

Stanisław Obirek

Stanisław Obirek – profesor zwyczajny. Wykłada w Ośrodku Studiów Amerykańskich Uniwersytetu Warszawskiego. Studiował filologię polską na Uniwersytecie Jagiellońskim, filozofię i teologię w Neapolu i w Rzymie (na Uniwersytecie Gregoriańskim). W 1997 roku habilitował się na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. W 2002 roku wydał *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, w 2006 *Religia – schronienie czy więzienie?*, w 2008 *Obrzeża katolicyzmu*, w 2009 roku *Catholicism as a Cultural Phenomenon in The Time of Globalization: A Polish Perspective*, w 2010 roku *Uskrzydłony umysł. Antropologia słowa Waltera Onga*, w 2011 *Umysł wyzwolony. W poszukiwaniu dojrzałego katolicyzmu*, razem z Zygmuntem Baumanem w 2013 roku *O Bogu i człowieku. Rozmowy*. W 2014 roku ukazał się przekład włoski (*Conversazioni sul Dio e sull'uomo*) i chorwacki (*O Bogu i čovjeku: Razgovori*), a w 2015 roku jest planowane wydanie angielskie (*Of God and Man*) w wydawnictwie Polity. Interesuje się miejscem religii we współczesnej kulturze, dialogiem międzyreligijnym, konsekwencjami Holocaustu i możliwościami przewyciężenia konfliktów religijnych, cywilizacyjnych i kulturowych.

Od Piotra Skargi (1536–1612) do Michela de Certeau (1925–1986), albo od triumfalizmu do uczestnictwa

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2015.007>

Kilka uwag wstępnych

Już przed laty Clifford Geertz stwierdził, że nie da się utrzymać tradycyjnych form gatunkowych, które zostały bezpowrotnie zmacone¹. Dotyczy to również pisarstwa historycznego i teologicznego. Także te gatunki podlegają płynności, o której niezmiernie pisze Zygmunt Bauman². Postmodernizm byłby banałem, gdyby nie był po prostu rzeczywistością, w jakiej przyszło nam żyć. Rocznica śmierci jednego z najwybitniejszych polskich jezuitów stwarza dogodną okazję, by o tym jeszcze raz się przekonać. Mimo prób zaklęcia rzeczywistości i przywoływania reprezentowanego przez Skargę „mocnego katolicyzmu kontreformacyjnego”, odszedł on bezpowrotnie i nigdy nie wróci. Wprawdzie słusznie mówi się o powrocie Boga u progu XXI wieku³, ale jest ten powrót zaskakujący i w duchu właśnie postmodernistycznym. To nie instytucjonalne formy religijności, reprezentowane przez katolicyzm epoki konfesyjnych zmagania w XVI i XVII wieku, ale skrajnie zindywidualizowane formy religii wyznaczają jej miejsce w przyszłości⁴. Poniższe uwagi są próbą wskazania na nieuniknioną tego procesu.

Jezuici nie przestają intrygować. Zakon znany jest przede wszystkim, na tle innych zakonów, ze szczególnej wierności papieżowi. To reputacja uzasadniona zarówno dokumentami

¹ C. Geertz, *O gatunkach zmaconych (nowe konfiguracje myśli społecznej)*, tłum. Z. Łapiński, [w:] *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1997, s. 214–235.

² Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

³ J. Mickethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, tłum. J. Grzegorzczak, Poznań 2011.

⁴ U. Beck, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Cambridge 2010.

założycielskimi *Societas Iesu*, jak i deklaracjami Ignacego Loyoli. Równie rozpowszechniony i uzasadniony konkretnymi działaniami tego zakonu jest jego obraz jako instytucji zaangażowanej w obronę papieżstwa, głównie poprzez zwalczanie jego przeciwników. Warto zwrócić uwagę na międzynarodową karierę dziełka napisanego przez byłego jezuitę Hieronima Zahorowskiego *Monita privata*, która stała się przedmiotem monografii Saby Pa-vone, opublikowanej w roku 2000 w Rzymie⁵. Lektura to ogromnie pouczająca i zapewne analogie z *Protokołami mędrców Syjonu* są nie tylko kuszące, ale i uzasadnione, choć ze znamienymi różnicami. *Poufne rady Towarzystwa Jezusowego* (tak brzmi polska wersja *Monita privata*) ułożone zostały przez ich autora jako wyraz osobistych porachunków z zakonem, natomiast *Protokoły* to dzieło od początku do końca sfingowane oraz obliczone na doraźne cele propagandowe i polityczne.

Zarówno podobieństwa, jak i różnice między dwoma „bestsellerami” zostały dokładnie zanalizowane przez nieocenionego Janusza Tazbira w nader pouczającym wstępie do tych ostatnich⁶. Tak więc recepcję czy oddziaływanie kulturowe jezuitów można badać pod różnym kątem, a wyniki owych badań mówią wiele nie tylko o samym zakonie, ale i o instytucji, której zakon od swego powstania w 1540 roku z takim oddaniem służy. Można to robić na różne sposoby. Zamierzam zaproponować spojrzenie przez pryzmat dwu jezuitów – żyjącego w XVI- i XVII-wiecznej Polsce Piotra Skargi i w XX-wiecznej Francji Michela de Certeau. A dokładniej chciałbym ich potraktować jako pretekst do przedstawienia dwóch typów historiografii opisującej katolicyzm i jego ideologiczne funkcje.

Jedyne, co ich łączy, to przynależność do tego samego zakonu. Poza tym wszystko dzieło. Jednak wspólny element ich życia jest na tyle intrygujący, że pozwala przyrzeć się nie tylko dwu różnym osobowościom, ale i ewolucji samego zakonu. Przy okazji można się też zastanowić nad postrzeganiem Towarzystwa Jezusowego w Rzeczypospolitej Obojga Narodów i XX-wiecznej Francji. Zacznę od Piotra Skargi.

Celem, jaki sobie stawiam w poniższych uwagach, będzie „zderzenie” tradycyjnej historiografii jezuickiej z oryginalną koncepcją antropologiczną Michela de Certeau, której korzenie sięgają jego intensywnych badań nad historią i duchowością zakonu. Zostały one dość nieoczekiwanie wyparte przez analizę życia codziennego, w którym właściwe zabrakło miejsca dla tradycyjnej religijności. Mam nadzieję, że ten eksperyment poznawczy rzuci też sporo światła na dziedzictwo Piotra Skargi, którego okrągła rocznica śmierci minęła w 2012 roku.

Tych dwóch jezuitów łączy to, że obaj byli podziwiani przez papieży. Skarga przez Jana Pawła II w czasie jego pielgrzymek do Polski⁷, a ten drugi przez Franciszka w jego wywiadzie dla jezuickiego czasopisma „La Civiltà Cattolica”, w którym wywodzący się z zakonu jezuitów papież stwierdził, że „jego dwóch ulubionych współczesnych myślicieli francuskich to Henri de Lubac i Michel de Certeau”⁸. Tak więc mamy tu do czynienia ze swoistym

⁵ S. Pavone, *Le astuzie dei Gesuiti: Le false 'Istruzioni segrete' della Compagnia de Gesu e la polemica antigie-suitica nei secoli XVII e XVIII*, Roma 2000.

⁶ J. Tazbir, *Protokoły mędrców Syjonu. Autentyk czy falsyfikat*, Warszawa 2004.

⁷ J. Okoń, *Piotr Skarga w nauczaniu Jana Pawła II w jego podróżach do ojczyzny*, „Ruch Literacki” 2012, z. 6, s. 711–730.

⁸ A. Spandaro, *Intervista a papa Francesco*, „La Civiltà Cattolica” 19.09.2013, s. 450. Ten tekst został również zamieszczony na oficjalnej stronie watykańskiej: http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spandaro_it.html, za którą podaję wersję oryginału włoskiego: „mi ha detto che i due pensatori francesi contemporanei che predilige sono Henri de Lubac e Michel de Certeau. Gli dico anche qualcosa di più personale”.

usankcjonowaniem obu tych myślicieli. Nie muszę oczywiście dodawać, że chodzi o dwie zupełnie odmienne wizje katolicyzmu, które, być może, w sposób paradoksalny dadzą się pogodzić w formule „zgodnej niezgodności” (*concors discordia*) – stworzonej przez innego jezuitę: Macieja Kazimierza Sarbiewskiego. Do tej sprawy wrócę jeszcze na końcu moich rozważań.

Program przemiany świata

Już w latach 80. XX wieku w książce *Jesuitische 'ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe* Barbara Bauer spojrzała, chyba po raz pierwszy, zarówno na jezuicką *'ars rhetorica'*, jak i zasady wychowania Filipa Melanchtona (ucznia Marcina Lutra i najwybitniejszego humanisty w gronie reformatorów) jako na wspólne dziedzictwo zachodniego chrześcijaństwa. Niemiecka badaczka zauważyła, że zarówno katolickiej kontrreformacji, jak i protestanckim wyznaniom patronował książę humanistów Erazm z Rotterdamu, z którego dorobku jedni i drudzy czerpali pełną garścią, nie zawsze zresztą do tego długu się przyznając⁹. John O'Malley w inspirującej książce *Four Cultures of the West* zwrócił uwagę na komplementarność czterech form retorycznych, w jakich Zachód zwykł artykułować swe idee: 1. prorocstwo i reforma, 2. uniwersytet i nauka, 3. poezja, retoryka i dobro wspólne, wreszcie 4. sztuka. W każdej z nich jezuita wnieśli swój wkład i każdą potrafili włączyć w zakonny program ideowy¹⁰. Dodajmy, że w każdej z tych dziedzin odnosili sukcesy.

Sami jezuita gotowi byli szukać wyjaśnień w religijnym zapale synów duchowych Ignacego Loyoli. Atakowani przez nich reformatorzy zwykli podkreślać fanatyzm i bezkrytyczne oddanie papieżowi, nierzadko z uszczerbkiem dla wartości ewangelicznych. Chwalcy renesansowej wolności, nie bez racji, wskazywać będą na jezuitów jako głównych przeciwników humanistycznego ideału. Przykładem jest wybitny włoski historyk wychowania Eugenio Garin, który pisał:

Pierwsza włoska szkoła humanistyczna, świecka i zbuntowana, widziała w starożytności znakomity przykład człowieczeństwa; sam świat protestancki uznał walory edukacyjne *bonae litterae*. Szkoła jezuicka posłużyła się nimi tylko dlatego, że było to użyteczne dla jej celów, wszak sposób całkowicie zewnętrzny, w jaki ich użyła, wskazuje na granice jej akceptacji¹¹.

Można powiedzieć, że sformułowana w latach 50. minionego wieku teza znakomitego włoskiego historyka została w dużym stopniu odrzucona, a w każdym razie włączona w szerszy kontekst kulturowy. Przecież to samo można powiedzieć o wychowaniu protestanckim, które podporządkowane było nadrzędnym celom reformatorskim, a „szkoła humanistyczna”, o której mówi Garin, też nie była wolna od ideologicznych uwarunkowań. Niemniej jednak trwałość stereotypu przypisującego jedynie jezuitom wierność ideologii

⁹ B. Bauer, *Jesuitische 'ars rhetorica' im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, Frankfurt 1986.

¹⁰ J. O'Malley, *Four Cultures of the West*, Cambridge MA 2006.

¹¹ E. Garin, *Educazione in Europa (1400–1600)*, Bari 1957, s. 214.

jest zadziwiająca¹². Nie mam zamiaru negować oczywistej służby ideologii, chcę tylko wskazać na prosty fakt, że jezuita działał w czasie wysoce zideologizowanym, trzeba więc mówić o różnych ideologiach. Polityczna polaryzacja chrześcijańskiej Europy równoległe do podziałów religijnych jest szczególnie wyrazista w Anglii po odrzuceniu przez króla Henryka VIII papieskiego zwierzchnictwa. To właśnie tamże doszło do najostrzejszych prześladowań na tle religijnym, a w okrucieństwie prześcigały się obie strony. Ważną przy tym rolę odegrało papieżstwo odmawiające „heretyckiemu” królowi prawa do tronu. Emblematyczne są tutaj losy z jednej strony jezuita Edmunda Campiona (1540–1581), straconego za zdradę w 1581 roku w Londynie, a z drugiej jednego z najwybitniejszych kaznodziejów anglikańskich Johna Donne’a (1572–1631)¹³. Właśnie kariera Donne’a jako kaznodziei najpierw króla Jakuba I (od 1615 roku), a od 1625 roku króla Karola I skłania do porównań z innym kaznodzieją królewskim – Piotrem Skargą, który od 1588 roku aż do śmierci w 1612 uświetniał najważniejsze wydarzenia polityczne swoim kazaniem¹⁴. To jeszcze jeden przykład jak dalece religia w owym czasie była uwikłana w politykę. Porównanie do robku kaznodziejskiego obu tych znakomitych stylistów pozostawić trzeba innej okazji, ale polemiczne ostrze jednego i drugiego wskazuje granice języka religijnego uwikłanego w polityczną służbę.

W tym sensie ideologia reprezentowana przez jezuitów pozostających na usługach panujących dworów europejskich jest interesującym tematem z dziedziny bardziej politologii niż idei religijnych. Również zaangażowanie jezuitów w obronę papieżstwa nosi wyraźne znamiona działalności ideologicznej. Zarówno w propagowaniu określonych idei politycznych i zwalczaniu innych, jak i w żarliwym oddaniu się obronie określonej formy katolicyzmu. Jest rzeczą powszechnie znaną, że po soborze trydenckim (1546–1563) jezuita zdobyli ogromny wpływ na dzieje religijne Europy i świata. Cena, jaką zapłacili za swój sukces, była wysoka. Zakon został zlikwidowany przez papieża, któremu z takim oddaniem służył, i tylko łaskawości, a może raczej złośliwości heretyckiego monarchy (Fryderyka Wielkiego) i schizmatycznej carycy (Katarzynie Wielkiej) zawdzięczał swoje przetrwanie, a potem odrodzenie¹⁵. Jeśli zarazem powstanie oraz kasata jezuitów miały swe źródła polityczne, to warto właśnie na polityczny wymiar ich działalności przede wszystkim zwrócić uwagę. Ona bowiem prowokowała również najżywsze reakcje.

Polscy jezuita, zwłaszcza ci, którzy działali na dworach królewskich i dworach magnackich, aktywnie włączyli się w utrwalanie istniejącego porządku politycznego¹⁶. Mimo aktywnego zaangażowania zarówno w politykę oraz w powstanie ważnych ośrodków kulturotwórczych¹⁷, nie pozostawili oni znaczących opracowań teoretycznych. Bronisław Natoński łączy ten fakt z ich nadmierną aktywnością praktyczną, nie pozostawiającą czasu na pisanie

¹² Sam dwukrotnie próbowałem wskazać na złożoność tej problematyki. Por. S. Obirek, *Czy Ignacy Loyola był przedstawicielem kontrreformacji?*, [w:] *Kultura staropolska – kultura europejska*, Warszawa 1997, s. 173–178; S. Obirek, *Jezuici wobec tradycji humanistycznej. Zakon wyrosły z ducha erasmiańskiego*, [w:] *Rzeczpospolita wielu wyznań*, Kraków 2004, s. 207–212.

¹³ Najpełniejszy opis twórczości Donne’a można znaleźć w: R. Targoff, *John Donne, Body and Soul*, Chicago 2008.

¹⁴ Mimo upływu lat najlepszą monografią poświęconą Skardze pozostaje: J. Tazbir, *Piotr Skarga. Szermierz kontrreformacji*, Warszawa 1983.

¹⁵ M. Inglot, *La Compagnia di Gesu nell'Impero Russo (1772–1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Rzym 1997.

¹⁶ S. Obirek, *Jezuici na dworach Batorego i Wazów 1580–1668*, Kraków 1996.

¹⁷ Idem, *Działalność kulturalna jezuitów w Rzeczpospolitej Obojga Narodów (1564–1668). Próba syntezy*, Kraków 1996.

obszernych dzieł, porównywalnych z twórczością zachodnich konfratrów: „Praca pisarska nie była zorganizowana, torowała sobie drogę wśród ogromnych trudności, utrzymywała się niejako na marginesie działalności duszpasterskiej i administracyjnej; nie osiągnęła więc wielkiego rozmachu i głębi”¹⁸. Natoński gruntownie przeczytał i przeanalizował piśmiennictwo jezuickie, jego zdaniem głównym rysem humanizmu jezuickiego była twórczość polemiczna: „Wielcy teologowie tego okresu to zarazem wybitni polemisci. Jezuici należący do polskiej prowincji zakonnej stworzyli w okresie tzw. humanizmu jezuickiego bogatą literaturę polemiczną przeciw innowiercom”¹⁹. Tak więc poniekąd przyznaje historyk jezuickiej rację Eugenio Garinowi, że była to twórczość w wysokim stopniu podporządkowana celom ideologicznym. Niemniej jednak ważnym i oryginalnym głosem polskich jezuitów była ich propozycja dostosowania systemu szkolnictwa do polskich warunków, a ich głos w sprawie *Ratio Studiorum* należał do najbardziej oryginalnych²⁰.

W każdym razie liczba jezuitów zaangażowanych w ówczesne przemiany religijne i polityczne jest niemała, więc ograniczę się tylko do postaci najbardziej znaczących, pomijam samego Skargę, któremu poświęcono bodaj najwięcej miejsca w literaturze polskiej²¹. Marcin Laterna był od 1580 roku kapłanem i spowiednikiem króla Stefana Batorego, znana jest jego mowa pogrzebowa *Oratio in exequis Stephani Poloniae Regis*. Kontrowersyjną postacią był włoski jezuita Antonio Possevino. Jego pośrednictwo dyplomatyczne pomiędzy królem Batorym a carem Iwanem Groźnym w zawarciu rozejmu w Jamie Zapolskiej w 1582 roku zostało uwieńczone przez Jana Matejkę. Warto też przypomnieć, że młody Zygmunt Waza, który później został królem Polski, znajdował się pod opieką jezuitów w Szwecji od roku 1578 (głównie Stanisława Warszewickiego i Antoniego Possevina).

Rządy pierwszego Wazy, nie bez powodu nazywanego królem jezuickim, obfitują w tak liczne akcenty jezuickie, że nie sposób im wszystkim poświęcić naszą uwagę, wspomnę jedynie o najbardziej spektakularnym, czyli o rokosz Zembrzydowskiego w 1606 roku, i roli, jaką w nim odegrał właśnie Piotr Skarga. Mniej znany jako kaznodzieja Maciej Kazimierz Sarbiewski pozostawał na dworze Władysława IV przez pięć lat od 1635 roku do swej śmierci w 1640 roku. Jedyne kazanie w języku polskim, jakie się zachowało, wygłosił Sarbiewski na pogrzebie marszałka wielkiego koronnego Jana Stanisława Sapiehy w 1635 roku. Właśnie z niego chciałbym zacytować zdanie, które można uznać za programowe dla kaznodziejów jezuickich:

Dwa są przednie każdego państwa filary, Kościół i dwór. W Kościele zasadził Majestat Niebieski: we dworze majestat ziemski. Żadna Rzeczpospolita jako bez tego, tak i bez owego stać się może. Którakolwiek z tych dwu podpora się nachyli, Ojczyzna się wali, zaczym trzeba razem oboje wspierać²².

¹⁸ B. Natoński, *Humanizm jezuicki i teologia pozytywno-kontrowersyjna od XVI do XVIII wieku. Nauka i piśmiennictwo*, Kraków 2003, s. 52.

¹⁹ Ibidem, s. 48.

²⁰ L. Piechnik, *Powstanie i rozwój jezuickiej Ratio Studiorum (1548–1599)*, Kraków 2003.

²¹ Pozwolę sobie przywołać niektóre moje własne publikacje, w których omawiam różne aspekty działalności i życia Skargi: S. Obirek, *Wizje Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi*, Kraków 1994; *Wkład ks. Piotra Skargi w przygotowanie Unii Brzeskiej*, [w:] *Unia Brzeska. Przeszłość i teraźniejszość 1596–1996*, red. P. Natanek, R. Zawadzki, Kraków 1998, s. 187–200; *Koncepcja państwa w kazaniach Piotra Skargi SJ*, [w:] *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993, s. 209–225; S. Obirek, *Koncepcja miłosierdzia w pismach księdza Piotra Skargi SJ*, [w:] *Caritas. Miłosierdzie i opieka społeczna w ideologii, normach postępowania i praktyce społeczności wyznaniowych w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku*, red. U. Augustyniak, A. Karpiński, Warszawa 1999, s. 19–29.

²² S. Obirek, *Stosunek jezuitów do władzy politycznej w okresie królów elekcyjnych XVI w. oraz „Laska Marszałkowska” Macieja Kazimierza Sarbiewskiego jako przykład znaczącej ewolucji poglądów*, [w:] *Pułtuskie kolegium jezuickie: ludzie i idee*, red. J. Z. Lichański, Warszawa [1999].

Portret z Akademii
Wileńskiej,
olej na płótnie,
1,69 x 1,13 m, ok. 1693,
LNM (T 412).
Fot. Archiwum LNM



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

Jak owo wzajemne „wspieranie” wyglądało, widać choćby na kartach *Pamiętników* Jana Chryzostoma Paska, gdzie pojawia się wuj autora jezuita, ks. Adrian Piekarski, który z taką oto egzortą zwracał się do walczących żołnierzy w 1658 roku: „Lubo wdzięczna jest Bogu ofiara każda, z serca szczerego dana, osobliwie kto krew swoją za dostojęństwo Jego świętego na plac niesie Majestatu, najmiłsza ze wszystkich *victima*”²³. Znamienna jest też scena przywołana przez Paska po bitwie ze Szwedami w 1558 roku:

Kłęknałem ks. Piekarskiemu służyć do mszej; ujęszony ubieram księdza, aż Wojewoda [Stefan Czarniecki – S. O.] rzecze: „Panie bracie, przynajmniej ręce umyć”. Odpowie ksiądz: „Nie wadzi to nic, nie brzydzi się Bóg krwią rozlaną dla Imienia Swego”²⁴.

Zapewne podobne egzorty wygłaszali kapelani protestanccy z równym zapałem zachęcając do służby Bogu. Dalecy jesteśmy dziś od zachwyty nad tego rodzaju religijnością, pozostaje ona dziedzictwem, z którym niełatwo się rozstać. W każdym razie w pierwszym pokoleniu, które niewątpliwie należy do najwybitniejszych przedstawicieli tego zakonu, mamy do czynienia z niezwykle aktywnym włączeniem się jezuitów w przebudowę religijnej mentalności Polaków. Oprócz Skargi chodzi tu o Jakuba Wujka (1541–1597), Stanisława Warszewickiego (1530–1591) oraz o (już w drugim pokoleniu) tak znakomitych humanistów jak Maciej Kazimierz Sarbiewski (1595–1640) i Grzegorz Knapiusz (1561–1639). To właśnie ci luminarze zakonu wyznaczyli swoimi dziełami oraz powołanymi do życia instytucjami wysoki poziom humanistycznego ideału łączącego pobożność z erudycją. I do nich można odnieść znaną opinię Rolanda Barthes’a o jezuitach, sformułowaną w jego znanym eseju poświęconym Loyoli:

Jak wiadomo, jezuita bardzo się zasłużyli, jeśli chodzi o ukształtowanie naszego rozumienia literatury. Spadkobiercy i propagatorzy retoryki łacińskiej, dzięki swego rodzaju monopolowi na nauczanie, jaki mieli w dawnej Europie, zaszczyli burżuazyjnej Francji ideę dobrego stylu, w której cenzura łączy się często jeszcze z obrazem, jaki sobie wytwarzamy na temat twórczości literackiej²⁵.

Barthes zwrócił też uwagę na dwuznaczną postawę samych jezuitów do tekstu *Ćwiczeń duchowych*, którym zwykli odmawiać, niesłusznie jego zdaniem, wartości literackiej.

Problem stosunku jezuitów do tradycji humanistycznej zasługuje na baczniejszą uwagę, wskazuje bowiem na niezwykle powikłane stosunki tej instytucji z samym Kościołem katolickim. Z jednej strony zakon chciał mu bowiem służyć jak najlepiej, z drugiej to właśnie najodważniejsze pole działań stawało się źródłem nieporozumień i oskarżeń o brak lojalności. Zakon ten, wyrosły z ducha erazmiańskiego, musiał się od tych inspiracji odcinać. Powodowało to dziwne zachowania, które można uznać za ilustrację przysłowiowej

²³ J. Ch. Pasek, *Pamiętniki*, wstęp, oprac. W. Czapliński, Wrocław 1979, s. 27.

²⁴ Ibidem, s. 38.

²⁵ R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, tłum. R. Lis, Warszawa 1996, s. 45.

„jezuickiej obłudzie”. Oto dwaj znakomici badacze zakonu, John O'Malley i Mark Rotsaert, pokazali, że Ignacy Loyola wbrew zapewnieniom był pilnym czytelnikiem dzieł Erazma z Rotterdamu. O'Malley we wprowadzeniu do wydania pism religijnych Erazma zwrócił uwagę na „uderzające podobieństwa tekstowe” pomiędzy *Podręcznikiem żołnierza Chrystusowego* (*Enchiridion militis Christiani*) a *Ćwiczeniami duchowymi*. Jego zdaniem dawno odeszliśmy od przeciwstawiania humanizmu Erazma fanatyzmowi Loyoli²⁶. Rotsaert natomiast przeprowadził szczegółową analizę tych tekstów oraz czasu, kiedy Loyola zapoznał się z hiszpańskim tłumaczeniem *Podręcznika żołnierza Chrystusowego* w Kastylia²⁷. Zresztą na te podobieństwa zwrócił uwagę w Polsce Jan Błoński zastanawiając się, czy Sęp Szarzyński przejął obraz „wojowania” od Loyoli za pośrednictwem Erazma właśnie: „na myśl przychodzi od razu ignacjański «athleta Christi». Lecz Loyola zaczerpnął go zapewne od Erazma, skoro cały *Enchiridion militis Christiani* opiera się na tej właśnie metaforze”²⁸.

Może właśnie dlatego Tazbir mógł nie tak dawno napisać:

Dziś doceniamy nie tylko wielkość myśli Pascala, ale i zasługi Towarzystwa Jezusowego. Przez długi czas jedni patrzyli na jego dzieje wyłącznie przez panegiryczne okulary, inni tylko przez pryzmat pamfletów. Obecnie staramy się iść środkiem drogi, pamiętając przy tym, że zabija tylko obojętność. Bo przecież jedynie o ruchach i ludziach, którzy zostawili trwały ślad w dziejach polityki i kultury, pisze się pamflety²⁹.

To właśnie pamflety zwróciły uwagę Tazbira, który w 1963 roku opublikował ich wybór³⁰, opatrując go wstępem, dzięki któremu czytelnik mógł poznać europejski kontekst polskiej literatury antyjezuickiej. Oczywiście dzisiaj na polskim rynku mamy obfitość zarówno rodzimej historiografii jezuickiej, jak i tłumaczeń podstawowej literatury przedmiotu. Mimo wszystko, jak się wydaje, problematyka ideologicznych uwarunkowań działalności Towarzystwa Jezusowego w okresie reformacji i reformy katolickiej nie została jeszcze wystarczająco wyjaśniona.

Wracając do stwierdzenia Tazbira, pod którym może się podpisać każdy, komu bliski jest bezstronny ogląd przeszłości, spróbuję przyrzeć się tym „trwałym śladom” w polityce. Jestem wszak świadom, że właśnie o ową bezstronność w poznaniu przeszłości trudno. W poniższych uwagach chciałbym podkreślić wzrastającą samoświadomość jezuitów, iż ich ideologiczne zaangażowanie było raczej wynikiem historycznych uwarunkowań niż w pełni uświadomionych wyborów religijnych.

W tym kontekście szczególnie interesującą wydaje się koncepcja niemieckiego jezuita Karla Rahnera³¹, który w 1979 roku zaproponował podział dziejów chrześcijaństwa na trzy okresy: judeochrześcijański (obejmujący trzy pierwsze wieki), konstantyński (rozpoczęty edyktem tolerancyjnym cesarza Konstantyna w 313 roku) i trzeci, zapoczątkowany reformami Soboru Watykańskiego II (1962–1965). Tak więc historia Towarzystwa Jezusowego, przynależna do drugiego i trzeciego okresu, wpisuje się w czas katolicyzmu utożsamiającego

²⁶ J. O'Malley, *Introduction*, [w:] *Collected Works of Erasmus, Spiritualia*, Toronto 1988, s. 30–31.

²⁷ M. Rotseart, *Ignace de Loyola et les nouveaux spirituels en Castille au debut du XVI siècle*, Roma 1982.

²⁸ J. Błoński, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku*, Kraków 1967, s. 185.

²⁹ J. Tazbir, *Przeciwko jezuitom*, [w:] *Łyżka dziegciu w ekumenicznym miodzie*, Warszawa 2001, s. 171–172.

³⁰ *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578–1625. Antologia*, oprac., wstęp J. Tazbir, Warszawa 1963.

³¹ K. Rahner, *Towards a Fundamental Theological Interpretation of Vatican II*, „Theological Studies” 1979, 40, s. 719–727.

go się z określoną formą kultury europejskiej, a więc podległej analizie i krytyce, jak każda kultura czerpiąca tylko niektóre elementy z inspiracji religijnej. W tym sensie ideologia reprezentowana przez jezuitów pozostających na usługach panujących dworów europejskich jest interesującym tematem z dziedziny bardziej politologii niż idei religijnych. Również zaangażowanie jezuitów w obronę papieżstwa nosi wyraźne znamiona działalności ideologicznej. Można się zastanawiać, czy w samej rzeczy Sobór Watykański II stanowi przełom, czy kontynuację poprzedniego okresu³². Dla mnie jest istotne, że refleksja antropologiczna Michela de Certeau z całą pewnością wyznacza nową jakość w pojmowaniu obecności chrześcijaństwa w świecie, a tym samym stanowi wyzwanie dla tradycyjnej formy działalności jezuickiego zakonu. Fakt, że myśl francuskiego jezuitę nie znalazła do tej pory miejsca w namyśle teologii katolickiej, zdaje się wskazywać, że pozostał to głos odosobniony. Co nie oznacza jednak wcale, że w przyszłości nie może się stać inaczej.

Świat się zmienił

Jak wspominałem, teologowie nie zainteresowali się dotąd myślą francuskiego jezuitę (dziś już wiemy, że wyjątek stanowi obecny papież Franciszek, dla którego de Certeau jest jednym z najważniejszych myślicieli), jednak w antropologii kultury jego nazwisko staje się coraz głośniejsze³³. W moim przekonaniu przemyślenia de Certeau powinny być wpisane przede wszystkim w kontekst teologiczny, z którego w sposób organiczny wyrastają. Jednak by zrozumieć przełomowy, a nawet rewolucyjny charakter antropologii de Certeau, należy właśnie ten kontekst przywołać. Jest nim wspomniany Sobór Watykański II. Został on celnie zrekonstruowany przez Johna O'Malleya, którego główne ustalenia warto przypomnieć. Otóż jego zdaniem najważniejszym dokonaniem Soboru była zmiana języka, a więc sposobu określania własnej tożsamości Kościoła, jak też stosunku katolicyzmu do innych wyznań i religii. Krótko mówiąc „Było to «wydarzenie językowe». Język wskazywał i wywoływał zmianę wartości lub priorytetów”³⁴. Następstwa związane z tą zmianą języka zostały w sposób najbardziej konsekwentny wyartykułowane właśnie przez de Certeau. Zwróciła na to uwagę Natalie Zemon Davis, omawiając jego książki przełożone na język angielski³⁵. Widać to w sposób szczególny we wprowadzeniu do najważniejszej bodajże książki de Certeau: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, gdzie zastanawia się on nad dywersyjnym charakterem języka Indian poddanych chrystianizacji. Tak więc w zmianie języka nie chodzi tylko o „inny sposób mówienia o tym samym”. Chodzi raczej o nowe rozumienie nie tylko teraźniejszości, ale i własnej historii, w tym historii jezuitów tak aktywnie obecnych w ewangelizacji ludów „odkrytych” w XVI i XVII wieku. By uchwycić rozumowanie autora, konieczne jest przywołanie dłuższego fragmentu:

³² Por. J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2011.

³³ Należy odnotować trzy książki poświęcone de Certeau: J. Ahearne, *Michel de Certeau and Interpretation and Its Other*, Cambridge 1995; I Buchanan, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, Londyn 2000; B. Highmore, *Michel de Certeau. Analysing Culture*, Londyn 2006.

³⁴ J. W. O'Malley, *Co się zdarzyło podczas Soboru Watykańskiego Drugiego*, s. 26.

³⁵ N. Z. Davis, *The Quest of Michel de Certeau*, „The New York Times Review of Books”, May 15 (2008).

Dawno temu zastanawiano się na przykład, jakie nieporozumienie rozsądza od wewnątrz 'sukces' hiszpańskich kolonizatorów wśród indiańskich plemion: ulegli, a nawet zgadzający się na swe poddaństwo, Indianie używali często narzuconych im czynności rytualnych, przedstawień bądź praw w zupełnie inny sposób, niż to przewidywał zdobywca; obalali je nie poprzez ich odrzucenie, ale poprzez sposób ich użycia do celów i odniesień obcych wobec systemu, z którego nie mogli się wyrwać. Byli odmienni wewnątrz kolonialnego systemu, który 'asymilował' ich wyłącznie z zewnątrz; użytek, jaki czynili z dominującego porządku, podkopywał władzę, której nie potrafili odrzucić; wymykali się jej, chociaż jej nie porzucali. Siła ich odmienności wynikała z praktyk 'konsumpcyjnych'. Podobne nieporozumienie, choć w mniejszym stopniu, zakrada się do naszych społeczeństw dzięki użytkowi, jaki środowiska 'popularne' czynią z kultur propagowanych i narzuconych przez wytwarzające język 'elity'³⁶.

Jeśli dobrze rozumiem hermeneutyczny zabieg de Certeau, to powiada on, że chrześcijaństwo zachodnie poniosło klęskę utożsamiając religię z określoną formą kulturową, którą próbowało narzucić innym społeczeństwom. Strategie przetrwania były tak naprawdę sposobami na przeżycie i to właśnie dzięki tej dywersji (nieuświadomionej w dużej mierze) nie doszło do całkowitego zniszczenia zastanych kultur. Niektórzy teologowie afrykańscy mówią w tym kontekście o antropologicznym zubożeniu lub wręcz o antropologicznej anihilacji ich tradycji przez narzucone społecznościom afrykańskim obcej im formy religijności³⁷. Mówiąc skrótowo, historiografia chrześcijańska (bo nie tylko katolicka przecież, ale również protestancka i prawosławna) widziała w rozwoju tej religii realizację przykazania, jakie Jezus Chrystus zostawił swoim uczniom nakazując, by „szli na cały świat i głosili światu Ewangelię” (por. Mk 16, 16). Dziś patrzymy na realizację tego przesłania w szerszym kontekście antropologicznym, a tradycyjna działalność misjonarska, pomijająca czy wręcz potępiająca lokalne tradycje, jest określana jako antropologiczne zubożenie. Pojęcie to wprowadził Engelbert Mveng (1930–1995) z Kamerunu, który był jednym z pierwszych promotorów afrykańskiej teologii wyzwolenia i dzięki temu jest nazywany jednym z „ojców Kościoła” w Afryce. Zaś praktyki kolonizatorskie, z którymi chrystianizacja była często połączona, nazywał wręcz „antropologiczną anihilacją”, by podkreślić arogancję chrześcijańskich misjonarzy w Afryce i ich stosunek do lokalnych kultur i religii³⁸. Od razu warto zarazem zaznaczyć, że w historii misji katolickich miały miejsce również odmienne zachowania i misjonarze, zwłaszcza jezuiti, potrafili zdobyć się na szacunek dla zastanych kultur i włączyć je w proces chrystianizacji. Niestety zostały one dość gwałtownie przerwane.

Jednak śladów innego podejścia do zastanych kultur nie należy pomijać, zwłaszcza że było ono udziałem właśnie jezuitów. To zapewne ich duchowemu doświadczeniu należy przypisać odwagę i śmiałość w wytyczaniu nowych szlaków teologicznych. Zaciekawiają ich spotkania z wielkimi religiami Azji, umiejętność nawiązania kulturowej wspólnoty z ludami Ameryki Łacińskiej. Werbista Piotr Nawrot odnajduje olśniewające owoce tego spotkania³⁹. Podobnie powrót filozofii Konfucjusza do dzisiejszych Chin każe na nowo prze-

³⁶ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, s. XXXVI–XXXVII.

³⁷ S. Obirek, *Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki*, „Afryka” 2012, 36, s. 107–116.

³⁸ M. A. Hinsdale, *Jesuit theological discourse since Vatican II*, [w:] *Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008, s. 305.

³⁹ P. Nawrot, *Kultura muzyczna w jezuickich redukcjach Indian Guarani*, „Teologia Praktyczna”, 2002, 3, s. 79–122; idem, *Muzyka instrumentem ewangelizacji w redukcjach Indian Chiquitos*, „Teologia Praktyczna”, 2003, 4, s. 49–76.

myśleć zaniechany w XVIII wieku dialog z duchową tradycją największego kraju świata⁴⁰. Gdyby Matteo Ricci znalazł godnych następców, gdyby jego praca nie została zniszczona przez watykańską biurokrację, może nie musielibyśmy dzisiaj z taką nadzieją myśleć o możliwości przezwyciężenia cywilizacyjnych napięć, bo ich by po prostu nie było. Niestety melodie rodzimej kreatywności w Ameryce Łacińskiej musiały oczekiwać na odkrywcę aż końca XX wieku, a pozytywne podejście do starożytnego dziedzictwa hinduizmu, buddyzmu i konfucjanizmu dopiero dzisiaj jest dostrzegane przez katolickich teologów. Szczególnie interesująco brzmi koncepcja wypracowana przez amerykańskiego jezuitę, znawcę hinduizmu i wykładowcę w Harvard Divinity School, Francisa X. Clooneya. Otóż jego zdaniem to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia⁴¹.

Wracając do historii, trzeba przyznać, że najbardziej znanym przykładem działalności uwzględniającej lokalną specyfikę były tzw. „jezuickie redukcje”, założone i rozwinięte w dzisiejszym wschodnim Paragwaju. Ich działalność trwała przez blisko 150 lat, aż do ich zniszczenia przez koronę hiszpańską w 1767 roku.

Jezuickie redukcje były wspólnotami miejscowej ludności kierowanymi przez jezuitów i są jednym z kontrowersyjnych rozdziałów historii Ameryki Łacińskiej; bywają opisywane bądź jako socjalistyczne utopie, bądź jako autorytarne i teokratyczne reżimy. Dzięki misjom w kolonialnej Ameryce Południowej „Jezuici zbudowali jedne ze swoich najbardziej oryginalnych i wpływowych instytucji”⁴².

Innym wymownym przykładem działalności jezuitów jest historia wspomnianych misji w Chinach. Są one uważane za jedno z najważniejszych wydarzeń w historii stosunków pomiędzy Chinami a światem zachodnim. Wyróżniały je cztery główne cechy: 1) polityka adaptacji do kultury chińskiej, 2) głoszenie chrześcijańskiej doktryny „ze szczytu do dołu”, 3) używanie europejskiej nauki celem przyciągnięcia wykształconych Chińczyków i 4) otwarcie i tolerancja wobec wartości chińskich⁴³. Te misje są doskonałym przykładem owocnych kontaktów pomiędzy dwiema kulturami i systemami wierzeń w okresie przednowoczesnym. W czasie ich największego rozkwitu jezuici byli uważani za najbardziej wpływowych doradców cesarza, którym powierzano wiele prestiżowych funkcji na jego dworze. To dziedzictwo Ricciego ciągle czeka na kontynuatorów. Również w Polsce Tazbir pisał już przed laty o sarmatyzacji polskiego katolicyzmu, a więc o przejmowaniu zastanej obyczajowości, w tym nawet wierzeń lokalnych do sposobu praktykowania chrześcijaństwa⁴⁴. Podobnie Maria Janion w książce *Niesamowita Słowiańszczyzna* zaproponowała alternatywny projekt kulturowy, odwołując się to innej, a nie tylko chrześcijańskiej siatki pojęć, w której jest miejsce również na wartości niechrześcijańskie, a raczej przedchrześcijańskie⁴⁵. To właśnie w tym kontekście poniekąd należy odczytywać propozycje de Certeau.

⁴⁰ N. Standaert, *Jesuits in China*, w: *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge 2008, s. 169–185.

⁴¹ F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

⁴² G. A. Bailey, *Jesuit architecture in colonial Latin America*, [w:] *The Cambridge Companion to the Jesuits*, s. 233.

⁴³ N. Standaert, op. cit., s. 172–173.

⁴⁴ J. Tazbir, *Jezuici między Rzeczpospolitą i Rzymem*, [w:] *Szkice z dziejów papieżstwa*, Warszawa 1989, s. 96.

⁴⁵ M. Janion, *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Warszawa 2007, s. 329.

Odejście od systemu

Wspomniany wyżej podział historii chrześcijaństwa na trzy okresy należy więc pojmować nie tyle jako kontynuację (ewolucję), ile radykalną zmianę i zakwestionowanie poprzedzającego okresu przez następny. Judeochrześcijaństwo z chwilą przyjęcia politycznej struktury Imperium Rzymskiego stało się upolitycznioną strukturą religijną, która będzie podana w wątpliwość dopiero na Soborze Watykańskim II. Nawet jeśli w Polsce nie dostrzegamy tego zakwestionowania, a wręcz wprost przeciwnie, polski katolicyzm wydaje się znakomicie trwać w sprzyjającej mu politycznej strukturze, to jest to raczej wyjątek. W swym globalnym wymiarze katolicyzm zrezygnował ze wsparcia struktur politycznych i wszedł w otwarty dialog z innymi wyznaniem i religiami. Najlepszym przykładem tej zmiany jest książka Jacques'a Dupuis, belgijskiego jezuitę, który stworzył interesujące pojęcie „pluralizmu inkluzywnego”⁴⁶.

Trzeba podkreślić, że nie tylko o zmianę języka chodzi, ale o radykalnie odmienne spojrzenie na inne religie i ich wyznawców. Tak naprawdę w grę wchodzi zmiana w postrzeganiu samego siebie i własnej tradycji, która przestaje być jedynym nośnikiem prawdy, ale jednym z wielu możliwych sposobów dochodzenia do niej. Michel de Certeau mówi, że radykalne zmiany kulturowe domagają się równie radykalnej zmiany w sposobach opisu rzeczywistości, w tym rzeczywistości religijnej. Należy dodać, że był on nie tylko świetnym znawcą tradycji katolickiej, ale i baczny obserwator zmian zachodzących w Kościele w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, jak też ich aktywnym uczestnikiem. Jego eseje publikowane pod koniec lat sześćdziesiątych są zapisem zmiany świadomości chrześcijańskiej. Zdaniem de Certeau należy analizować nie tyle instytucje i deklarowaną wiarę, ale życie codzienne i w nich odkrywać prawdziwy system wartości. Jego zdaniem właśnie w latach sześćdziesiątych, a więc w czasie Soboru Watykańskiego II i w latach następnych doszło do „zerwania odnowicielskiego” (*rupture instauratrice*) i gdzie indziej należy szukać prawdy i autentyczności. Innymi słowy chrześcijaństwo zmieniło swój charakter i należy je badać tam gdzie i jak żyją chrześcijanie, a nie jak sobie ich życie wyobrażają teologowie⁴⁷.

Widac to szczególnie w Azji i Afryce, gdzie chrześcijaństwo jest jedną z wielu religii, a katolicy w wielu krajach są w zdecydowanej mniejszości. To dla nich otwarcie na inne wyznania i religie oznaczało rozpoczęcie nowego rozdziału; nie konfrontacja, ale dialog ekumeniczny i międzyreligijny określa ich sposób przeżywania wiary. Podobnie katolicy krajów Ameryki Północnej, zwłaszcza Stanów Zjednoczonych i Kanady oraz w krajach Europy Zachodniej, dzięki nowemu podejściu do własnej tradycji odkryli w kulturze nowożytnej partnera dialogu, a nie zagrożenie dla tożsamości. Koncepcja wypracowana przez Michela de Certeau wydaje się na tyle intrygująca i wpisująca się w rozwój teologii chrześcijańskiej w Afryce, że warto ją choćby w głównych zarysach przedstawić.

Otóż Michel de Certeau w pierwszym okresie swojej akademickiej działalności zajmował się głównie historią francuskich jezuitów, a w sposób szczególny mistyką chrześcijańską. Jednak od czasu rewolty studenckiej w 1968 roku swoje zainteresowania skoncen-

⁴⁶ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2004.

⁴⁷ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2007 i t. 2. *Mieszkac gotować*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Kraków 2011.

trował na praktyce życia codziennego. Zdaniem Luce Giard „de Certeau należy do tych nielicznych historyków, którzy mają odwagę podjąć ryzyko prawdziwego przemyslenia na nowo i rewizji wcześniejszych przekonań i założeń i podjąć nowe wyzwania intelektualne”⁴⁸. Jej zdaniem to właśnie taka historiografia pozwala otworzyć debatę na temat wartości samej historii, co stanowi przedmiot naszych rozważań.

Amerykański historyk Philips Jenkins w książce *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej christianitas* uwzględnia złożony charakter tej religii na kontynencie afrykańskim i dzisiejsze transformacje zapoczątkowane przez misjonarzy⁴⁹. Do najciekawszych zjawisk, w przekonaniu Jenkinsa, należy powstanie chrześcijaństwa afrykańskiego. Opisanie tego zjawiska to temat na odrębny esej.

Zresztą ta nowa perspektywa, uznająca chrześcijaństwo i katolicyzm jako jedne z wielu sposobów przeżywania wiary w Boga, jest już żywo obecna w refleksji tzw. teologów pluralistów. Wystarczy wspomnieć Petera Phana, amerykańskiego teologa katolickiego z Georgetown University, który właśnie w tym duchu pisze, gdy mówi o „byciu religijnym na sposób międzyreligijny”⁵⁰. Takim myślicielem jest też de Certeau. Według Fredericka Christiana Bauerschmidta jego koncepcja była przykładem nowej, „postmodernistycznej świadomości”⁵¹. A dla jego wieloletniej współpracownicy i opiekunki spuścizny, Luce Giard, de Certeau należy do tej nielicznej grupy historyków, którzy mają odwagę nowego przemyslenia całej przeszłości⁵². Giard wskazała na ważną konsekwencję związaną z owym podejściem do historii:

Dla zwolenników takiego sposobu patrzenia na historię historiografia staje się działalnością wyjaśniającą, która sama jest częścią historii. Są oni przekonani, że historiograficzna debata otwiera historykom królewski trakt w kierunku wyjaśniania i wzmacniania ich działań⁵³.

Dzieło Michela de Certeau jest nie tylko przykładem tymi słowami określonej postawy wobec historii, ale również wskazuje sposób, jak postępować.

Greenblatt uważa książkę *Opętanie z Loudun* za arcydzieło historycznych pism de Certeau. Po raz pierwszy opublikowana po francusku w 1970 roku, książka wyznacza przejście od starego do nowego stylu, który został znakomicie uchwycony przez Greenblatta:

⁴⁸ L. Giard, *Introduction: Michel de Certeau on Historiography*, [w:] *The Certeau Reader*, wyd. G. Ward, Oxford 2000, s. 18.

⁴⁹ Ph. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej christianitas*, tłum. S. Grodz, Warszawa 2009.

⁵⁰ P. C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004.

⁵¹ „In many ways the work of de Certeau displays a sensibility which seems characteristically postmodern: an awareness of the inescapableness of linguistic representation, an overturning of traditional hierarchies of presence and absence, a recognition of the shattering of meta-narratives, and, perhaps above all, a concern with otherness. Yet unlike many postmodern thinkers, de Certeau’s sensibilities are profoundly marked by Christian faith and tradition”. F. Ch. Bauerschmidt, *Michel de Certeau (1925–1986): Introduction*, [w:] *The Postmodern God. A theological Reader*, ed. G. Ward, Oxford 1997, s. 135.

⁵² “De Certeau belonged to this minority of historians who are not afraid of calling for a thorough rethinking of the prerequisites and presuppositions which rule the profession as a social body and guide its intellectual commitment”. L. Giard, *Introduction: Michel de Certeau on Historiography*, s. 18.

⁵³ *Ibidem*, s. 18.

Szukający sprawiedliwości, przyzwoitości i niezafalszowanej prawdy, de Certeau nie jest zaciekawiony mistyfikacją wstydliwego epizodu. Wprost przeciwnie, niezmordowanie odsłania spłoty złej wiary, pełnego ignorancji fanatyzmu i ukrytych kłamstw. Przy tym pozwala nam odczuć pełną moc tego, o co tu tak naprawdę chodziło, a co mogłoby zostać utracone na zawsze⁵⁴.

Ten styl jest jeszcze wyraźniej widoczny w pismach politycznych de Certeau publikowanych po maju 1968, kiedy doszło do buntów studentów na ulicach Paryża. Niektóre z nich zostały zebrane i opublikowane przez Giard, najpierw po francusku w 1994 roku i w kilka lat później po angielsku jako *The Capture of Speech and Other Political Writings*. Te pisma są znakomitym przykładem pozytywnego, a nawet entuzjastycznego podejścia de Certeau do studenckich oczekiwań⁵⁵. Niektóre z tych pism to bezpośrednia reakcja na wydarzenia maja 1968, inne to jego odpowiedź na doświadczenia wyniesione z Ameryki Łacińskiej. Inne wreszcie pisma dokumentują zaangażowanie w kulturowe i polityczne działania we Francji końca lat 60. i początku 70. To one właśnie przyczyniły się do ukształtowania opinii o de Certeau jako znaczącym intelektualistcie, który z ogromnym wyczuciem nie tylko komentował wydarzenia majowe, ale wskazywał na ich dalekosiężne konsekwencje. To przykład politycznego myślenia z jednej strony, ale też ilustracja nowego spojrzenia na teologię i na obecność religii w przestrzeni publicznej. Jego wrażliwość na różne języki obecne w tej przestrzeni dobrze obrazuje używane przez de Certeau pojęcie 'heterologii'. Ono właśnie pozwoliło mu inaczej spojrzeć na różne wymiary życia codziennego, poczynając od prowadzenia kuchni, a na ulicznych wędrówkach skończywszy.

W 1971 de Certeau opublikował swój doktorat *La Rupture Instauratrice*, w którym można widzieć początek nowego spojrzenia na dziedzictwo jezuitów i chrześcijaństwa w Europie. To spojrzenie były na tyle rewolucyjne, że katolicka uczelnia nie chciała firmować tej książki jako doktoratu z teologii. Jednak dla de Certeau teologia jako dyscyplina przestała spełniać zadanie wyjaśniania rzeczywistości, dlatego bardziej niż jej uprawianiem był zaciekawiony „odnowicielskim zerwaniem”⁵⁶ i nową refleksją nad obecnością religii. Innymi słowy, zdawał pytanie: „Jak chrześcijaństwo, z jego misjonarską gorliwością, jest dzisiaj w ogóle możliwe?”⁵⁷. De Certeau nie kwestionuje chrześcijaństwa jako doktrynalnego systemu teologicznego, ale wskazuje, że życie codzienne utraciło wszelki kontakt z oficjalną doktryną Kościoła: „Historia religii stopniowo pokazała, jak to widać coraz bardziej przez zdobycze socjologii, że życie codzienne i praktyka chrześcijan była zawsze i została do dzisiaj czymś odmiennym od oficjalnych praw i teologicznego nauczania”⁵⁸. Właśnie dlatego studiowane i poznawanie historii instytucji stworzonych w przeszłości przez chrześcijaństwo utraciło wszelki sens, jak na przykład historii jezuitów oraz ich oficjalnych dokumentów, ale należy się skoncentrować na życiu codziennym. Nawet najważniejsze i założycielskie wydarzenia z historii chrześcijaństwa powinny być widziane w tej perspektywie:

⁵⁴ S. Greenblatt, *Foreword*, [w:] M. de Certeau, *The Possession at Loudun*, trans. M. B. Smith, Chicago 2000, s. XI.

⁵⁵ M. de Certeau, *The Capture of Speech and Other Political Writings*, Minnesota 1998.

⁵⁶ Idem, *La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine*, „Esprit”, June (1971), s. 1177–1214.

⁵⁷ Idem, *How is Christianity thinkable today at all?*, [w:] *The Postmodern God. A theological Reader*, s. 142–158.

⁵⁸ Ibidem, s. 152.

Śmierć Jezusa i jego zmartwychwstanie, w ramach wielości chrześcijańskiego języka, uczyniła i nadal czyni ludzką wolność czymś *możliwym*. Ale tylko to nowe *odejście* (*departures*) pokazuje i będzie pokazywać czy chrześcijaństwo jest nadal *żywe*. To jest podstawowe pytanie: nie chodzi o to, czy Bóg istnieje, ale o istnienie chrześcijańskich wspólnot. Nie można być chrześcijaninem bez ryzyka, bez stworzenia nowych rozbieżności wobec naszej przeszłości i naszej teraźniejszości. Musimy być żywi⁵⁹.

Powyższe stwierdzenie nie jest w pełni jasne. Ale być może ma rację Davis, gdy upatruje w nim odejście de Certeau od tradycyjnych form chrześcijaństwa⁶⁰. Określa to stwierdzenie jako „jego własny wewnętrzny dialog jak uzdatnić jego religijną wiarę w sposób odmienny niż poprzez kościelny autorytet”⁶¹.

W moim przekonaniu de Certeau, podobnie jak Witold Gombrowicz, postrzega nowy Kościół międzyludzki: bez potrzeby odnoszenia go do transcendencji. We *Wstępie ogólnym do Wynaleźć codzienność. Sztuki działania* de Certeau cytuje Gombrowicza i nazywa go „przenikliwym wizjonerem” oraz przedstawicielem nowej wrażliwości, razem z Robertem Musilem i Zygmuntem Freudem⁶². W rzeczy samej Gombrowicz był pierwszym, który w polskiej literaturze, po utracie wiary w Boga, skoncentrował swoje życie i dzieło na życiu codziennym i na relacjach międzyludzkich. W *Dzienniku* pisał:

Ślub na scenie powinien stać się górą Synaj, pełną mistycznych objawień, chmurą brzemienną tysiącem znaczeń, rozpędną pracą wyobraźni i intuicji, Grand Guignolem, obfitującym w igraszki, zagadkową *missa solemnis* na przełomie czasów u stóp niewiadomego ołtarza⁶³.

W *Testamencie* Gombrowicz przedstawia nowy rodzaj religii, tym razem już bez Boga: „Ukazać ludzkość w jej przejściu od Kościoła Boskiego do Kościoła Ludzkiego”⁶⁴. Tak więc Gombrowicz ateista nie rezygnuje z nowego objawienia i z nowych rytuałów, on sam powołuje je do życia w swojej twórczości, tam wyznawcy mogą znaleźć wykładnię nowej religii, już bez Boga. Jej istotą była odpowiedzialność wobec drugiego człowieka, Bóg pozostawał poza horyzontem jego zainteresowań. Nawet jeśli w powieściach i dramatach tworzy nowe rytuały, to jest rzeczą oczywistą, że ważny jest ich wpływ na innych ludzi i tylko o tyle są istotne. Tak więc etyka zastąpiła religię.

Podobny rozwój można zaobserwować w dziele de Certeau, choć rozumiem Giard, która wzbrania się przed nazywaniem go „byłym jezuitą”⁶⁵. Niemniej jednak jego koncepcja jest daleka od ortodoksji katolickiej, a jak już wspomniałem wpływ tej myśli na teologię katolicką pozostaje praktycznie znikomy. Powodem tego ograniczonego wpływu upatrywałbym w utożsamieniu przez francuskiego jezuitę przeszłości chrześcijaństwa z ideologiczną konstrukcją zachodniego chrześcijaństwa i w zaproponowaniu konkretnej drogi

⁵⁹ Ibidem, s. 155.

⁶⁰ „Feeling the Christian ground on which I thought I was walking disappear, seeing the messengers of an ending, long time under way, approach, recognizing in this my relation to history as a death with no proper future of its own, and a belief stripped of any secure site, I discover the violence of an instant”. N. Z. Davis, op. cit., s. 59.

⁶¹ Ibidem, s. 59.

⁶² M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, s. XLVII.

⁶³ W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1956*, Kraków 2004, s. 102.

⁶⁴ W. Gombrowicz, *Testament*, Warszawa 1990, s. 61.

⁶⁵ L. Giard, *Cherchant Dieu. Introduction*, [w:] M. de Certeau, *Faiblesse de croire*, Paris 1987, s. IV.

dekonstrukcji tej ideologii. Widać to wyraźnie w wspomnianym już *Wstępie ogólnym do Wynaleźć codzienność*, w którym de Certeau opowiada się po stronie terażniejszości:

Sytuowanie się w perspektywie wypowiedzania (*enunciation*), co czyni niniejsza analiza, oznacza przyznanie pierwszeństwa aktowi mówienia: *działa* on na polu systemu językowego; uruchamia proces *zawłaszczania* lub odzyskiwania języka przez mówiących; ustanawia *teraźniejszość* odnosząc się do tej chwili i do miejsca. Wreszcie sytuuje *umowę z innymi* (współmówcą) w sieci miejsc i relacji⁶⁶.

Krytyka chrześcijaństwa jako dominującej kultury w przeszłości jest szczególnie widoczna we wskazywaniu przez de Certeau, jak dalece sprawowało ono kontrolę, a nawet jak stawało się źródłem przemocy. Nawet reformacja z hasłem powrotu do początków chrześcijaństwa czy europejskie oświecenie z przekonaniem, że myśl winna przekształcać naturę, sięgały po przemoc. Oczywiście w tej analizie społecznej i kulturowej rzeczywistości możemy dostrzec powinowactwo z myślą Michela Foucault, a nawet inspirację marksistowską. Jednak wskazywanie na możliwe związki myśli de Certeau trzeba odłożyć na inną okazję.

Konieczne dopowiedzenie

Dotychczasowe rozważania, zestawiające dwóch wybitnych myślicieli jezuickich, mogły sprawić wrażenie czysto akademickiej wprawki, a nawet erudycyjnego popisu czy barokowego wręcz konceptu. Nie będę uciekał od takich skojarzeń, owszem, już na wstępie wspomniany Maciej Kazimierz Sarbiewski, jako autor formuły werbalizującej istotę konceptu (*concors discordia vel discors concordia* – zgodna niezgodność lub niezgodna zgodność), mógłby połączyć swoich konfratrów na wyższym poziomie historycznym. Mówiąc wprost: wydaje mi się, że ta paradoksalna definicja znakomicie oddaje sytuację, w jakiej znalazł się zarówno katolicyzm, jak i zakon jezuitów. Kontrreformacyjny katolicyzm Skargi z postmodernistycznym spojrzeniem na własną tradycję, z jakim mamy do czynienia w wypadku de Certeau – wydają się nie do pogodzenia. Ale właśnie w świetle formuły Sarbiewskiego znakomicie się to udaje⁶⁷. Miniona 400-setna rocznica śmierci Skargi i jej uroczyste obchody w Polsce pokazały, że kontrreformacyjny katolicyzm nad Wisłą ma się dobrze. Równie entuzjastyczna recepcja rozpoczętego 13 marca 2013 roku pontyfikatu Franciszka, a zwłaszcza żywe reakcje na wspomniany na początku tych uwag wywiad (udzielony o Antonio Spandara w sierpniu tego roku) zdają się wskazywać, że i katolicyzm widziany przez pryzmat postmodernistyczny nie jest w naszym kraju bez szans. Jak będzie w istocie – na razie trudno orzec. Ale sam fakt, że można zestawiać pisma płomiennego kaznodziei kontrreformacyjnego z prekursorem katolickiego postmodernizmu i autorem *Wynaleźć codzienność* jest znaczący.

⁶⁶ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, s. XLVII.

⁶⁷ Por. znakomita analiza jego teorii: B. Otwinowska, *Concors discordia w teorii konceptyzmu*, „Pamiętnik Literacki” 1968, z. 3, s. 81–111.

Streszczenie. Artykuł proponuje spojrzenie na historiografię zakonu jezuitów przez pryzmat dwóch członków tego zakonu – żyjącego w XVI- i XVII-wiecznej Polsce Piotra Skargi i w XX-wiecznej Francji Michela de Certeau. Obydwaj pozwalają przedstawić dwa typy historiografii opisującej katolicyzm i jego ideologiczne funkcje. W wieku XX, głównie dzięki Soborowi Watykańskiemu II, zmienił się stosunek katolicyzmu do świata i język określania tej relacji. Następstwa związane z tą zmianą języka zostały w sposób najbardziej konsekwentny wyartykułowane właśnie przez de Certeau. Widać to w sposób szczególny we wprowadzeniu do jego najważniejszej bodajże książki: *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Chodzi o nowe rozumienie nie tylko teraźniejszości, ale i własnej historii, w tym historii jezuitów tak aktywnie obecnych w ewangelizacji ludów „odkrytych” w XVI i XVII wieku. Zdaniem de Certeau należy analizować nie tyle instytucje i deklarowaną wiarę, ile życie codzienne i w nim odkrywać prawdziwy system wartości.

Słowa klucze: jezuita; papieństwo; ideologia; historiografia; antropologia kultury.

Abstract. From Piotr Skarga (1536–1612) to Michel de Certeau (1925–1986), or from triumphalism to participation. Jesuits are known for their fidelity toward papacy. This article suggest regarding the history of this religious order through the life and the activities of two of its members. One is well known in Polish history, the court preacher Piotr Skarga in the 16th and the beginning of the 17th century in Poland and the other is the French Jesuit Michel de Certeau from the 20th century, a cultural anthropologist who suggested a new method to describe the historical impact of Catholicism in general, and the Jesuit Order in particular, on world cultures.

Key words: Jesuits; papacy; ideology; historiography; cultural anthropology.