze sobą połączonych twierdzeń doktrynalnych o implikacjach dyscyplinarnych, gdzie naruszenie jednego elementu powoduje „osunięcie się” innych kamieni katolickiego edyficjum, przy czym oba te elementy (doktryna i dyscyplina) służą prawidłowej chwale Boga. Szczególną rolę gra tu jednak tradycyjna liturgia, a to dla kilku powodów. Po pierwsze, jest ona ściśle teocentryczna i przedstawia Boga jako Innego, zgodnie z biblijnym rozumieniem świętości jako radykalnej osobności, odrębności. Stąd też zawiera ona silne elementy grozy, bojaźni i czci. Po drugie, podkreśla tajemniczość i hierarchiczność Boga i innych głoszonych przez katolicyzm bytów. Przyjmując istnienie osobowego zła moderuje też pragnienie ryzyka i odstępstwa-porzucenia w dziedzinie wiary. Po trzecie, jako liturgia wieków jest odziedziczona i stanowi dobro, w którym żyjący wchodzą na drogę przodków. Po czwarte, podkreślając Logos-typyczną naturę Boga nie dopuszcza redukcji *ratio* wyłącznie do narzędziowej funkcji intelektu, nadto kultywuje wielkie osiągnięcia rozumu ludzkiego, w tym katolickiej tradycji

filozoficznej i teologicznej, głównie tomistycznej. Podobnych przyczyn można podać więcej, chodzi tu jednak przede wszystkim o „osmotyczne”: rozumowe, ale i przed-rozumowe oddziaływanie liturgii na wyznawcę; oddziaływanie zarazem wtajemniczające, kotwiące do wspólnoty i dziedzictwa, pogłębiające rozum i ducha, w istotnym stopniu immunizujące na pragnienie nowości i progresu. Liturgia jest „szkieletem” tego „ciała”, jakim jest ortodoksja religijna (tu: katolicka). Z kolei jej naruszenie to usunięcie „szkieletu” z „ciała” Kościoła. Zapewne rozumiano właściwie znaczenie tej kwestii, skoro twierdzono, że ortodoksja jest tym właśnie, co religię obciąża, że zatem jest elementem, który musi zostać usunięty, co będzie porównywalne do tego, jakby z dłoni żebraka zabrać grosze i napełnić je złotem³⁹. Wolno domniemywać, że odpowiedzią żebraka w podobnej sytuacji byłaby radość. Tymczasem spodziewano się, że zamiary usunięcia złóż ortodoksji wzbudzą w wyznawcach lęk. Miał on jednak być spowodowany nie tyle projektowaną, zupełną zmianą w obrazie Boga (o czym za chwilę), lecz raczej przywiązaniem do ludzi, od których wychowanie religijne się otrzymało, tj. do matek i ojców. Innymi słowy zauważano, że usunięcie ortodoksji jest nie tylko odstępianiem od pewnych twierdzeń i zaniechaniem uporczywości do ich dającej się rozpoznać rozumem i uczuciem prawdziwości. Było ono zerwaniem relacji międzypokoleniowych, a właściwie po prostu porzuceniem przodków. Aspekt ten był jednak przeformułowywany pozytywnie, tj. traktowany jako wyraz hołdu oddanego zmarłym i podjęcie ich *modus operandi*, jako że i oni musieli niegdyś

³⁸ Tamże, s. 97.

³⁹ M.J. Savage, *After Orthodoxy*, dz. cyt., s. 587.

wykonać wysiłek porzucenia religii przodków, bez czego człowiek współczesny wciąż jeszcze byłby barbarzyńcą lub może lepiej: poganinem⁴⁰. Stąd też wierność ojcom nie raz tego się właśnie domaga, by porzucić ojcowską ziemię (*fatherland*)⁴¹.

W warstwie przekonań głoszonych przez ortodoksję należało dokonać dwojakiej zmiany. Po pierwsze zakwestionowana miała być wizja człowieka upadłego („późny import z pogańskich wierzeń”⁴²). Chodziło o to, by człowieka nie osłabiać, nie odbierać mu odwagi i woli zmieniania świata. Świata, który może przez człowieka być uczyniony rajem⁴³. Po drugie zaś osłabiona miała zostać postać Jezusa, którego należało przedstawiać przede wszystkim jako brata ludzi, nie zaś jako Pana i Boga⁴⁴. Jego postać miała zostać uhistoryczniona, co czyniło z Jezusa (postaci historycznej) sojusznika w wyzwalaniu się od dogmatu⁴⁵. Zarysowywano ciekawy kierunek o właściwościach w ogólnym sensie panteistycznych: Bóg uobecnia się we wszystkim, co dookolne, poczynawszy od przyrody po splendor ludzkiego charakteru. Toteż nie należy zajmować się dłużej złożonymi kwestiami teologicznymi (np. pytaniem o Trójcę Świętą), lecz Jezusem jako ludzką manifestacją Boga⁴⁶. Jezus zostaje tu przeciwstawiony Kościołowi

(jego doktrynie, dyscyplinie, a więc tradycji i ortodoksji). Kościół od Niego oddala, miast przybliżać. Ogólna zmiana orientacji Kościoła ma zatem przybrać kierunek: od teocentryzmu do antropocentryzmu. Ma nie istnieć żaden system twierdzeń niewzruszonych, ortodoksja jako idea i narzędzie oceny procesów wewnątrz katolicyzmu ma zostać usunięta, potępiona jako element zatrzymujący, kotwiący postępek ludzkości.

Prymat wiedzy naukowej oraz uzgadnianie wiary z tezami podającymi się za naukowe (dziś, na przykład, psychologicznymi i socjologicznymi, co jest widoczne w dziedzinie teologii sakramentów i etyki seksualnej), nacisk na aktywizm i dobroczynność, pilna responsywność na prądy intelektualne swej epoki, ściśle scjentyistyczna lektura tekstów świętych, de-deifikacja Jezusa, zanik w kulcie elementów grozy i czci, rozwój zaś poświadczeń godności i mocy ludzkiej, antropocentryzm w miejsce teocentryzmu (w liturgii jasno widoczny w zmianie orientacji kultu z *ad Orientem* na *versus populum*), w końcu zaś porzucenie przodków, odejście z *fatherland* w imię wierności ojcom (co jest widoczne w posoborowym ruchu „ku źródłom”, lecz jednocześnie przeciw tradycji wypracowanej przez „ojców”) – wszystko to jest wyraźne we współczesnym katolicyzmie. Najwyższą i najbardziej intrygującą tak historycznie, jak antropologicznie, jest zmiana liturgii katolickiej, zerwanie z wielowiekową tradycją ortodoksyjnej *pietas*.

Skoro zatem Kościół katolicki w wieku XX i XXI uznaje zerwanie i rewizję za swą główną misję i warunek przetrwania, to należy postawić pytanie o możliwości przeprowadzenia rewizji w jego łonie w taki sposób, który by czynił dawne *axiologai* wciąż uchwytywalnymi i aktualnymi, oraz który

⁴⁰ Właściwszym terminem byłby tu „poganin”, nie „barbarzyńca”, mowa bowiem nie o cywilizowaniu, lecz o nawracaniu. Tym samym ruch porzucający przodków wiedzy w dziedzinie *stricte* konfesyjnej nie ku neo-barbarzyństwu, lecz ku neo-pogaństwu.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże, s. 586.

⁴³ Tamże, s. 592.

⁴⁴ D. von Hildebrand o przedstawianiu Chrystusa, zwłaszcza dzieciom, w kontekście tej nowej duchowości katolickiej, że jawi się On wręcz jako – wedle określenia myśliciela – *jolly good fellow*, D. von Hildebrand, *Spustoszona winnica*, tłum. T. Pszczółkowski, Warszawa–Ząbki 2006, s. 147.

⁴⁵ W. Kasper, *Jezus i wiara*, w: W. Kasper, J. Moltmann, *Jezus – tak, Kościół – nie. O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, przeł. A. Kuć, Kraków 2005, s. 15.

⁴⁶ M. J. Savage, *After Orthodoxy*, dz. cyt., s. 590, por. W. Kasper, *Jezus i wiara*, dz. cyt., s. 10, 11.

by mógł kulminować w podjęciu i „odegraniu” owych dawnych jednostek wartości i sensu. W niniejszym artykule stawiam to pytanie w odwołaniu do koncepcji krytycznej filozofii historii Marrou. Postawienie go jest równoznaczne z pytaniem o możliwość wypracowania innej formy rewizji niż ta, która obecnie dominuje w katolicyzmie, i która obejmuje cały organizm Kościoła począwszy od jego doktrynalnego, dyscyplinarnego i pietycznego centrum (tj. ortodoksji liturgicznej).

Propozycja przyjaznej rewizji

Powiedziano wyżej, że zdaniem Marrou rozumienie historyczne możliwe jest tylko wówczas, gdy się jest *mystą* – wtajemniczonym w pewną społeczność, co dokonuje się poprzez przyjaźń z historycznym Innym. O ile warunek przyjaźni zostaje spełniony, o tyle kolejnym jest pewna niezależność w ocenie osób i zjawisk z przeszłości. Tym samym Marrou nie twierdzi, iż niemożliwa jest rewizja, zmiana, a nawet porzucenie. Poniżej proponuję wyrowadzony z jego pism model dopuszczalnej rewizji zasobów nauczania Kościoła⁴⁷. Należy jednak raz jeszcze podkreślić, że w katolicyzmie mamy do czynienia z systemem twierdzeń ściśle ze sobą powiązanych, jest to system integralny (stąd zresztą określenie „integryzm” używane na określenie tradycjonalizmu) – usunięcie jednego kamienia może spowodować załamanie się nośności budowli. To decyduje zaś o zakresie rewizji, która może być przeprowadzona. Czym innym jest bowiem zmienić regulacje dotyczące, dajmy na to, dyscypliny postów; czym innym zaś następować

na dyscyplinę udzielania sakramentów (co, na co zdaje się wskazywać adhortacja *Amoris Laetitia*, jest jednym z niejasno artykułowanych celów papieża Franciszka), która poważnie narusza wymiar doktrynalny katolicyzmu.

Granica rewizji przebiega jednak nie tylko w przedmiocie poznania historycznego, ale i w poznającym podmiocie. Być może tutaj właśnie zaznacza się najwyraźniej elitaryzm poznania historycznego w wykładzie Marrou. Oto bowiem twierdzi on nie tylko, że nie każdy może być historykiem danego okresu, wspólnoty czy postaci, ale też dzieło samego historyka nie przez każdego zostanie zrozumiane. Wynika z tego, że debata danej kwestii możliwa jest tylko w składzie tych, którzy „mają pojęcie”, a mają je za sprawą przyczyn i technik wyłożonych wcześniej. Innymi słowy, historyk rekonstruuje *axiologai*, a jako że dochodzą one do głosu w jego pracy i jako że uprzywilejnia on swe własne *axiologai*, warunkiem zrozumienia jego pracy jest przyjazne wyjście czytelnika ku niemu, wyjście umożliwiający właśnie uchwycenie jego własnych jednostek wartości i sensu. Marrou stwierdza zatem wprost, że dzieło historyka trafi do tych jedynie badaczy, którzy podzielają jego własne troski i zamięłowania co do przeszłości. Nie waha się nawet nazwać ich „towarzyszami walki”. Inni, niewtajemniczeni, pozostaną na zewnątrz, nie tylko nie pojmując dzieła, lecz pojmując je opacznie⁴⁸. Można powiedzieć już to, że podobne stanowisko oznacza kres debaty akademickiej, już to, że ocala jej powagę i konstruktywność. Pewnym jest, że by chronić należy zgłębiać, lecz aby zgłębiać, trzeba być zainteresowanym

⁴⁷ Por. J. Melonowska, *Warunki zachowania...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁸ H.-I. Marrou, *De la logique...*, dz. cyt., s. 272.

lub zaintrygowanym przedmiotem. To jednak, co jawi się jako nieinteresujące nie wzbudza pragnienia poznania, a zatem nie może też być przedmiotem badania i debaty kompetentnej. Bez spełnienia warunku zarysowanego przez Marrou wszelka dyskusja staje się zatem dyletancka i niszcząca. Z kolei jednak w gronie badaczy i dyskutantów wtajemniczonych jakakolwiek plemienność jest niedopuszczalna. Tak, że badacz św. Augustyna (był nim sam Marrou), musi z jednakową powagą i wnikliwością traktować wszystkich jego licznych oponentów. Tak

rozumiane poznanie historyczne pozwala zająć dojrzały, własny stosunek do przeszłości i jej bohaterów. Stosunek ten nie musi być uległy, może nawet prowadzić do odrzucenia ducha ukształtowanego na sposób nazbyt archaiczny⁴⁹. Mowa tu zatem ostatecznie o relacji przyjaznej, prowadzącej do głębokiego poznania, rekonstrukcji i ożywiającego podjęcia, lecz jednocześnie krytycznej, własnej, twórczej i gdy to konieczne selektywnej. Koncepcja krytycznej filozofii historii pozwala zarysować następującą, trzyetapową technikę rewizji historycznej:

Element postawy badacza	Etap badania
Przyjaźń - komunია z Innym	Kwerenda źródeł, studia historyczne dające rozumienie postaci i wydarzeń aż po zrozumienie siebie jako elementu badanego łańcucha okoliczności historycznych.
Negatywnie: brak podległości Innemu z przeszłości. Pozytywnie: partnerstwo z Innym z przeszłości.	Analiza pojawiających się wątpliwości, dyskusja, polemika z człowiekiem objawiającym się poprzez źródło. Dążenie do zajęcia własnego stanowiska.
Negatywnie: brak <i>hybris</i> . Pozytywnie: pokora.	Wypracowanie wniosków uwzględniających analizowany dorobek, tradycję i dziedzictwo Kościoła. Gdy konieczna – w świetle etapu drugiego – okazuje się rewizja, to jej projekt winien dążyć do podjęcia tradycji wszędzie tam, gdzie to możliwe i jej kontynuacji na tyle, na ile to możliwe. Rewizja winna być prowadzona i ukierunkowywana przez tradycję oraz być wolną od elementów „projektowania”, niemającego uzasadnienia w źródłach, tradycji i w minionych <i>axiologiach</i> .

⁴⁹ Por. tamże, s. 253.

Stanowisko Marrou ma jednak pewną istotną słabość, która wedle mojej wiedzy nie była przedmiotem żadnej polemiki, mimo namiętności wzbudzanych swego czasu przez jego koncepcję krytycznej filozofii historii. Otóż choć autor podejmuje kwestię niekompetencji spowodowanej nastawieniem pełnym pretensji i resentymentu (przykładem jest tu dla niego osławione opracowanie *Zmierzch Cesarstwa Rzymskiego* Edwarda Gibbona z zawartym w nim obrazem chrześcijaństwa i wpływu tegoż na bieg dziejów), to nie podnosi tej kwestii, że historyk napotyka w przeszłości nie tylko „Innych”, którym winien jest przyjaźń, lecz i tych, którym winien jest nieprzyjaźń. Spotyka bowiem wrogów danej wspólnoty i jej *axiologai* oraz tych, którzy pragną jej unicestwienia. Pojawia się zatem trudność, którą można zamknąć w pytaniu: „czy nieprzyjaciel przyjaciela historyka jest jego własnym nieprzyjacielem?”. Jakie są powinności historyka wobec wroga „Innego” z przeszłości? Czy i w jakich warunkach historyk winien być zwolniony z wysiłku wzbudzania dawnych motywacji i sensów? Pytania te są ważne nie tylko wobec faktu bezprecedensowej rewizji, jakiej Kościół katolicki dokonuje na samym sobie, ale i wobec faktu, że pewnego dnia epoka dzisiejsza, tak skupiona na odrzuceniu, w tym katolicyzm XX i XXI wieku, same staną się przedmiotem badania historycznego. Czy dekonstrukcja i rewizja – tak wyraźnie określające Zachodnie *axiologai* w naszej epoce – miałyby zostać podjęte przez historyków przyszłości? A jeśli tak, to co miałyby ulegać wówczas (dalszej) dekonstrukcji i rewizji? Czytelnik, badacz, historyk, *mysta*-wyznawca chciałby zapewne wiedzieć, jak widzi Marrou obowiązki badacza i znawców

historii wobec pokoleń skupionych na odrzuceniu. Jak historyk winien zachować się wobec przeciwnika trwania i rozkwitu? Na te pytania jego koncepcja nie przynosi jednak odpowiedzi.

Podsumowanie

Rozwijana przez Marrou koncepcja poznania historycznego jest przyjaźnią wyniesioną do poziomu techniki badawczej. Otwiera pola rozumienia historycznego między badaczem ulokowanym każdorazowo na znanym „końcu” procesu historycznego (tj. w swojej współczesności będącej ostatnim punktem rozwiniętej „wstęgi” czasu linearnego) a człowiekiem z przeszłości objawiającym się poprzez znak. Choć sam Marrou nie podejmuje złożonych kwestii personalistycznych (filozofia i teologia osoby), to jednak jego rozumienie wspólnoty ma rys wyraźnie personalistyczny i może być rozumiane przez odniesienie do tej koncepcji filozoficznej. Sam Marrou wspomina – w kontekście własnego projektu – o tej szkole, do której zaliczany bywa również wielki żałobnik tradycji katolickiej Dietrich von Hildebrand, roztrząsający wyzbycie się przez Kościół swej ortodoksji rozumianej już to jako tradycja liturgiczna, już to jako poprawność doktrynalna. Istotnie, proces znoszenia-anihilowania ortodoksji trwa od długiego czasu, a podczas obecnego pontyfikatu Franciszka staje się *idée fixe* wysokiej hierarchii kościelnej, zwłaszcza zaś samego papieża. Dla zrozumienia tego procesu cezurą soboru watykańskiego II okazuje się jednak niewystarczająca, jako że tok ten zaczął się dziesięciolecia wcześniej, wraz z całościową przebudową wizji świata, co wiązało się z postępowaniem nauk przyrodniczych, zwłaszcza zaś rozwojem teorii ewolucji

i ewolucjonizmu, którego tezy miały objąć tak religię i jej instytucje (o tyle ma ona prawo trwać, o ile się obroni przed naukową weryfikacją konkretnych tez lub – ogólnie – ekspansją scjentystyczno-przyrodniczej wizji świata). Generalne nastawienie było zatem z jednej strony optymistycznym pochodem naprzód, z drugiej zaś postawą rewizjonistyczną opartą na nieprzyjaźni względem tradycji i ortodoksji katolickiej. Przy czym postawy te rozwijały się nie tylko w samym Kościele, ale w całości jego środowiska cywilizacyjnego, gdzie zaznaczał się wyraźnie wpływ tych nurtów chrześcijaństwa, które dokonały były absorpcji różnych tez i prądów reformistycznych (protestantyzm). Jeśli zatem choćby roboczo przyjmujemy stanowisko Marrou, zgodnie z którym

nie po to studiujemy historię, by się od niej uwolnić, ale by ożywić to, co bez niej nie byłoby już nawet przeszłością, przywrócić do życia w tej jedynej teraźniejszości, poza którą nic nie istnieje. By ten człowiek zaistniał na nowo w swej indywidualnej i konkretnej złożoności, wystarczy go poznać. By zaś nas samych wzbogacić, wystarczy go pokochać⁵⁰,

to musimy zauważyć, że dawniejsze i obecne postaci rewizji znajdują się na przeciwnym biegunie intelektualnym wobec tego normatywnego postulatu poznawczego. Wydaje się skądinąd – choć to temat na osobne studium – że z rewizjonizmem dziś dominującego typu idzie w parze zanik studium, a zatem, że jego podglebieniem jest nie tylko nieprzyjaźń, lecz również ignorancja. Wszystko to nie oznacza jednak, że

musimy wybierać między przyjaźnią-miłością-komunią, o których pisze Marrou, a myślą o jakiejś reformie, rewizji i zmianie. Możliwe jest bowiem takie ich przeprowadzenie, które by zadość czyniło postulatом będącym podstawą artykułu, a skądinąd zbieżnym z personalistycznym stanowiskiem własnym katolicyzmu. Mogłoby się to dokonywać w trzyetapowym procesie otwieranym przez głęboką kwerendę źródeł (studium ortodoksji i tradycji), kontynuowanym w pełnej szacunku i wdzięczności, ale też niepozbawionej stanowczości, polemice, by kulminować w korekcie o charakterze zarazem rewidującym (co do części) i ochronnym (tak co do korygowanego aspektu, jak co do całości, co sprowadza się do wyjątkowej wymiany części istotnie wadliwych). Paradoks zaś historii polega na tym, że podobny był *modus* działania ojców soborowych (soboru watykańskiego II). Sobór dwudziesty pierwszy nie był bowiem w czasie swego trwania uznawany pierwszym (tj. jakimś nowym początkiem katolicyzmu). Jeśli kwestie te winny być zajmujące dla filozofów, to dlatego – jak podkreślał Marrou – iż „cofanie się zaufania do historii jest elementem negacji prawdy”⁵¹. Właśnie prawdę i kryteria prawdziwości ma wносить i ich strzec filozof w stanowiącej nieodzowność jego warsztatu „przygodzie historycznej”. Ktoś patrząc na tę kwestię oczami katolika-*mysty* mógłby jednak powiedzieć i to, że „cofanie się zaufania do historii jest elementem negacji Prawdy”, a podjęcie tej kwestii może się wkrótce okazać, na skutek tempa i skali procesów rewizji w Kościele, podstawowym zadaniem filozofa katolickiego. Kwestia ta powinna być także nieobojętna

⁵⁰ H.-I. Marrou, *Tristesse...*, dz. cyt., s. 130–131.

⁵¹ Tenże, *O poznaniu...*, dz. cyt., s. 29.

każdemu uczestnikowi Zachodniego kręgu cywilizacyjnego i jego historycznego trzpienia – *christianitas*, gdyż nie znamy przykładu cywilizacji areligijnej, aliturgicznej, arytualnej... Zachód dokonuje dziś sam

na sobie eksperymencie, którego skali nie można ocenić, lecz którego skutki można próbować przewidzieć. Niezbędna w tym jest filozofia historii.

Bibliografia

- Carus P., *The New Orthodoxy*, „The Monist” 1895, t. 6, nr 1, s. 91–98.
- Daly G., *Catholicism and Modernity*, „Journal of the American Academy of Religion” 1985, t. LIII, nr 4, s. 773–796.
- Droga formacji prezbiterów w Polsce. *Ratio institutionis sacerdotalis pro Polonia* (16.06.2021), Akta Konferencji Episkopatu Polski nr 33/2021.
- Gamber K., *Reforma liturgii rzymskiej – organiczny rozwój czy destrukcja?*, wyd. Key4, Warszawa 2020.
- Hildebrand D. von, *Spustoszona winnica*, tłum. T. Pszczołkowski, wyd. Fronda, Warszawa–Ząbki 2006.
- Kasper W., *Jezus i wiara*, w: Kasper W., Moltmann J., *Jezus – tak, Kościół – nie. O chrystologicznych źródłach kryzysu Kościoła*, przeł. A. Kuć, wyd. Tyniec, Kraków 2005.
- Marrou H.-I., *De la logique de l’histoire a une éthique de l’historien*, „Revue de Métaphysique et de Morale” 1949, nr 3–4, s. 248–272.
- Marrou H.-I., *O poznaniu historycznym*, przeł. H. Łaskiewicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
- Marrou H.-I., *Tristesse de l’historien*, „Vingtième Siècle. Revue d’histoire” 1995, nr 45, s. 109–131.
- Melonowska J., *Pisma machabejskie. Religia i walka*, Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego, Warszawa 2020.
- Melonowska J., *Warunki zachowania i odnowy katolicyzmu na Zachodzie w świetle założeń krytycznej filozofii historii Henri-Irénéé Marrou*, w: *Biblioteka Filozofii Chrześcijańskiej*, tom 11: *Pytanie o przyszłość chrześcijaństwa na Zachodzie*, wyd. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Wydział Teologiczny, Poznań 2019, s. 91–117.
- Pius XII, *Encyklika Humani Generis. O pewnych fałszywych poglądach, zagrażających podstawom nauki katolickiej*.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, wyd. AA, Kraków 2000.
- Savage J., *After Orthodoxy – What?*, „The North American Review” 1900, nr 170 (521), s. 585–592.
- Wilken R. L., *Pierwsze tysiąc lat. Historia chrześcijaństwa*, przeł. G. Gomola, A. Gomola, wyd. M, Kraków 2012.

Źródła pomocnicze

- Altizer T., *The Contemporary Challenge of Radical Catholicism*, „The Journal of Religion” 1994, t. 74, nr 2, s. 182–198.
- Babiński J., *Interpretacje ratyżbońskiego przemówienia Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie” 2009, nr 24, s. 85–95.
- Brown F., *What is Orthodoxy?*, „The North American Review” 1899, t. 168, nr 509, s. 409–417.
- Dinges W. D., *Ritual Conflict as Social Conflict: Liturgical Reform in the Roman Catholic Church*, „Sociological Analysis” 1987, t. 48, nr 2, s. 138–157.

Źródła internetowe

<https://biblia.wiara.pl/doc/423146.ENCYKLIKA-HUMANI-GENERIS/7> (dostęp: 11.06.2022).

<https://www.liturgia.pl/franciszek-do-sycylijskich-kaplanow-koronki-w-liturgii-to-dla-babc/> (dostęp: 14.06.2022).

<https://www.ncregister.com/cna/pope-francis-new-public-associations-of-faithful-require-written-vatican-approval?fbclid=IwAR2Zw1dRQhKVYSw7zZQM6TT0KmiZUsYrjMhPoYxp1p8VY0DxUuZK-Kz65xp0> (dostęp: 16.06.2022).

**Catholic Orthodoxy
and the Conditions for its Revision
in the Critical Philosophy
of History Henri-Irénée Marrou**

The aim of the article is to present the concept of philosophy of history developed by Henri-Irénée Marrou (1904-1977), who made friendship with the historical Other a condition of historical cognition. On the other hand, enmity and resentment are, in his opinion, factors that prevent understanding. In the light of the postulate of friendship as a condition of cognition, presented article analyzes the changes in attitude to Catholic orthodoxy in the decades preceding the Second Vatican Council, the postulates of its abandonment and a comprehensive revision of the doctrinal layer of Catholicism and its social functionality. As contemporary Catholicism, especially during the ongoing pontificate of Francis, puts a permanent emphasis on change and revision, in the final part of the article a model of a friendly revision is proposed that respects the assumptions of the Marrou's critical philosophy of history.

Key words: Marrou, critical philosophy of history, Catholicism, orthodoxy, revision

**Ortodoksja katolicka
i warunki jej rewizji
w świetle krytycznej filozofii
historii Henri-Irénée Marrou**

Celem artykułu jest przedstawienie koncepcji filozofii historii rozwijanej przez Henri-Irénée Marrou (1904–1977), który warunkiem poznania w dziedzinie historycznej czynił przyjaźń z historycznym Innym. Nieprzyjaźń i resentyment są zaś, jego zdaniem, czynnikami rozumienie uniemożliwiającym. W świetle postulatu przyjaźni jako warunku poznania, artykuł analizuje przemiany stosunku do katolickiej ortodoksji w dziesięcioleciach poprzedzających sobór watykański II i postulaty jej porzucenia oraz całościowej rewizji warstwy doktrynalnej katolicyzmu i jego społecznej funkcjonalności. Jako że katolicyzm współczesny, szczególnie podczas trwającego pontyfikatu Franciszka, kładzie trwałe akcent na zmianę i rewizję, w końcowej części artykułu sformułowano model przyjaznej rewizji, respektującej założenia krytycznej filozofii historii Marrou.

Słowa kluczowe: Marrou, krytyczna filozofia historii, katolicyzm, ortodoksja, rewizja

Justyna Melonowska: doktor filozofii. Adiunkt w Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej w Warszawie. Autorka książek i artykułów naukowych, m.in. *Osob(n)a: kobieta a personalizm Karola Wojtyły – Jana Pawła II. Doktryna i rewizja* (Difin 2016), *Ordo amoris, amor ordinis. Emancypacja w konserwatyzmie* (APS 2018), *Pisma machabejskie. Religia i walka* (Fundacja im. Augusta hr. Cieszkowskiego, 2020). Jej zainteresowania badawcze

dotyczą filozofii i teologii osoby, filozoficznego ujęcia macierzyństwa, rozumienia ortodoksji religijnej i przywództwa religijnego w XX i XXI wieku. Uczestniczka licznych debat publicznych. Felietonistka czasopisma „Filozo-fuj!”. Od 2017 związana z „Christianitas. Pismo na rzecz ortodoksji”. W TVP Kultura prowadzi magazyn literacki „Do dzieła!”, jest też członkiem jury Nagrody Identitas. Obecnie na publikację oczekują jej *Pisma jakubowe. Religia i walka*.