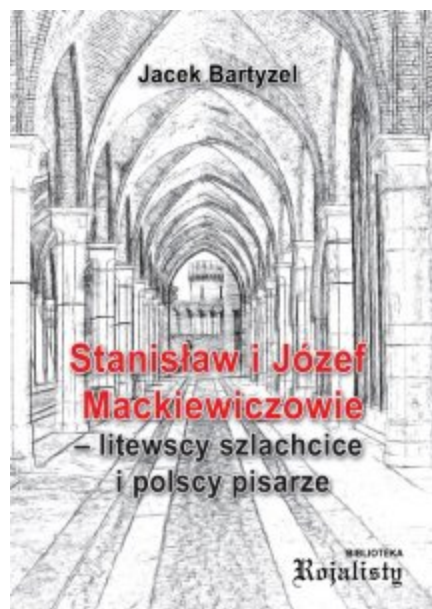


Stanisław i Józef Mackiewiczowie - Jacek Bartyzel

To, że Stanisław „uważał siebie za katolika”, można rozumieć jedynie w sensie – wcale nierzadkim pośród konserwatystów, by wspomnieć choćby jeden z jego autorytetów: Charlesa Maurrasa, jako „niewierzącego obrońcę wiary” i „Kościoła Porządku” (l’Église de l’Ordre) – politycznym i kulturowym, jako człowieka ceniącego konserwujący społeczeństwo dorobek katolicyzmu, a także autentycznie rozkochanego w katolickiej (rzecz jasna tradycyjnej, „przedsoborowej”) liturgii, w „potrydenckiej” obrzędowości i w barokowych kościołach umiłowanego Wilna (i to otwarcie zaznaczającego wyższość „baroku katolickiego” nad „świętobliwym rozumowaniem”, czyli nad dogmatami wiary).



To, że Stanisław „uważał siebie za katolika”, można rozumieć jedynie w sensie – wcale nierzadkim wśród konserwatystów, by wspomnieć choćby jeden z jego autorytetów: Charlesa Maurrasa, jako „niewierzącego obrońcę wiary” i „Kościoła Porządku” (*l'Église de l'Ordre*) – politycznym i kulturowym, jako człowieka ceniącego konserwujący społeczeństwo dorobek katolicyzmu, a także autentycznie rozkochanego w katolickiej (rzecz jasna tradycyjnej, „przedsoborowej”) liturgii, w „potrydenckiej” obrzędowości i w barokowych kościołach umiłowanego Wilna.

Jacek Bartyzel

Stanisław i Józef Mackiewiczowie - litewscy szlachcice i polscy pisarze

rok wydania: 2016

Wydawnictwo Lena

Zdaniem przyjaciela z lat młodości, a surowego krytyka po „dezercji” z emigracji, ks. Waleriana Meysztowicza, „religijne stanowisko” STANISŁAWA „było niezbyt wyraźne (...), uważał siebie jednak za

katolika” (W. Meysztowicz, *Gawędy o czasach i ludziach*, Londyn 1986, s. 227). Charakterystyka ta jest i tak raczej oględna i eufemistyczna. Stanisław na pewno nie był katolikiem praktykującym: doceniając wprawdzie „instytucję spowiedzi”, jako „żelazobeton rzucony pod budowę kościoła katolickiego”, wyrażał to uznanie w sposób osobliwy, nazywając to ekshibicjonizmem i zaznaczając, że sam nie spowiada się u księży (list do Michała K. Pawlikowskiego z 15 II 1954). Prawdopodobnie też w ogóle nie był człowiekiem wierzącym w ścisłym tego słowa znaczeniu, aczkolwiek na uwagi kwestionujące podstawowe prawdy wiary, jak istnienie Boga („a Bóg to istnieje?”) czy niematerialnej duszy („żadnej duszy oczywiście nie ma, jest tylko mózg”), pozwalał sobie jedynie w wypowiedziach prywatnych (rozmowa telefoniczna ze Stefanem Kisielewskim, list do M.K. Pawlikowskiego). Publicznie akceptację dla chrześcijaństwa wyrażał na płaszczyźnie moralnej, a nie teologicznej i metafizycznej, a przy tym w duchu zaledwie religijnej uczuciowości, inspirowanej przekonaniem Fiodora Dostojewskiego, że zbrodniarz to człowiek nieszczęśliwy i zasługujący na przebaczenie z punktu widzenia „moralności Chrystusowej”, chociaż podług prawa przeznaczony na zniszczenie. Chrześcijaństwo bowiem jest miłością bliźniego, która nie wyłącza nikogo, a tylko Bóg ma prawo człowieka potępić. Jedynym wrogiem Chrystusa wyraźnym – pisał Cat – zdecydowanym i świadomym był Hitler, ale i on w minucie swej śmierci musiał być bardzo nieszczęśliwy.

To, że Stanisław „uważał siebie za katolika”, można rozumieć jedynie w sensie – wcale nierzadkim pośród konserwatystów, by wspomnieć choćby jeden z jego autorytetów: Charlesa Maurrasa, jako „niewierzącego obrońcę wiary” i „Kościoła Porządku” (*l'Église de l'Ordre*) – politycznym i kulturowym, jako człowieka ceniącego konserwujący społeczeństwo dorobek katolicyzmu, a także autentycznie rozkochanego w katolickiej (rzecz jasna tradycyjnej,

„przedsoborowej”) liturgii, w „potrydenckiej” obrzędowości i w barokowych kościołach umiłowanego Wilna (i to otwarcie zaznaczającego wyższość „baroku katolickiego” nad „świętobliwym rozumowaniem”, czyli nad dogmatami wiary). Nawet i to wszelako nie przeszkadzało mu w praktyce zajmować stanowiska „gallikańskiego” czy też „józefińskiego” w pojmowaniu relacji pomiędzy autorytetem kościelnym a władzą świecką, której przyznawał prawo suwerennego definiowania i egzekwowania „apolityczności” kleru; sam, jako redaktor „Słowa”, nieustannie wadził się z duchowieństwem w imię tego, co definiował jako interes państwa, któremu przyznawał wyższość nad „interesami Kościoła” – faktycznie zaś, jak w wypadku stosunku do prawosławia, nad kanonami doktryny katolickiej.

W wypadku JÓZEFA zagmatwana i dotąd niewyświetlona ostatecznie jest nawet kwestia jego formalnej przynależności eklezjalnej przez znaczną część życia. Jeśli, jak sam napomykał, pod koniec lat 30. przeszedł na prawosławie, to nie jest ani pewne, ani jasne, czy stało się to w związku z zawarciem w cerkwi małżeństwa z Barbarą Toporską (na co, jak już wspomniano, nie ma dowodu), czy też na znak protestu przeciwko polityce religijno-narodowościowej władz polskich na Kresach, jak twierdzi Stefan Benedykt w oparciu o wyznanie, jakie pisarz miał mu złożyć w II Korpusie w Rzymie (*W obronie prawdy historycznej. Głosy i opinie o książce „Lewa wolna”*, Londyn 1966, s. 27). Zwłaszcza jednak ta druga wersja (albowiem pierwsza to nierzadki i raczej banalny przypadek problemów „życiowych”) wskazywałaby na mało merytoryczne podejście autora *W cieniu Krzyża* do spraw wiary i wyznania oraz przynajmniej praktyczny indyferentyzm i agnostycyzm. Potwierdza to przypuszczenie m.in. ów słynny i często cytowany fragment z *Drogi donikąd*, w którym autor, opisując wielowyznaniowy

pejzaż Wileńszczyzny, zajmuje typową dla umiarkowanego liberała postawę „życzliwej tolerancji” religijnej z dodatkiem (naturalistycznie) konserwatywnej pochwały różnorodności.

Co najmniej ambiwalentnego stosunku autora *Watykanu w cieniu Czerwonej Gwiazdy* do katolicyzmu nie można sprowadzić wyłącznie do irytacji z powodu błędów watykańskiej *Ostpolitik* czy, ogólnie rzecz biorąc, ugodowości katolickiej hierarchii wobec władzy komunistycznej. Józef kwestionował bowiem także zasadnicze rozpoznanie natury bolszewizmu przez myśl katolicką w epoce, kiedy antykomunizm Kościoła nie budził jeszcze żadnych wątpliwości. Uczynił to zasadniczo w polemice z prof. Marianem Zdziechowskim (1861-1938), lecz nie ulega wątpliwości, że celowała ona w stanowisko zajmowane przez cały Kościół Powszechny, na czele z papieżami, postrzegającymi bolszewizm jako ekstremalną postać wojującego antyteizmu, dążącego do zniszczenia wszelkiej wiary religijnej, na czele z katolicką, a nawet do wypłenienia z duszy ludzkiej jej porywu ku Niebu. Jego zdaniem Zdziechowski mylił się, gdyż poznał tylko pierwszą (żywiolową) fazę rewolucji, dlatego z jej ekscesów wyprowadził fałszywy wniosek, że bolszewizm jest walką z Bogiem i jego przykazaniami; to zaś – według Józefa – nie jest wcale jego specyfiką, a w późniejszej fazie systemu sowieckiego w ogóle zeszło na plan „absolutnie podrzędny”; co więcej, Stalin poczynił nawet pewne religijne koncesje „dla zaspokojenia sumienia wielkich demokracji”. Istotą bolszewizmu jest, zdaniem autora *Kontry*, walka z człowiekiem, a nie z Bogiem; z wolnością, a nie z religią. Również w tej materii antykomunizm Józefa jest liberalny, a nie katolicki; humanistyczny, a nie religijny; antropocentryczny, a nie teocentryczny.

Bolszewizm jest więc wrogiem religii o tyle tylko, o ile nienawistne jest mu wszelkie nauczanie poza własnym; ponieważ zaś jest wrogiem wolności w każdej postaci, to i wolność wyznania jest dla niego nie do przyjęcia. Znamienne więc, że Józef w tym kontekście mówi o „wolności wyznania”, a nie o wolności Kościoła; ustawia zatem spór na płaszczyźnie zasadniczo indyferentnej i z pozycji zewnętrznych („wolność wyznania” jako prawo człowieka do wyznawania jakiegokolwiek religii), a nie wewnętrznych, konfesyjnych (postawy wyznawcy objawionej prawdy religijnej, przepowiadanej przez Kościół). Jest to spojrzenie diametralnie różne od katolickiego, toteż nie zaskakuje już opinia, że nawet encyklika Piusa XI *Divini Redemptoris* (*O bezbożnym komunizmie*) z 1937 roku, choć zasługuje na miano „szczytowego objawu reakcji” Kościoła na komunizm, to – zdaniem pisarza – „zarówno jej tenor, jak wpływ realny nie stał w żadnym stosunku do morza nieszczęść i krwi ludzkiej, wylanej od rewolucji październikowej aż do wybuchu drugiej wojny światowej” (*Bolszewizm i Watykan*[1949], w: *Droga Pani...*, Warszawa 1988, s. 154).

Aprobatywny stosunek Józefa do „wolności wyznania” powinien, logicznie rzecz biorąc, skłaniać go do życzliwego nastawienia wobec postanowień i skutków Soboru Watykańskiego II (wyjąwszy oczywiście kwestię niepotępienia komunizmu), który proklamował – nieznaną Tradycję katolickiej, a motywowaną „godnością człowieka” – „wolność religijną” (deklaracja *Dignitatis humanae*), jak również dialog z wyznawcami nie tylko innych wyznań chrześcijańskich, lecz także z innowiercami, a nawet z niewierzącymi (deklaracja *Nostra aetate*). Tymczasem autor *Watykanu w cieniu Czerwonej Gwiazdy* odniósł się do „rewolucji soborowej” oraz jej następstw nadzwyczaj krytycznie, a co więcej jego zastrzeżenia zasadniczo pokrywały się ze stanowiskiem katolickich tradycjonalistów, których „listę zażaleń” referował i

sumiennie, i życzliwie, zaznaczając jedynie, że sam nie uważa się za kompetentnego w materii ściśle teologicznej. Rejestrując ogromną ilość nadużyć wynikających z pędu za „modernizacją” i „demokratyzacją” Kościoła oraz jego „akomodacją” do świata współczesnego, nie przeoczył również zgubnych następstw dokonanej już po soborze „rewolucji liturgicznej”, wywracającej ryt rzymski (jak również inne ryty klasyczne) i ustanawiającej *Novus Ordo Missae*, aczkolwiek zwrócił uwagę jedynie na aspekt zmiany języka liturgicznego, nie zaś na samą istotę Mszy, używając także „technicznie” błędnego określenia „liturgika” (w miejsce „liturgii”), co istotnie zdradza jego teologiczną niekompetencję. Jego uwagi w tym zakresie mają jednak walor zdrowego rozsądku i zasadniczo trafnych intuicji.

Na uwagę zasługuje fakt, że w antymodernistycznych partiach swojej książki na temat posoborowego „spustoszenia w Winnicy Pańskiej” (określenie katolickiego filozofa Dietricha von Hildebranda) Józef specjalnie często cytował tradycjonalistów meksykańskich, jak: ks. Joaquín Sáenz y Arriaga SJ (1899-1976) – także jako faktyczny autor wydanej pod pseudonimem „Maurice Pinay” książki *Spisek przeciw Kościołowi*; legendarny przywódca polityczny *cristiady*, czyli powstania katolików meksykańskich w latach 1926-29 przeciwko masońskiej tyranii rządu rewolucyjnego – René Capistrán Garza (1898-1974); charyzmatyczny przywódca ruchu synarchistycznego – Salvador Abascal Infante (1910-2000); filozof (autor słynnej maksymy o chrześcijańskiej demokracji jako „komunizmie pokropionym wodą święconą”) – Celerino Salmerón Iturbide (1920-2013); teolog o. Antonio Brambila Zamacona SJ. Bez wątpienia miało to związek z wyjątkowym nasileniem zjawiska infiltracji komunistycznej w Kościołach latynoamerykańskich, co wywołało siłą rzeczy równie stanowczą reakcję, niemniej wzmianki i cytaty z tych autorów były

pierwszymi – i na długo jedynymi – jakie w ogóle pojawiły się w piśmiennictwie polskim. Należy wszelako wskazać pewne znamienne przemilczenie (być może wynikające z niezrozumienia aspektu teologicznego i jurydyczno-kanonicznego, do czego zresztą się przyznawał) polskiego publicyisty: chociaż cytował on ten fragment wywiadu Capistrana, w którym ów oświadcza, iż pozostając katolikiem wierzącym w „jedyne święte Kościoły katolicki, Apostolski i Rzymski”, to nie uznaje zluteryzowanego „Nowego Kościoła” (*Watykan w cieniu Czerwonej Gwiazdy*, Londyn 1986, s. 23), oraz podawał informację, że ks. Sáenz po opublikowaniu książki *Nowy Kościół Montiniański* został ekskomunikowany przez prymasa Meksyku, abpa Miguela Daria Mirandę, to nie zaznaczył wprost, iż obaj ci wybitni przedstawiciele najbardziej radykalnego odłamu tradycjonalizmu zajęli tym samym teologiczną pozycję sedewakantyzmu, tj. tezy o „pustostanie” tronu papieskiego wskutek popadnięcia Pawła VI w herezję i apostazję, ks. Sáenz zaś utworzył poza jurysdykcją watykańską struktury duszpasterskie Trydenckiego Bractwa Kapłańskiego.

Pomimo zbieżności niektórych spostrzeżeń i opinii Józefa oraz katolickich tradycjonalistów określenie go również mianem tradycjonalisty byłoby nadużyciem. O tym, że na płaszczyźnie religijnej pozostał także humanistycznym liberałem świadczy to, iż kwestionował jeden zarzut ze strony tradycjonalistów (a także prawosławnych) wobec Kościoła „posoborowego”, a mianowicie przejście od „teologii teocentrycznej” do „teologii antropocentrycznej”. Wychodząc ze znanej nam już przesłanki o prymarnie „antygodzkim”, nie zaś „antyboskim” charakterze komunizmu, wszelkie ustępstwa Kościoła wobec rewolucji traktował też jako „zdradę człowieka”, a nie „kult Człowieka”. Nie odróżniał zatem „polityki świeckiej” Watykanu od „nowej” teologii i antropologii filozoficznej.

