

PRZEGLĄD POWSZECHNY

•BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTOREGO PANEM
BOG JEŃ• Ps. 143

ROK LXVI

Tom 227

STYCZEŃ — CZERWIEC

1949

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

**SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU**

Inter nova et vetera

Z liturgicznych rozważań i zagadnień.

Potężny ruch liturgiczny, rozbudzony w Kościele od lat mniej więcej pięćdziesięciu, wywołał wśród kapłanów i wiernych dość różne nastroje. Jedni płynęli w kierunku liturgizowania pobożności całą parą, nie tylko z entuzjazmem, ale nierzadko z pewnym rodzajem zacietrzewienia. „Nic, tylko liturgia“ — takie w niektórych kołach słyszało się hasło. W liturgii tryskają wszystkie źródła prawdziwej pobożności, od przejęcia się liturgią zależy cały postęp duchowy jednostek i zbiorowe udoskonalenie całego Kościoła. Poza modlitwą liturgiczną — tutaj nie wszyscy posuwali się równie daleko — niczego właściwie nie potrzeba w życiu duchownym. Nie są konieczne ani rozmyślania prywatne, ani rachunki sumienia, ani rekolekcje, ani różańce, ani wystawienia Najśw. Sakramentu, ani inne jeszcze formy pobożności, jakie różnymi czasy zakwitły czy w osobistym życiu wiernych, czy w publicznych religijnych obchodach. Liturgia, jako oficjalna modlitwa Kościoła, dzięki właściwej sobie obiektywnej mocy, posiada tak wielką skuteczność, że subiektywne wysiłki pojedynczych dusz właściwie już nic do niej dodać nie mogą.

Co zaś jest szczególne, to to, że przy tak ekskluzywnym i nieomal namiętym zalecaniu pobożności liturgicznej, samą istotę liturgii pojmowano w sposób dość ciasny. Na liturgię bowiem, w przekonaniu wielu z najzagorzalszych jej zwolenników, składa się zasadniczo sama prawie zewnętrzność, tj. dokładne odmawianie lub śpiewanie, na gregoriańską modłę, psalmów, hymnów i modlitw, w skład mszału i brewiarza wchodzących, oraz wierne wypełnianie tych przepisów rytualnych, jakie Kościół różnymi czasy dla uszlachetnienia liturgicznych obchodów ustanowił. Żeby zaś siebie i drugich do tej wierności zachęcić, prześcigano się w wyrazach zachwyty, jakie te liturgiczne

modlitwy piękne, a jakie głębokie i pełne wszelkiej słodyczy. Nieraz zaś dodawano, że to wszystko, im starsze, tym lepsze, że więc i w całym stylu nabożeństw i nawet w sposobie urządzenia kościołów czy ołtarzy, trzeba nam powracać do prostoty, i owszem surowości pierwotnego chrześcijaństwa.

Ze tego rodzaju wyraźne egzageracje nie mogły wszystkim trafić do przekonania, tego można było z góry się spodziewać. Bo, choć nikt nie przeczył, że liturgia, jako taka, jest rzeczą i bardzo piękną i bardzo ważną i dla zbiorowego życia Kościoła oraz dla osobistego uświęcenia wiernych bardzo doniosłą, sądziło jednak wielu, że nie można z niej robić jakiegoś panaceum całego chrześcijańskiego i kościelnego życia. Raziło więc w tym kierunku wyśrubowanie wagi materialnej obrzędowości, a niedoceniecie duchowej jej strony, która jest przecież i ważniejsza i głębsza i dużo mniej podległa ciasnemu spowiciu w utarte formy. Mówiono sobie, że bez wielkiej szkody dusz nie podobna na korzyść samej liturgii eliminować z pobożności katolickiej tych najrozmaitszych nabożeństw i ascetycznych praktyk, jakie w wiekach, głównie XIII i XVI, a potem i w naszych czasach, tak bardzo wzbogaciły religijne życie wiernych. Raziło przypisywanie modlitwie liturgicznej jakiejś skuteczności, prawie *ex opere operato*, jakby przede wszystkim chodziło o wymówienie słów i zachowanie pewnych gestów. Raził i ten, jak go słusznie nazwano „archeologizm“ liturgiczny, który usiłował żywcem przenieść w nasze czasy styl i praktyki pobożne zamierzchłych epok, zupełnie nie dostosowane do nowych warunków i odczuć. Rozmijało się wreszcie z najoczywistszą prawdą, że w liturgicznej modlitwie wszystko bez wyjątku jest i piękne i wykończone i doskonałe. Bo chociaż bez wątpienia ogromna większość liturgicznych modlitw ma i treść i formę prześliczną, godną najwyższe gopodziwu, można znaleźć w mszale i w brewiarzu i innych podobnych księgach rzeczy słabsze, które z niemalą korzyścią można by usunąć lub zmienić. I tak, z powodu złego zachowania tekstu i wadliwego przekładu psalmów w Wulgacie, cały szereg wersetów pozbawiony był wszelkiego rozumnego sensu. Z tych źle tłumaczonych psalmów wchodziły potem urywki do formularzy mszy świętych i dawały sens nie zawsze jasny, a nieraz z resztą tekstu mszy nie zwią-

zany. Dobór lekcji i ewangelii w różnych mszach świętych bywał niekiedy raczej przypadkowy lub słabo uzasadniony. Wśród pięknych homilii Ojców świętych znajdują się i takie, które nie stoją na wyżynie dzisiejszych egzegetycznych rozumień. W żywoty sług Bożych, streszczane w drugim noktornie, wkrađło się sporo szczegółów nie bardzo zgodnych z historyczną prawdą.

Z tymi wszystkimi niedostatkami — tak dalej mówiono — da sobie jeszcze radę, teologicznie i historycznie wykształcony, umysł kapłana. Ale co powiedzieć o tendencji, która nie tylko wkłada mszał lub brewiarz w ręce prostych wiernych, ale wkłada go z zapewnieniem, że tam znajdują wszystko, co do prawdziwej pobożności potrzebne. W dziewięćdziesięciu procentach kończy się rzecz na mechanicznym powtarzaniu słów, których znaczenia i związku albo się wcale nie rozumie, albo rozumie zaledwie w bardzo szczupłej mierze, a czasem i przekreślonej formie.

Tak mniej więcej wyglądały nastroje i poglądy — jedne wyrażane bardzo głośno, inne po cichu — gdy pod sam koniec 1947 roku, pojawiła się encyklika *Mediator Dei et hominum... Iesus Filius Dei*.

Encyklika wyjątkowo długa a z nadzwyczajną starannością opracowana, dokładniej niż jakikolwiek bądź poprzedni dokument papieski, objęła całokształt liturgicznych zagadnień od najgłębszych teologicznych podstaw aż do ostatnich praktycznych zastosowań.

Przede wszystkim ujmuje Papież samą istotę liturgii tak głęboko i tak wspaniale, jak tego nigdy przed nim nie zrobiono. Liturgia, wedle Piusa XII, to nie jest tylko zbiór przepisów ceremonialnych, rządzących aktami publicznego w Kościele kultu, ale jest to trwający po wszystkie wieki akt kapłańskiej godności Chrystusowej, dokonywany przez ludzi i z ludźmi, w najsw. Ofierze Eucharystycznej, w udzielaniu sakramentów, w oficjalnej modlitwie Kościoła. Przez ten akt swego wiekuistego kapłaństwa, z jednej strony dokonywa Pan Jezus, budując tu na ziemi mistyczne swoje ciało, przebóstwienia ludzkości a z nią i świata, z drugiej strony oddaje Bogu imieniem tej odrodzonej ludzkości, najwyższą chwałę.

Ma więc liturgia w sobie pierwiastek Boży i pierwiastek ludzki. Pierwszy jest niezmienny i prawodawstwu ludzkiemu

nie podległy; drugi jest zmienny a więc i może i powinien się stosować do potrzeb i do psychiki różnych czasów. We wszystkich jednak tych zastosowaniach ogólnych liturgicznych zasad, jakkolwiek ważną jest i forma zewnętrzna, przede wszystkim chodzi o ducha. „Duch bowiem jest, który ożywia“. I dla tego nad rozbudzeniem tego ducha muszą pracować tak kapłani, jak wierni i przy samym sprawowaniu liturgicznych funkcji lub modlitw i przy rozmaitych innych praktykach pobożnych, ścisłą liturgią nie objętych, ale, jak mówi Ojciec święty, spływających z nią w jeden strumień chwały Bożej. Wszystkie bowiem te formy nabożeństw i duchownych ćwiczeń, przez Kościół aprobowane, nie tylko z liturgią się nie kłócą, ale są dla niej wybitną pomocą, bo niosą ze sobą uświęcenie dusz, które przez to samo zdolniejszymi się stają do oddawania Bogu przez liturgiczne modły, prawdziwej, nie czysto zewnętrznej, chwały.

Nie możemy tutaj — bo do innego celu zmierzamy — wdać się w streszczenie prześlicznych nauk wielkiego papieskiego orędzia. Dodamy tylko nawiasem niektóre praktyczne konkluzje, które Ojciec święty, z właściwą sobie i dobrocią i szerokością umysłu, z głębokich swoich przesłanek wyciąga. A więc np. żadną miarą nie można dla rzekomej korzyści liturgicznych modłów czy obrzędów lekceważyć takich nabożeństw, liturgią nie objętych, jak droga krzyżowa, różaniec, jak majowe i czerwcowe praktyki pobożne i mnóstwo innych podobnych. Nie można też na rzecz samego gregoriańskiego śpiewu usuwać poważnej muzyki i pieśni polifonicznej, jak też i pieśni pobożnych w językach narodowych. Nie można twierdzić, że jedynym sposobem łączenia się wiernych z najświętszą ofiarą jest odmawianie tekstu mszy świętej z mszalika, gdy mogą wierni, nieraz i skuteczniej, przez inne modlitwy brać udział w akcji i modlitwie kapłana. Nie można w stylu kościołów i ołtarzy, czy w charakterze modlitw tylko temu przyznawać prawo bytu, co stare, bo przecież zmieniają się z biegiem czasów i potrzeby i nastroje, a Duch Święty nie przestaje tchnąć w Kościół ducha pobożności w rozmaitych formach. Tak np. bynajmniej nie aprobuje Papież tendencji, by nasze dzisiejsze ołtarze sprowadzić na powrót do formy stołu czy mensy, albo, żeby usuwać z kościołów obrazy święte, pozostawiając w nich tylko surowe, nagie ściany.

Całego szeregu wskazówek w innych podobnych przedmiotach nie będziemy już przytaczać, bo i te wystarczą na dowód, jak Pius XII, zalecając najusilniej kult prawdziwej liturgii, niewłaściwe i szkodliwe jej przerosty, z całą powagą najwyższego Pasterza, miarkuje i powściąga.

Ale to dopiero jedna strona sprawy. Jest i druga, która nieoczekiwanie wynikła z pewnych ustępów papieskiego orędzia.

Powiedział był Namiestnik Chrystusowy, że ludzki pierwiastek w liturgii jest i powinien być z natury swojej zmienny. Dla poglądów przeciwnych, tj. dla zbytniego konserwatyzmu a zwłaszcza archeologizmu w liturgicznej dziedzinie, nie tylko nie znalazł słowa pochwały, ale udzielił tym kierunkom ostrej nagany. Wiadomo zresztą, że, jak w rozmaitych innych rzeczach, tak i w jednej, z liturgią związanej, sam dał przykład innowacji bardzo śmiałej, gdy tekst dawnego przekładu psalmów, od piętnastu wieków zrosnięty z modlitwą i całym życiem Kościoła, polecił zastąpić innym przekładem, dużo wierniej oddającym właściwą myśl natchnionego Pieśniarza.

Wobec takiego stanu rzeczy, w pewnych umysłach, do nowości skłonnych zaświtała nadzieja, że może teraz uda się poważniejsze zmiany do liturgii wprowadzić. Pospływały więc postulaty a po części i projekty reformy. Jedne z nich były jeszcze dość umiarkowane, ale inne posuwały się w zapędach swoich bardzo daleko.

Te ostatnie wychodziły głównie z jednego założenia. Żeby liturgia — tak mówiono — mogła właściwy cel swój osiągnąć, musi koniecznie być tak żywa, by dzisiejszy, nowożytny człowiek mógł przez nią duszę swoją szczerze podnosić do Boga i na prawdę przed Bogiem wylewać. Tej wewnętrznej żywotności dotychczasowa liturgia nie miała. Trzeba ją tak odmienić, by mogła stać się rzeczywistą modlitwą.

Zanim rozstrząśniemy słuszność czy niesłuszność takiego postawienia kwestii, przypatrzmy się, jak daleko mogłaby zaprowadzić tendencja, która z powyższych słów wyraźnie przebija.

Przede wszystkim jest jasne, a nie brakło na stwierdzenie tego i faktów, że chodzi tu o przelanie liturgii w dźwiękowe formy narodowych języków. Oczywiście bowiem tylko w takich językach może mieć miejsce owa szczerza, gorąca modlitwa, o jaką rzekomo idzie.

Tego zaniechania łaciny domagano się przede wszystkim w liturgii sakramentalnej. Nadto proponowano w tej sprawie inne niemałe zmiany. I tak z ceremoniału chrztu miałyby wypaść wszystko, co ma czysto historyczny związek z dawną praktyką długiego, przed chrztem, katechumenatu. Z tej samej racji miałyby odpaść długie modlitwy, uprzedzające pierwotnie chrzest katechumenów, jakie odprawiają się dziś w Kościele w soboty przed Wielkanocą i Zielonymi Świątami. W przedmiocie sakramentu kapłaństwa zwrócono uwagę, że tak zwane mniejsze święcenia, będące już od dawna czystym zabytkiem, mogłyby albo zniknąć, albo tak się odmienić, żeby słowom i gestom liturgicznym odpowiadała jakaś przecież rzeczywistość. Co do mszy świętej proponowano wprowadzenie większej jednolitości i zatarcie śladów dawnej różnicy mszy katechumenów i mszy wiernych.

Ale i na tym nie koniec. Wiadomo, że dopraszano się od dawna, a pojawiły się te żądania i świeżo, żeby w pacierzach kapłańskich skorygowano, legendami nieraz zabarwione, żywoty Świętych i żeby postarano się o wydanie, prawdziwie krytycznego martyrologium. A wreszcie podnoszono, że jeśli psalmy i wyjątki z nich, tak obficie stosowane w formularzach mszy świętej, mają być istotnie *n a s z ą* modlitwą, trzeba by w nich przynajmniej znacznie zredukować pierwiastek czysto hebrajski, czy to wspominający epizody z czasu podboju ziemi świętej lub z dalszych dziejów Izraela, czy odnoszący się wyłącznie do lokalnych, wewnętrznych między pokoleniami i zewnętrznych wybranego ludu stosunków.

A ponieważ na miejsce rzeczy usuniętych z liturgii trzeba by wprowadzić nowe, nie trudno zrozumieć, że oficjalna modlitwa Kościoła uległaby zmianom bardzo a bardzo daleko idącym.

Cóż o całej tej kwestii sądzić?

Zasadniczy postulat, takiego przerobienia liturgii, żeby obiektywna modlitwa Kościoła mogła stać się szczerą i serdeczną modlitwą osobistą tak kapłanów, jak ludu, zdaje się mieć więcej pozorów słuszności niż racji rzeczywistej. Najpierw bowiem usposobienia i odczucia subiektywne są bardzo różne. Jednego to, drugiego co innego pociąga i do Boga podnosi. Tak np. w podobnej materii, jednym, i to bynajmniej nie profanom, przeszkadza-

dza do nabożeństwa śpiew gregoriański a pomaga polifoniczny, gdy u innych ma się rzecz zupełnie odwrotnie. Po wtóre, gdyby raz dopuścić do głosu kryterium subiektywnej pobożności, ileż by zmian trzeba było wprowadzać w liturgię wedle różności miejsc i czasów! Zniknąłby z niej niemal zupełnie ten element stałości i powagi, który nie tylko, że musi koniecznie cechować publiczne modły Kościoła, ale jest i nieodzownym warunkiem podtrzymania osobistego nabożeństwa.

Nie da się bowiem zaprzeczyć, że, jak w ogóle w życiu ludzkim, tak w modlitwie, niemałą rolę odgrywa przyzwyczajenie do pewnych tekstów, a nawet wyrazów. Sprawia to nieraz wielką przykrość pobożnym duszom, jeśli w pewnych, drogich sobie, modlitwach zmuszone są posługiwać się innymi słowami niż te, do których od dzieciństwa przywykły. A cóż dopiero działałoby się w sercach, gdyby zaczęła msza święta rozwijać się u ołtarzy w innym przebiegu obrzędów i modlitw? Gdyby przy udzielaniu sakramentów spostrzegli wierni inne ceremonie i posłyszeli inne słowa? Wiadomo nam z dawnych dziejów kościelnego życia, jak ciężkie wywoływały wstrząsy serc i sumień drobne nawet zmiany w ustalonych formach modlitwy. Jakkolwiek więc nie jest wcale polecenia godny ten archeologizm liturgiczny, który ze starożytności chrześcijańskiej usiłuje wy dobyć i w życie wprowadzić, dawno przebrzmiałe formy, wypada uszanować te odczucia katolików, choćby trochę naiwne, które tę pewną spiżową niezmiennosć i powagę kościelnego ustroju, przenoszą po trochu i na publiczne kościelne modły.

Czyż więc w liturgii nic nigdy nie ulegnie zmianie?

Jak dotąd dokonywały się przez wieki różne zmiany — nie darmo stwierdza Papież, że ludzki element w liturgii jest i musi być zmienny — tak niezawodnie będą dokonywać się i nadal. Żeby jednak te zmiany były celowe i pożyteczne, muszą stosować się do pewnych, ściśle określonych zasad.

Najpierw trzeba zdać sobie sprawę z granic, poza które z pewnością żadna reforma liturgii nigdy nie sięgnie. Taką granicą jest, między innymi, dla modłów liturgicznych ściśle wziętych, wyłączne prawo łacińskiej mowy. Język ten, pomijając już wybitne jego zalety, przez które nadaje się całkiem osobliwie do kościelnego użytku, i jako symbol i jako czynnik zjedno-

czenia ludów w powszechności katolickiej, zanadto jest Kościołowi drogi i potrzebny, żeby kiedykolwiek miał zaniknąć w liturgicznych modlitwach. Być może — nie chcemy tu zupełnie przesądzać faktów — że kiedyś przyjdzie do tego, że przy rozdawnictwie Komunii świętej, przy udzielaniu sakramentów chrztu, pokuty, bierzmowania i ostatniego namaszczenia, będzie wolno posługiwać się językami narodowymi. Być może, że nabeżdą te języki szerszych uprawnień w jakichś akcesoriach liturgicznych, np. w wykonywaniu przez lud czy śpiewaków kościelnych tych części mszy świętej, które zazwyczaj chór odśpiewuje. Żeby jednak kiedykolwiek w łacińskim obrządku katolickiego Kościoła, w sam trzon liturgii, tj. w mszę świętą, o ile wychodzi z ust sług ołtarza i w pacierze kapłańskie weszły języki narodowe — to jest chyba zupełnie wykluczone. Sam Ojciec święty w swej wiekopomnej encyklice dość wyraźnie to zaznacza.

Równie nieprawdopodobne jest, żeby zasadnicza struktura zwykłej mszy świętej uległa jakiejś poważniejszej zmianie. Może przybędzie kiedyś jakaś nowa prefacja — w ostatnich lat dziesiątkach przybyło ich aż cztery — może dodane zostanie imię jakiegoś Świętego w Kanonie, jak to proponowano kilkakrotnie dla św. Józefa; może — co byłoby bardzo pożądane — wprowadzone będą pewne ulepszenia w teksty introitów, gradułów itp. albo w dobór lekcyj i ewangelij. Jeżeli jednak wszystko nie myli, to sam szkielet mszy świętej pozostanie na zawsze nietknięty.

Po wtóre nie można zapominać, że chociaż pewne wyraźne hebrajszczyzny i treści i formy, ani w psalmach, ani w innych księgach stąrego testamentu nie przemawiają nam bardzo do serca, należą jednak do objawionego Bożego słowa, którym Kościół Chrystusowy posługiwać się będzie po wszystkie czasy. Można więc pragnąć, żeby tego rodzaju ustępów o wybitnie hebrajskich cechach nie wprowadzano np. w formularze mszalne, ale gdziekolwiek w liturgii zachodzą, jak to ma miejsce zwłaszcza w pacierzach kapłańskich, całe psalmy, tam oczywiście muszą być odmawiane tak jak są, tylko w tym, możliwie najlepszym przekładzie, jaki dokonany został na zlecenie obecnego Papieża.

Jeżeli zaś słyszy się zarzut, że i w takiej formie nie potrafimy w psalmy włożyć „naszej“ współczesnej modlitwy — trzeba się porozumieć.

Jest rzeczą zupełnie jasną, że formuła modlitwy podana przez Boga na wszystkie wieki, nie może mieć tego miękkiego, ciepłego charakteru, jaki mogą mieć modlitwy po książkach pobożnych, do prywatnego nabożeństwa przeznaczonych. W tej modlitwie wiekustej musi być coś granitu i spiżu. Ale chyba nikt nie zaprzeczy, że w psalmach pełno jest wylewów duszy ku Bogu, tak głębokich, tak wspaniałych, tak żywcem wyjętych z ludzkiego serca, że one po wszystkie czasy stanowić mogą dla prawdziwej pobożności nieocenioną strawę. Kto zaś tej strawy w owych słowach Bożych nie znajdzie, ten może nie dość wprowadził w życie to inne słowo królewskiego Pieśniarza: *Psalmsapienter!* Św. Ignacy w podobnej materii stawia zwięzłą zasadę, że zamiast o reformie modlitwy, trzeba nieraz myśleć o reformie modlących się.

Jeżeli wreszcie chodzi o zabezpieczenie prawidłowości i celowości możliwych zmian w liturgicznych zwyczajach, Ojciec święty z wielkim naciskiem zaznacza, że wszelkie w tej mierze decyzje należą wyłącznie do najwyższej kościelnej władzy, a nigdy do żadnych innych niższych instancji. Ostrzega więc najwyższy Pasterz przez wprowadzaniem nawet takich, na pozór drobnych reform, jak np. żeby dla pełniejszego uczestnictwa w ofierze rozdawać Komunię świętą wiernym, tylko z hostyj w tej samej mszy świętej konsekrowanych. Zrobić to w poszczególnych wypadkach, choćby dla samej pociechy uczestników — można, chcieć ten sposób postępowania erylować na normę liturgiczną, byłoby błędem.

Sama więc Stolica święta ma wyłączne prawo zasady liturgiczne ustanawiać lub istniejące zmieniać. A robiąc to, postępuje bynajmniej nie arbitralnie, tylko pod wpływem obiektywnych impulsów z góry, których nikt może dotąd tak pięknie, jak Pius XII nie wyjaśnił i nie przedstawił.

Istniała od wieków w Kościele zasada dogmatyczna: *Lex orandi, lex credendi*. Owej zasady Papież oczywiście nie odrzuca, ale ją prześlicznie uzupełnia. Treść modlitw, które Kościół ogólnie zanosi do Boga, jest wskaźnikiem, w co Kościół wierzy i dla tego w modlitwach kościelnych można szukać dowodów, że takie a takie dogmaty żyły lub żyją w duszach wierzących. Ale na odwrót, są słowa encykliki, można powiedzieć, że *lex credendi statuit legem suppli-*

c a n d i, bo wielkie, idące przez Kościół tchnienie wiary wy-
 daje ze siebie wszystkie, osobliwie liturgiczne, modlitwy. A że
 to tchnienie wiary jest owocem działania Ducha Świętego, któ-
 ry wprowadzając wedle obietnicy Chrystusowej we wszelką
 prawdę, coraz to nowe strony dogmatu chrześcijańskiego oświe-
 tła i coraz nowe nabożeństwa rozbudza, z tego ustawicznego po-
 stępu Kościoła w rozumieniu i umiłowaniu dogmatów wiary,
 mogą się rodzić i rodzą się de facto nowe formy, liturgicznej na-
 wet, pobożności, albo pewne zmiany form już przyjętych.

Ale do osądzenia, czy pod tym tchnieniem z góry, rozwija
 się już w zbiorowej duszy Kościoła jakiś nowy pączek, który
 potem ślicznym kwiatem może ozdobić liturgię katolicką, ten
 tylko jest powołany, który, jak wszelkim innym, tak zwłaszcza
 modlitewnym życiem Kościoła, z woli Bożej, kieruje. Tą a nie
 inną drogą dokonały się różnymi czasy niemałe liturgiczne prze-
 miany. I tak, gdy pod działaniem Ducha Świętego obudziła się
 w Kościele żywsza cześć dla Najświętszego Sakramentu, gdy
 potem pod tym samym wpływem, rozpalala się miłość do Naj-
 słodsze Serca Zbawiciela, gdy zaczęło wzrastać zrozumienie
 doniosłości Chrystusowego Królestwa, gdy ogarniało coraz szer-
 sze koła gorące i ufne przywiązanie do świętego Oblubieńca
 Matki Bożej — cały ten rozwój myśli i uczuć katolickich wy-
 cisnął przez ręce Papieży wyraźny ślad na liturgicznym życiu
 Kościoła.

Tak niezawodnie będzie i nadal: za postępem w rozumie-
 niu i ukochaniu rzeczywistości Bożych, tj. za wewnętrznym
 działaniem Bożego Ducha, pójdą zawsze czyny zwierzchników
 Kościoła, wskazując modlitwie wiernych nowe formy i drogi.

I dlatego właśnie, że Kościół ma w sobie te dwa pierwiastki
 kierownicze: na wewnątrz, nieśmiertelnego Ducha prawdy, a na
 zewnątrz widzialną i nieomylną głowę, może on tak bezpiecznie
 przeprowadzać swe dzieci *inter nova et vetera*, jak
 we wszystkich innych, tak w zagadnieniach dotyczących litur-
 gicznej chwały Bożej. To też nie ma żadnej wątpliwości, że to, co
 w dziedzinie modlitwy, Kościół oficjalnie uznał za swoje, jest
 zarazem modlitwą żyjącego w swym ciele mistycznym Zbawi-
 ciela. A o tej modlitwie powiedziano, że *ex auditur pro
 sua reverentia*.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Literatura i wiara

W epoce, która z jednej strony poświęcała wszystko bogini Rozumu, a z drugiej roztapiała się w mgłach chorobliwych nastrojów, w przesycie i znużeniu, w sceptycyzmie i cynizmie, doszły do głosu katolickie pojęcia poezji, jej istoty i przedmiotu, jej źródeł i celu, jej znaczenia i wartości. W epoce, której cechą zasadniczą było rozerwanie wszelkich związków, atomizacja życia i ludzi oraz najdalej idąca ich laicyzacja, pogodzone wymagania rozumu z wymaganiami wiary, a moralność ze sztuką, wskrzeszono wielkość i godność poezji, przypomniano o jej związkach z wszechbytem, połączono ją na nowo z przepięknym dziełem twórczym Boga. Dokonali tego trzej przedstawiciele literatury francuskiej: historyk literatury i esteta, Henryk Bremond, poeta i dramaturg Paweł Claudel oraz krytyk Charles du Bos.

1

Henryk Bremond, członek Akademii Francuskiej, zmarły w roku 1933, autor monumentalnego, jedenastutomowego dzieła „Historia literacka uczucia religijnego we Francji“ i szeregu innych książek, rozpraw i krytyk literackich, w których doszukiwał się w człowieku poza jego wolą, inteligencją i uczuciem zmysłu mistycznego, napisał w roku 1926 dwa studia, w których udowodnił łączność poezji z religią, a mianowicie „Poezję czystą“ oraz „Modlitwę i poezję“. ¹⁾

Poezja czysta to poezja, której treścią najgłębszą jest nieznaną, tajemniczą, jednoczącą rzeczywistość, mającą za jedyny przedmiot Boga, dlatego czysta. Rzeczywistość ta, nie zaś rytm, obrazy i uczucia sublimowane, stanowi źródło, z którego płynie czar utworu, jego nieuchwytny fluid, jego magia. Rodzi się ona z natchnienia, którego istotą jest potrójna tajemnica: 1. Natchnienia nie można wyjaśnić,

¹⁾ Henri Bremond „La Poésie pure“, Paris 1926 i „Prère et poésie“, Paris 1927. Szczegółowsze omówienie tych książek znajdzie Czytelnik w moim artykule pt. „Teoria poetycka ks. Henryka Bremond“. **M a r c h o ł t**, 1938.

ani przekazać nikomu innemu. 2. W natchnieniu ogarnia nas niewidzialna, lecz trwała rzeczywistość, zmieniająca nasze wnętrze i przekształcająca obraz świata. 3. Natchnienie nie jest zależne od naszej woli. Czujemy, że to nagłe rozjaśnienie naszego źródła duchowego nam jest *d a n e*, i to przez kogoś, kto dając nam to oddaje się sam. Jednomyślnie Platon i wszyscy głębsi poeci uważają natchnienie za odwiedzinę; często nawet wymieniają imię odwiedzającego. Przeżycie to objawia nam Istotę niewysłowioną, która bez naszej wiedzy, często wbrew nam, otacza nas i przenika swą obecnością.

Poznanie poetyckie łączy poetę ze światem rzeczy, nie wprost z rzeczywistością nadrzędną, z samym Bogiem — bo to jest wyłącznym przywilejem poznania mistycznego — lecz z każdym stworzeniem, z każdą istotą, a dopiero za tym pośrednictwem z samym Bogiem. Każdy artysta zdaje się być obywatelem innej, nieznannej i zapomnianej ojczyzny. Im więcej artysta zbliża się do tej ojczyzny, tym dzieło jego bardziej wznosi się i wzrasta w swym pięknie. Przeżycie poetyckie różni się też od przeżycia mistycznego nieprzewyciężoną potrzebą przekazania drugim tego przeżycia oraz darem czynienia słów podatnymi do tej cudownej transmisji:

Natomiast elementem łączącym mistykę z poezją jest *k a t h a r s i s*. Katharsis — pojęcie, którym Arystoteles określił wyzwalające działanie tragedii greckiej na widza — oczyszcza nas z wszelkiej namiętności. Jednak nie wyłącznie tragedia, lecz każde w ogóle przeżycie poetyckie, zdaniem Bremonda, przynosi katharsis. Nie mieści się ono w kategoriach czysto etycznych. Nie jest ani dobrem ani złem. Oczyszczając nas z grzechów, usposabia do cnoty to rzecz filozofa lub moralisty. To nie jest lekcja moralności. Katharsis jest koniecznością psychologiczną. Jest to bezwzględna wolność naszej istoty, jej wyswobodzenie się z jarzma zewnętrznego. Katharsis sprawia, że powstaje prąd, który poprzez słowa wprawia w ruch całą duszę. Ono jest właśnie tym nieuchwytnym pierwiastkiem poematu, o którym wyżej była mowa.

Mystyk jest wyższy nad poetę gatunkiem nadprzyrodzonym swego przeżycia, jego intensywności i skalą. Za to poeta tę posiada wyższość nad mistykiem, że rozporządza on władzami udzielania swych przeżyć innym ludziom dzięki magicznej transmisji słów. Nie sprzeciwia się temu fakt, że trafiają się wśród mistyków prawdziwi poeci, jak św. Teresa, św. Jan od Krzyża, św. Franciszek Salezy, bowiem — zdaniem Bremonda — przekazują nam oni nie swe przeżycie mistyczne, które jest niewyraźne, lecz przeżycie poetyckie. W natchnieniu poetyckim, które zmusza do przekazywania treści, leży chwała poety.

Przeżycie poetyckie w pewnym znaczeniu stawia człowieka na przedprożu przeżycia prawdziwie mistycznego. Ogarnięcie Bytu, ja-

kie w nim następuje, bardziej jest powierzchowne niż u mistyka, mniej trwałe, mniej jednoczące. Ale samo jego istnienie sprawia, że choć u doskonałego poety przeżycie poetyckie nie jest równoznaczne z modlitwą, to jednak — jak się wyraża ks. Bremond — „ono dąży do połączenia się z modlitwą“. Im więcej stronie jakiegoś poematu są poetycko doskonałe, tym bardziej nastrajają modlitewnie. Piękno — pisze Maritain — każde piękno dąży samo do połączenia się z Bogiem.

Poglądy ks. Bremonda na poezję miały posmak rewolucyjności. W czasach dalekich zarówno od wzniosłości jak i od mistyki odświeżył starożytną koncepcję poety natchnionego przez Boga i przypomniał za Shelleyem, że „poezja ocala przed śmiercią odwiedziwszy boskości w człowieku“. W związku z tym pisał krytyk Denis-Saurat: „Czym był Bossuet dla epoki Corneille'a i Racine'a, a Lammenais dla epoki Lamartine'a i Hugo, tym jest Henryk Bremond dla okresu 1900—1930, dla epoki Prousta“.

2

W wielkiej dyskusji wszczętej przez Bremonda zabrał też głos Paweł Claudel, uważany przez wielu za największego na świecie współczesnego poetę katolickiego. W liście do autora „Poezji czystej“ i „Modlitwy i poezji“ w roku 1927²⁾ napisał, że książki te dotyczą najgłębszych problemów duszy i wyrazu. Poezja jest dziełem pewnej „władzy poetyckiej“, związanej bardziej z wyobraźnią i uczuciem, aniżeli z rozumującym rozumem, co nie znaczy, by rozum nie odgrywał doniosłej roli w pracy twórcy, roli głównie kontrolnej, krytycznej i porządkującej. W wyobraźni rodzi się pewne silne i żywe pojęcie przedmiotu mającego zostać zrealizowanym. Wobec tego przedmiotu uczucie nasze bywa wprawione w stan pożądania. Dzieło sztuki jest wynikiem współpracy wyobraźni i tego pożądania (le désir). Zdolność do zespolenia wyobraźni z pożądaniem za pomocą właściwego zastosowania słów jest darem natury. Dar ten nazywa się natchnieniem, który jest też impulsem pożądania, a co więcej — czarem płynącym ze słów wyzwolonych z niewoli użyteczności i praktyczności i doprowadzonych do ich pierwotnej czystości. Słowa zyskują pełnię swego znaczenia stanowiąc tym samym cząstkowy obraz Boga. To tutaj poezja łączy się z modlitwą, ponieważ „wyzwała w rzeczach ich czystą istotę, która jest istotą dzieła rąk Bożych i świadectwem Boga“. Ale też dlatego, mówi Claudel, „poezja jest nieskończenie niższa od modlitwy, gdyż człowiek uczyniony został

²⁾ „Lettres à l'abbé Bremond sur l'inspiration poétique“ 1927. Ta wypowiedź, jak i wszystkie inne omawiane tu przeze mnie, mieszczą się w zbiorze szkiców, rozpraw i uwag Claudela, zatytułowanym „Positions et Propositions“, 2 tomy. Paris 1928 i 1934.

dla samego Boga, a nie dla rzeczy, i że jeśli wybornie jest iść do Boga wszystkimi drogami, najlepsza jest jednak droga bezpośrednia“.

Choć Claudel oświadczył w pewnym miejscu, że „nie jest niewolnikiem żadnej doktryny estetycznej i posiada tylko kilka osobistych bardzo skromnych recept praktyka, które by mu wydawały się fałszywe, gdyby je ogłosił“, to jednak w ciągu wielu lat swej działalności pisarskiej przyszło mu nieraz określać swe poglądy w tym względzie, które razem wzięte dają obraz szeroko zakreślonego stanowiska literackiego wychodzącego daleko poza wyżej zacytowany głos dyskusyjny i opartego na znakomitej podbudowie religijno-filozoficznej. Uczynił to Claudel w kilku słynnych wypowiedziach krytycznych, a mianowicie, we „Wstępie do poematu o Dantem“ w roku 1921, w artykule o „Teatrze katolickim“ w roku 1914 i w prelekcji pt. „Religia i poezja“ wygłoszonej w roku 1927.

Przedmiotem poezji, naucza Claudel, nie są, jak się mówi często, marzenia, iluzje, lub pojęcia, lecz „ta święta rzeczywistość dana raz na zawsze, w której środku jesteśmy umieszczeni, ten świat rzeczy widzialnych i niewidzialnych, całe dzieło Boga“. I tak, jak istnieje *philosophia perennis*, która nie produkuje istot abstrakcyjnych na modłę twórców Spinozy lub Leibniza, lecz zadowala się terminami dostarczonymi przez rzeczywistość i nazywaniem wszelkich rzeczy, jakie nas otaczają, tak też istnieje *poesis perennis*, która nie wynajduje tematów, lecz odtwarza ustawicznie te, których jej dostarcza świat stworzony. Celem poezji jest odzyskiwanie w łonie świata stworzonego tego, co jest niewyczerpane. Należy szczególnie mieć tu na uwadze łączność między obydwoma światami, światem widzialnym i niewidzialnym, które stworzone zostały, jak głosi Genesa, jednocześnie i których łączność tworzy jedność katolicką. „Idea prawdziwie katolicka, tzn. powszechna — stwierdza Claudel — polega na tym, że człowiek tak jak wyszedł z rąk swego Twórcy, jest dobry (Genesis mówi nawet: bardzo dobry), że żadna z jego władz, ani wyobraźnia, ani uczucia nie są same przez się złe. To, co jest złe, to niepokój i nieład, które w następstwie grzechu pierwotnego wkroczyły do tych władz.“

W przeciwieństwie do wiedzy, która opierając się przeważnie na rozumie, posiłkowanym przez pamięć i wyobraźnię, zajmuje się tylko rzeczami widzialnymi, stwierdzaniem *czy m one są*, nie zaś tym *co one oznaczają*, poezja zgodnie z etymologią swego słowa (*poiein* znaczy po grecku robić, czynić) zajmuje się *robieniem*: z rzeczy, którą zmysły nasze tylko spostrzegają, człowiek czyni rzecz ogarnioną jego rozumem i uczuciem, tzn. że z rzeczy materialnej czyni istotę duchową. Poezja jest władzą wydobywającą z tego, co istnieje, pełni istoty. Aby poznać jakąś rzecz, trzeba zrozumieć, czym ona jest, lecz aby zrobić jakąś rzecz, trzeba zrozumieć, jak ona została zrobiona. By zaś zrozumieć, jak ona jest zrobiona, trzeba zrozumieć, z czego została zrobiona, jakie są jej

związki z innymi istotami i jaką myśl posiadał ten, który ją stworzył, który uczynił wszystko, wreszcie jaka jest pozycja tej rzeczy we wspólnocie powszechnej rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Słowem trzeba posiadać ideę uniwersalną, ideę katolicką. Bez niej można wprawdzie uprawiać „bardzo ładną poezję“, można czelować delikatne dzieła sztuki, kombinować bardzo ciekawe bibeloty, lecz w tej poezji pogańskiej jest zawsze coś kusego i ograniczonego“. „Nawet dla zwykłego wzlotu motyla potrzebne jest całe niebo. Nie zrozumie się stokrótki w trawie, jeśli się nie rozumie słońca wśród gwiazd“.

Epoki kultury o zachwianej lub wręcz zagubionej wierze nie wydają dzieł poetyckich o wiecznotrwałych wartościach, brak im bowiem składnika najistotniejszego. Wykazuje to najwyraźniej — zdaniem Claudela — poezja francuska wieku XIX, która na ogół wyrażając idee czysto negatywne: bunt, rozpacz, nihilizm i cynizm, daje ponury obraz ruin, w których ukrywa się niejeden klejnot, obraz dekompozycji, rozkładu i fałszu.

Pełna, prawdziwa poezja, poezja wieczna, możliwa jest tylko w kręgu wiary chrześcijańskiej. Nie znaczy to, by każdy dobry katolik był jednocześnie dobrym poetą, bo — jak już powiedziano — talent poetycki jest darem jak prorocтво, jak łaska. Lecz poeci katolicycy posiadają zdecydowaną przewagę nad innymi poetami przede wszystkim dlatego, że katolicyzm wbrew pozorom nie stawia wymagań ponad miarę naszych sił i naszego rozumu, odwołuje on się do całego człowieka, do jego inteligencji, woli i uczucia, zobowiązuje nas do ciągłej mobilizacji przeciwko namiętnościom, łatwym zwątpieniom, utrzymuje nas w stanie ustawicznego napięcia i konfliktu między niższą naturą a powołaniem, przy czym wspomaga nas sakramentami i łaską. Tym samym jest katolicyzm nie tylko wielkim źródłem naszego życia moralnego i społecznego, ale i wielką sprężyną dramatyczną. Chrześcijanin żyje — jak mówi św. Paweł — „na widowisku i ludzi i aniołów“, jest ciągle na arenie, na szali. Życie dlań nie przedstawia luźnej serii płynnych i niedokończonych gestów, lecz dramat zawierający rozwiązanie i sens. My wiemy, że świat nie jest dziełem przypadku lub ślepych sił natury, lecz że mówi on o swym Stwórcy, prowadzi nas do Niego wieloma cudownymi drogami, daje nam środki do pełnienia dobrych uczynków itd. Ta postawa afirmatywna względem świata jest fundamentem prawdziwej sztuki, jak znów sceptycyzm i wahania stanowią dla tej sztuki śmiertelne schorzenie.

Lecz wiara w Boga obdarza poezję innym poważnym motorem: pochwałą. Pochwała jest wyrazem najgłębszej potrzeby duszy, głosem radości i życia. Pieśń pochwalna jest powinnością wszelkiego stworzenia. Wielka też poezja, od hymnów weddyskich aż do kantyku św. Franciszka z Asyżu na cześć słońca, jest pochwałą. A pochwała to temat wybitnie twórczy. Nikt nie śpiewa sam, nawet gwiazdy na niebie, czytamy w Księgach świętych, śpiewają razem.

Trzy są więc korzyści, jakie daje religia literaturze: wiara w sens świata, pieśń pochwalna i pierwiastek dramatyczny. Ten ostatni domaga się jeszcze osobnej uwagi. Religia zmusza artystę do refleksji i walki, do ciągłego doskonalenia swej sztuki. Więc tylko religia umożliwia istnienie prawdziwego dramatu. W świecie obojętnym moralnie i agnostycznym nie ma dramatu, ponieważ nie ma walki, a nie ma walki, ponieważ nie ma niczego, co by jej nadawało wartość. Natomiast objawienie chrześcijańskie ze swymi potężnymi pojęciami nieba i piekła obdarzyło los ludzki ogromnym znaczeniem. Jesteśmy zdolni do czynienia nieskończonego dobra i zarazem nieskończonego zła. Jesteśmy jakby aktorami bardzo interesującego dramatu, napisanego przez autora nieskończenie mądrego i dobrego, gdzie gramy rolę zasadniczą, lecz gdzie nie możemy z góry przewidzieć najmniejszej perypetii. Dla nas życie zawsze jest nowe i zawsze interesujące, gdyż w każdej sekundzie mamy coś nowego do zrozumienia i coś niezbędnego do spełnienia. W kręgu religii czynny ludzkie nie są odizolowane, lecz powiązane z wyższą rzeczywistością, z wielkim dramatem stworzenia i zbawienia, którego są one szczegółowym komentarzem, parabolą i symbolem.

Zdaniem Claudela sztuka czysto laicka, która istnieje od renesansu, wyczerpała wszystkie swoje środki i skończyła się. Pożar, który pochłonął Walhallę w Tetralogii Wagnera, obrazuje dla Claudela katastrofę tej bezsilnej pogańskiej wyobraźni, a następujący po niej „Parsifal“ jest według niego „inauguracyjnym świętem scenicznym“, programem nowych czasów, które mają za wzór najbardziej katolicki geniusz poetycki w osobie Dantego.

3

Bremond i Claudel nie wychodzili na ogół w swych dociekaniach poza teren poezji. Natomiast istotę całej literatury stara się przeniknąć Charles du Bos, zmarły w roku 1939, najznakomitszy współczesny katolicki krytyk francuski, którego literatura przywiodła na kilkanaście lat przed śmiercią z powrotem na łono Kościoła, autor wielu tomów krytyk zatytułowanych „Zbliżenia“ (Approximations). Swe poglądy teoretyczne wyłożył on w czterech prelekcjach wygłoszonych przed profesorami Kolegium Najśw. Maryi Panny w Notre Dame w Stanach Zjednoczonych w roku 1938, a zebranych i wydanych przez przyjaciół w roku 1945 w książce pt. „Co to jest literatura?“³⁾

Punktem wyjścia rozważań du Bosa jest pojęcie życia. Odpowiedź na pytanie, co to jest życie, podsuwa mu Keats, który powiedział, że „życie jest doliną, w której kształtują się dusze“. Opierając się na tekstach filozoficznych Ojców Kościoła Charles du Bos tłumaczy, że dusza jest jakąś iskrą, stworzoną przez Boga, że otrzymuje kształt indywidualny dzięki bytowaniu ziemskiemu. Dzięki temu bytowaniu

³⁾ Charles du Bos „Qu'est-ce que la littérature?“ Paris 1945.

ziemskiemu dusza się rozwija i urabia. Ośrodkiem tej jej krystalizacji jest serce, organ uczucia różny od umysłu, rozwijający się przez nieograniczony kontakt ze światem, który przynosząc mu ciągle cierpienia i doświadczenia modyfikuje je i udoskonala. W ten sposób dusza zyskuje swój wyraz indywidualny i dojrzewa do połączenia się ze swym Stwórcą.

Literatura nie stanowi bynajmniej przeciwieństwa tak rozumianego życia, lecz utożsamia się z nim: ona jest „życiem, które uzyskuje świadomość siebie samego, gdy w duszy człowieka genialnego znajduje swój pełny wyraz“. Nie ma literatury bez życia i nie ma życia bez literatury. Bez życia literatura byłaby pozbawiona treści, bez literatury życie pozbawione byłoby wyrazu. Byłoby żywiołem miazdzącym człowieka, co wyraża pełen subtelny lęku i melancholii wiersz Wergilego: „Fugit irreparabile tempus“, ucieka niepowrotnie czas. Jeśli literatura zawdzięcza życiu swoją zawartość, swój materiał, to życie zawdzięcza literaturze swoją nieśmiertelność, tę nieśmiertelność, która zatrzymuje się tylko u progu wieczności.

Twórczość artystyczna jest częścią tej potęgi twórczej, jaką Stwórca wszystkich rzeczy powierzył geniuszowi twórczemu człowieka. Nigdy się tej tajemnicy nie pojmie, ale można się do niej zbliżyć głównie dzięki zdaniu Bergsona, najgłębszemu, jakie wedle du Bosa wypowiedziano na ten temat: „Twórczość oznacza przede wszystkim wzruszenie“. Dowodem pewności, że ma się do czynienia z prawdziwym wzruszeniem twórczym, jest radość, która zawsze się objawia, ilekroć człowiek odniósł zwycięstwo, ilekroć mu się coś wielkiego powiodło. Radość ta jest odbiciem boskiej radości Stwórcy. Jeśli wzruszenie ożywia duszę, to i radość powoduje jakby jej wewnętrzny śpiew.

Tak jest z punktu widzenia twórcy, który wyraża swą duszę. Odnosi się to jednak również do czytelnika, jeśli jego lektura posiada wartość. Już Emerson powiedział, że trzeba być twórcą, aby dobrze czytać. Istnieje więc zarówno twórcza lektura jak i twórcze pisanie. W lekturze czytelnik odkrywa siebie samego, prawdę utajoną w jego własnym wnętrzu. Na terenie literatury odbywa się spotkanie między twórcą a czytelnikiem. „Wszelkie poznanie dzieła literackiego, nie uwzględniające tej prawdy, może być poznaniem głębokim, przekonującym a nawet płodnym, nie jest jednak w ogóle prawdziwym poznaniem.“

Dalszy istotny składnik literatury widzi Charles du Bos w ś w i e t l e, w znaczeniu użytym przez Longina w zdaniu: „Piękne słowa są, prawdę mówiąc, właściwym i naturalnym światłem naszych myśli“. Tylko takie słowa rozstrzygają o przynależności do literatury, które stanowią środek wyrażenia i poznania prawdy udzielonej człowiekowi przez Boga. Tylko takie słowa są piękne i wyposażone w magię przyrodzoną. Lecz światło, które przenika

piękne słowa, jest tajemnicą trudno dostępną. Najbliższy jej był jeszcze Joubert uważany przez du Bos'a za najdoskonalszego w dziedzinie literatury „mistrza światła“, który powiedział: „Jest rodzaj geniuszu, który zdaje się wiązać z ziemią: to jest siła. Drugi, który wiąże się z ziemią i niebem: to jest wzniosłość. Istnieje inny wreszcie rodzaj, który wiąże się z Bogiem: to jest światło i mądrość, albo światłość ducha. Wszelkie światło duchowe przychodzi od Boga. Tutaj tajemnica twórczości ludzkiej styka się z tajemnicą twórczości Bożej. Człowiek otrzymuje światło tylko wtedy, gdy przygotował się na jego zejście przez kontemplację i oto dlaczego w literaturze, jak wszędzie indziej, z wszystkich wartości światło jest najrzadsze. W Ewangelii św. Jana mówi Chrystus o sobie: „Jam jest światłość świata, kto idzie za mną nie chodzi w ciemnościach, ale będzie miał światłość żywota.“ Lecz w I rozdziale tej Ewangelii powiedziano: „A światłość w ciemnościach świeci i ciemności jej nie ogarnęły.“

Światło jest tajemnicą. Ale tajemnicą jest też piękno. Istnieje ono poza zasięgiem naszego uczucia, jest zupełnie od niego niezależne. Piękno istnieje po prostu jako fakt, jako rzeczywistość, uczucie zaś, jakie budzi ono w duszy, jest jej odpowiedzią na piękno, inaczej mówiąc — piękno jest obiektywne, zanim się staje subiektywne. Piękno okrywa Prawdę, która może być całkowicie wyrażona jedynie poprzez Piękno. Dawna definicja platońska: „Piękno jest blaskiem Prawdy“ posiada trwałą słusność. Nadając temu zdaniu sens teologiczny Charles du Bos powiada, że piękno jest przejawem, ciałem Bytu, realnością Bytu, jest właściwością Boga. W ten sposób dojdzie się do zrozumienia tej definicji Tomasza z Akwinu: „Piękno Boga jest racją istnienia wszystkiego, co jest.“

Największa jednak tajemnica twórczości mieści się w związku, jaki istnieje może między literaturą a tajemnicą Wcielenia, a poprzez nie z samym Słowem, z drugą Osobą Trójcy Św. Wszelka wielka sztuka jest przemianą, przeobrażeniem, transmutacją. Im większa sztuka, tym transmutacja jest pełniejsza. „Cud godów w Kanie, przemiana wody w wino, — jedna z najwyższych sztuk, a nawet definicja sztuki — dostarcza znakomitego kamienia probierczego dla odróżnienia talentu od geniuszu.“ Zdawał się to przeczuwać Joubert, gdy porównując Woltera z Bossuetem zauważył: „Wolter jest czysty jak woda, Bossuet zaś czysty jak wino.“

Wcielenie dokonuje się w literaturze za pośrednictwem żywego ciała słów. Odpowiada ono Wcieleniu świętemu, jeno porządek ich przebiegu jest odwrócony. Gdy w świętej Tajemnicy „Słowo stało się Ciałem“, to w misterium profanum twórcze wzruszenie staje się ciałem w słowach. W literaturze żyjącą duszą jest wzruszenie, słowa zaś są żywym ciałem i oboje są z sobą połączone, że ich jednia stanowi naprawdę „kompozycję ludzką“ w rozumieniu św. Tomasza z Akwinu, kiedy w myśl nauki chrześcijańskiej pojmuje człowieka

jako „kompozycję duszy i ciała“. Stąd wszelkie wielkie dzieło literackie jest żywe. Jest żywe, a więc jest ponadczasowe. W dziele genialnym, tzn. w takim, w którym wzruszenia znalazły wyraz najwłaściwszy, przemijająca godzina nie przemija, jest nieśmiertelna. Nieśmiertelne są jednak również te rzadkie momenty z naszego własnego życia, w których dusza nasza, dokonawszy w sobie przeobrażenia, znajduje odpowiedni swój wyraz, choć bynajmniej nie artystyczny. Sławna definicja Buffona: „Le style c'est l'homme“, styl to człowiek, nabiera głębokiego znaczenia.

Doszliliśmy w ten sposób do kresu rozważań nad związkami literatury z religią. W stwierdzeniu, że literatura jest podobieństwem Wcielenia, zespalamy się wszystkie poprzednie jej definicje.

Wielcy pisarze i wielcy artyści — powiada Charles du Bos — byli zawsze mniej lub więcej świadomi faktu, że literatura i sztuka są inkarnacją, lecz wśród pisarzy także niewielu miało świadomość związku ich słów ze Słowem Najwyższym które było aktem, przez jaki „wszystkie rzeczy zostały uczynione“!

Tak oto w zarysie przedstawiają się poglądy Charles du Bos na literaturę. Umieszcza on dzieło literackie na najwyższym szczeblu drabiny wartości, jaką można by stosować w ogóle do twórczości artystycznej. Przeświadczony, że dzieło literackie, nawet gdy z tego nie zdaje sobie sprawy twórca, jest świadectwem rzeczywistości duchowej, tkwiącej w nim „jak diament tkwi w ciemnej masie kamiennej“, i że literatura stanowi pomost między światem skończonym i nieskończonym, Charles du Bos, choć nie jest mistykiem, staje zarówno obok Henryka Bremond jak i obok Claudela. W jego poglądach katolicka teoria literatury uzyskała dotąd najwyższy, najbardziej rozwinięty wyraz, choć nie ustanawia on bynajmniej jakiegos raz na zawsze obowiązującego kanonu: przeciwnie umożliwia on i skłania do dalszych prac w tym zakresie, do modyfikacji i uzupełnień.

Wagę dociekań teoretyczno-literackich Charles du Bos potwierdzają wypowiedzi czołowych pisarzy francuskich. Oto kilka przykładów: „Dla Ch. du Bos sztuka nie jest z tego świata — pisze Bernard Groethuysen — lecz uczestniczy w świecie duchowym, z którego wyszła i do którego sprowadza ją na powrót tłumacz rozumiejący święty język. Jest to apel, z którym zwraca się dusza do siebie samej“. Daniel Rops w następujący sposób ujął poglądy Ch. du Bos: „Najbardziej nawet świeckie dzieło sztuki zawiera w sobie coś z tego Słowa, przez jakie świat... powołany został do życia“. — „Nic z tego, co jest prawdziwie wartościowe, nie jest obce chrystianizmowi. I ta prawda stanowiła ośrodek ducha Ch. du Bos. Nic z tego, co kochał, nie oddalało go od Boga“ — pisał Jacques Madaule. „Zwalczył sofizmat, który przeciwstawił moralność artysty wartości estetycznej dzieła — stwierdza jezuita Jean Danielou. Wykazał, że w najwyższych dziełach takich jak Milтона, Patmore'a, Claudela geniusz idzie w parze z pewną zasadniczą uczciwością ludz-

ką i że przeciwnie — niewierność autora dla jego powołania ludzkiego psuje zawsze wartość estetyczną dzieła. Akt twórczy będąc aktem ludzkim posiada wartość natury moralnej. W tej koncepcji mieściła się oryginalność analiz Ch. du Bos, dalekiego zarówno od moralizmu jak i od amoralizmu, tak zabójczego dla sztuki.“

* * *

Wspólną cechą przedstawionych wyżej stanowisk teoretyczno-literackich jest ich optymalizm i uniwersalizm. W pojęciu literatury wkładają one treść najwyższą i najwzniolejszą, a od twórcy domagają się największego wysiłku. W ich świetle literatura łączy człowieka ze światem wartości absolutnych. Jak modlitwa i wszelkie czynności kultu religijnego wiążą nas z Bogiem bezpośrednio swym elementem nadprzyrodzonym, tak literatura, szczególnie zaś poezja daje nam sugestie Boga dzięki pierwiastkowi piękna. Wszystko, co nie wyrasta z geniuszu artystycznego człowieka jako z cząstki twórczej potęgi Boga, wyłączone zostaje poza nawias literatury.

Zwolennicy cywilizacji kwantytatywnej, ilościowej, mogą postawić temu stanowisku zarzut o zasadniczym znaczeniu. Ale ta właśnie cywilizacja od wielu lat znajduje się w ciężkim kryzysie, który dowodzi nie tylko słabości, ale wręcz bezpłodności i destruktywności jej założeń. Świat zalewa milionowa produkcja książkowa. Wszystko to z małymi wyjątkami jest owocem przemijającego czasu, techniki, mody, pośpiechu — przemija razem z tym czasem. Taki pokarm niszczy dusze milionowych mas, zuboża je i atomizuje. Im więcej człowiek przeciętny czytuje książek, tym bardziej pustoszeje w nim dusza. Ugina się on pod narastającym przeraźliwie szybko ciężarem książek i wszelkich form słowa drukowanego, jakie musi strawić chcąc być w zgodzie ze swą epoką. W rezultacie staje się niezdolnym do żadnego wzbogacającego, orzeźwiającego, szczerego przeżycia duchowego. Ilość zabija jakość. Gdy książka stała się od dawna artykułem użytkowym, towarem i rzeczą, w towar i rzecz zamienia się też człowiek. Jakże szybko odbiegamy od wzniosłej a jedynie słusznej koncepcji człowieka jako istoty „stworzonej na obraz i podobieństwo Boga“.

Otóż całą świeżość tej koncepcji, jej niesłuchaną płodność w zakresie twórczości literackiej ukazali trzej wyżej omawiani pisarze. Dzieło literackie musi być na nowo owocem daru, jakiejś łaski Bożej. Na nowo musi stać się wartością duchową, żywym źródłem życia. Wszystkie władze człowieka rozwijać, wzbogacać go i obdarzać radością, poczuciem pełni życia potrafi jedynie wielka literatura, literatura prawdziwa, bo zrodzona z natchnienia religijnego, którego wzory w narastającej skali ofiarowuje nam przeszłość od Homera, Platona, Vergiliusza, Dantego poprzez Szekspira, Milтона i Mickiewicza do Elliota i Claudela. Jedynie też ta literatura zwycięsko opiera się niszczącemu działaniu czasu, jest w ziemskim znaczeniu nieśmiertelna.

To katolickie spojrzenie na literaturę artystyczną uderza nie tylko swymi uzdrawiającymi wartościami, ale także swym uniwersalizmem. Katolicyzm domaga się pełnego rozwoju wszystkich władz człowieka. Gdzie tylko przenika, tam staje się czynnikiem zapładniającym. Domagając się od nas nieustannie dynamicznej postawy wobec siebie i świata oraz ciągłego doskonalenia się stanowi katolicyzm najważniejszy motor rozwoju literatury i sztuki i rozzwiera przed nią najbardziej wdzięczne pole. Obdarzając literaturę najwyższą godnością i stawiając jej najwznioślejsze cele, katolicka koncepcja literatury jest tym samym najbardziej humanistyczna. Jakże może być inaczej, skoro uzupełnia ona i uświęca starożytną zasadę: „Nihil humanum a me alienum puto“ — zasadą: „R est a u r a r e o m n i a i n C h r i s t o“.

Aleksander Rogalski

Konflikt nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetyczną filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina

I

Dla należytego zrozumienia poglądu Jakuba Maritaina na teoretyczną fizykę nowożytną trzeba zwrócić uwagę, że ta fizyka jest dla niego przedmiotem krytyki o tyle, o ile chce zastąpić perypatetyczną filozofię przyrody. Sam filozof oświadczył to wyraźnie jednemu ze swoich krytyków¹⁾.

Ostatecznie skryształizowany pogląd w tej kwestii zawarł najpierw w konferencji „La Philosophie de la Nature“, wygłoszonej 20 marca 1934 r. na Angelicum a wydrukowanej w „La Vie Intellectuelle“ z 25 października tegoż roku (str. 228-259²⁾), a następnie w książce pod tym samym tytułem (r. 1935).

W studiach tych stwierdza, że w czasach nowożytnych w przeciwieństwie do starożytności nie filozofia przyrody pochłania nauki przyrodnicze, ale nauki przyrodnicze pochłaniają filozofię przyrody. W procesie unifikacji wiedzy o rzeczywistości fizycznej wyodrębnia Maritain dwa okresy. W pierwszym okresie, trwającym dwa wieki, od czasów Galileusza i Descartesa do Newtona i Kanta, wzięto wiedzę fizyko-matematyczną o przyrodzie za filozofię przyrody. W drugim okresie, rozpoczynającym się w XIX w. a trwającym do chwili

¹⁾ O. Piotrowi Hoenen, który w artykule „Maritain's Rede te Amsterdam“, drukowanym w Studien (maj 1927) poddał krytyce poglądy Maritaina na teoretyczną fizykę nowożytną, zawarte w „Réflexion sur l'intelligence et sur sa vie propre“. Zob. odpowiedź Maritaina w „Les Degrés du Savoir“, nowe wyd., Paris 1934, str. 85, przypisek.

²⁾ Polski przekład tej konferencji pt. „Filozofia przyrody“ ukazał się w Verbum z r. 1934, zesz. III, str. 279—321.

obecnej, wiedza fizyko-matematyczna wyklucza filozofię przyrody i zajmuje jej miejsce.

1. Błąd pierwszego okresu tłumaczy Maritain zasadniczym nieporozumieniem, które wskażę po przedstawieniu jego poglądu na nowożytną teorię fizyczną.

Nowożytny typ fizyki polega, zdaniem Maritaina, na ujęciu świata fizycznego z punktu widzenia ilości matematycznej. Chociaż kresem jej poznania jest rzeczywistość fizyczna i przyuczyny fizyczne, to jednak nie dąży do poznania natury ontologicznej obojga³⁾. W tym punkcie zgadza się Maritain z H. Poincaré, A. S. Eddingtonem i E. Meyersonem.

W studium „La Physique de la Quantité et la Révolution cartésienne“, napisanym w r. 1918⁴⁾, podtrzymywał Maritain pogląd, że jeżeli fizyka typu matematycznego snuje koncepcje o naturze rzeczy, to tylko z tytułu dowolnej, pomocniczej hipotezy, mającej służyć wyobraźni za gruntu do oparcia. Według poglądów Maritaina z tego okresu jego twórczości, fizyka nie poszukuje przyczyny celowej zjawisk, gdyż przez nią musiałaby zwrócić się do bytu i do pierwszych zasad. Nie zajmuje się również bliższymi przyczynami sprawczymi dla nich samych, lecz tylko okazyjnie, o ile służą one do pomyślenia funkcji matematycznych. Z całej rzeczywistości fizycznej uwzględnia jedynie ilość matematyczną. Relacje matematyczne, w których na podstawie pomiarów przedstawia zjawiska, są jej przedmiotem formalnym⁵⁾.

Ten charakter analizy fizyki nowożytnej tłumaczy Maritain wniesieniem poznania świata fizycznego w sferę abstrakcji matematycznej, gdzie, odrywając ilość od rzeczywistości aktualnie istniejącej, abstrahuje się od bytu w sobie i jego zasad.

³⁾ „... si elle [la physique moderne] est orientée comme vers son terme vers le réel physique et les causes physiques, ce n'est pas pour en saisir en elle — même l'intime nature ontologique“. „Les Degrés du Savoir“, str. 120, 121. Zob. tamże str. 90, 91, 270 oraz „Réflexion sur l'intelligence...“, wyd. 2, Paris 1926, str. 181, 182, 200, 292, 310, 311, 312, 317.

⁴⁾ Studium to, drukowane w Revue Thomiste, r. 23, nowa seria, nr 1, kwiecień-czerwiec, str. 159—181, weszło do „Réflexion sur l'intelligence...“ jako szósty rozdział.

⁵⁾ Zob. „Réflexion sur l'intelligence...“, str. 182—184 i „Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur les diverses matières inégalement actuelles“, Paris 1925, str. 72, 112—115.

W redukcji fizyki do formułowania funkcji matematycznych, pozbawionych charakteru tłumaczącego rzeczywistość fizyczną, pozostawał Maritain [widocznie pod wpływem Piotra Duhema⁶⁾], który w ocenie wartości hipotez fizykalnych powtarzał poglądy Osiandera i św. Roberta Bellarmina.

Około roku 1924, dzięki A. S. Eddingtonowi i E. Meyersonowi⁷⁾, Maritain zarzucił ten pogląd i systemowi relacji matematycznych zaczął przypisywać specjalny charakter tłumaczący: chociaż z ich pomocą uczone nie poznaje natury rzeczywistości fizycznej i przyczyn fizycznych, to przecież poznaje je w ich odpowiedniku ilościowym, poznaje matematyzując je⁸⁾.

Nową pozycję Maritain rozwinął najszerzej [w „Les Degrés du Savoir“, rozbudowując ją przy pomocy pojęcia bytu rozumowego (ens rationis), zaczerpniętego z logiki scholastycznej i platońskiej koncepcji mitu. Według zawartych tam twierdzeń dla dokonania analizy [matematycznej] świata fizycznego musi się fizyka posługiwać pojęciami matematycznych bytów rozumowych, czyli mitami naukowymi, mającymi podstawę w rzeczywistości, które dają o niej poznanie symboliczne. Byty rozumowe konstruuje dla podtrzymania dedukcji matematycznej, dla rekonstrukcji rzeczywistości fizycznej z punktu widzenia ilościowego i dla głębszego wniknięcia w rzeczywistość zmysłową według własnego sposobu pojmowania i wyjaśniania⁹⁾. Byty rozumowe, konstruowane na podstawie po-

⁶⁾ Maritain w czasie pisania wymienionego studium znał już pracę Duhema „Essai sur la notion de la théorie physique de Platon à Galilée“, drukowaną w 1908 r. w Ann. de Phil. chrét., oraz „Le Système du Monde“. Histoire des Doctrines cosmologiques de Platon à Copernic“, Paryż 1913, t. 1. Zob. w „Réflexion sur l'intelligence...“ str. 187, 196.

⁷⁾ Poglądy Eddingtona poznał Maritain najpierw z francuskiego tłumaczenia popularnego wykładu teorii względności „Espace, Temps et Gravitation“ (Paris, Hermann, 1921) a potem z wydanego w r. 1929 tłumaczenia pracy „La Nature du Monde physique“ („The Nature of the physical World“). Do poglądów Meyersona wprowadził Maritain artykuł „Le relativisme, théorie du réel“ (Revue de Metaps, et de Morale, styczeń-marzec 1924 r., str. 29—48), stanowiący wyjątek z dzieła „La Deduction relativiste“.

⁸⁾ Zob. w „Réflexion sur l'intelligence...“ cały siódmy rozdział.

⁹⁾ „Le Degrés du Savoir“, str. 288, przypisek. Według Maritaina najwięcej bytów rozumowych dostarczają fizykowi nauki matematyczne.

miarów, opierają się w rzeczywistości fizycznej przez ilość, która jest pierwszą przypadłością ciała i której determinacjom jest poddana aktywność ciała. Dla Maritaina fizyka matematyczna więcej obfituje w pojęcia bytów rozumowych, oddalonych od codziennego doświadczenia, gdy głębiej na swój sposób wnika w rzeczywistość i gdy wznosi się na wyższy stopień konceptualizacji a swoim pojęciom nadaje charakter bardziej uniwersalny i czysty co do swego typu epistemologicznego¹⁰⁾. Stąd razem z Meyersonem twierdzi Maritain, że matematyzacja i geometryzacja świata fizycznego ma jedynie charakter metodyczny a nie filozoficzny¹¹⁾. Matematyzacja zaś jest dlatego możliwa, że w rzeczywistości fizycznej fizyka matematyczna ujmuje czynnik ilościowy nie na stopniu abstrakcji i niematerialności fizycznej, ale matematycznej¹²⁾. W naturze tej nauki tkwi, jak utrzymywał Meyerson, dążność do całkowitej matematyzacji rzeczywistości fizycznej, ale tę dążność musi ona powściągać i organizować ze względu na własne dobro i postęp¹³⁾. W system matematycznego wytłumaczenia zjawisk fizycznych włącza raz po raz zasady i przyczyny porządku fizycznego, zwłaszcza w początkach formułowania się hipotezy fizycznej. Na uwzględnianie czynników niematematycznych wpływają przedmiot materialny fizyki — rzeczywistość fizyczna — dążność umysłu do ontologicznej analizy rzeczywistości oraz oddziaływanie zasady przyczynowości¹⁴⁾. Częściowe przyznanie naukowej wartości poznawczej nie tylko pomiarom naszych przyrządów, ale również danym obserwacji opartej na pomiarach oraz pojęciom, wyprowadzonym bezpo-

Zastrzega się jednak przed uważaniem przedmiotu nauk matematycznych wyłącznie za byt rozumowy. „L'objet des mathématiques — pisał w „Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle“ (Paris, Desclée De Brouwer, 1938, str. 198, nota) — est indifféremment soit ou abstrait réel soit ou être de raison“. Zob. jeszcze „Les Degrés du Savoir“, str. 80, 283, 284.

¹⁰⁾ „Les Degrés du Savoir“, str. 318, 322.

¹¹⁾ Tamże, str. 364—367, 377—379.

¹²⁾ Tamże, str. 284.

¹⁴⁾ „Les Degrés du Savoir“, str. 271, 272, 315, 322. Ten punkt sformułował Maritain pod wpływem obserwacji Emila Picarda o podstawach teorii falowej Fresnela („Un coup d'oeil sur l'Histoire des sciences et des théories physiques“, odczyt wygłoszony 16 grudnia 1929 w paryskiej Akademii Nauk).

średnio z tych danych¹⁵⁾, wyodrębnia pozycję Maritaina od pozycji Eddingtona¹⁶⁾. Dla teoretycznej fizyki nowożytnej równą jednak wartość przedstawiają według Maritaina tak pojęcia bytów realnych, jak pojęcia bytów rozumowych, gdyż poznanie matematyczne abstrahuje od porządku istnienia. Troszczy się fizyka tylko o to, by te pojęcia mogły być użyte w łączności z łańcuchem funkcji matematycznych¹⁷⁾. Pomimo swej struktury matematycznej jest fizyka nowożytna dzięki terminowi swych sądów nauką raczej fizyczną niż matematyczną, jak to doskonale rozumieją Einstein i Meyerson.

Maritain nie chce twierdzić, że fizyka nowożytna całkowicie wyklucza pierwiastek jakościowy. Jeżeli w naukach matematycznych pozostaje pewien nie dający się zredukować element jakościowy, to tym bardziej tak musi być we fizyce. Alè we fizyce nowożytnej jakości są „matematycznie przerebione“ („*mathématiquement refondues*“)¹⁸⁾.

¹⁵⁾ Chodzi tu o poznanie z punktu widzenia ilościowego. Zob. „*Les Degrés du Savoir*“, str. 314.

¹⁶⁾ „M. Eddington paraît oublier... que non seulement les mesures recueillies dans la nature par nos appareils nous livrent quelque chose de réel (qui peut sembler une „*ombre*“ au regard de notre univers familier, le philosophe cependant sait que ce sont autant de points d'émergence par on aspect des choses existant en soi nous apparait), mais encore que le premier degré ou le premier temps de conceptualisation, parfois très élaborée, on nous dégageons de ces mesures une description du comportement observable des choses, nous met aussi en présence de réalités..., nous introduit dans un monde de faits, de causations observable et de structures observables que le physicien théoricien a tendance à tenir pour une simple matière offerte à son génie constructeur, mais dont le physicien de laboratoire n'est pas disposé à laisser méconnaître qu'ils font déjà authentiquement partie de la science physique elle — même... Des notions comme celle de la constitution des gaz par des molécules individuelles en agitation sans fin, ou de la structure réticulaire des cristaux, et une foule de notions semblables, doivent être tenues pour autre chose que des symboles — je lis tant même que traductions du mesurable et de l'observable...“ „*Les Degrés du Savoir*“, str. 314—316. Zob. tamże str. 322, 323. Maritain zgadza się jednak całkowicie z Eddingtonem, jeżeli chodzi o dalsze, ostateczne opracowanie matematyczne pomiarów dostarczonych przez przyrządy. Zob. tamże str. 316.

¹⁷⁾ Tamże, str. 272, 273, 283—285, 322.

¹⁸⁾ „*Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*“, str. 201.

Maritain tłumaczy wprowadzenie symbolów matematycznych do fizyki nowożytnej przyciąganiem fizyki przez nauki matematyczne, dążące do odegrania w czasach nowożytnych tej roli kierowniczej, jaką dawniej odgrywała metafizyka¹⁹⁾. Źródła tego przyciągania dopatruje się Maritain w charakterze obu nauk: Fizyka należy do nauk indukcyjnych, do nauk prostego stwierdzania faktu („les sciences de la constatation empirique“), tj. do nauk, które same z siebie nie mogą urzeczywistnić wykończonego typu poznania naukowego, gdyż dosięgają przyczyn albo racji bytu jedynie w ich odpowiednikach eksperymentalnych. Przez tę niewystarczalność fizyka stara się zbliżyć do nauk dedukcyjnych, w dawnych czasach do metafizyki, w czasach nowożytnych do matematyki, aby poddać się ich kierownictwu, gdyż obie nauki dają tłumaczenie we właściwym znaczeniu, wskazując na elementy konieczne i powszechne rzeczywistości²⁰⁾.

¹⁹⁾ „Les Degrés du Savoir“, str. 69, 81, 132, 286.

²⁰⁾ W swym ujęciu fizyki matematycznej Maritain zgadza się na ogół z teorią nauki eksperymentalnej, przyjmowaną przez „szkołę wiedeńską“, na co sam zwrócił uwagę w „Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle“, str. 187—193. Poglądowi wiedeńskich uczonych zarzuca jednak Maritain kilka braków. Jeden z nich występuje w pojęciu myślowej pracy logicznej: „Praca logiczna, w której umysł przechodzi z jednego zdania do drugiego na mocy rozumowania i związku idei, nie jest, jak to myślą wiedeńscy uczeni, prostym procesem tautologicznym, w którym przekształciłibyśmy tylko wyrażenia symboliczne jednej i tej samej myśli; nie jest to proste powtarzanie tego samego, bo umysł przechodzi tam od jednej prawdy do drugiej prawdy“. Tamże, str. 191. „Szkoła wiedeńska“ posiada również, zdaniem Maritaina, błędne pojęcie znaku. Wbrew temu, co utrzymują neopozytywiści ze „szkoły wiedeńskiej“, Maritain sądzi, że pojęcie znaku „nie odnosi się do naszych stanów subiektywnych, chociaż postawionych w stan poznawalności przez aktywność naszego umysłu“. Tamże. „Szkoła wiedeńska“ zapomina dalej, o tendencji realistycznej wiedzy o zjawiskach, o tej tendencji, która w rzeczy samej występuje w wiedzy o zjawiskach, chociaż ta wiedza ujmuje byt rzeczy nie wprost, lecz za pośrednictwem konstrukcji rozumowych“. Tamże, str. 210, 211. Główny jednak błąd „szkoły wiedeńskiej“ zasadza się, zdaniem Maritaina, na tym, że to, co przy pewnych zastrzeżeniach jest prawdą o wiedzy o zjawiskach, odnosi się do całokształtu wiedzy ludzkiej. Z tego bezprzedmiotowego uogólnienia wyprowadza Maritain bezwzględłą negację metafizyki, jaka cechuje „szkołę wiedeńską“. Zob. tamże str. 212 i dalsze uwagi do końca rozdziału.

Fizyka nowożytna odpowiada, zdaniem Maritaina, typowi wiedzy, znanemu w starożytności jako „scientia media”²¹⁾. Według Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu wiedza ta ze względu na przedmiot formalny oraz matematyczne metody analizy jest formalnie matematyczną, a materialnie fizyczną, gdyż terminem jej analizy i ostatecznym sprawdzianem jej sądów jest rzeczywistość fizyczna, ściślej: strona zjawiskowa rzeczywistości fizycznej, dostępna obserwacji i pomiarom. Św. Tomasz z Akwinu w Komentarzu do II Ks. Fizyki Arystotelesa, opierając się na błędnym tłumaczeniu tekstu Stagiryty (rozdz. 2, 194, a 7: „ta physikótera ton mathemáton”) przypadkiem wypowiedział prawdę, że owe nauki są więcej fizyczne, niż matematyczne. Tłumaczenie średniowieczne jest dlatego błędne, że Arystoteles mówi tylko o „częściach najbardziej fizycznych nauk matematycznych”²²⁾.

Razem z Duhemem²³⁾ upatruje Maritain w Platonie i we współczesnych mu Pitagorejczykach twórców matematycznego poznania świata fizycznego. Jego zdaniem już twórca „Tymeusza” zrozumiał, że poznanie fizyko-matematyczne wymaga tworzenia mitów naukowych²⁴⁾.

Powyższe wyniki badań nad nowożytną fizyką teoretyczną zmuszają Maritaina do zaprzeczenia, jakoby ta wiedza mogła być filozofią przyrody. Toteż za nieporozumienie, za niezrozumienie rzeczy uważa fakt, że scholastycy z epoki upadku, tracąc wobec starych teorii naukowych krytycyzm swoich wielkich poprzedników²⁵⁾, sprzeciwiali się nowej fizyce w imię zasad arystotelesowskiej filozofii przyrody a filozofowie nowożytni wzięli ją za filozofię przyrody sprzeczną z zasadami

²¹⁾ „Réflexion sur l'intelligence...“, str. 185—187; „Le Degrés du Savoir“, str. 83, 84, 270; „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 35, 36. Zob. tekst św. Tomasza z Akwinu o scientia media w „Expositio super Boetium de Trinitate“, q. V, a. 3, ad 6 i ad 7.

²²⁾ „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 36.

²³⁾ „Le Système du Monde“, t. I, str. 129.

²⁴⁾ „Les Degrés du Savoir“, str. 319, 320; „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 7.

²⁵⁾ Zob. np. u św. Tomasza z Akwinu Komentarz in de Coelo, lib. I, lect. 3, lib. II, lect. 17, in lib. Boet. de Trinitate, q. 4, a. 3, ad 8, in Metaph. lib. XII, lect. 10 (w wyd. Catheli § 2586), Sum, theol., I, q. 32, a. 1, ad. 2.

filozofii przyrody Arystotelesa i scholastyków. Tymczasem „tereny tych dwóch rodzajów wiedzy są różne i wobec tego mogą one współistnieć w doskonałej zgodzie“²⁶⁾. W tym twierdzeniu naszego filozofa można rozpoznać echo poglądów Hirna i Duhema.

Upatrywanie w zasadach i poglądach nowożytnej fizyki matematycznej ontologicznej interpretacji rzeczywistości zmysłowej doprowadziło zdaniem Maritaina z konieczności do mechanistycznych koncepcyj filozofii przyrody i do skrzywienia systemów metafizycznych.

2. Maritain przytacza kilka przyczyn, dla których fizyka nowożytna w drugim okresie swego rozwoju tj. począwszy od XIX wieku do chwili obecnej zaprzestała się uważać za filozofię przyrody. Jedną z przyczyn był powolny upadek mechanistycznej koncepcji świata. Pewną rolę odegrał dowód Kanta, że nauka o zjawiskach przez własne metody badania nie może osiągnąć „rzeczy w sobie“. Wreszcie z postępem czasu fizyka zdobyła większą samowiedzę swej natury i swych metod a przez to zrozumiała, że nie jest filozofią, lecz wiedzą o zjawiskach jako takich²⁷⁾.

Z tym postępem w rozwoju fizyki związał się zdaniem Maritaina ten wielki błąd, iż zaczęto utrzymywać, że analiza empiriologiczna wyczerpuje całkowicie w poznawalności rzeczywistość zmysłową. „Wiedza fizyko-matematyczna przestaje być uważaną za filozofię przyrody, jak w XVI w., ale w dalszym ciągu zajmuje jej miejsce; początkowo była z nią utożsamiona, następnie ją wyparła“²⁸⁾.

Do drugiego okresu w rozwoju fizyki nowożytnej odnosi się bardziej szczegółowa krytyka Maritaina niektórych współczesnych koncepcyj fizykalnych. Krytyka ta mieści się w „Théonas ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles“ i w „Réflexions sur

²⁶⁾ „La Philosophie de la Nature“, La Vie Intellectuelle, 1934, str. 235, 236; „Théonas...“, str. 73; „Réflexion sur l'intelligence...“, str. 191—201; „Les Degrés du Savoir“, str. 83, 120, 363; „Le Songe de Descartes“, Paris, R. A. Corrêa, 1932, str. 48.

²⁷⁾ „La Philosophie de la Nature“, Tequi, str. 41—43.

²⁸⁾ „La Philosophie de la Nature“, La Vie int., str. 239; „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 45.

l'intelligence et sur sa vie propre". Jej głównym przedmiotem są pojęcia i zasady fizyki A. Einsteina oraz jego szkoły.

Zasadniczy błąd Einsteina polega, według Maritaina, na tym, że utożsamia on rzeczywistość w sobie, rzeczywistość zdefiniowaną wewnątrz i istniejącą niezależnie od nas, od naszych obserwacji i naszych pomiarów, z rzeczywistością taką, jaka się nam przedstawia w naszych pomiarach i determinacjach matematycznych — inaczej: Einstein bierze cechy naszych miar za cechy samych rzeczy. Ten błąd Einsteina uważa Maritain za wspólny błąd współczesnych fizyków. Źródło utożsamienia rzeczywistości fizycznej z jej pozorami upatruje Maritain u samego twórcy teorii względności w dwóch ideach kierowniczych jego myślenia naukowego: w idei nominalistycznej, że pojęcia o rzeczywistości fizycznej mają za swą wyłączną zawartość treść zmysłową, i w idei anarchizmu matematycznego („postulat de l'anarchisme mathématique”), który wzbrania się czerpać pojęcia dla jakiegokolwiek gałęzi wiedzy z danych zdrowego rozsądku, lecz, na wzór nauk matematycznych, każe jej wszystkie pojęcia tworzyć zupełnie samodzielnie, nie pozwalając jej podporządkować się wyższej wiedzy. Koncepcjom Einsteina o tyle tylko Maritain przypisuje jakiś sens, o ile pozbawi się je znaczenia filozoficznego a przyzna się im jedynie wartość kryterium doświadczalnego²⁹⁾.

We wspomnianej już konferencji i książce o filozofii przyrody notuje Maritain dwa następstwa zastąpienia w ostatnich czasach filozofii przyrody przez fizykę typu matematycznego:

a) Fizyka, zajmująca miejsce filozofii, broniła się przed uznaniem jej za filozofię i dla tej obrony stworzyła w XIX w. obcą swej naturze pozytywistyczną koncepcję wiedzy, która teraz stopniowo ustępuje³⁰⁾.

b) Wskutek zaprzeczenia filozofii przyrody upada możliwość istnienia metafizyki spekulatywnej, a może tylko istnieć „metafizyka refleksyjna — refleksyjna i jawnie idealistyczna,

²⁹⁾ Théonas..., str. 113, 114; „Réflexion sur l'intelligence...“, str. 206, 207. Zob. również uwagi o einsteinowskiej teorii czasu w „Les Degrés du Savoir“, str. 275, 276, 308—311.

³⁰⁾ Zob. Maritainową krytykę pozytywistycznej koncepcji wiedzy w „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 49. O niektórych pożytkach, jakie oddał pozytywizm, pisze Maritain na str. 48 tej książki.

jak metafizyka Brunschwicga, szukająca duchowości w uświadamianiu sobie dzieła odkryć naukowych, w których umysł nieustannie przechodzi samego siebie — lub refleksyjnie i skrycie idealistyczna, jak metafizyka Husserla i wielu neorealistów — lub refleksyjna i nieskutecznie realistyczna, jak metafizyka Bergsona, doszukująca się wewnątrz wiedzy fizyko-matematycznej materiału metafizycznego, jakiego ta wiedza nie posiada, a który odsłania się tylko intuicji czystej zmiany — lub refleksyjnie tragiczna, jak tyle współczesnych systemów metafizycznych, w których (przede wszystkim w Niemczech) umysł usiłuje odnaleźć sens bytu i istnienia w dramacie doświadczenia moralnego lub w dramacie przeżycia trwogi³¹⁾.

Reakcję Piotra Duhema przeciwko eliminowaniu filozofii przyrody uznał ostatecznie Maritain o tyle za spaczoną, że fizyk z Bordeaux doprowadził do możliwie najbardziej krańcowego sformułowania pozytywistyczną koncepcję nauki eksperymentalnej³²⁾. Dla niego bowiem ta nauka sprowadza się jedynie do wyrażania w języku matematyki praw eksperymentalnych, zaś wszelkie poszukiwanie przyczyn fizycznych jest jej obce.

Maritain opowiada się w całej pełni za krytyką pozytywistycznej koncepcji wiedzy, jaką dał Emil Meyerson. W samym jednak dziele Meyersona znajduje ten wielki błąd, że odzuca on filozofię przyrody³³⁾.

II

Wśród głosów krytycznych o Maritainowej analizie teoretycznej fizyki nowożytniej zasługują na uwagę [obserwacje O. Piotra Hoenena i ks. F. Renoirte'a³⁴⁾.

³¹⁾ „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 115.

³²⁾ Tamże, str. 55, 56. W „Les Degrés du Savoir“, str. 88, 89 zarzuca Maritain Duhemowi, że z pewnych wyjątkowych wypadków fizyki teoretycznej, będących czystym symbolizmem matematycznym (energetyka w rozumieniu Duhema), uczynił typ wszelkiej teorii fizycznej.

³³⁾ „La Philosophie de la Nature“, Téqui, str. 57—64.

³⁴⁾ Petrus Hoenen, S. J., „Inquisitiones criticae in theoriam atomicam physico-chimicam eiusque valorem pro philosophia naturali“, Gregorianum, an. VIII, 1927, vol. VIII, str. 229—242; F. Renoirte, „La philosophie des sciences selon M. Maritain“, Revue néo-scholastique de philosophie, rocznik XXX, seria 2, n. 37, luty 1933, str. 96—106.

O. Hoenen wystąpił przeciw pogładowi Maritaina, według którego analiza matematyczna fizyki nie dozwala na ujęcie samej rzeczywistości fizycznej ani prawdziwych przyczyn danych zjawisk. O. Hoenen wyszedł z analizy doktryny atomistycznej J. Daltona, by stwierdzić, że rzuca ona wiele światła na rzeczywistość fizyczną w sobie. I tak doktryna Daltona uczy, że ciała fizyczne w przeciwieństwie do bytów matematycznych nie mogą być dzielone w nieskończoność, jak również nie mogą być dzielone na dowolne części. Uczy dalej metody określenia ciężaru względnego pierwiastków, co znów prowadzi do lepszego poznania samych natur fizycznych³⁵).

Te uwagi krytyczne O. Hoenena były usprawiedliwione poglądami Maritaina, wypowiedzianymi w szóstym rozdziale „Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre“. Po wydaniu „Les Degrés du Savoir“ straciły jednak nieco na skuteczności. Ostatecznie skryształizowany pogląd Maritaina nie utożsamia się ani z pozycją Duhema, ani z pozycją Eddingtona. Maritain przyjmuje, że w pierwszej fazie teoretycznego ujęcia świata materialnego fizyka nowożytna dociera w wielu wypadkach do samej rzeczywistości³⁶). Natomiast twierdzenie Maritaina, że dalej posunięte opracowanie teoretyczne świata fizycznego jest wyłącznie jego „matematyzacją“ i „geometryzacją“, trąci niewątpliwie przesadą³⁷) i zasadniczy zarzut O. Hoenena nadal zachowuje swoje znaczenie względem tej tezy.

Ks. Renoirte zwrócił Maritainowi uwagę na iluzoryczność twierdzenia o przyciąganiu fizyki nowożytnej przez matematykę oraz wyrzucał mu przesadę w podkreślaniu charakteru matematycznego fizyki. Oba słabe punkty analizy Maritaina zwią-

“) W referacie „De valore theoriarum physicarum“, wygłoszonym na kongresie tomistycznym w Rzymie w r. 1925, oraz w szeregu artykułów wydrukowanych w Gregorianum (1925, str. 248—265, 1927, str. 229—242, 1928, str. 417—460) podtrzymywał P. Hoenen twierdzenie, że teorie fizykalne dają o rzeczywistości fizycznej poznanie analogiczne. Nie zaznaczył jednakowoż, którą postać analogii miał na uwadze. Zob. krytykę tego poglądu Hoenena w „Les Degrés du Savoir“, str. 85 i n. w przypisku.

³⁶) „Les Degrés du Savoir“, str. 314—316.

³⁷) Nie przeczę jednak, że są teorie fizykalne, które nie posiadają charakteru obiektywnego w stosunku do rzeczywistości fizycznej wziętej w sobie, lecz są tylko środkiem klasyfikacji lub plastycznego przedstawienia zjawisk.

zał ks. Renoirte z niezrozumieniem powodów, [dla których fizyka posługuje się symbolami matematycznymi. Ks. Renoirte powtórzył tu swoje poglądy, wyrażone już dawniej na łamach *Revue néo-scholastique de philosophie*³⁸⁾. Oto streszczenie tych poglądów:

Celem fizyki jest poznanie świata materialnego jak najbardziej obiektywne, tzn. jak najbardziej niezależne od obserwatora. Ponieważ poznanie zmysłowe, przez które wchodzimy w łączność z rzeczywistością fizyczną, zawiera w sobie pewną stronę subiektywną, pochodzącą z naszej reakcji psychofizjologicznej, dlatego musimy poszukać innego środka poznawczego, wolnego, o ile to tylko możliwe, od elementów subiektywnych. Tym środkiem są instrumenty materialne, które, zastępując nasze organy peryferyczne, dają odrębne rezultaty przestrzenno-czasowe tam, gdzie doznawaliśmy odczuć jakościowo odrębnych. Zaś zmiany przestrzenno-czasowe muszą się wyrazić w liczbie, którą wskazał dany instrument na skali uprzednio wypracowanej. „I oto powód, dla którego cała nasza fizyka wyraża się w liczbach. Te liczby nie są liczbami abstrakcyjnymi, ale liczbami wskazanymi na skali określonego instrumentu. Siedem stopni skali stustopniowej i siedem amperów nie są tą samą rzeczą, gdyż są uzyskane przez różne instrumenty. I to nie ma nic wspólnego ani z naszymi rozmaitymi czuciami, ani z arytmetyką, ani, być może, wprost z różnymi jakościami, jakie posiadają przedmioty materialne“³⁹⁾.

³⁸⁾ „La théorie physique“, r. 1923, str. 349—375; „La critique einsteinienne des mesures d'espace et de temps“, r. 1924, str. 267—298.

³⁹⁾ „Puisque toute notre connaissance objective se ramène à l'observation de changements spatio-temporels, nous ne pourrions décrire les choses et les phénomènes qu'en disant où s'est place l'index d'un instrument déterminé quand nous l'avons employé sur un objet déterminé. Or ces places de l'index se repèrent en disant en face de quel nombre s'est arrêté l'index sur une échelle préalablement graduée. Et c'est ainsi que toute notre physique s'exprime en nombres. Ceux-ci ne sont pas de nombres abstraits, mais des nombres repérés sur l'échelle d'un instrument déterminé. Sept degrés centigrades et sept ampères ne sont pas la même chose parce qu'ils sont obtenus par des instruments différents. Et ceci n'a rien à avoir avec nos sensations différenciées, ni avec l'arithmétique, ni peut-être directement avec les qualités différentes que posséderaient les êtres matériels“. „La philosophie des sciences selon M. Maritain“, str. 104, 105.

Po dokonaniu serii doświadczeń analogicznych fizyk musi się postarać o ogólne wyrażenie zdobytych rezultatów. To wyrażenie ogólne, stanowiące prawo przyrody, nie może być czym innym, jak wyrażeniem relacji numerycznych między liczbami konkretnymi, dostarczonymi przez instrumenty. Następnie dla wyjaśnienia tych relacji musi fizyk obmyśleć teorię fizyczną w takiej formie, by mógł z niej wydedukować te relacje.

Już dawniej zwrócił ks. Renoirte uwagę na fakt, że do nowożytnej fizyki teoretycznej nie można zastosować definicji matematyki czystej⁴⁰⁾. Według B. Russela⁴¹⁾ i A. S. Eddingtona⁴²⁾ matematyka czysta jest „studium, w którym się nie wie, o czym się mówi, i w którym się nie wie, czy to, o czym się mówi, jest prawdą” — inaczej: matematyka czysta jest zespołem formalnych implikacji. Tymczasem fizyka, chociaż nie potrafi podać definicji swoich przedmiotów, jak elektryczność, ciepło, światło, niemniej jednak jest studium elektryczności, ciepła, światła, etc.

Do tych uwag krytycznych ks. Renoirte'a, niewątpliwie słusznych, trzeba jeszcze dodać, że twierdzenie Maritaina, jakoby teoretyczna fizyka nowożytna należała formalnie do porządku abstrakcji matematycznej a materialnie do porządku abstrakcji fizycznej, zdaje się zawierać w sobie sprzeczność, gdyż przydziela fizyce cechy niemożliwe do urzeczywistnienia w jednym gatunku epistemologicznym. Jeżeli nowożytna fizyka teoretyczna jest poznaniem świata fizycznego, jak twierdzi Maritain, to w takim wypadku nie może być formalnie nauką matematyczną, gdyż nauki matematyczne abstrahują od istnienia aktualnego. I odwrotnie, jeżeli się przyjmie punkt widzenia tych tekstów Maritaina, w których fizyka nowożytna została pojęta jako matematyka, nie można podtrzymywać twierdzenia, że daje ona swego rodzaju poznanie świata fizycznego. Koncepcja „matematyki“ świata fizycznego zdaje się zawierać niepokonalną antynomię obu terminów.

⁴⁰⁾ „La theorie physique“, art. cyt. wy., str. 351.

⁴¹⁾ „Recont Work on the principles of mathematics“, The international Monthly, vol. IV, n. 1, str. 84.

⁴²⁾ „Espace, temps, gravitation“, tłum. T. Rossignola, Paris, Librairie Scientifique T. Hermann, 1921, str. 18.

Maritain nie rozróżnił między matematyką czystą, należąca w teorii scholastycznej do drugiego stopnia abstrakcji a matematycznym ujęciem strony ilościowej rzeczywistości fizycznej, która znajduje się poza sferą matematyki czystej. Na stopniu abstrakcji matematycznej pomijamy nie tylko czynnik jednostkowy, ale również czynnik jakościowy, własności. Zatem twierdzenia fizyki matematycznej nie należą do tego stopnia abstrakcji, gdyż nie są postawione w niezależności od rzeczywistości fizycznej. Jeżeli fizyka dąży do precyzji i obiektywności swoich wypowiedzeń drogą formuł matematycznych, to nie znaczy, żeby się „matematyzowała“ w rozumieniu Maritaina, żeby wychodziła formalnie poza porządek poznania fizykalnego. Większa doskonałość jej sformułowania nie przenosi jej, choćby częściowo, do innego porządku epistemologicznego⁴³).

Maritain błędnie sądzi, że przez zdania fizyki matematycznej nie poznajemy świata materialnego w sobie, lecz poznajemy go jedynie w jego odpowiedniku porządku matematycznego, inaczej: przez poza-rzeczywistość matematyczną („le préter-réel mathématique“). Ponieważ formuły matematyczne, używane przez fizykę, nie mają celu w sobie, lecz są środkiem adekwatnym do wyrażenia strony ilościowej rzeczy, dlatego dają poznać tę stronę ilościową w sobie. Posługując się znaną terminologią scholastyczną, powiemy, że formuły matematyczne fizyki nie są „id quod cognoscitur“, ale „id quo cognoscitur“. „Id quod cognoscitur“ — to strona ilościowa świata materialnego⁴⁴).

⁴³) Kajetan pisał w komentarzu do „Sum theol.“, II-II, qu. IX, a 2, ad 3. „Non dicitur quod scientiae mediae sunt magis mathematicae quam naturales: cum falsum sit absolute loquendo; quia simpliciter sint scientiae naturales, utpote non abstrahentes a materia sensibili. Omnis enim scientia non abstrahens a materia sensibili, est naturalis, ut. patet VI Metaph. Sed dicitur quod connumerantur magis cum mathematicis, utpote eis similliores“. Maritain mimo tego tekstu uważa Kajetana za jednego z patronów swojej koncepcji „nauk pośrednich“ (scientiae mediae). Sądzę, że komentarz Kajetana wierniej oddaje myśl św. Tomasza z Akwinu o tych naukach, niż interpretacja przyjęta przez Maritaina.

⁴⁴) „... l'aspect quantitatif des choses d'expérience, le seul représentable mathématiquement, est un aspect réel de celles-ci qui pénètre intimement tout leur être. Par suite, les relations exprimables mathématiquement

Maritainową analizę fizyki matematycznej spacył wpływ poglądu energetystów na wartość wiedzy szczegółowej. Zaznaczył się u Maritaina przede wszystkim wpływ Piotra Duhema. Już ks. Renoirte zauważył, że Maritain zapożycza u Duhema niemal dosłownie opis wiedzy typu matematycznego⁴⁵⁾.

Również Maritainowa krytyka Einsteina nie jest szczęśliwą krytyką. Maritain nie rozumiał Einsteina, skoro utrzymuje, że twórca teorii względności utożsamia cechy naszych miar z ontologicznym stanem rzeczy. Einstein wyraźnie twierdzi, że nie chodzi mu tylko o doświadczalne mierzenie czasu. On sięga głębiej, by wskazać, że równoczesność lub nierównoczesność wydarzeń nie posiada charakteru bezwzględnego, lecz ogranicza się ściśle do danego układu odniesienia. „Każdy układ odniesienia posiada swój osobny czas; podanie czasu ma określony sens tylko wtedy, gdy podajemy zarazem układ odniesienia, do którego ono się odnosi“⁴⁶⁾. W fikcyjnym dialogu między Einsteinem a przeciwnikiem jego teorii przeciwnik sprowadza zasadniczo całą trudność zagadnienia równoczesności wydarzeń do jego eksperymentalnego stwierdzenia; lecz Einstein zwraca uwagę na niedostateczność takiego ujęcia i wykazuje, że nie można mówić o czasie bez względu na układ odniesienia⁴⁷⁾. Zatem dwa zdarzenia, które dla jednego obserwatora są równoczesne, dla drugiego mogą następować po sobie w czasie. W zależności od stanowiska dwie długości mogą być dla jednego obserwatora równe a dla drugiego nierówne.

Maritain nie dostrzegł, że teoria względności jest ujęciem rzeczywistości fizycznej niezależnie od jakiegokolwiek

ment doivent necessairement renfermer quelque chose qui leur convient bien que ce n'en soit pas l'intégralité“ I. Lemaire, „La valeur de l'expérience scientifique et les bases de la cosmologie“, Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, t. 1, Louvain, 1932, str. 278.

⁴⁵⁾ „La philosophie des sciences selon M. Maritain“, str. 98.

⁴⁶⁾ A. Einstein „Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“, Braunschweig 1921, str. 18. Tekst podałem według tłumaczenia inż. dra M. T. Hubera („O szczególnej i ogólnej teorii względności“, Lwów — Warszawa, 1922, str. 25).

⁴⁷⁾ Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie“, str. 14.

uprzywilejowanego układu odniesienia a zatem koncepcją przewyższającą w obiektywności klasyczną teorię przestrzeni i czasu⁴⁸⁾.

Ks. Kazimierz Kłósał

⁴⁸⁾ „... ce que le physicien einsteinien cherche à constituer, c'est une représentation du phénomène physique, variable non pas uniquement pour un observateur placé sur la terre ou sur le soleil, ni même pour un super-observateur placé quelque part dans l'espace et jugé immuable (c'était là, comme on sait à peu près le point de vue de Newton), mais pour tous les observateurs possibles et imaginables à la fois. Il ne peut évidemment y parvenir qu'en détachant, plus complètement encore que la science ne l'avait fait jusqu'à lui, le phénomène de l'observateur, en le situant d'une manière plus absolue en dehors de lui“. E. Meyerson, „Le relativisme, théorie du réel“, Revue de Métaphysique et de Morale, 31 (1924), str. 33, 34. To samo w „La déduction relativiste“, Paris, Payot, 1925, str. 65, 66.

Grabski i Wiktor o kapłaństwie katolickim

I.

Znaną jest rzeczą, że powieściopisarz inaczej podchodzi do problemu, niż uczony. Ten ostatni stwarza poprzez rzeczowe mozolne badania, uczone traktaty naukowe, utrzymane możliwie w tonie przedmiotowym. Powieściopisarz natomiast analizuje i opisuje dany temat w sposób o wiele więcej subiektywny, najczęściej ze stanowiska własnych przeżyć. Podchodzi on więc do zagadnienia z pewnym, z góry o nim urobionym uczuciowym nastawieniem, albo, jak byśmy inaczej powiedzieli z sympatią, lub antypatią do danej sprawy. Widzimy to na konkretnym przykładzie dwóch ostatnich powieści polskich, traktujących o kapłaństwie katolickim. Mamy w tym wypadku na myśli „Konfesjonał“ Władysława Jana Grabskiego (Poznań 1948, t. I, str. 258, t. II, str. 286), oraz ostatnią pracę Jana Wiktora, pt. „Zbuntowany“ (Warszawa 1948, str. 567). Jeśli „Konfesjonał“ jest napisany z dużą sympatią i uznaniem dla pracy kapłańskiej, to powieść Wiktora jest dobitnym wyrazem przestarzałego antyklerykalizmu autora.

Główną postacią „Konfesjonału“ jest ks. Sadok Górski. Pochodził on ze stosunkowo zamożnej warszawskiej rodziny inteligentckiej. Był bardzo wykształcony i władał pięcioma językami obcymi. Wyróżniał się więc „w tłumie demokratycznych sutan“. Ojciec jego zmarł jeszcze przed prymicjami. Żyjąca zaś matka marzyła tylko o tym, jak jej syn niebawem dostąpi wielkich zaszczytów. Objawiała także synowi te zamiary, ale ten nie chciał słyszeć o karierze, którą matka w myślach swych

mu gotowała. Na tym tle doszło nawet do oziębienia stosunków między matką a synem. Ostatecznie nie syn, ale matka skapitulowała, widząc, że Sadok do wyższych celów jest powołany, a nie do zaszczytów doczesnych.

Pierwszą placówkę wikariuszowską otrzymał ks. Sadok w Wianowie, podmiejskiej osadzie Warszawy. Parafianie tamtejsi — to niezgrana jeszcze społeczność — przeważna jej część zajmuje się wszystkimi innymi sprawami doczesnymi, tylko bardzo mała pamięta o Bogu. Ten oplakany stan religijno-moralny parafii staje się dla ks. Sadoka bodźcem do intensywnej pracy duszpasterskiej, choć u swego proboszcza, ks. Mikutowicza, nie dostrzegał co do tego specjalnie zachęcającego przykładu.

Ks. Mikutowicz nie był kapłanem zbyt gorliwym, zbierał pieniądze na czarną godzinę, robił wrażenie ptaka, któremu obcięto skrzydła, z chwilą, kiedy życie jego nie ułożyło się tak, jak planował. Miał także inne wady, np. lubił bardzo grywać w karty, ale w gruncie rzeczy posiadał bardzo dużo dobrej woli, co według Grabskiego stanowi o właściwej wartości człowieka.

„Nie tyle grzechu winna pani lękać się dla swego dziecka, ile tego, by nie przestał być sojusznikiem Boga. Nie sam fakt zła, ale dobra lub zła wola jest podziałem ludzi“ — mówi ks. Sadok do matki, zatroskanej o przyszłość swego dziecka. Ks. Mikutowicz, okazując dużo dobrej woli, dał się duchowo podciągnąć przez swego młodego, ale świętego wikarego, ks. Sadoka. Wzajemnie jeden przed drugim się spowiadali, a ks. Sadok przygotował także ks. Mikutowicza na śmierć.

Ks. Sadok od początku swojej działalności kapłańskiej uświadamiał sobie, że „jego miejsce najważniejsze w Wianowie — to konfesjonał, trybunał pokuty“. Nie udała się wprawdzie pierwsza spowiedź Nadziei Parońskiej, oraz Wandy Kiełtykowskiej, po zamążpójściu Milewskiej, ale poza tym cała jego działalność w konfesjonale uwieńczona była niemal nieustającymi sukcesami. Dużą część parafii nawrócił i duchowo podniósł właśnie przez pracę w konfesjonale. Zdaje się, że najlepiej mu się to udało odnośnie starego Górnika, gnojarka z zawodu.

Grabski dobrze ujął znaczenie spowiedzi św. pisząc: „Spowiedź — to szczere przyznanie się do prawdziwego siebie. Bóg

zna i widział wszystko cokolwiek uczyniłaś, ale czeka, byś sama siebie oceniła. Czarne jest czarnym, a białe — białym, tak, jak dobro jest boże, a złe twoje“ — mówi ks. Sadok do jednej penitentki.

Patrząc się syntetycznie na całą długoletnią działalność ks. Sadoka, jako spowiednika w parafii mocno nieuporządkowanej, nie widzimy u niego tego tragicznego zmagania się z grzechami, zwłaszcza nałogowymi, penitentów-recydywistów, które każdy kapłan boleśnie odczuwa, słuchając spowiedzi św. przez dłuższy czas na jednym i tym samym miejscu. Odnosimy wrażenia, że cała jego praca, którą wykonuje w konfesjonale jest łatwa i za mało skomplikowana. Gdyby autorem tej powieści był kapłan, który przez dłuższy czas słuchał spowiedzi św., zupełnie inaczej by właśnie ten punkt przedstawił. W „Konfesjonale“ spostrzegamy tylko słabe ślady tego tragicznego przeżycia spowiednika. Grabski pisze: „Sadok miał inne strapienia. Wnikając przy słuchaniu spowiedzi św. w życie bliźnich, płynące żywym nurtem pod skorupą pozorów i tajemnic, poznając rozmiar grzechów i niedowiarstwa, egoizm i pychę, musiał w sobie tłumić odruchy rozpaczny“. To uczucie nie urosło jednak nigdy w jakieś tragiczne przeżycie długotrwałe, które by dogłębnie wstrząsnęło ks. Sadokiem. Św. proboszcz z Ambri-court, którego Bernanos przedstawia w „Pamiętniku wiejskiego proboszcza“ przeżywał to w całej pełni, poznając w ten właśnie sposób cały tragizm ludzkiego życia.

Nie ma także w tej powieści odbicia psychologii głębinowej, która w pierwszym rzędzie w takiej pracy, jak „Konfesjonał“ powinna była znaleźć pełne zastosowanie. To by ją dopiero było należycie pogłębiło. Wprawdzie w Sakramencie Pokuty działa łaska sakramentalna, jako element pierwszorzędnej wartości, ale odpowiednie psychologiczne dogłębne podejście do penitenta ze strony spowiednika, jest także wielce doniosłe — przynajmniej w niektórych wypadkach.

Psychologia głębinowa uczy nas, że koniecznie trzeba zstępować w dół, aż do ostatnich zakamarków duszy ludzkiej, aby móc naprawdę poznać, oraz uświadomić sobie, co tkwi w podświadomości danego człowieka i gdzie mają swoje siedlisko motory, które ciągną go do złego. Tego dogłębnego pozna-

nia człowieka nie ma prawie że u Grabskiego, który w swojej powieści jakoby tylko ślizgał się po powierzchni sumienia ludzkiego.

Zastosowanie psychologii głębinowej dostrzegamy w całej pracy duszpasterskiej u św. proboszcza z Ambricourt, u ks. Sadoka napotykamy pewne ślady takiego postępowania, bodajże w jednym wypadku, to jest w spowiedziach starego Górniaka, dlatego też Górniak jest poza Sadokiem typem psychologicznym najwięcej wykończonym.

Z braku zastosowania psychologii głębinowej nie ma także w dziele Grabskiego należycie pogłębionego ujęcia grzechu z punktu widzenia przeżycia psychologicznego, jaki znajdujemy w „Pamiętniku“ Bernanos. Nie dostrzegamy także w tym dziele ontologicznego ujęcia istoty grzechu ludzkiego, czego można było się spodziewać w dziele, zatytułowanym „Konfesońska“. Ale Grabski, równie dobrze jak Barnanos rozumie, że „grzech, nie tylko grzeszącego plami. Dokonany — rdzą zaraża innych, wżera się w nich, pleni się dalej“.

Autor słusznie podkreśla, że grzech, jakkolwiek jest złem w sobie, może jednak per accidens stać się okazją dobra moralnego. Powiada on: „trzeba doświadczyć wprzód grzechu, by wykrzesać z siebie skruchę. A dla wielu skrucha to jedyne lekarstwo na pychę i jedyna nauka pokory“.

Analizując grzech, staje Grabski także w obliczu szatana, o którym Bernanos najczęściej pisał w ostatnich latach. Powiada on: „Szatan jest zazdrosny! Pożąda miłości, bezcennego skarbu, który ziemskie stworzenie odziedziczyło po upadłych aniołach. Zazdrości ludziom Boga miłującego, a Bogu miłości ludzkiej. Siebie podstawia człowiekowi w różnych postaciach, by go pokochał, by nie kochał Boga. Jest złotem dla skapców, ciałem dla rozpustników, sławą dla pysznych, władzą dla zbuntowanych. Bezowocny trud, gdyż tylko miłość pomnaża miłowanie, a szatan pożąda nienawiści. Nie umie stać się ukochanym, musi więc niszczyć, upokarzać, męczyć, ale to Bóg-Pocieszyciel z cierpień i upokorzeń człowieka zbiera plon wiecznej chwaly dla siebie. Nie ma wyjścia z błędu pożądania. Szatan nie wie nawet, jaki owoc zrodzi Bogu w wieczności jego Piekło“.

Ks. Sadok pracował równie dobrze na ambonie, jak w konfesjonale. O ile w konfesjonale darzył penitentów łaską nieoczonego pokoju wewnętrznego, o tyle „w kazaniach... doświadczał ludzi niepokojem. By zwątpili w swą pewność i powagę przybranych dostojenstw, by zdradzili swój pyszny upór, zbrzydzeni sobie grzeszne obyczaje, ulekli się utraty swego władztwa, zdrowia, życia. By w sercach ludzkich, jeśli niedostępne dla miłości, ożyła chociaż bojaźń Boża przed czasem Bożego gniewu“.

Najrealniej jest przedstawione duszpasterstwo domowe ks. Sadoka, wypływające ze szczerzej troski kapłańskiej, zmierzającej do poznania swych parafian. Ks. Sadok nie jest duszpasterzem zacofanym, który czeka, aż wierni do niego przyjdą, ale sam idzie im naprzeciw, odwiedzając ich w domu. W związku z tym, kreśli Grabski wspaniałe obrazy, żywcem wyjęte z codziennych przeżyć duszpasterskich, ilustrujące trudności, na jakie ks. Sadok napotykał w swojej pracy, np. rozmowy jego z Godlewskim.

W „Konfesjonale“ i poza tym, jest ks. Sadok uosobieniem dobroci i wyrozumiałości. Na tym punkcie zbliża się on do ks. Jana w „Rozdrożach miłości“ Zawieyskiego. Główna to zaleta, która mu ogromnie ułatwia nieustannie spełnianie obowiązków duszpasterskich. Biczuje się także ks. Sadok, aby osłabić namiętności i podbić je pod panowanie ducha i łaski Bożej. Kiedy się jednak przekonał, że wskutek osłabienia ciała, wywołanego biczowaniem, mógłby zaniedbać swe obowiązki duszpasterskie, zarzuca je, uświęcając się przez wierne spełnianie swych obowiązków kapłańskich i w najtrudniejszych okolicznościach, np. w obozie koncentracyjnym.

Z książki Grabskiego dowiadujemy się mało o wewnętrznym procesie dojrzewania duchowego ks. Sadoka, o jego trudnościach i zmaganiach osobistych, jak to Bernanos w słynnym „Pamiętniku“ nakreślił, ale wzamian daje nam autor szeroko nakreślony opis jego działalności duszpasterskiej, zbliżając się w ten sposób do metody przedstawienia życia kapłańskiego, jaką posługiwał się Cronin w „Kluczach królestwa“.

Książka „Konfesjonal“ obudziła wielkie zainteresowanie. Najlepszym dowodem tego jest jej poczytność. — pierwszy na-

kład jest już wyczerpany. Zdaje się, że sam tytuł książki obudził ciekawość czytelników. Musimy być Grabskiemu wdzięczni za śmiałe i pozytywne podjęcie tematu o kapłaństwie katolickim. Należy się spodziewać, że książka ta wyjdzie niezadługo w drugim wydaniu, więcej pogłębionym.

II.

Bohaterem książki Jana Wiktora pt. „Zbuntowany“ jest ks. Bielawa, wikary, pracujący na parafii wiejskiej, zdaje się małopolskiej. Wywodzi się on z bardzo biednej, wielodzietnej rodziny chłopskiej. Czuje się z ludem wiejskim silnie uczuciowo związany. Ceni bardzo wiejskie tradycje kulturalne, np. weselne obyczaje ludowe. Na chłopskiej zabawie weselnej powiada on do siebie: „Z gromadą! Stać się jej nierozzerwalną częścią... na zawsze“. Oto jedna z pozytywnych myśli całej działalności ks. Bielawy. Poza tym jednak trudno odnaleźć w tej książce głębszą myśl pozytywną. Zresztą w praktycznym realizowaniu tej jedynie zdrowej myśli ks. Bielawa jest strasznie negatywny i nie stwarza nic trwałego. Ks. Bielawa kocha lud wiejski, ale za dużo w nim widzi cech ujemnych. Za czarno patrzy na jego stan religijny i moralny.

Każdy duszpasterz polski, pracujący wśród ludu wiejskiego, uświadamia sobie, że w tym środowisku zawsze są postacie, które przejąwszy się do głębi ideałami Chrystusa Pana, noszą na sobie charyzmat świętości. Nie dostrzega tego ks. Bielawa, a powiedzmy właściwie — Jan Wiktor — uważając, że religijność polskiego ludu wiejskiego, mieniącego się chrześcijańskim, jest czysto zewnętrzna, faryzejska. Tym więcej, że wśród tego ludu trwają jeszcze liczne, staropogańskie wierzenia i obrządku prasłowiańskie. Uosobieniem tych tendencji jest stary kowal, Błazusiak, nad którego zwłokami ks. Bielawa rzekł: „Prawdziwy kapłan, ostatni kapłan!“

Ks. Bielawa wyrzuca ludowi szczególnie jego faryzeizm. „Farbuje się on pacierzami“, lecz nie odmienia, ani nie uszlachetnia się wewnętrznie. Najobrzydliwszą kreaturą tego typu jest gospodarz Owsiak, tyran domowy, rozpustnik, a przy tym jeden z najgorliwszych członków bractwa parafialnego.

Ks. Bielawa — to postać atletyczna, zwarta, krępa i barczysta, krok ma mocny, twarz jego prostacka, jakby z dębiny wyciosana. Wszystkie te cechy wskazują na jego chłopskie pochodzenie. Także jego temperament i wewnętrzne usposobienie ukazują to samo. Łatwo się zapala, jest strasznie nerwowy. Ks. Oberski, ostatni jego proboszcz, Błażusiak i inni zwracają mu na to uwagę, że „wciąż się wewnętrznie szarpie“. Rozumiemy, że ten ognisty temperament, nie ujarzmiony od wczesnych lat młodości, mógł się wyrodzić w trwałe usposobienie buntownicze. Było to psychologicznie trafnie pomyślane, ale równocześnie stało się powodem, że ks. Bielawa okazał się małym i nic trwałego nie stworzył.

W seminarium był bardzo gorliwym i szczerze nad sobą pracował, ale później zaniechał tego wysiłku. Wiktor sam powiada: „Z biegiem lat ulatniała się gorliwość“. Dlatego budziło się w nim uczucie buntu, przeciw sobie samemu, przeciw parafianom, co okazywał w konfesjonale i na ambonie, ale przede wszystkim przeciw władzy duchownej.

„W Bielawie wrzał bunt przeciw namiętnościom, a przecież myślami ulegał ich przemocy“ — powiada autor. Odgadujemy, że chodzi tu przede wszystkim o namiętności cielesne. W związku z długotrwałym zmaganiem się z pożadaniami cielesnymi, Wiktor kładzie ks. Bielawie do ust następujące słowa: „Czyż jest miłsze słowo w mowie ludzkiej, ponad słowo: ojciec?“ Za własnymi dziećmi tęsknią także inni kapłani, których autor wysuwa w tej książce, np. ks. Oberski. Odpowiadałoby to raczej psychologii dojrzałej bezdzietnej kobiety, ale znacznie mniej, a właściwie wcale nie — dojrzałej naturze męskiej. Podobnych niedociągnięć psychologicznych można by wykazać znacznie więcej.

Ks. Bielawa buntuje się także na innych odcinkach swego życia. Pewnego razu strasznie twardym postępowaniem odpedził od konfesjonalu matkę kilkorga dzieci, która popełniła grzech spędzenia płodu. Niestusznie tak postąpił, gdyż ona szczerze żałowała i łatwo można było ją doprowadzić do postanowienia poprawy i powtórnej spowiedzi św. u innego spowiednika, jeśli już sam nie miał co do tego władzy rozgrzeszania. Zamiast w ten sposób sprawę rozwiązać, jak każdy inny

zdrowo myślący kapłan by to był uczynił, powiada ks. Bielawa do tej penitentki, skoro ją później oszalałą z rękoma powiązanymi spotkał: „Siostró, to nie moja wina. Ręce kapłana tak samo związane jak twoje“. Winę więc zwała na dyscyplinę kościelną, a nie na własną nieroztropność i nieopanowanie.

Buntownicze usposobienie ks. Bielawy wyładowuje się także na ambonie. Okropnie gwałtownie występuje przeciw nagminnym słabościom, zwłaszcza religijności zbyt zewnętrznej. Na niektórych ludzi, siedzących pod amboną, wskazuje palcami.

Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że z tym nastawieniem, ksiądz Bielawa ogromnie łatwo zadzierał z proboszczami, z którymi pracował, a ostatecznie także z biskupem diecezjalnym. Największym jego przewinieniem, to — jak sam osądził — „gorliwość, z jaką broniłem krzywdzonych“. Nie przyznaje się jednak, że czynił to często w sposób nieopanowany i nieroztropny. Przeciw biskupowi ordynariuszowi zbuntował się w związku z przemówieniem na kursie duszpasterskim. Gdyby chcieć streścić to przemówienie ks. Bielawy, to trzeba by powiedzieć, że właściwie nie wiadomo, o co mu wtedy chodziło. Zresztą brak logiki wyczuwa się także na innych miejscach książki. Rzuca on na kursie duszpasterskim szereg górnych haseł, logicznie słabo z sobą powiązanych, noszących cechy wybitnie demagogiczne. Wzywa do rewolucyjnych czynów, ale u niego samego nie widać tego radykalizmu w czynie, nawet kiedy zerwał z Kościołem.

Jan Baranowicz, pisząc krytykę tej książki („Odra“ 1948, Nr 52/53, artykuł: Wiktora deklinacja wiejska), podkreśla, że autor „do Zbuntowanego zbierał . . . materiały przez długie lata i po całym kraju“. Rzeczywiście, wyczuwa się to, czytając tę książkę, że Jan Wiktor szpiegował przez długie lata kapłanów polskich i niejedną rzeczywistą słabą ich cechą odkrył, to czy owo nieodpowiednie postępowanie podpatrzył, taką czy inną rozmowę podsłuchał — przelewając to wszystko w tej powieści na papier. Wymierzył nam, kapłanom, przez to niejedną zasłużoną cięgę. Ale mimo to typy kapłańskie, jakie przedstawił nam, są raczej karykaturami, niż postaciami rzeczywistymi, gdyż autor podszedł do tematu ze zbyt wielką antypatią. Mógł on oczywiście opisać także nasze wady, ale jako literat obiektyw-

ny powinien był także uwydatnić naszą dobrą wolę i szczerą ochotę służenia Bogu, uświęcenia siebie i podciągnięcia nam powierzonego ludu. Za mało, albo wcale nie ma tego w powieści Wiktora, choć przyznajemy, że miejscami z talentem jest napisana.

Cechą bardzo charakterystyczną kapłana polskiego jest jego żywy związek z ludem. Z ludu najczęściej się wywodzi i dla ludu żyje i pracuje! Dlatego ks. Bielawa nic nowego nie powiedział, kiedy rzekł, że „chce być bratem i wiernym sługą upośledzonego ludu“. Czyniło to już tysiące kapłanów polskich przed nim, i dzisiaj jeszcze to czyni. Przy tym obce im są uczucia buntu i nienawiści do Kościoła. Ale więcej niż kiedykolwiek, są obecnie kapłani polscy solidarnie związani ze sobą i trwają w karnej dyscyplinie w stosunku do władz kościelnych.

Jednym z wielkich problemów okresu współczesnego, którym zajmują się katolicy i niekatolicy, jest kapłaństwo katolickie. Dowodem tego dwie dopiero co omówione powieści polskie, które ukazały się w tym samym roku. Kapłaństwem katolickim zajmują się obecnie ludzie na całym świecie. Znane są powieści Chestersona, Cronina, Greene'a, Bernanos'a i innych, na temat katolickiego kapłaństwa. Katolicy świeccy utożsamiają najczęściej kapłana katolickiego z Kościołem katolickim, mówiąc: jaki kapłan, taki Kościół. Jest to zdanie dogmatycznie nieściśle, ale niemniej w życiu dużo ono znaczy. Katolicy, mówiąc w ten sposób pragną oczywiście, aby każdy kapłan był jak najgodniejszy, by był gorejącą pochodnią miłości i prawdy Chrystusowej.

Ks. Jan Bednarski

Czescy pisarze katoliccy

Właśnie w Czechach siły katolików przedstawiają się o wiele skromniej, niż w pozostałej Słowiańszczyźnie zachodniej. Przyczynę tego faktu stanowi husytyzm łącznie z ujemnymi wspomnieniami reakcji katolickiej Habsburgów. Gdy więc z jednej strony tzw. tradycje czeško-braterskie odżywają w kościele narodowym czeskim, a z drugiej materialistyczny pogląd na świat już od ubiegłego stulecia należy w Czechach do zjawisk najczęstszych — należy z radością powitać wyraźne objawy odrodzenia się katolicyzmu w Czechach i na Morawach w ostatnim dziesięcioleciu.

Polacy, goszczący na ziemiach czeskich w pierwszych latach Wielkiej Wojny, uderzeni byli często wyraźnym indyferentyzmem Czechów w sprawach religijnych, a nawet niezrędko wprost pokpiwaniem z tych spraw, a równocześnie zupełną pustką, jaką nader często świeciły wspaniałe świątynie ziem czeskich. Zwłaszcza czeska inteligencja traktowała kościoły przede wszystkim jako dzieła sztuki. Dopiero straszne czasy Hitlera i „protektoratu“ przysporzyły katolicyzmowi licznych, zdecydowanych wyznawców. Ruch katolicki, który miał w literaturze czeskiej pewne tradycje i poszczycić się mógł piórami znakomitymi, był jednak dawniej wśród inteligencji raczej dziełem jednostek, niż objawem masowym, gdy tymczasem od lat protektoracko-wojennych rozwinął się niemal żywiołowo.

Do lat 80-tych zeszłego stulecia poezję katolicką w Czechach reprezentowali głównie dydaktycy-moralisci, piszący na niewysokim poziomie artystycznym, idący zresztą śladami księdza kanonika B. Jablonskiego (żył on w Krakowie). Są to:

V. Sztulc, zapalony, lecz słaby tłumacz Mickiewicza, na Morawach Fr. Suszil oraz wierszujący katecheci V. Pakosta i VI. Sztiastrny. Aczkolwiek epoka „lumirowców“ w poezji czeskiej hołdowała liberalizmowi i większość jej autorów była przeciwkatoicka, jednak najwięksi poeci, a wśród nich dwaj czołowi (tym ciekawsze, że obaj na pół żydowskiego pochodzenia) Zeyer i Vrchlicky okazali nie tylko głębokie zrozumienie istoty katolicyzmu, ale także mistyki katolickiej. Kult średniowiecznych literatur romańskich zbliżał ich do katolicyzmu tym głębiej. Vrchlicky zabarwiał swe odnośne tematy pierwiastkami religijnego chaosu; do natchnionego kultu Najśw. Maryi Panny wplatał pierwiastki panteistyczne, uprawiając w poezji legendy („Hilarion“, „Legenda o św. Prokopie“). Zeyer znakomicie oddawał mistyczne tajemnice gotyku i prawd wiary nie tylko w legendach „Ramondo Lullo“ i „Kronika o św. Brandanie“, „Siostra Paskalina“ — lecz i w rycerskiej „Epopoi karolińskiej“ jak również w modernym „Wicie Chorazie“. Inny pisarz, Svatopluk Czech był ideowym przeciwnikiem katolicyzmu, lecz, jako wielbiciel stylu katolickiego baroku, wyśpiewał w swej „Dagmarze“ ideał gotycki kobiety chrześcijańskiej. Również J. V. Sladek po długiej tułaczce i błądzeniu powrócił z całą żarliwością do katolicyzmu i poświęcił mu najlepsze swoje wiersze. Ba, nawet zacierzewiony wręcz liberał i libertyn, Jan Neruda, czeski Heine, w swych „Baladach i romansach“ oddaje w epice, jak Sladek w liryce, żar religijnych uniesień ludu.

Norbertainin, Bruno Sauer (pseudonim: Frantiszek Kysevy, tzn. „Kwaśny“) dał w epice wspaniałe ujęcie motywów legendarnych i — eucharystycznych. Z niemniejszym talentem rywalizował z nim w tej mierze proboszcz Fr. Leubner (1867—1930). Jego katolicka legena wieków „Balady i legendy“ (1896), „Na skrajach kancjonału życia“ (1897), „Cantantibus organis“ (1909) i „Ku zachodowi“ (1911) ubierają piękne i wzniosłe myśli gorąco wierzącego kapłana z razu w nadmiar barw; ton ludowy jednak i wielka melodyjność wiersza czynią z nich małe arcydzieła.

Pierwszy wielki czeski poeta katolicki, bez tendencji już dydaktycznych i moralizatorskich, zatopiony jednak w Bogu

i głoszący tajemnice Jego dzieł i nauk, to katecheta Xaver Dvorzak, autor zbiorów poezji „Złotą ścieżką“ (1888), „Przez cień do świtu“ (1897), „Modlitwy i pieśni“ (1893), „Sursum corda“ (1894), „Medytacje“, (1896), „Eucharystia“ (1897), „Nowy żywot“ (1903), „Soli Deo“ (1905), „Z głębin wieków“ (1905), „Kontemplacje“ (1909), „Modlitwy poety“ (1913), „Tęsknoty wieczne“ (1923), „Bezchmurne niebo“ (1923), „Melodie mistyczne“ (1933), „Pod świecznikiem wolności“ (1934).

W swym znakomitym „Przeglądzie dziejów literatury czeskiej od doby najstarszej po dni nasze“ drowie Novakowie wywodzą Dvorzaka ze szkoły Vrchlickiego. Właściwie jest on jednak bliższy koledze swemu J. Boreckiemu, niż Vrchlickiemu, którego przypomina tylko rodzajem swej nieskazitelnej formy. Pełen metafor w swej kontemplacji religijnej, wypowiada się w poezji o mdlejącej w światowym wirze duszy, która zachowała swą wiarę i tęskni do jedni mistycznej z Chrystusem — i zanurza się w rozkoszy eucharystii, znajduje ukojenie w Maryi Pannie. W twórczości jego sporo miejsc wspólnych z twórczością natchnionych katolickich piewców polskich XX wieku, z których najmniej przypomina Wojciecha Bąka. Nie są to jednak współzależności literackie — mamy tu raczej do czynienia ze zbieżnością współczesnych dusz katolickich. W dziale legend ustępuje jednak Dvorzak Leubnerowi. Jako zręczny organizator zasłużył się około tzw. „moderny katolickiej“ w Czechach.

W latach 90-tych ubiegłego wieku zaznaczyły się wyraźnie spory w łonie katolicyzmu czeskiego. Starsze jego skrzydło przedstawiał literacko-krytyczny miesięcznik „Vlast“ („Ojczyzna“) pod redakcją ekskluzywnego, zdolnego zresztą, ale nietolerancyjnego Frantiszka Pohunka (1846—1920), wroga większej części literatury światowej. Odłam zaś młodych pisarzy brocił jej. W walce obu tych skrzydeł katolicyzmu czeskiego, w której szczególną indywidualnością zabłysnął redaktor Tomasz Szkrdle (1853—1918), wybili się przedstawiciele katolicyzmu na Morawach. Organami ich były: beletrystyczny „Obzor“ pod redakcją Vl. Sztiastnego i — od roku 1891 — „Nasz domov“ (dom w znaczeniu ojczyzny); są to dwa organy naukowe tomistyczne, z których pierwszy posiada tendencję raczej popula-

ryzatorską. Zasłużyły się one nie mało w dziedzinie krytyki literackiej. W silniejszym jeszcze stopniu podobne zalety wykazał organ teologów brneńskich „Muzeum“, otwierający swe łamy również dla piór początkujących i „Hlidka literarni“ („Przegląd literacki“) — od r. 1884, od roku 1886 tylko „Hlidka“. Wydawał ją benedyktyn rajgrodzki Pavel Vychodil.

Młodszy księża, wsparci autorytetem wybitnego kanonika wyszehradzkiego Benesza Metodego Kuldy (1820—1930), wystąpili w „Niwie“. Rohaczka w roku 1895 z głośnym manifestem literackim, który ukazał się z inicjatywy Z. Bouszki, najwybitniejszego współczesnego poety katolickiego Czech obok Karola Dostala Lutinova, Jakuba Demla i Jaroslava Durycha. Krytyk F. V. Krejczy w piśmie „Rozhledy“ nazwał ich „moderną katolicką“. Nowa ta szkoła — o ile można ją tak nazwać — skupiła się w roku 1895 w almanachu „Pod jednym praporem“ („Pod jednym sztandarem“). Organem jej został „Novy Život“ Lutinova i Bouszki (1896—1907). W duchu Cyryla i Metodego, św. Franciszka i Dantego pisano tam w obronie duchowieństwa niższego przed arystokratyzmem wyższego kleru. Organ ten, literacko doskonały, słabszy był we filozofii i teologii, poświęcając również dużo miejsca polityce. Na jego to łamach odbyła się wielka polemika z poetą J. S. Macharem, który nazwał chrześcijaństwo „jadem z Judei“.

Dostal Lutinov począł w roku 1913 wydawać „Arkę“, której następnym redaktorem Emanuel Masak (ur. 1883) nadał kierunek wyraźnie historyczno-literacki. Krócej żyły organy katolickie Podlahy i Dvorzaka.

Bouszka, wielbiciel Zeyera, zbliżył się do mistyków Brzeziny i Bilka. Za poprzedników swych uznał Kuldę i również Morawianina proboszcza Adama Chlumeckiego, który epokę husycką naświetlał po katolicku. Ceniono zwłaszcza jego „Apokalipsę“ i „Ewangelię wolności“ (1896). Do poetów katolickich zbliżyli się w pewnym stopniu literaci J. S. Baar, Jos. Kalus, Ot. Bystrzina, Jan Karnik, natchniony tłumacz poezji polskiej („Pod pióry Orła Białego“), Emanuel Leszehrad i inni.

Wśród katolików czeskich najsilniejszy zaznacza się wpływ poetów Teodora Aubanela i Fred. Mistrala, oraz epika katalońskiego J. Verdaguera, kongenialnie niemal przełożonego

przez Vrchlickiego. Również tęsknoty katolickie wykołajeńców życiowych Baudelaire'a i Verlaine'a cieszyły się niemałym uznaniem Czech, niemniej jak i naturalista J. K. Huysmans, powieściopisarz i krytyk Barbey d'Aureville i publicyści Ernest Hello, autor „Człowieka“ oraz Leon Bloy. Ciekawe, że współcześni nam pisarze katolicy, jak Bernanos, Claudel i Rops we Francji, lub Chesterton i Graham Greene w Anglii nie wywarli na katolików czeskich większego wpływu.

Bouszka (ur. 1867 r.) subtelny krytyk i tłumacz Verdaguera, poetów prowensalskich, Maeterlincka i Hella, wydał również i swoje własne poezje: „Pietas“ (1897), „Dusza w przyrodzie“ i „Legendy“ (1904). Bouszka odznaczał się wielkim zmysłem dla egzotyki i mistycyzmu, Piękna jego postać i twórczość zanalizował w osobnym studium V. Bitnar w r. 1932. Katolicy czescy ze szkoły Bouszki pisywali w duchu Huysmansa, Verlaine'a a poniekąd Garborga w „Almanachu secesji“ Neumanna i Prochazki.

Dostal Lutinov, proboszcz prościejowski (1871—1923) nie był wolny od pewnych tendencji, i jako taki przypomina epokę przeddvorzakowską. Używał pseudonimu „Skrzivan“ („Skowronek“). Z jego zbiorów poezji ciekawe są zwłaszcza „Siedmiokraski“ (1895) i „Królestwo boże na ziemi“ (1899). Późniejsze jego utwory mają charakter epigramów (dialektycznych). Tłumaczył też Dantego, dał studia nad duchem Niemiec (od klasyków do impresjonistów).

Mniej znani są, niepozbawieni zresztą wartości: „eucharystyk“ Fr. Skalik († 1904), liryk Fr. Kaszper, tłumacz neokatolików francuskich, Fr. Odvalil i ekstatyk Old. Novotny. Epikiem jest krytyk Vilem Bitnar, filozofują Lang i Masak.

Grupa katolicka „Studium“ — pod wodzą Jos. Floriana i A. L. Strziża — wydaje księgi zbiorowe i przekłady ku wzmocnieniu idealizmu religijnego. J. Deml (ur. 1878) tłumaczył mistyków i hagiologów łacińskich i niemieckich. Z dzieł jego wybiły się „Miriam“ (na tle biblijnym) i takież daleg „Wieszcz“ (1917), oraz „Ślady“ (1919), pełne wizji i patosu ekstazy.

Jar. Durych (ur. 1886), lekarz-katolik napisał piękne „Requiem“ (1930); jako spirytualista-tomista o tendencji społecznej — opracował piękną „Różę gotycką“ (1923) i „Drogę sztuc-

ki" (1929); cenne jest też jego studium o Brzezynie. Nazwano go „pielgrzymem Absolutu" i „rycerzem Madonny". Pięknie ocenił go Wilinskij w dziele „Rosjanin patrzy na C. S. R." (1931).

Bibliografię katolickiej literatury czeskiej opracowali Tumpach i Podlaha (1912—23), współczesną poezję czeską Bitnar (1917) i J. Hronek (1924). Obraz katolicyzmu w poezji daje antologia Vevody-Masaka „Matka Boska w poezji czeskiej" (2 wyd. 1931 i 1926).

W Słowacji i na Łużycach religijność jest większa niż w Czechach, wszędzie jednak dziś brak poważniejszych pism katolickich, jakie spotkać można w Polsce.

Jerzy Pogonowski

Przegląd piśmiennictwa

PRZEGLĄD LITERATURY DLA DZIECI I MŁODZIEŻY

Przegląd beletrystycznych wydawnictw młodzieżowych i dziecięcych, którym chociaż raz w roku godzi się poświęcić chwilę uwagi nawet w naj-poważniejszym miesięczniku, sprawia niemały kłopot. Jeśli pragnie się omówić wszystkie wybitniejsze pozycje, ocenić ich walory artystyczne i pedagogiczne, a wreszcie wysnuć jakieś wnioski ogólne, podsumować bilans akcji wydawniczej na tym bardzo istotnym odcinku i nie zrezygnować z możliwie zwęższej, ale uzasadnionej treścią informacją i argumentacją, wskazówki czy zalecenia — zadanie zdaje się przerastać siły jednego pióra i ramy jednego sprawozdania.

Bo chociaż w ostatnim kwartale „wydawnictwa państwowe“ — jak informuje Adam Bromberg (w artykule „Odrobić zaniedbania wydawnicze“, *Odrodzenie*, nr 47, z dnia 21 listopada 1948 roku) — nie wydały ani jednej książki dla dzieci i młodzieży, chociaż według Urzędowego Wykazu Druków — w trzecim kwartale 1947 r. wydano 89 pozycji interesującego nas w tym sprawozdaniu typu, a w tym samym kwartale roku 1948 już tylko 59, jednak na biurko recenzenta przywędrowało w okresie przed-gwiazdkowym przeszło dwadzieścia książek, domagając się choćby pośpiesznego i ogólnikowego omówienia.

Warto się do niego zabrać, chociaż zrezygnować trzeba z wyczerpującego i pełnego przedstawienia ważnego problemu, jakim jest w powojennych zwłaszcza czasach literatura dziecięca i młodzieżowa. Specjaliści pokuszają się prawdopodobnie o ujęcie całokształtu, o sumaryczne i rezygnistyczne przedstawienie zagadnienia, my zaś poprzestajemy na informacji, szkicującej w ogólnych tylko zarysach dorobek wydawnictw młodzieżowych i w ogólnych tylko stwierdzeniach kuszącej się o ich ocenę.

Te wstępne zastrzeżenia mają na celu wyraźne postawienie sprawy: nie, aby w tego typu przeglądzie, do jakiego przystępujemy, problem oceny literatury dla dzieci i młodzieży był rozwiązany w sposób wystarczający i najbardziej trafny. Ramy czasu i miejsca i wreszcie fakt, że będziemy mówili tylko o książkach nadesłanych, a nie wszystkich, które ostatnio wydano, nadają sprawozdaniu charakter informacyjny, co nie pozwala na spełnienie wszystkich postulatów pełnej i ostatecznej krytyki, jakiej literatura tak specjalnego rodzaju musi się doczekać.

Zacznijmy od wznowień. Widocznie wojna nie wprowadziła do psychiki dzieci i młodzieży zmian aż tak zasadniczych, aby książki Makuszyńskiego, Konopnickiej czy Juliana Tuwima nie frapowały jak dawniej. W dalszym ciągu skrzydlaci chłopcy i panny z mokrą głową, sierotka Marysia i Krasnoludki, Zosia Samosia i słoń Trąbalski wzruszają i bawią, jak bawili i wzruszali przed wojną. Wymienione nazwiska i postacie są tylko przykładami, nie wyczerpują bogatej serii reedycji.

Oto leżą przed nami dwie przedwojenne, wznowione po wojnie książki: „Historia żółtej cizemki“ Antoniny Domańskiej (wydana przez Księgarnię św. Wojciecha) i „Straszne dziedzictwo“ Walerii Szalay-Groele (wydane przez „Albertinum“).

Każda z tych książek ma ustaloną sławę i od dawna zapewnione powodzenie wśród młodocianych (i nie tylko młodocianych) czytelników. Powieść Antoniny Domańskiej najmniej chyba potrzebuje przypominania o jej wielkich wartościach beletrystycznych, pedagogicznych i artystycznych. Łączą się harmonijnie w dziełko, które będzie zawsze zajmowało jedno z czołowych miejsc w literaturze młodzieży. Wzruszające i ciekawe dzieje młodego Wawrusia wciągają czytelnika bez reszty, a wielka umiejętność malowania epoki, w której autorka pozwala poruszać się czytelnikowi swobodnie, każą zapomnieć o kilkuwiekowym dystansie historycznym. Czasy Kazimierza Jagiellończyka nie stanowią w „Historii żółtej cizemki“ tęczowo-mglistej atmosfery bajkowej, lecz rysuje się wyraźnie konkretnością historycznych konturów, chociaż ani na chwilę nie nużą bagażem dat, przesadną archaizacją języka czy nudą komentarza. Dzięki temu postacie powieściowe dalekie są od „makiety“, nie popadają w ckwilą jackowiczowską „milutkowość“, ale rysują się żywo, realnie, konkretnie.

Młody Wawruś, którego dziwne koleje losu doprowadziły do pracowni wielkiego Witta Stwosza, jest chłopcem żywym, z krwi i kości, a wielki rzeźbiarz nie jest monumentalnym posągami, lecz pełnym wyrazu i prawdy twórcą monumentalnych posągów. Z tych przeciwstawięń, z połączenia losów małego wyrostka z losami dojrzałego artysty wynika dla młodocianych czytelników krzepiąca prawda wspólnoty, ważne zrozumienie wspólnej — określonej skalą możliwości — pracy nad tworzeniem wartości kulturalnych. Nie ma jednak w powieści Domańskiej prymitywnego stawiania „kawy na łąkę“. Myśli pedagogiczne, zdrowe i szlachetne tendencje wychowawcze wyrażają się raczej układem zdażeń, fabułą, unikając moralizowania typu „Staś na spodniach zrobił plamę“ czy „Nie rusz, Andziu, tego kwiatka“. Dzięki tym walorom „Historii żółtej cizemki“ należy w nowym wydaniu powitać ze szczerem zadowoleniem i radością. Tym bardziej, że wydanie to jest niezwykle staranne i odznaczające się wielką troską o stronę graficzną książki. Zwłaszcza przy wydawnictwach, na których młodzież może i powinna uczyć się, zwracać uwagę na estetyczną stronę wszystkich zjawisk, sprawa ta jest bardzo ważna. Księgarnia św. Wojciecha zrobiła wszystko, aby nie zaniedbać i tego typu „misji kulturalnej“. Okładka i ilustracje Leli Pawlikowskiej wiernie i ciekawie oddają styl epoki, dobry pomysł wklejenia na kartce przedtytułowej fotografii środkowej części ołtarza Stwosza, trafny dobór czcionki, szeroki margines i bardzo staranna korekta nie pozwalają obarczyć tej pozycji edytorskiej żadnym zarzutem, prowokują do szczerzej i zasłużonej pochwały.

To samo da się powiedzieć o stronie graficznej „Straszego dziedzictwa“. Okładka (trochę może za surowa i za makabryczna, jak dla młodzieży) oraz ilustracje prof. Jerzego Stoppena chlubnie świadczą o dbałości wydawców. Książka na tę dbałość całkowicie zasługuje. Jak „Historia żółtej cizemki“ tak i „Straszne dziedzictwo“ jest młodzieżową powieścią historyczną. Tam czasy Kazimierza Jagiellończyka, tu czasy Władysława Jagiełły. Inny jednak do historii jako tworzywa literackiego stosunek. U Domańskiej wydarzenia historyczne były kanwą, na której snuły się zasadnicze losy bohaterów. U autorki „Straszego dziedzictwa“ historia rojeń, walk i starć potęgi krzyżackiej z potęgą polską jest jednym z zasadniczych elementów konstrukcji. Z niej wynikają losy bohaterów. I chociaż ci bohaterowie nadają całości „wydźwięk“, ilustrują wierność narodowi i w ten sposób realizują głównie chyba zamierzenie

pedagogiczne książki, uwagę odbiorcy skupi na pewno wzrost wydarzeń, działalność Zawiszy, Jagiełły czy chytrych komturów. Jednak postaci nie udało się autorce (bo było to chyba w szczupłej dość powieści niemożliwe), namalować dość plastycznie, przekonująco. Pachnie trochę podręcznikiem, Matejką, czy nawet patriotycznymi oleodrukami. Ten brak zaciera żywość fabuły, która sprawia, że lektura „Strasznego dziedzictwa” będzie zawsze lekturą ciekawą, a że — mimo wytkniętego braku — spełnia postulaty zdrowej pedagogii, lekturą godną polecenia jak najszerzym rzeszom młodocianych miłośników powieści historycznej.

Nie tylko jednak powieści osnute na tle historii polskiej polecić można dzieciom i młodzieży. Oto ukazała się po wojnie śliczna opowieść Haliny Górskiej „O Księżu Gotfrydzie, rycerzu gwiazdy wigilijnej”. Wspaniałym, zgrabnie i nieznanie archaizowanym, a raczej stylizowanym na „bajkowość” językiem opowiedziała autorka dzieje niezwykle, niezwykle go rycerza, które przewidział mądry astrolog.

„Dziecięciem małym jeszcze będąc, w zawierusze wojennej rodziców trafi. Z więzienia, w którym krewny i opiekun go zamknie, przez ptaki oswobodzony, na skrzydłach ich przeleci morze. W obcym dalekim kraju, nie w jedwabiach i aksamitach, lecz w płótnie zgrzebnym za owcami chodzić będzie. Zwabiony przez elfy, niebezpieczeństwa wielkiego dzięki cudownej mocy swych pieśni uniknie. Górali i pastuszków od okrutnego wilkołaka i wiedźm uwolni. Córę wielkiego króla uzdrowi, na dworze jego paziem zostanie. Ostrogie rycerskie otrzyma, zwycięzcę stu turniejów pokonawszy. Mieczem nie dobywając, zamek warowny, na który sam król z całą drużyną porwać się nie ważył, zdobędzie. Księżniczka móżrzą podaruje mu pierścień czarodziejski, władzę nad morzem dający. Wróżka Wiwiana obdarzy go ametystem, moc cudowną i tajemniczą mającym. Do kraju powrociwszy tyrańca wypędzi i długo i szczęśliwie panować będzie. Najpiękniejszą na ziemi królową z niewoli mocarza, co jednym uderzeniem obala skały, oswobodzi”.

Warto prześledzić w opowieści Haliny Górskiej to bajkowo bogate curriculum vitae cudownego księcia. Przejrzysta kompozycja całości (każda z przepowiedni astrologa ze wstępu jest tytułem rozdziału, opowiadającego o każdej przygodzie), jasny tok narracji, duże walory wychowawcze (choć trochę w podaniu myszką trącające i przypominające „stoliczku nakryj się”) stanowią dużą wartość dla literatury dziecięcej. Wartość tę podnosi doskonała szata graficzna, jaką potrafiło wydawnictwo „Wiedzy” nadać książce. Olbrzymia w tym zasługa Marii Hiszpańskiej, która i okładkę i ryciny i dwubarwne inicjały, rozpoczynające każdy rozdział, kunsztownie zharmonizowała z bajkowym stylem opowieści, z bogactwem ją jednak historyczną dokładnością swoich ozdobników.

To samo wydawnictwo z mniejszą już troskliwością (tandetny papier, podłe zszycie, kiepska okładka) udostępniło warszawskiej przede wszystkim dzieciarni prześliczną „Historię o czterech pstróczkach”. Jest to urocza opowieść o przygodach czterech małych wróbelków warszawskich, które pełne radości życia, sentymentu dla Warszawy, wiary w przyjaźń własną i dobro ludzką, tą samą radością, sentymentem i wiarą zbagacą nawet bardzo, bardzo dawno wyszłych z wieku dziecięcego czytelników. Prostota, jasność i zwięzłość kompozycji, opartej na drobiazgowym, wnikliwym i żywym opisie życia młodych „pstróczków” w czterech kolejnych porach roku, żywe przygody humorystyczne wynurzenia, wzruszające momenty wzajemnej troskliwości o siebie stanowią nieprzemijające wartości książki Ireny Jurgielewicz w literaturze dziecięcej. Autorka dzięki umiejętnej, bo nie przesadzonej antropomorfizacji światka ptaszczo, potrafiła wszystkie przeżycia warszawskich pstróczków zbliżyć do czytelnika tak, że bawi się nimi, że wzruszają go szczerze, bez żadnego przymusu, bez żadnej sztucznej literackości. Przecież pyszna jest pani

Eulalia z trzema córkami i mężem Grzywaczem (gołębia rodzinka)! A Kłopotinka, która martwi się, aby dziadzio nie potrzebował przerywać mądrego myślenia i zanosi mu pod otomanę kruszyny sera (mysia rodzinka)! Albo wrona Krakulina, uosobiona mądrość i opiekunka ptasiej hołoty! Wszystkie te „postacie” rysują się wyraźnie, bo autorka, chociaż zaludniła nimi świat ptaszęcy dosyć szczerze, obdzieliła każdego odrębnym sposobem „mówienia”, chodzenia, reagowania na te same zjawiska. Ta indywidualizacja ptasich typów jest w „Historii o czterech pstroczkach” ciekawym osiągnięciem literackim, którego pedagogicznym owocem będzie wzbudzenie w młodych odbiorcach żywszego poczucia łączności ze światem, ukazanym przez autorkę w tak „ludzkich” formach. A jednocześnie da książka każdemu kilka godzin radosnej, miłej bawiącej i wzruszającej lektury.

Może — i w przedstawieniu Ireny Jurgielewicz napewno potrafi — zainteresować młodzież świat zwierzęcy czy ptaszęcy, ale najwięcej interesuje ją ten bliski, bezpośredni „chłopański” czy „dziewczyński”, szkolny. Droge do tej tematyki torował Korczak, Makuszyński i Górska, aby wyliczyć nazwiska najwybitniejsze. Eugenia Kobylińska, pisząc swoją ciekawą książkę „Jak Ib odkryła nowy ląd” (wyd. Księgarnia św. Wojciecha) miała więc zadanie ułatwione. Inni już przed nią na podobne tematy pisali. Miała także z tego samego powodu kłopoty, trudniej było stworzyć — mając takie wzory — rzecz całkowicie oryginalną. Toteż tu i tam przypomina nam się ktoś ze znanych ulubieńców młodzieży (najczęściej chyba Makuszyński), ale całość robi sympatyczne wrażenie dobrze wykonanej roboty literackiej i pedagogicznej. Nie wydaje się co prawda, aby całkowicie udało się autorce uniknąć miejscami zbyt wyraźnej łopatologii pedagogicznej, swobodna atmosfera jednak, dobrze podchwyczone i dobrze oddane przeciwieństwa młodych charakterów, rozbrajający humor, żywość akcji, wyrazistość i pointy i symboliki Nowego Łądu zapewniają książce Kobylińskiej stałe miejsce wśród mocnych pozycji literatury młodzieżowej.

Z prawdziwą przyjemnością, nie poraz pierwszy w tym sprawozdaniu, podkreślić można niezwykle staranne opracowanie graficzne, jakie każdej swojej książce zapewnia księgarnia św. Wojciecha. Sztwyne okładki z barwną planszą rysunkową, estetyczne rozmieszczenie tytułu, rzetelne sklejenie i szycie, a na dodatek ładne rysunki (Edwarda Kuczyńskiego) wewnątrz książki stanowią estetyczną całość, którą nawet smakosz i bibliofil z przyjemnością bierze do ręki. Wydawcy, którzy tak doceniają walory estetyczne zewnętrznej szaty książkowej są wzorami godnymi naśladowania dla inicjatywy wydawniczej wszelkiego typu.

Nie brak także w powojennym dorobku literatury dla dzieci i młodzieży tłumaczeń z języków obcych.

„Wiedza” wydała ostatnio powieść o Ludwiku Pasteurze pt. „Wróg pod mikroskopem” Olgi Kuzniecovej (przekład Tadeusza Zabłudowskiego). Barwny obraz życia wybitnego uczonego podany został w skrócie z konieczności ograniczających opis dzieciństwa i młodości do minimum. Pełniej natomiast przedstawiono pracę i osiągnięcia dojrzałego już uczonego. I wybór tematu szczęśliwy i sposób jego opracowania trafny. Życie francuskiego naukowca obfitowało w wiele momentów jasno wykazujących, że silna i dobra wola, hart ducha i jasność myśli decydują w walce ze złem. Trafnie jednak autorka rozstrzygnęła problem wykorzystania tego materiału biograficznego jako przesłanek pedagogicznych, bo zrezygnowała z wszelkich pouczeń i moralizatorskich wywodów, zamierzony efekt osiągając przez wyraźne podkreślenie i powtarzanie sytuacji, z których takie wskazania czy pouczenia siłą rzeczy musiały wynikać. Zachowała w ten sposób jednolity charakter biografii powieściowej, stwarzając specyficzną, bo dla młodzieży przeznaczoną wie romancela, a jednocześnie

wyeksplatowała kryjące się w niej możliwości pedagogiczne. Realizując obydwa cele nie zapomniała o literackich walorach swej pracy, zarówno techniką skrótu psychologicznego, techniką kontrastu, umiejętnością wyraźnego indywidualizowania nawet postaci drugo — czy dalszoplanowych wykazując dostateczne opanowanie rzemiosła pisarskiego. Przystwojenie tej pozycji naszej literaturze z bogaci ją o książkę ciekawą i wartościową. Szkoda, że nie można o jej wyglądzie zewnętrznym powtórzyć tego, co mówiło się przy opowieści Haliny Górskiej. Ponura okładka, kiepskie i ubogie treściowo rysunki, to załatwienie sprawy „aby zbyć“. A ta sprawa na to nie zasługuje.

„Książnica-Atlas“ wznowiła wydanie powieści z Antarktydy pt. „Sfóra bieguna południowego“, napisanej przez J. V. Smejkała z współudziałem V. Vojtecka, a przetłumaczonej przez Marię Bunikiewiczową. Książka osnuta jest na tle wyprawy podbiegunowej R. E. Byrda. Zawiera dużo materiału autentycznego, dużo wiadomości ciekawych podwójnie, bo opowiadających nam o mało znanych krainach globu ludzkiego i o sile ludzkiej ambicji, która do tych krajów poprzez tysiące kilometrów i setki przeszkód dotrzeć zdobywcom kazała. Rzetelną wartość autentyku podkopuje miejscami trochę werbalistyczna skłonność do używania za mocnych przymiotników, ale całość stanowi moment afirmatywny, krzepiący wiarą w człowieka, jego inteligencję i odczucie wspólnoty. Ze odczucia owej wspólnoty nie wynika z jakiejś konwencji, ale istotnych więzi wewnętrznych, świadczy piękne motto książki, zaczerpnięte z Byrda. „Zachowuję w duszy radość, że nasza ekspedycja osiągnęła cel i posunęła flagę amerykańską o tysiąc mil dalej na południe, niż była ona przedtem, jestem z tego dumny. Taka rzecz czyni zadość myśli. Ważniejsza (podkr. nasze) jest jednak pewność, że wszyscy, którzy udali się ze mną w podróż, powrócili, nie zostawiwszy wśród lodów ani jednego człowieka. Taka świadomość czyni zadość sercu“. Te myśli, te wartości wychowawcze stanowią jeden tylko z dużych plusów. Pasjonująca akcja jest drugim plusem, który sprawi, że „Sfóra bieguna południowego“ znajdzie wśród zwolenników podróży i przygód wdzięcznych odbiorców.

Na takich też odbiorców, tylko znacznie młodszych, obliczony jest „Piętnastoletni podróżnik“ Fr. Weisera (wydany przez Apostolstwo Modlitwy w Krakowie). Do młodszych także czytelników trafić powinna opowieść szwajcarska „Ojciec i syn w udreće egzaminu“ Henryka Federera (w tł. ks. Winkowskiego). I jedna i druga książeczka stanowi przyczynek do metody opowiadania miłych historyjek przez miłe babunie, aby grzeczni wnuczkiowie byli jeszcze grzeczniejsi... Książki te podane jednak z właściwym komentarzem mogą spełnić swoją konstruktywną rolę wychowawczą.

Na zakończenie pobieżnego przeglądu kilku pozycji literatury dla dzieci i młodzieży warto jeszcze raz przypomnieć zastrzeżenia początkowe, do nich odsyłając wszystkich czytelników w celu wyjaśnienia ewentualnych nieporozumień.

Zygmunt Lichniak

PRZEGLĄD NOWOŚCI BIOGRAFICZNYCH

Wilhelm Huenermann: „Ojciec Damian“. Tłumaczyła Irena Jaworowicz. Poznań 1948. Pallotinum 8^o s. 314.

W pierwszej swej części jest to powieść naturalistyczna, chłopka, w dalszych egzotyczna, całość skomponowana doskonale. Surowość obyczaju, umiłowanie ojcowizny i ojczyzny, żarliwość wiary i stąd rodząca się apostołskość, to tło na którym zarysowuje się postać Józefa de Veuster. Jest to flamandzki Bezym, misjonarz na wulkanicznych wyspach Hawaj (Sandwich) w Polinezji na Oceanie Spokoj-

nym, zmarły na trąd w 1889 r. Żywot Ojca Damiana ujawnia z całą wyrazistością powolne wykuwanie młotem łaski serca małego wiejskiego dziecka, wyroska, gospodarza — do czynu kapłańskiego.

Książka jest dziełem rzetelnego talentu autora, obdarzonego głębokim sensus catholicus. Tłumaczenie zasługuje na pochwałę. Wśród częstych nieudolnych żywotów, żywot Ojca Damiana wyróżnia się mocą wyrazu.

Tadeusz Mayzner: „Chopin“. Warszawa 1947. Instytut Fryderyka Chopina. 8^o s. 76.

Piękna książeczka, cała udźwigniona, o Chopinie, przeznaczona dla dzieci przez popularyzatora muzyki polskiej, nagrodzona pierwszą nagrodą na konkursie Instytutu Fryderyka Chopina. Jakże potrzebna, skoro się zważy, że z muzyki narodowej idzie natchnienie na wszelką inną sztukę, na słowo w poezji, na kształty w rzeźbie, na barwy w malarstwie, na czyny w życiu, że w muzyce najwyraźniej i ze swobodą największą wypowiedzi się i uczucie i myśl — i że muzyką można wychowywać.

Wincenty Lutosławski: „Młodzi święci współcześni“. Kraków 1948. Wydawnictwo Mariackie. 8^o s. 310.

Nieoczekiwana publikacja prof. Lutosławskiego jest wyrazem dojrzenia myśli w dziewiątej dekadzie „łatwego żywota“ do pełni pedagogii katolickiej, jaką jest pedagogia świętości stosowana przez Kościół. Ciekawy ten a długi proces badacza logiki Platona zarysowuje się wyraźnymi etapami w pamiętniku, ogłoszonym pomimo sprzeciwu opinii z nieubłaganą szczerością w r. 1933, 70-tym roku urodzin. (por. Wincenty Lutosławski: „Jeden łatwy żywot“. Warszawa 1933. F. Hoesick. s. VIII, 352). Etapów tych przeżywanych na tle własnych studiów wyróżnić można trzy: 1. Okres kierowania wychowaniem młodszych swych braci w tajnej szkole, stworzonej dla nich w rodzinnym Drodzowie, okres na którym znacząco piętno uniwersytetów niemieckich w Rydze i Dorpacie, a także siłę wrodzonej tendencji do naturalizmu. 2. Ruch elsów zakładający poczworną abstynencję od alkoholizmu, tytoniu, gry hazardowej i rozpusty, wpłatającej wpływ ascezy chrześcijańskiej w krzywą linię swego rozwoju. 3. Koncepcja Kuźnicy, wychowania narodowego w oparciu o ideały wieszczów polskich, wykuwania mocnych charakterów, urabiania woli. Bujny indywidualizm W. Lutosławskiego przepaja wszystkie te próby odrębnością, a źródłem podejmowanej inicjatywy jest „odkrycie jaźni własnej czy świadomość nieśmiertelności“, owa autocreation, osiągnięte w 1885; przy lekturze Ucztę Platona — oraz „odkrycie Boga“, jako dalszy konsekwentny akt świadomości własnej spełniony w 1897 r. i obalający niewiarę, która dolegała filozofowi już od 18-go roku życia. Ten proces rozwoju myśli wychowawczej prof. Lutosławskiego jest komentarzem do książeczki, której ukazanie się musi wywołać uśmiech zadowolenia. — Cechuje ją prostota ujęcia i wielki podziw starca dla wyrazielieli współczesnie i młodzieńczo realizowanej świętości, z pietyzmem przez autora wiernie opisanej. Postacie te znane już są z innych publikacji (Domenico Savio, Andrea Beltrami, Maurice Retour, Antoni Scheur, Ojciec Wenanty, Zygmunt Laskowski, Mieczysław Chrapla, Andrzej Bieda). Smakiem nowości jest ustawienie ich w hufiec, który dowodzi niespożytych, i owszem, przemożnych sił żywotnych mistycznego Chrystusowego Ciała. Książeczką bogatą w szczegóły biograficzne, jakże różne opisująca żywoty, czytać będą z pożytkiem i ci, których ciekawi wędrówka myśli ludzkiej oraz siła łaski bożej naświetlająca tę myśl, jak i ci, którzy w żywotach świętych szukają sprawdzianu dla własnej drogi do celu.

Marian Padechowicz: „Ubył człowiek“. Kraków 1946. Związek Młodzieży Rękodzieln. i Przemysłowej. 8^o s. 84.

O. Mieczysław Kuznowicz ma wytyczone drogi działania społecznego współczesnością i rozkazem. Młodość (ur. 1874) przeżywa w latach roz-

głosu encykliki *Rerum novarum* (ogłosz. 1891), do nowicjatu Ojców Jezuitów w Starejwsi wstępuje w 1893. Ręka przełożonych kieruje go do pracy opiekuńczej nad młodzieżą rzemieślniczą, w pracy staje się realizatorem wskazań papieskich. Zostawia w Krakowie dzieło nieskape w materialne osiągnięcia, bogate we wdzięczność uczniów; wyrazem jej jest niniejsze wspomnienie. Prace swe dzieli na kapłańskie i społeczne, nie może bowiem jeszcze w swych poczynaniach postużyć się tak dojrzałą pomocą świeckich katolików, aby trud własny oddać wyłącznie służbie ołtarza. I w tym także zmaganiu się charakteryzuje swoje pokolenie, powołanie dojrzewające do życia społecznego.

Ks. dr Zachariasz Krauze: „Książd patron Domański“. Przedruk z „Polski Zachodniej“. Gorzów Wlkp. 1948. Niższe Seminarium Duchowne. 8^o s. 31.

Celem zebrania funduszu na kształcenie nowych kapłanów dla Ziemi Odzyskanych podjęto myśl wydania zyciorysu wieloletniego proboszcza parafii Zakrzewo, ziemi gdańskiej, zm. 1939 r. Życie jego upłynęło na umacnianiu polskości wśród rodaków zamieszkałych na terenie Rzeszy, był ich przywódcą jako prezes Związku Polaków w Niemczech, nieustępliwy w zmaganiu się z obcością umiał urobić twardość Polaków.

Andrzej R. F. Nowicki: „Szlakiem człowieka dobrego“. Opowieść o Robercie Owenie. Warszawa 1948. Spółdzielczy Instytut Wydawniczy 8^o s. 88.

Nędza robotników w Anglii, dotkliwa na przełomie 18 i 19 w., pogłębiała się pojawieniem się konkurenta rąk ludzkich, maszyn, budzi w socjaliście Owenie myśli reformatorskie, realizowane w odważnym społecznym czynie. Wyznawca „religii dobra“ wykreślający z programu życia Kościoła, zmierza do dobrobytu ziemskiego a projektuje ustrój społeczny komunistyczny, gminny. Tak w trzy wieki po ukazaniu się „Utopii“ Tomasa Morusa, świętego kanclerza Anglii, koncepcja doskonale szczęśliwej społeczności próbuje się określić w ramach liberalnego socjalizmu. Najgłębszy nurt zamierzeń pozostaje ten sam: wypływające z serca współczującego dążenie do zwalczania nędzy. Autor opowieści o Owenie i gorący jego zwolennik wskazuje na pośrednią pomiędzy kapitalizmem a komunizmem formę ustrojową — na spółdzielczość.

Mieczysław Haiman: „Kościszko leader and exile“. New York 1946. Polish Institute of Arts and Sciences in America, s. VII, 184, tabl. 8.

Są dwa odcinki trwania w czasie, jeden zakreślają urodziny i śmierć. drugi pamięć, wpływ, myśl. Ten drugi bywa czasem tak długi, że mówią o człowieku „nieśmiertelnym“ na ziemi. Trwanie w pamięci, oddziaływanie i myśli wymierza się osobowości, powstaje z potrzeby żyjących, jest użyteczne. Żywot Kościszki zakreśla linię, pośmiertną długą. Była wytyczona i wspomnieniem i oddziaływaniem i natchnieniem, i zauważyć można, że się nawet umacnia, przy pomocy także historii wbrew zwiastunom zmięzchu. Tak rozumieć można książkę Haimana, opartą na cennych źródłach i suto dokumentowaną. Jest drugą częścią biografii ogłoszonej w 1943 r. Miała uzczyć rok 1946, dwusetną rocznicę urodzin Kościszki. Czyni to pożytecznie dzięki swej potoczności; swada autora popularyzuje fakty, także nieznanne. Ważne jest, że właśnie biblioteki amerykańskie były dostępne M. Haimanowi przy badaniu walk Kościszki w Ameryce. Autor ogłasza korespondencję Kościszki z Tomaszem Jeffersonem. Suma dwu odcinków życia Kościszki składa się na jego całość. Jako cecha charakterystyczna zaznacza się polskość myśli i wysiłku we wzmaganiach się z trudem obcych Polakowi warunków. Tak dojrzewa do pełni swego wyrazu w rozumieniu potomnych.

Maria Chojecha

Prof. Adam Krzyżanowski: „Chrześcijańska moralność polityczna”.
Warszawa. Kuthan. Str. 230 in 4^o.

Ważnego i zawsze aktualnego tematu, któremu poświęca niniejszą pracę, nie obrabia Autor w ścisłej formie deduktywnego traktatu, ale w formie jedenastu, w osobne rozdziały ujętych, rozpraw, w których rozwija obszerne poglądy myślicieli, wychodzących z innych założeń, a potem, wykazawszy ich niedostateczność, podaje zwężle katolickie, na daną kwestię, zapatrywania. Punktem wyjścia jest stwierdzenie potrzeby dogmatycznej, tj. zawsze i wszystkich obowiązującej normy moralnej, każdym działaniem politycznym rządzącej. Tego rodzaju normę upatruje Autor w systemie moralności politycznej chrześcijańskiej, który harmonijnie łączy dobro ogółu z dobrem jednostek, silną władzę z prawdziwą wolnością, dążenie do doczesnego dobrobytu z szukaniem wiekuistej, pozagrobowej odpłaty. Następuje z kolei studium o wyrabianiu się pojęć z zakresu moralności społecznej w Starym Zakonie i dwie rozprawy o wolnej woli i o dwojakich motywach moralnego postępowania, wpływających już to z rozumu, już to z uczucia. Moralność chrześcijańska wyznacza jednym i drugim motywom odpowiednią, a zmierzającą zgodnie do jednego celu, rolę. Ważne zagadnienia o moralności podwójnej, właściwej systemom nie uznającym bezwzględnych zasad moralnych, oraz o wzajemnym stosunku formalnej i materialnej sprawiedliwości wypełniają rozdziały piąty i szósty. Najdłuższy ze wszystkich i praktycznie bez wątpienia najważniejszy, rozdział siódmy, pod tytułem „Wolność i równość” rozбирая pojęcia republikanizmu i demokracji, oraz określa granice i stopnie tej ostatniej. Dalsze trzy rozdziały traktują o skomplikowanych problemach pokoju i wojny, oraz o pacyfizmie i widokach jego powodzenia w różnych systemach moralności politycznej. Ostatni krótki rozdział, zatytułowany „Postęp” omawia, z lekką dozą sceptycyzmu, możliwość i warunki stałego polepszenia wzajemnych, w politycznej sferze stosunków państw i narodów.

Krytyka systemów, nie uznających na polu polityki, bezwzględnych zasad moralnych jest w ogóle trafna i przekonująca, choć zupełnie wolna od stronniczych uprzedzeń. Doskonale maluje też Autor praktyczne zastosowania błędnych teorii, kiedy np. stwierdza, że prawdziwie demokratyczny „system rządzenia wymaga ciągłego, jawnego dyskusowania wszelkich ideałów moralnych i politycznych, które jego zwolennicy cenią i chcą urzeczywistniać”.

Chrześcijańskie zasady moralności politycznej przedstawia Autor treściwie, ale z głębokim ich zrozumieniem i wyraźną sympatią dla głębokiej i zbawczej prawdy, jakiej są wyrazem. Przede wszystkim spotykamy się często ze słuszną uwagą, że moralność chrześcijańska, trzymając się, zaleconej jeszcze przez Stagirytę, media via, może uniknąć skrajności, w jakie popadają inne systemy i zdolna jest wprowadzić harmonię pomiędzy sprzeczne na pozór tendencje. „Chrześcijaństwo wpręga w rywdwan swej idei skalę wartości szczególnie różnorodną i bogatą, starając się o równomierne uwzględnienie wszystkich trzech kategorii wartości: indywidualnych, państwowych, względnie narodowych oraz ogólnie ludzkich, skutkiem czego moralność chrześcijańska jest równocześnie systemem moralności osobistej i politycznej, moralności indywidualnego życia osobników ludzkich i ich współzycia społecznego”. Zdań równie trafnie a głęboko ujętych można by przytoczyć cały szereg. Dodaje uroku książce wiele cytatów z literatury i nowszej i zwłaszcza starożytnej, świadczących o rozległej kulturze umysłowej Autora.

Z nielicznych usterek znakomitego zresztą dzieła, podniesiemy tu jedynie pewne nieporozumienie, które wkrađło się do rozdziału czwartego, omawiającego rozumowe i uczuciowe motywy moralnego działania. „Mo-

ralność chrześcijańska — powiada Autor — odwołuje się także do rozumu, ale przede wszystkim do uczuć człowieka, żeby zapewnić posłuch swym przykazaniom... Nie wyrachowanie (!), jeno motyw uczuciowy jest rozstrzygającym współzynnikiem wykonania tego nakazu Bożego, który św. Paweł podniósł do rzędu naczelnej normy współżycia ludzi ze sobą: Będiesz miłował bliźniego twego, jak siebie samego" (str. 68). To nie jest ścisłe. Miłość czy Boga czy bliźniego, jakkolwiek ma denominację wziętą ze sfery uczuć i chociaż może się przerodzić w uczuciowe przywiązanie, nakazana jest, nie jako uczucie, ale jako akt woli, od rozumowych motywów i od wolnego wyboru człowieka zależny. Uczucie jako takie nigdy nie jest i nie może być bezpośrednio przedmiotem nakazu, bo ono w swej istocie spod wolnej woli się usuwa. Wprowadzenie uczuć czy to w przedmiot, czy w równie z rozumowymi racjami uprawniony motyw działania, zepchnęłoby moralność na chwiejne i nieobliczalnej tory z niemłą dla niej szkoda.

Innych możliwych zastrzeżeń nie będziemy tu podnosić, w przekonaniu, że cennemu i wysoce pożytecznemu dziełu ujmy zasadniczej nie przynoszą.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Ks. dr Mieczysław Dybowski: „Działanie woli“. Księgarnia Akademicka, Poznań 1946, str. 258.

Ks. prof. Mieczysław Dybowski poświęcił się eksperymentalnym badaniom woli. Jest autorem 27 prac z tej dziedziny, wśród których „O typach woli“ i omawiana praca wyróżniają się szczególnymi rozmiarami. „Działanie woli“ ma charakter pracy syntetycznej. Omawia zagadnienie woli w literaturze psychologicznej do roku 1939, przy czym zajmuje się stroną formalną woli. Kwestię treści (motywacja) i wychowania woli mają omówić tomy drugi i trzeci, jeszcze nie wydane. Będzie to trylogia naukowa, omawiająca całość zagadnień związanych z eksperymentalnymi badaniami nad wolą.

Omawiany tom wyszedł już dwa lata temu. Spóźniona recenzja ma jednak swoje uzasadnienie. Książkę taką nie wystarczy tylko przeczytać — trzeba ją także przepracować. Do powtórnego przestudiowania jej zmusza czytelnika nie tylko trudne wyłożenie, właściwe Autorowi, ale i charakter tego rodzaju pracy. To dziedzina doświadczeń i obserwacji, które trzeba przeżyć. Np. zaproponowany przez Autora test „Drabinka“ nabiera dopiero wtedy treści, gdy się go wypróbuje na drugich. Taka próba badania zmienia radykalnie stosunek czytelnika do dzieła. Pozwala mu zrozumieć, że psychologia eksperymentalna to nie jakaś magia, ale trud długiego, żmudnego wdzierania się w tajniki duszy ludzkiej. Ze tak jest, świadczy o tym podany w części pierwszej szkic historyczny. Ukazujące się od roku 1910 prace mówią o tym mrówczym wysiłku badawczym bardzo dobitnie. A kiedy powstawała eksperymentalna psychologia woli, Polacy byli u jej źródeł. Obok nazwisk Acha i Michotta widnieje nazwisko Abramowskiego. Dzięki niemu i jego kontynuatorom można mówić dzisiaj o polskiej psychologii woli. Do głównych kontynuatorów zaś Abramowskiego należy bezprzecznie sam Autor. Pisząc historię badań woli, siłą faktu musiał także pisać o sobie. Szkoda, że nie zrobił odstępstwa od zasady, która zabrania pisać w pierwszej osobie — byby uniknął pewnej nienaturalności i niejednej niekonsekwencji stylistycznej.

Nie sposób streszczać naładowanych myślą naukową 233 stron. Znajdzie je czytelnik w końcowym „Summary“. Zwrócę tylko uwagę na rozrost eksperymentalnej problematyki woli w stosunku do dawnych dociekań filozoficznych na ten temat. Syntetyczny charakter pracy na takie porównanie pozwala.

Nie negując metafizycznej pozycji woli w duszy człowieka, psycholog eksperymentalny interesuje się jej wyrazem zewnętrznym. To mu pozwala na szerokie rozbudowanie problematyki woli dawniej zupełnie nie znane. Trzy zwłaszcza aspekty uwzględniają współcześnie psychologowie w badaniach woli: 1. Najszerzej opisuje się zjawiskową stronę woli, a więc te przeżycia, które są dostrzegane w świadomości. Rezultatem tych badań jest ustalenie pojęć i terminów, 2. Bada się zależności przyczynowe jednych cech woli od drugich, zwłaszcza zależności wykonania od cech procesu woli. 3. Brana jest pod uwagę strona dynamiczna woli, w której chodzi o mierzenie jej napięcia.

Jak ambitne plany stawia sobie psycholog eksperymentalny, świadczy o tym następujące ustopniowanie przeżyć woli. Najniższą funkcją woli jest akt prosty, następnie proces woli, na który składa się wahanie, decyzja i wykonanie. Jeden cały proces, względnie kilka ich, tworzy działanie woli. Najwyższą funkcją woli jest działanie całego życia, którego linię wyznacza cel ostateczny (ideał). Nie trudno się domyślić, że najtrudniej przychodzi badanie woli w jej ostatniej funkcji, bo obejmującej całe życie ludzkie. Ks. Dybowski, który pierwszy opisał cały proces woli, ustalił termin i opisał działanie proste i złożone, także w ostatniej kwestii i robi śmiałe rzuty dla przyszłych badań.

Tyle dla zorientowania się w wartości dzieła. Choć omawiany tom odnosi się tylko do formalnej strony zagadnienia, a pomija jej treść i wychowanie, nie mniej sugeruje on już pewne praktyczne wskazania. Praktycznym jest np. rozdział o wartości postanowień, kwestionowanych przez Lewina, albo teza, że postanowienia należy robić zawsze szczegółowe, w myśl prawa tzw. szczegółowej determinacji. Nie te jednak wnioski praktyczne są celem dzieła. Chodzi w nim tylko o stronę formalną woli, której znajomość dla wychowania jest konieczna. Czytamy tam: „Są różne sytuacje w życiu: np. nauczyciel w starszych klasach, profesor może poznać choćby przez „wypytywanie“ i testy stronę formalną woli, do treści ma najtrudniejszy dostęp; natomiast wychowawca, rodzice, spowiednik ma otwartą przed sobą stronę treści. Ale jeżeli nie umie zorientować się w stronie formalnej, diagnoza jego nie będzie kompletna, a nieraz zawiśnie w powietrzu i porada ograniczy się do środków ogólnych“ (str. 231 n.).

Dzieło Ks. Dybowskiego, będące syntezą własnych i cudzych prac o woli, pozwala głębiej poznać jej stronę formalną — za to należy się wdzięczność Autorowi zarówno od naukowców jak i wychowawców. Czekają oni na dalsze tomy dzieła.

Ks. Piotr Bednarczyk

OPRÓCZ TEGO NADEŚLANO DO REDAKCJI:

Nakładem Księgarni Św. Wojciecha, Poznań 1948:

- Dale Carnegie: „Jak uczęszliwiać innych?“ Streściła Kazimiera Hłakowiczówna. Str. 108
- E. Atkinson: „Bobik od Franciszkanów“. Przekład autoryzowany dr Marii Przyborowskiej. Ilustr. wg oryg. Kamila Mackiewicza. Wyd. nowe. Str. 106.
- Franciszek Werfel: „Pieśń o Bernadecie“. Powieść. Przekł. autoryz. Marii Kłos. 1-2. Str. 331, 298.
- Waleria Szalay-Groele: „Straszne dziedzictwo“. Powieść dla młodzieży z czasów Władysława Jagiełły. Wyd. 4. Str. 190.

Nakładem Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1947-48:

- Jarosław Urbański: „Krytyczny przegląd ważek (Odonata) Polski“. Str. 289 — 317.
- Józef Gajek: „Polski atlas etnograficzny“. Str. 68.
- Krzyszyna Modrzewska: „Badania antropologiczne nad mieszczanami kaziemierskimi z XVII i XVIII wieku“. Str. 277 — 288.
- Stanisław Jakubiak: „Mrówki okolic Przybyszewa (Południowe Mazowsze)“. Studium ekologiczne. Str. 319 — 353.
- Stefan Nosek: „Materiały neolityczne z Lubelszczyzny“. — Tadeusz Dzierżykraj-Rogalski: „Szczątki kostne z grobu kultury amfor kulistych w Stoku w powiecie puławskim“. — Jan Kowalczyk: „Cmentarzysko złockiej grupy kultury sznurowej w Kamieniu pod Sandomierzem“. Str. 191 — 268.
- Teresa Rylska: „Promieniowanie tzw. mitogenetyczne pączkujących drożdży i narośli rakowatej ziemniaka“. Str. 355 — 417.
- Wanda Steślicka: „Różnice płciowe występujące w profilu żuchwy oraz w rzeźbie trzonowców u człowieka“. Str. 419 — 425.

Nakładem Wydawnictwa OO. Karmelitów Bosych, Kraków 1948:

- Kalendarz „Głosu Karmelu“. 1949. Str. 96.
- S. Maria Renata od Chrystusa, Niepokalanka: „Vivere cum Ecclesia“. Rozważania liturgiczne na poszczególne okresy i święta roku kościelnego. I. Advent. Str. 112, tabl. 1.

Nakładem Wydawnictwa Zachodniego, Poznań 1948:

- Alina Kwiecińska: „O ciotce Zgrzytotce“. Ilustr. Juliusz Dumnicki. Str. 55.
- Stefan Balicki: „Dziewiąta fala“. Powieść. Wyd. II. Str. 142.

Nakładem różnych:

- Adrien Bauchau, S. J.: „Pierre Lecomte du Nouy“. Un itineraire spirituel. Centre International de la Formation Religieuse, Bruxelles 1948. Extr.: „Lumen Vitae“. Vol. 3. Nr 1. Str. 85—99.
- Henrich Sienkiewicz: „Quo vadis“. Roman z czas Neronowych. Wyd. 2. Sv. 1-2. Spolok sv. Vojtecha v Trnave. 1948. Str. 307; 333.
- Jan Baranowicz: „Łąka skowronków“. Związek Zawodowy Literatów Polskich — Oddział Śląski. Katowice 1948. Str. 95.
- Ks. Józef Umiński: „W sprawie zatargu św. Stanisława z Bolesławem Szczodrym“. Odb. Przegląd Humanistyczny T. 37. 1948. Str. 138—152.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Nowy Prymas Polski

Polska stolica prymasowska, osierocona przez nieodżałowaną śmierć śp. Kard. Hlonda, doczekała się nowego zwierzchnika. Ojciec Święty Pius XII powołał na arcybiskupstwo gnieźnieńskie i warszawskie jednego z najmłodszych naszych arcybiskupów, ordynariusza diecezji lubelskiej, ks. biskupa dra Stefana Wyszyńskiego. Dostojny Nominat obejmie wkrótce powierzone sobie metropolie: dnia 2 lutego odbędzie się Jego uroczysty ingres na stolicę św. Wojciecha w Gnieźnie, z którą związana jest godność Prymasa Polski, a w cztery dni później — ingres w Warszawie.

Rzecz znamienna, chociaż w Polsce fakt ten doszedł do ogólnej wiadomości dopiero z początkiem stycznia b.r., bulla nominacyjna została podpisana już 16 listopada ubiegłego roku, w terminie więc rekordowo szybkim, w parę zaledwie tygodni po śmierci Poprzednika. Tak długo trzymana w tajemnicy nominacja nie była jednak wcale niespodzianką. Kandydaturę J. E. ks. bpa Wyszyńskiego wysunął od razu jakiś cichy, przez nikogo zresztą nie organizowany plebiscyt całej, rzec można, Polski wierzącej, w którym wyraziły się zgodnie opinie Episkopatu, duchowieństwa i wiernych. Nazwisko nowego Prymasa szeptały już gasnące usta Jego wielkiego Poprzednika. Tej nominacji powszechnie się spodziewano i o nią się modlono. Opinie i życzenia kraju przeczuł i podzielił najwidoczniej Namiestnik Chrystusowy, dając temu wyraz w swej decyzji. W tym więc wypadku — jak mało kiedy — sprawdziło się

adagium: *Vox populi, vox Dei*. Nikogo więc nie może dziwić, że na osobę nowego Prymasa, którego nominację przyjęto z taką radością, zwrócone są dziś oczy wszystkich. I nie tylko oczy, lecz również umysły i serca. Fakt zaś tego rodzaju jednomyslności opinii i zgodności uczuć — których genezy nie trudno jest dociec — ma swą szczególną wymowę i znaczenie wyjątkowe, by nie powiedzieć, opatrnościowe. *Unum sumus*. I jest to ze wszech miar potrzebne. Nikt bowiem nie zaprzeczy, że przed obecnym Prymasem otwiera się droga niełatwa i że obecnie, w przełomowym okresie naszych dziejów, na Jego ramiona spadają zadania olbrzymie, wprost nadludzkie.

W radości całej Polski wierzącej bierze szczerzy udział także redakcja naszego pisma. I niech nam wolno będzie wyrazić nowemu Prymasowi Polski nasze najlepsze życzenia, aby Jego działalność i rządy stały się prawdziwym błogosławieństwem dla Ojczyzny i Kościoła. *Ad plurimos annos!*

WIARA I ŻYCIE.

(Z ruchu religijnego Francji; Chartres — symbol i czyn).

Zagadnienie wiary czy niewiary stawiane jest we Francji, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych które w niniejszym szkicu przede wszystkim mamy na oku, z szczerością i prostotą taką, na jaką zasługuje każda doniosła sprawa. Młodzież wypowiada się z otwartością niemal brutalną, ale też i z poczuciem słuszności swego stanowiska, a spod twardych, nieraz z pasją rzucanych zdań, wyłania się ból, a nawet skarga na wyrządzoną jej krzywdę. Boć przecie kształtowała się ona pod znakiem i pod wpływem wielkich klęsk i wstrząsów w życiu narodowym, społecznym i międzynarodowym. Jak wszyscy młodzi, tak i oni szli w życie z wiarą i nadzieją. Spodziewali się, że przynajmniej po wyzwoleniu spod okupantów wróci dobrobyt; wierzyli w „mistyki“, wstrząsające światem; wierzyli w nową Francję, którą odbudować miał ruch oporu i „maquis“; ufali, że przed nimi otworzą się wielkie horyzonty. Tymczasem z pełnym rozczarowaniem żalem stwierdzają: „... bardziej sercem niż rozumem szukaliśmy w naszych osiemnastu latach wiary i racji służenia, w tej czy innej doktrynie... I sercem naszym zapłaciliśmy za prawo uczestnictwa w widowisku, które ani miejsca nie miało,

ani mieć go nie będzie... Naiwni i dzieci dają się w ten sposób „brać“ na hałas, sprawiany przez kuglarzy, by za trochę grosza otrzymać prawo podziwiania mądrej małpy, która nic nie wie... A rozczarowanie to było tym większe i boleśniejsze, im większa była uprzednia ufność, bo takie jest prawo młodości: najpierw okres złudzeń, a potem — rozczarowań. „Młodzież nie ma upodobania w umiarze, pisze A. Maurois. Młodzież wierzy, że istnieją rozwiązania doskonałe, całkowite, ostateczne wszystkich zagadnień politycznych, ekonomicznych, uczuciowych i że, jeśli zagadnienia te nie są jeszcze rozwiązane, to tylko dzięki słabości i tchórzostwu pokoleń poprzednich“. Młodzież nasza dzisiejsza bynajmniej spod tego prawa nie jest wyjęta, stwierdza A. Desqueyrat. Zbyt dużo zła „od okopów pierwszej wojny światowej poczynając, do klęski z 1940 r., od obozów koncentracyjnych i deportacji do powstańców, do sieci walk podziemnych i do zwycięstwa 1945 r., zbyt wiele zła widzieli ci młodzi, którzy przecież wszystko poświęcili; zbyt często dane im było oglądać triumf wiecznych oszustów“ (R. Millet). Nic też dziwnego, że na takim podłożu z goryczy rozczarowań w niejednym młodym sercu mogło się rodzić zwątpienie, sceptycyzm czy nawet bunt. „Dobrobyt ludzkości — pisze jeden z tych młodych — jest nam obojętny. To zbyt odległe. Oczekiwania mamy dość. Wiemy, że w ciągu długich dziesiątków lat nic nie będzie uporządkowane. Potem — wszystko będzie doskonałe. Być może! Dla nas — to wszystko jedno. My nie chcemy, by się nami posługiwano... Życie jest zbyt cenne... Nic, oczywiście, nie ma racji bytu. A więc trzeba, abym ja ujął to wszystko w ręce. Postanowiłem żyć. Nazywam się Jan Jakub Pauvert. Chcę zbudować życie na moich własnych ideach.“ A inny 19-letni: „Nie darujemy tego nigdy, że dzielność młodych mogła być eksploatowaną. Zgadzamy się umrzeć za Ojczyznę; ale nie za ideę Ojczyzny. Nie za tę jutrzejszą... Do szpiku kości zostajemy doczesnymi...“ Prasa „egzystencjalna“ również rozwija takie i podobne tematy: świat jest bez sensu; Boga nie ma; po co i dlaczego dać się wciągać w życie? Niech każdy żyje swoim życiem...

Czyżby więc dusza współczesnej młodzieży francuskiej naprawdę przestała być wierząca?

Nie jest to, bynajmniej, pytanie retoryczne tylko. W okresie Zielonych Świąt 1948 r. ogłosił ks. P. Blanchard głęboko wnikliwą analizę właśnie pod takim tytułem. „Czy nasza młodzież ma jeszcze wiarę?“ („Nos jeunes ont-ils encore la foi?“). Studium to poświęco-

ne jest przede wszystkim młodzieży religijnie chwiejnej „ani gorącej, ani zimnej“, która jednak otrzymała wychowanie chrześcijańskie w rodzinie, czy w szkole. Rozmyślnie wyłączył ks. Blanchard z zakresu swoich badań dwie krańcowe grupy młodzieżowe: 1. tych, którzy „już w to nie wierzą“, i 2. tych, którzy silnie i z przekonania wierząc w Jezusa Chrystusa, pracują nad rozszerzeniem Królestwa Bożego. Pozostali, a jest ich legion, żyją — jak to wyraził G. Marcel — w pewnej „symbiozie wiary i niewiary w jednej i tej samej duszy“. Na tę właśnie najliczniejszą grupę skierował autor uwagę. Stara się wniknąć w jej świat wewnętrzny i analizuje wszechstronnie jej środowisko.

Obraz bynajmniej nie różowy: a) wiara słaba, bez wigoru: wielu nie wie właściwie czy wierzy, albo w co wierzy; albo dlaczego wierzy? b) zanik zmysłu religijnego: transcendencji Boga, tajemnicy Kościoła, znaczenia życia zakonnego, chwały Bożej; c) chroniczna oziębłość w życiu religijnym, połączona z charakterystyczną dla naszych czasów, ambicją uniezależnienia się od wszelkiego kierownictwa duchowego: „jestem dumny, że mogę sam dać sobie radę“. „Takie są czasy: cenimy naszą niezależność; trudno jest zwracać się o pomoc z zewnątrz, choćby to była pomoc nadprzyrodzona... jest się zbyt dumnym, aby przyjmować cokolwiekbądź, co nie przychodzi od nas samych“; d) i wreszcie rzecz najgorsza: nuda. „Widzi pan, straciłem całe życie wewnętrzne; sprawa religii mnie już nie interesuje. Takich prawdziwie przekonanych — nigdy dotąd nie spotkałem“. Tak mówią, ale pomimo to, religii nie porzucają, choć Chrystus ich nie „wziął“; z wiary pozostaje więc tylko znudzenie, oraz praktyki odczuwane jako ciężar. To stan faktyczny. A przyczyny? Są liczne, skomplikowane, głębokie. Doszukuje się ich ks. Blanchard, zdaje się trafnie, w różnorodnych strukturach, których każdy z młodych jest żywą cząstką. Istotnie z punktu widzenia czysto religijnego: 1. strukturę społeczną Francji cechuje przede wszystkim dechrystianizacja umysłowości i instytucji, oraz towarzysząca jej laicyzacja, co w wyniku daje społeczność amoralną (nie — niemoralną); dalej idą dzisiejsze bożki zmysłowości, sportu i kina; następnie takie kierunki myślowe, jak egzystencjalizm czy surrealizm; wreszcie to, co dziś tak zaprzęta uwagę ludzi: wojna; wojna, która się kończy, wojna, która trwa, czy to w Grecji, czy w Palestynie, czy też w Chinach. Wszystko to tak nużące i zniechęcające. — Gdzież tu miejsce dla Boga, dla religii? „Przeżywany przez nas okres niepokoju zosta-

wia mało wolnego czasu do refleksji umysłowej, koniecznej do przyswojenia sobie rozumem prawd religijnych“. Nie, taka struktura społeczna żadną miarą nie sprzyja myślom o Bogu. 2. Podobnie i struktura rodzinna. Dlaczego? Dlatego, że dominującą dziś troską są trudności materialne, z którymi borykać się musi każda niemal rodzina; a powtórę dlatego, że i rodzice poddani są wpływowi zeświecczającym, co w ostatecznym wyniku dać musi rodziców religijnie obojętnych. 3. Struktura parafialna Francji doczekała się jeszcze surowszej krytyki. Tradycyjne formy życia religijnego parafii straciły tam w aktualnych warunkach swoją skuteczność. Równie surowej krytyce poddana została 4. struktura pedagogiczna. Szczególnie wskazuje się na luki w nauczaniu religii, które nie jest na poziomie, na niedociągnięcia w wprowadzaniu w życie wewnętrzne i liturgiczne, oraz na braki w zdobywaniu równowagi wewnętrznej, tak koniecznej dla prowadzenia życia czystego. „Przypominam sobie — opowiada ks. Blanchard — wizytę młodej panienki, niezwykle wzburzonej: przy spotkaniu się z pewnym młodym ateuszem, wdała się z nim w dysputę religijną. Została wprost załana potokiem zarzutów, na które nie była w stanie odpowiedzieć. Co za upokorzenie! W uczuciu buntu, zresztą zupełnie zrozumiałego w danym wypadku, dodała: „A przecież, proszę księdza, w ciągu ośmiu lat uczyłam się w pensjonacie sióstr zakonnych religii“.

Mimo jednak tak niekorzystnych, specyficznie francuskich, religijnych cech strukturalnych natury społecznej, czy rodzinnej, kościelnej czy wychowawczej, nie w nich jest ostateczne wytłumaczenie duchowego stanu tej części młodzieży. Decydującą jest postawa osobista. Człowiek bowiem jest panem swego losu i zawsze, jeśli chce, może się wyzwolić spod wpływów środowiska. Ale i w tej właśnie postawie wewnętrznej, w strukturze osobistej, analiza ks. Blanchard'a wykrywa przyczyny zahamowania w rozwoju życia religijnego młodzieży.

Należą tu brak głębszego zastanowienia się, może z nawału zajęć (nie ma czasu), a może z zamiłowania do przyjemności; skłonność do młodzieńczej hyperkrytyki; naruszenie równowagi wewnętrznej między ciałem i duchem przez zbyt wcześnie rozbudzoną zmysłowość, nieokiełznaną żądzę przyjemności, pragnienie całkowitego wyzwolenia się z wszelkich więzów. „Straszne władztwo Boga nad moją osobą rozluźnia się i czuję się swobodniejszym. Na widok tej, którą kocham, zapominam o wszystkim, ale skoro tylko jestem sam,

jakiś wewnętrzny głos mówi mi: „nie będziesz nigdy szczęśliwy, nie zaznasz nigdy pokoju bez Boga“. Wczoraj skupiłem się przed tabernakulum i wyszedłem uspokojony. Jak tylko pozostaję sam z sobą — burza rozpętuje się na nowo“. A przy tym wszystkim jeszcze bojaźń wysiłku, obawa przed ofiarą. „Oddałbym najchętniej cały arsenał idei za jedno małe postanowienie, w którym mógłbym wytrwać aż do końca“.

Wszystko to sprawia, że młodzież tę, ambitną i pragnącą świadomie przyjąć całą odpowiedzialność za swoje własne życie, draży głęboki niepokój. Tajemniczy nurt, dla niej samej niezrozumiały co do swej istoty, zmusza młodych do szukania... I tu jest właśnie źródło optymizmu i wiary w jej przyszłość. Bo jest to niepokój twórczy. „Jeśli młodzież posiada tajemnicę, której nikomu nie zdradza — czytamy w Biuletynie studentów z Nancy — to trzeba wiedzieć, że ona sama nie zna swych zasadniczych założeń. Młodzież ta bez wątpienia zbuduje świat i za dwadzieścia pięć lat, będzie można z dzieł ją osądzić, ale wydaje się, że, chcieć już teraz przeniknąć jej tajemnicę — byłoby próbą rozpaczliwą“. Toteż w tej pracy poszukiwawczej odbywa się żywa wymiana wzajemnych doświadczeń i rozlega się nawoływanie do łączności: „niech wszyscy ci, którzy podobnie jak my szukają, niech nadsyłają opis swoich doświadczeń“ — zachęca dr Jouvenroux, który sam dał tego przykład w swoich „Temoignages sur la spiritualité moderne“. Czego się szuka? „Doświadczamy niepokojącej potrzeby pewnej mistyki, jakiejś duchowości... Wychodzę z wiary w posłannictwo człowieka, w jego twórczą rolę, w jego moc wyrażania ducha w kształcie... My chcemy być ubogimi... Nasza wiara w człowieka, ostatecznie, ma wartość jedynie w założeniu, że potrafimy ją połączyć z miłością Absolutu, będącego ponad nami, przez który my istniejemy... U podstaw tej wiary jest doświadczenie zasadnicze: jeśli ja sam jestem tym, który buduje mój świat życia, jeśli ostatecznie, ja sam dobywam wszystko z siebie — to dochodzę do najczarniejszej z rozpaczy...“ I z całą szczerością wyznaje dalej dr Jouvenroux: „Ta wiara we mnie samego, w moje doświadczenie, które jest pokarmem moim od dziecięciu lat, prowadzi mnie do impasu...“ Wypada może podkreślić, że są to zwierzenia człowieka, myślącego społecznie, a nie wyznania zgorzkniałego mizantropa, wyrzuconego za nawias życia; ma on świadomość celu społecznego: „Trzeba myśleć — mówi — o formach społecznych, o realizacjach, do których one prowadzą. Nie chodzi

o przyspieszenie procesu. Ale trzeba przygotować zbieżność czynników, które nad nim pracują“. To tchnie szczerością, bezpośredniością, wysiłkiem prawdziwie „dobrej woli“, szukającej wyjścia i rozwiązania tego nurtującego młodzież niepokoju, który nie jest niczym innym, jak tylko tym, co św. Augustyn nazwał „niepokojem do Boga“: „nięspokojne jest serce moje, dopóki nie spocznie w Tobie“. „Oby ruch tych, którzy czują się naszymi braćmi — kończy dr Jovenroux — zarysował się wyraźniej, aby się wzmocnił i skonkretyzował tak, aby urzeczywistnić powoli tę zjednoczoną Wspólnotę, która by była zdolna pokazać naszym czasom Chrystusa!“

Nic dziwnego, że ks. Blanchard swoją analizę duchowego i religijnego stanu młodzieży francuskiej kończy optymizmem. „Mam dość wiary — mówi — by myśleć, że prawda ich pociągnie“. Istotnie, z całą pewnością da się skonstatować w życiu młodzieżowym Francji objaw niezwykle dodatni: nawrót do życia wewnętrznego. „Gdy Sirius w „Une semaine dans le monde“ pisał, że mieliśmy za dużo „przywódców“, a nie dość „świętych“ — to zdaniem tym potępił on całą dotychczasową przeszłość i całą nakreślił przyszłość“ — mówi wspaniale A. Desqueyrat. Ta głęboka zmiana wewnętrzna dokonuje się niewidocznie dla oka ludzkiego. Od czasu do czasu tylko pewne zdarzenia świadczą o istnieniu i o coraz postępującym jej przebiegu. Do takich zdarzeń, przybierających cechy i znaczenie symbolu, należą doroczne pielgrzymki studentów z Paryża do Chartres. (Doskonały artykuł na ten temat, pióra Marii Winowskiej, opublikował „Tygodnik Powszechny“ dnia 25. VII. 1948). Sześć i pół tysiąca młodych maszerujących przy śpiewie, na specjalnie marszową melodię ułożonego „Zdrowaś Maryo“ — to prawdziwie symbol tego wewnętrznego czynu, którym zapoczątkowany został głęboki przełom duchowy francuskiej młodzieży. Wydać się on może niejednemu czymś tak nieprawdopodobnym, jak niepojętym, oszałamiającym dla Paryża był chóralny śpiew tysięcznych pielgrzymów-studentów, rzucających w niebo na dworcu Montparnasse, pożegnalne po powrocie z Chartres, potężne „Je vous salue, Marie“.

Niepojęte? — Być może, ale prawdziwe.

Piotr Lejew.

ZE ŚWIATA SCENY

(„Archipelag Lenoir“ Armand Salacrou — Teatr Powszechny. „Zemsta“ Aleksandra Fredry — Teatr Rozmaitości).

Z początkiem grudnia ubiegłego (niedawno) roku pojawiły się na scenach warszawskich dwie premiery, którym warto poświęcić nieco uwagi i miejsca. Pierwsza — to „Archipelag Lenoir“ Armand Salacrou (znanego w Warszawie z „Nocy gniewu“, wystawionych w ubiegłym sezonie w teatrze „Płacówka“), druga — to „Zemsta“ Fredry w teatrze Rozmaitości.

„Archipelag Lenoir“, zrealizowany na scenie Teatru Powszechnego — to sprawa równie interesująca jak i irytująca. Interesująca — bo sztuka, jeśli chodzi o robotę literacką, jest fajerwerkiem francuskiej inteligencji, dowcipu, napięć i niespodzianek dramatycznych. Irytująca — bo poziom artystyczny zespołu wykonawców (mimo godnych uznania wysiłków) daleki jest od artystycznej klasy dramatu „samego w sobie“. W gruncie rzeczy rozbieżność ta jest powodem artystycznej klęski przedstawienia, które tylko w bardzo nielicznych momentach dociągało się jako tako do poziomu sztuki. Słysz się narzekania na teatr, gdy nieświetne utwory grane są przez świetnych aktorów. Lecz sytuacja pogarsza się chyba jeszcze, gdy jest odwrotnie — gdy świetne sztuki grają... Taki to los spotkał „Archipelag Lenoir“ w Teatrze Powszechnym. Mimo wszystko dobrze się stało, że choć w tak nieszczególnie skrojonej szacie zewnętrznej sztuka Salacrou pojawiła się w Warszawie. W każdym razie jest okazja ją poznać, a to też coś znaczy. Minimalizm, jak wiadomo, też ma swoje dobre strony...

„Archipelag Lenoir“, sztuka rozmaicie w prasie interpretowana, należy do rzadko spotykanego gatunku satyry o ostrzu zawsze i nieomylnie trafiającym we wszystkie sedna. W świecie ukazany w tej niezwykle śmiałej satyrze nie ma ludzi przyzwoitych. Są same kanalie, spłodzone z idei i praktyki kapitalizmu. Bo przede wszystkim w kapitalizm godzi tu pióro autora. Na scenie odgrywa się jeden z ważniejszych rozdziałów popularnej sagi rodu Lenoir, rodu, który zrobił grube miliony na produkcji likieru o tejże samej rodowej nazwie — „Lenoir“. Rozdział ten ukazuje poczet amoralnych twórców ludzkich, które dla ratowania źródła luksusowej egzystencji, tryskającego likierem i złotem, usiłują popełnić zbiorowe morderstwo na głowie rodu i twórcy bogactwa — na dziadziu Le-

noir, którego brudne erotyczne sprawy, wywleczone na forum i przed odpowiedzialność sądową, grożą ruiną całemu rodowi. Jest w tym śmiałość aż do brutalności postawienie zagadnienia: kapitalizm a moralność. Sprawa ujęta jest jasno: dobre to, co sprzyja utrzymaniu i powiększeniu bogactwa materialnego, złe — co temu przeszkadza. Przeszkadza człowiek (ojciec rodziny!), należy więc człowieka zabić. Sztuka Salacrou nie formuluje zasad żadnej określonej etyki, jednak tak jaskrawo ukazuje ohydę kapitalistycznego gniazda Lenoirów, że przez to właśnie staje się głęboko moralna. W jakiś również niezamierzony sposób ukazuje zasadnicze, krańcowe przeciwieństwo, jakim jest „moralność kapitalizmu“ w stosunku do moralności chrześcijańskiej. Stanowisko kapitalistyczne jest antychrześcijańskie, antyhumanistyczne, nieludzkie. Warto z okazji znakomitej sztuki Salacrou prawdę tę jeszcze raz przypomnieć, bo warto ją przypominać przy każdej okazji.

Salacrou z ironicznym uśmiechem rozwiązuje zaznaczony powyżej problem aktu I, (który początkowo stanowił zamkniętą jako całość jednoaktówkę) w akcie II-im, który przynosi kapitalistyczne „zaklepanie“ całej ponurej sprawy. Wszystko wraca do dawnego porządku, bo zgwałcona przez dziadzia Lenoir dziewczyna daje się za pośrednictwem chytrego kamerdynera udobruchać, a jej ojciec, domagający się procesu, umiera „zamiast“ pana Lenoir. Złotodajny strumień likieru znowu płynie po dawnemu.

Pod względem formalno-artystycznym sztuka jest osiągnięciem niezwykle interesującym. Zwłaszcza znakomity jest akt I, w którym na scenie znajduje się cały archipeląg Lenoirów (tzn. cała rodzina), składająca się z 10-ciu osób i rozwijająca koncentryczny atak na seniora Pawła. Dramatyczną istotą tego aktu jest stopniowe osaczenie starca, narastające w błyskotliwym kontrapunkcie całej lądackiej zgrai. Finał tego aktu to rewolwer wymierzony w siwą głowę. Akt II jest ironicznym „odwracaniem „kota ogonem“, który ostatecznie spada na cztery łapy. Kot razem z pazurami wychodzi cało z opresji.

Na temat reżyserii i aktorów nie da się nic więcej powiedzieć ponad to, co już zostało powiedziane na początku: to, że grali oni znakomitą sztukę.

Miłośnicy teatru mając w pamięci oświadczenie Teatru Rozmaitości, złożone na konferencji prasowej, otwierającej działalność tego teatru (patrz. „Przegl. Powsz.“ Nr 12) z wielkim zainteresowaniem oczekiwali premiery „Zemsty“ Fredry z udziałem Jerzego Leszczyńskiego (Cześniak Raptusiewicz oraz reżyseria przedstawienia)

Zapowiedzi głosiły, że Teatr Rozmaitości jest teatrem problematyki społecznej i że tę naczelną zasadę realizować będzie nie tylko nowym repertuarem, ale i sposobem interpretacji sztuk tzw. repertuaru klasycznego.

Okazuje się jednak, że z „Zemstą“ Fredry nie dało się zrobić nic nowego. Nowy jest właściwie w tym przedstawieniu tylko... komentarz

St. R. Dobrowolskiego, ogłoszony w programie i zawierający trafną uwagę na temat śmieszności figur Fredrowskich, wynikającej z ich anachroniczności na tle wielkich przemian społecznych, rozpoczynających się „w czwartym dziesiątku lat XIX stulecia“. Wynikałoby z tego, że wystarczy grać „Zemstę“ w sposób tradycyjny, a komizm pojawi się siłą owego anachronizmu. Tak też potraktowano przedstawienie w Rozmaitościach. Przedstawienie to jest — używając anachronicznego dziś porównania — jak rozgrywka bridgowa z jednym asem i z jedną damą w rękę, to znaczy z Leszczyńskim (Cześnik) i z Z. Grabowską (Podstolina). As zawsze jest asem, a dama damą, jednak gdy w „bokach“ nie ma nic więcej, trudno partię wygrać. Mimo wszystko przedstawienie jako całość jest nienajgorsze, a jako popis Leszczyńskiego jest okazją jedyną w swoim rodzaju. Ten popis decyduje o wszystkim. Obala wszelkie teoretyczne nadbudówki i przybudówki. „Patrzcie! Patrzcie młodzi!“ — chciałoby się wołać do nowego aktorstwa. Patrzcie i ucicie się. Ten na pozór tradycyjny realizm, stosowany przez Leszczyńskiego, jest tak artystyczny, że urasta do rozmiarów wielkiego realizmu, owej wielkiej metafory, poszukiwanej przez teatr współczesny. Słowo, które staje się symbolem epoki. Gest, który staje się pomnikiem stylu.

Wracając do sprawy stosunku Fredry do naszych czasów, wysuwających postulat sztuki intelektualnej i metaforycznej, stwierdzić należy, że „Zemsta“ zawsze znakomita i kolorowa jako sceniczny obraz epoki, małeje do rozmiarów naiwnej komedyjki, obserwowana od strony współczesnego „zapotrzebowania“ intelektualnego. I z tego też względu utrzymać się może we współczesnym repertuarze przede wszystkim jako piękny pretekst dla pokazu wirtuozerii aktorsko-scenicznej. Z tego również względu lepiej byłoby, żeby znalazła się ona na scenie Państwowego Teatru Polskiego, predystynowanego do repertuaru klasycznego, w obsadzie i inscenizacji możliwie najdoskonalszej — na jej miejscu natomiast w Teatrze Rozmaitości by pojawiła się inna sztuka, dająca lepsze możliwości zachowania wyznaczonej specjalizacji (teatr problematyki społecznej). Specjalizacja bowiem poszczególnych teatrów warszawskich doprowadzić może do ich tak pożądanej autonomizacji artystycznej.

Skoro jednak „Zemsta“ jest w Warszawie, i to w kształcie dość poprawnym, należy fakt ten wyzyskać jak najgorliwiej i jak najbardziej celowo, a więc przede wszystkim dla młodzieży. Wszystkie szkoły powinny widzieć to przedstawienie.

Jerzy Kiersi

ZE ŚWIATA FILMU.

W ostatnim miesiącu ub. roku widzieliśmy na ekranach warszawskich trzy filmy, z których dwa zaliczyć należy do bardzo interesujących i udanych. Jednym z nich jest film angielski oparty o powieść Dickensa pt. „Wielkie nadzieje“, drugim — film włoski o tematyce z okresu wojny pt. „Słońce wschodzi“. Zupełnie innego rodzaju obrazem jest film francuski pt. „Tajemnica nocy wigilijnej“ — film sensacyjny, efekciarski i na ogół bardzo słaby.

„WIELKIE NADZIEJE“.

Film ten — reżyserii Dawida Lean, należy do najlepszych osiągnięć kinematografii angielskiej. Film zasługuje tym bardziej na pochwałę, że jest jeszcze jednym zwycięskim rozwiązaniem problemu filmowej realizacji wybitnego dzieła literackiego.

Scenariusz filmu opracowało aż 5 fachowców, Cała konstrukcja scenariusza jest bardzo zwarta, akcja rozłożona umiejętnie — tak, że na ogół utrzymuje stale widza w napięciu. Scenariusz nie zniekształca dzieła dickensowego, oddaje w pełni właściwą epocę i rodzajowi utworu atmosferę. Dokonywając koniecznych skrótów i wyboru z olbrzymiej ilości scen i sytuacji, wiernie jednak utrzymuje całość akcji powieści. Niesamowite perypetie tej akcji, charakterystyczne dla Dickensa i jego epoki literackiej, które nieco razilyby współczesnego widza i czytelnika w mniej artystycznym opracowaniu, dzięki właśnie wysokiej klasie filmu nie budzą żadnego niepokoju i nie stanowią dysharmonijnego elementu całości.

Dzieje małego chłopca, zwanego Pip — przesuwają się przed oczami widza na tle ponurych krajobrazów, posepnego zamczyska w półobląkanej właścicielki, na tle wreszcie przygnębiającego szarego mroku wąskich uliczek starego Londynu. Spotykamy wszakże sceny pełne uroku, zdjęcia jasne, pogodne. Ogólny charakter nadają jednak filmowi obrazy ujęte w sposób romantyczny i celowo nieco teatralizowane, doskonale przeto utrzymujące dickensowską atmosferę powieści. Atmosferę często tak niesamowitą, że wywołującą aż reakcję widowni.

O ile chodzi o treść filmu, to, jak zaznaczyliśmy, pozostaje ona w ścisłym związku z powieścią. Trzeba też pod tym tylko kątem ją rozważać. W oderwaniu bowiem od Dickensa, od jego osiągnięć artystycznych, jego roli w społeczeństwie Anglii 19 wieku — treść filmu musi budzić wiele zastrzeżeń i niezbyt dużo z jej momentów mo-

głoby być przyjętych przez widza naszej epoki. Cóż bowiem jest pozytywnego w ukazywaniu siły pieniądza, która małego biedaka wiejskiego wprowadza w świat salonów, wygody, dobrobytu, która właściwie nie czyni z niego bardziej dojrzałego człowieka a jedynie dżentelmena w bardzo zresztą powierzchownym ujęciu. To zaś, co mimo tej siły pieniądza, chroni młodzieńca od zupełnego zamknięcia swego serca przed dawnym dobroczyńcą i przed rodziną, co kieruje jego wolę ku szlachetnym decyzjom, jest wynikiem nie jego wielkoświatowej ogłady zapewnionej przez pieniądz — lecz skutkiem, naturalnych, wrodzonych wartości, których życie bogatego paniczka nie zdołało zniszczyć. Należy jednak pamiętać o satyrycznym spojrzeniu Dickensa na swoje społeczeństwo i o realizmie wielkiego pisarza — realizmie połączonym z fantastyką, z baśniowością, z cudownościami — o całym mechanizmie jego powieści. W ten sposób podchodząc do dzieła filmowego, zachowujemy właściwy stosunek do treści filmu i w całej pełni możemy poświęcić się rozważaniu doskonałych, fascynujących nieraz osiągnięć artystycznych obrazu.

Rekonstrukcja przeszłości dokonana została nad wyraz starannie, zarówno o ile chodzi o tło obyczajowe, kostiumy, dekorację, krajobraz, jak i sposób gry aktorów. Należy podkreślić fakt, że aktorzy stanowią starannie dobrany zespół, doskonale zharmonizowany. Wspaniały jest stary zbieg z galer, następnie niesamowita właścicielka zamku, no i świetny grubas-adwokat.

Na minus „Filmu Polskiego“ należy zaliczyć, podkreślane już wielokrotnie, niechlujne opracowanie programów, w których nie podano, jakie role grają poszczególni aktorzy.

„SŁOŃCE WSCHODZI“

Film produkcji włoskiej — „Ente Nazionale Industrie“. Reżyseria: Aldo Vergano. Scenariusz: Aldo Tonti. Zdjęcia: Giuseppe Rosati. W rolach głównych: Massina Serato, Eli Parvo, Lea Padovani, Vittorio Duse.

Jest to film tej samej wytwórni, która realizowała omawiany przez nas niedawno obraz pt. „Dzieci ulicy“. Ten sam również reżyser Aldo Vergano. Dlatego może spotykamy pewne pokrewieństwa w technice obydwu różnych pod względem treści obrazów.

Akcja filmu toczy się na folwarku dużego majątku we Włoszech północnych. Jest to okres ostatecznego załamywania się reżimu fa-

szystowskiego, represji niemieckich i wreszcie definitywnej klęski „sprzymierzeńców“. Akcja filmu oparta jest przede wszystkim o dzieje włoskiego ruchu oporu, o działalność bohaterskiej grupy miejscowych partyzantów walczących do ostatniej chwili, aż do wyzwolenia z szalejącym coraz bardziej najeżdżcą. W tę akcję wpleciony jest wątek miłosny, uczucie jednego z partyzantów do młodej dziewczyny z folwarku. Uczucie to jest jednym z czynników wyzwalających młodego człowieka z ujemnego wpływu młodej właścicielki majątku, nie rozumiejącej chwili dziejowej, i pragnącej tylko zatrzymać go za wszelką cenę przy sobie. Uwolniony z wpływu zgubnej dla siebie namiętności, młody człowiek decyduje się na połączenie z partyzantami i odtąd staje się jednym z dzielniejszych, bardziej świadomych żołnierzy. Ten konflikt wewnętrzny bohatera filmu ukazany jest na tle z jednej strony środowiska, z którego pochodzi, drobnych oficjalistów dworskich, robotników rolnych i chłopów — z drugiej na tle grupy zdegenerowanych arystokratów. Dwa te światy to nie tylko jednak tło konfliktu wewnętrznego jednostki. To tło również społeczne walki wyzwoleniczej. Walkę tę w filmie obrazuje jedynie lud. Arystokraci bądź jawnie trzymają z reżimem faszystowskim i Niemcami, bądź tchórzliwie schlebiają obydwu stronom. Film więc w bardzo ujemnym i nad wyraz ostrym świetle ukazuje arystokrację włoską, przedstawiając jej reprezentantów jako ludzi do głębi nieraz zepsutych i pozbawionych sumienia, zaślepionych egoistów, niezdolnych wznieść się ponad interes klasowy. Radykalizm społeczny, tak wyraźny w filmie, stanowi też jego linię ideologiczną. Ale pomimo tego radykalizmu nie można nazwać filmu doktrynerskim. Dzieje się to może dlatego, że realizatorzy zdobyli się na duży stopień realizmu i na pewien obiektywizm. Momenty wyznania wiary ideologicznej, ideologii, jak się możemy domyślać, klasowej, socjalistycznej i rewolucyjnej zaznaczone są w sposób bardzo jakiś „humanistyczny“ a samo podejście autorów do środowiska, w jakim toczy się akcja filmu, nie pozwala im pominąć istotnych dla tego środowiska, choć może nie istotnych dla ideologii autorów, cech — jak np. religijnych ludu włoskiego.

Ta postawa autorów filmu zaznacza się np. wprowadzeniem w akcję pięknej postaci młodego księdza-partyzanta, stojącego po stronie ludu, walczącego z Niemcami i ponoszącego wreszcie śmierć za sprawę ojczystą. Do jednego z piękniejszych momentów obrazu zaliczyć należy właśnie scenę egzekucji, kiedy ksiądz prowadzony na

rozstrzelanie wśród szpaleru spędzonego tłumu miejscowej ludności odmawia litanie do Matki Boskiej, a lud z początku nieśmiało i bojaźliwie — potem mimo wściekłości Niemców, chórem ogromnym powtarza słowa litanii.

Natomiast prawdopodobnie w pogoni za pełnią wyrazu, za realizmem — reżyserzy filmu dopuścili się paru wykroczeń nie tyle przeciw poczuciu moralnemu, ile raczej przeciwko dobremu smakowi, zbyt brutalnie traktując sceny erotyczne mające w ujemnym świetle przedstawić przedstawicielki świata kobiet arystokracji.

Scenariusz filmu jest zwarty, doskonale utrzymujący widza w napięciu. Zakończenie może jest nieco zbyt stereotypowe i banalne; bitwa dobra, ale samo wkroczenie partyzantów ośwabdzających broniącą się grupkę miejscowej ludności — mimo że oparte o ciekawy chwyt strategiczny — pachnie nieco „happy-endem“, jak również obraz ostatni z czułą, pojednaną już parą głównych bohaterów. Zdjęcia bardzo dobre i pomysłowe; wiele ciekawych pomysłów unikających jednak wszelkiego teatralizowania i efekciarstwa, tak zbędnego w filmie tego rodzaju.

„T A J E M N I C A N O C Y W I G I L I J N E J“.

Film francuski. Reżyseria: Jacques Christian. Scenariusz według powieści P. Varry-Charles Spaak.

Jest to jeden z filmów zrealizowanych we Francji w czasie okupacji za zezwoleniem władz niemieckich. Filmy tego rodzaju noszą pewne wspólne piętno, wyprane są mianowicie z wszelkiej wartościowej tematyki, nie tylko patriotycznej, narodowej, ale i z tematyki wnoszącej jakiegokolwiek wartości moralne czy społeczne w życie widza. Tak też jest i z omawianym przez nas obrazem. Treść filmu — to jakieś kryminalno-sensacyjne historie, trochę niesamowitości, fantastyki, zresztą dość taniej, psychologiczne zagadki, charakterystyczne typy ludzkie — wszystko to ujęte w sposób nieco szablonowy i już nam znany z wielu innych lepszych filmów tego rodzaju.

Natomiast budzi podziw przy takiej treści wspianała oprawa sceniczna, piękne zdjęcia, przepyszne krajobrazy górskie, horyzonty, śniegi, oraz doskonała reżyseria scen. Aktorzy na poziomie, jeden z nich, niedawno zmarły, Henry Baur — stworzył doskonałą krea-

cję. Ta niewspółmierność między treścią nad wyraz słabą i bezwartościową, a wybitnym poziomem artystycznym w zakresie realizacji, uderzyć musi każdego, kto obejmuje całość problematyki filmowej.

B. O.

Dwa oblicza człowieka

Myśl filozoficzna znajdowała się zawsze pod nieodpartym urokiem tej dziwnej, tajemniczej rzeczywistości, jaką przedstawia człowiek, i stawiała sobie niepokojące pytanie, kim jest i jakie stanowisko zajmuje w świecie. Samo zestawienie nagromadzonych w ciągu wieków odpowiedzi daje mozaikę, barwną wprawdzie, ale pełną rozbieżnych, przeciwstawnych i jednostronnych definicyj, które bynajmniej nie rozwiązują wszystkich trudności.

A trudności te płyną z faktu dziwnej, bo skomplikowanej, niejednorodnej struktury człowieka, który choć gatunkowo posiada wyraźny charakter, wykazuje w gruncie rzeczy podwójne janusowe oblicze, jakąś dziwną dwoistość, jak gdyby „zachodzenie“ na siebie dwóch sfer ontycznych, z których jedna opiera się na drugiej, a każda z nich może być uważana za jedyną i autonomiczną rzeczywistość.

Dwa oblicza posiada człowiek — materialno-zmysłowe i duchowe. Oba należą do jego natury, oba są z sobą nierozzerwalnie związane i uzależnione, oba zespalają się w całości, a przecież występują z niejednakową wyrazistością, pełnią funkcje zastępcze i mogą podsunąć przypuszczenie, jak gdyby tylko jedno z nich wypełniało sobą całą treść człowieka.

I.

Oblicze cielesno-zmysłowe — to budowa cielesna, oraz czynności wegetatywne i zmysłowe człowieka.

Ze światem materialnym wiąże człowieka jego ciało. Te same składniki fizyczne — elektrony, protony i neutrony — jakie wchodzi w skład materii, tworzą ciało ludzkie, tylko że ich po-

wiązania zespołowe są bardzo skomplikowane, subtelne, zróżnicowane. Choć znacznie mniejsza ilość pierwiastków chemicznych stanowi tworzywo organizmu, występują one w postaci bardziej zwartej i doskonalszej, niż w ciałach anorganicznych.

Ciało ludzkie posiada określoną wielkość, kształt i jest pewną masą, która zajmuje miejsce w przestrzeni. W porównaniu z ogromem planet i gwiazd wydaje się małym, nieznacznym drobiazgiem, jakim jest np. atom wobec góry, a w zestawieniu z elektronem, czy nawet atomem jest ono wielkością kosmiczną.

Będąc ciałem, człowiek włączony jest w ramy przyrody i poddany jej prawom fizycznym. Są to prawa mechaniki, elektrodynamiki, ciężaru czy masy. Stwierdzamy nawet na sobie ich działanie, obliczamy ich siłę, ich prawidłowość ujmujemy w formuły matematyczne, a przecież nie znamy ich istoty i nie możemy nic zmienić z ich przebiegu. Potęga sił fizycznych budzi w nas podziw, a ich żywiołowość i bezwzględność wywołują grozę i lęk. Są one dyktatorskie postępują z człowiekiem tak samo bezwzględnie jak z rzucanym po polu płatkim śniegu, czy z liściem drzewa, w który wciąż uderza wiatr i deszcz. Człowiek musi się do nich dostosować, a jeżeli się im przeciwstawia, to zostanie przez nie zmiądzony.

Ze światem roślinnym dzieli człowiek życie organiczne, bo odżywia się, wzrasta, rozmnaża się i podlega śmierci. I w ciele ludzkim, jak w innych tworach organicznych, działa w niewidzialny sposób twórca, organizujący pierwiastek życiowy, entelecheja, kierując siłami witalnymi, jakie pulsują w maleńkich komórkach życia organicznego, a których potęga jest wstrząsająca — przecież one opanowują i rozkładają potężne siły fizyczne, skupione w atomie.

Do świata zwierzęcego przynależy również człowiek. Posiada podobną budowę anatomiczną, jest wyposażony w te same narządy zmysłowe, spełnia analogiczne funkcje życiowe i przechodzi etapy rozwojowe zbliżone do zwierzęcia. Posiada poznanie i pożądanie zmysłowe, to znaczy odtwarza w sobie podobieństwo rzeczy, uświadamia sobie tkwiące w nich wartości i zdąża instyktownie do ich posiadania. Popędy życiowe będące uświadomionym wyrazem potrzeb organicznych, wstrząsają również jego psychiką i domagają się zaspokojenia.

Jest ssakiem wyższego gatunku, który, podobnie jak każde zwierzę, pragnie być syty i wygodny, zdąża do zaspokojenia swych potrzeb i łaknie spokoju, jest samolubny i bezwzględny. Ma w sobie coś z bezwładu materii i egoizmu zmysłów.

Wmontowanie człowieka w świat materialny i organiczno-zmysłowy jest tak daleko posunięte, że wydaje się, jak gdyby te właśnie pierwiastki całkowicie wyczerpywały jego istotę. Jego całe życie bazuje na materii, i ta stanowi podbudowę jego psychiki nie tylko w sensie podłoża dla czynności psychicznych, ale że sama głęboko w ich dynamikę wkracza. Punktem wyjścia wyższych procesów psychicznych są zjawiska zmysłowe, dostarczające materiału dla treści duchowych.

Może się wydawać, że człowiek łączy w sobie właściwości świata fizycznego i organiczno-zwierzęcego, że stanowi ich syntezę i uwieńczenie. Na gruncie takich refleksji wyrósł materializm psychologiczny, zarówno w tej pierwotnej formie, w jakiej występował u filozofów jońskich, u Demokryta, Epikura, i dzisiejszy, który na przyrodę i jej procesy organiczne patrzy przez pryzmat nowoczesnej fizyki.

A przecież życie ludzkie nie wyczerpuje się jedynie procesami organiczno-zmysłowymi. Człowiek, choć nazywany bywa doskonałym zwierzęciem, wykazuje pewne znamiona niedorozwoju i zapóźnienia w porównaniu ze światem zwierzęcym.

Jako gatunek, najpóźniej zjawił się na świecie, a mimo to jego odporność życiowa jest słabsza w porównaniu ze zwierzętami, gdyż jego system nerwowy częściej się załamuje. Pod względem organiczno-zmysłowym człowiek jest słabo wyposażony i mało przygotowany do życia. W budowie ciała ludzkiego uderza dysproporcja pomiędzy bogato rozwiniętym i zróżnicowanym systemem nerwowym, zwłaszcza mózgu, a stanem przeciętnym a nawet niedorozwojem innych części organizmu. Mózg pochłania u człowieka nieproporcjonalnie dużo energii witalnej, która u zwierząt zużytkowana jest na funkcje wegetatywno-zmysłowe. Jest on delikatnym i mało odpornym narządem, łatwo ulega uszkodzeniu i nigdy się nie regeneruje.

Czynności zmysłowe człowieka, mimo kunsztownie zbudowanych narządów cielesnych, nie są tak wydoskonalone, jak ana-

logiczne funkcje zwierząt, np. wzrok orła, węch psa, a odnośne wrażenia ludzkie.

To zacofanie człowieka w zestawieniu ze zwierzętami występuje najwyraźniej w dziedzinie instynktów. Ich działalność jest niewystarczająca, by człowiek mógł się utrzymać przy życiu. Nie są one tak niezawodne i nieomyłne, jak w świecie zwierzęcym, nie obejmują wszystkich sytuacji życiowych i jedynie na nich człowiek nie może się opierać.

Ze stanowiska biologicznego należy patrzeć na człowieka raczej jako na anomalie, na zapóźnione w swym rozwoju i do wymogów życia niedostosowane zwierzę. Człowiek znalazł się w swym rozwoju w „ślepej uliczce“ życia i nie może z niej wyjść. Jest „dyletantem życia“ — jak go nazywa Scheler — w porównaniu z mistrzowskimi czynnościami roślin i zwierząt.

II.

Jeżeli struktura organiczna i czynności zmysłowe stawiają człowieka na niższym stopniu wśród jestestw żyjących, to działalność jego rozumu i woli przejawiająca się w aktach wewnętrznie niezależnych od materii, czyni z niego istotę uprzywilejowaną i stanowi o jego o b l i c z u d u c h o w y m.

Zwierzęta poznają otaczające je rzeczy wyłącznie pod kątem swych biologicznych potrzeb. Ich poznanie, wyzbyte momentów refleksyjnych, jest raczej podmiotowym uczuciem. Ono nie dystansuje od przedmiotu, lecz zespala ze środowiskiem biologicznym. Dlatego zwierzę tym środowiskiem nie włada, ale „zatapia“ się w nim i stanowi z nim niepodzielną całość.

Inne jest p o z n a n i e r o z u m o w e. Człowiek nie pogrąża się ekstazy w świecie zjawiskowym, ale zachowuje wobec niego dystans. Poznając przedmiot, nawet pod kątem swych biologicznych potrzeb, podchodzi doń teoretycznie, bo odróżnia w nim różne nawarstwienia ontyczne, cechy przypadłościowe od istotnych, ogólne od jednostkowych, istotę od istnienia rzeczy, momenty przygodne od bezwzględnych. Nawet gdy myśl ludzka obraca się koło rzeczy zjawiskowych i spraw życia codziennego o charakterze konkretnym, biologicznym, to i wtedy przeprowadza ich metamorfozę. Poznawane wówczas

jakości zmysłowe zatracają swe oblicze i występują jako przejawy głębszej, kryjącej się poza formami zewnętrznymi, jakiejś innej rzeczywistości. Dla człowieka rzecz poznawana jest nie tylko wykładnikiem biologiczno-uczuciowych potrzeb, ale „przedmiotem“, czymś innym, odrębnym od podmiotu, poznanie zaś ludzkie jest twórcze i samorzutne, a nie odbiorcze i bierne, jak u zwierząt.

Co więcej, człowiek wytwarza sobie świat pojęć nie będących kopiami rzeczy materialno-konkretnych. Są to idea Boga, prawdy, dobra, piękna, wolności, poświęcenia. Nie posiadają one żadnych właściwości zmysłowych, a czas i przestrzeń nie zacieśniają ich do kategorii bytów jednostkowych, poddanych koniecznościom istnienia przygodnego.

Ku tym samym ideałom zdąża również w o l a l u d z k a, ta druga, obok rozumu władza duchowa człowieka. Są to wartości religijno-moralne, wartości dobra, prawdy i piękna o charakterze ponadmaterialnym, a nawet ponadświatowym. Nie noszą one na sobie przymiotów materialnych i nie są zdolne zaspokoić potrzeb biologicznych.

Gdy zaś wola zwraca się ku dobrom materialnym, to i wtedy inaczej je ocenia, bo kieruje się takimi motywami, jak cel, obowiązek, nakazy etyczno-religijne, eksperyment chwili, zwyczaj itp., słowem, doszukuje się w nich momentów ponadmaterialnych. Nie zacieśnia się też do przedmiotów konkretnych jednostkowych, bo ujawnia dążności nieskończone i ogólne.

Ta sama wola ludzka nie podlega konieczności. Światem materialnym rządzi prawo masy, które w dziedzinie życia zmysłowego znajduje swój odpowiednik w zasadzie silniejszej podnie-ty: zwycięża wyższa siła, która albo wyniszcza słabszą, albo ją wchłania, lub sobie podporządkowuje.

Światem ducha włada prawo wolności i miłości. Wolność człowieka polega na samookreśleniu postępowania, na twórczym ludzkim „fiat“ w każdorazowej sytuacji, gdy szala wyboru waha się pomiędzy dwiema alternatywami, dwiema wykluczającymi się wartościami. Ale jeszcze wcześniej, zanim człowiek zacznie przeżywać dramat wyboru, musi wstrzymać w sobie automatyzm psychiczny, jaki się w nim rozwija, a to wymaga nadrzędnej, jakby ponadzmysłowej siły w sferze dążeńowej.

Dynamika woli odmienna jest od procesów materialnych i popędów zmysłowych. Wola jest tą twórczą siłą, która nie zna spokoju, nieustannie rodzi nowe pragnienia i wytwarza fale energii psychicznej, nastawione na opanowanie potrzebnych wartości. Zasięg jej dążeń jest ogólny i nieskończony w przeciwieństwie do ograniczonych i konkretnych celów, ku jakim zacierają popędy zmysłowe. Jest twórcza i wolna a przecież poddana prawom etycznym; zdąża do wartości, które znajdują się poza sferą zjawiskową i nie są zdolne rozbudzić popędów zmysłowych.

Zachodzi też różnica pomiędzy wartościami zmysłowymi, które są przestrzenne, czasowo ograniczone, podlegają zepsuciu i zniszczeniu, a wartościami duchowymi, będącymi przedmiotem woli. Te nie wyczerpują się, gdy zostały osiągnięte, ani się nie dzielą, ani nie ulegają zniszczeniu, czy zanikowi.

Szczytowe miejsce wśród nich zajmują wartości religijne. Akty religijne są transcendentne i mówią o istnieniu rzeczywistości najdoskonalszej, która nie zna ograniczeń i doczesności. Są wypełnione nieukojoną tęsknotą, bo przenika je świadomość, że żadne dobro leżące w granicach doczesności nie jest w stanie zaspokoić ducha ludzkiego i że ukojenia swych aspiracyj człowiek może oczekiwać jedynie od Absolutu. Akty religijne jak gdyby domagają się odpowiedzi od Boga, są wyrazem tęsknoty i próbą nawiązania łączności pomiędzy dwoma światami.

Te uzdolnienia i funkcje rąstawione na świat duchowy wskazują na istnienie pierwiastków duchowych w człowieku. Zachodzi bowiem swoista proporcja pomiędzy aktem psychicznym a jego właściwym przedmiotem, pomiędzy czynnościami a ich podmiotem, naturą, pomiędzy postawą człowieka a jego przeznaczeniem. Zwierzę nie zna takich dążeń i nie wykazuje podobnych funkcji i dlatego prowadzi tak odmienne od człowieka życie, choć tyle z nim wspólnych anatomicznych i fizjologicznych właściwości posiada.

III.

Dwa oblicza człowieka — to dziwne zespolenie życia wegetatywno-zmysłowego i duchowego — czynią go istotą złożoną, „miniaturą wszechświata“, mikrokosmosem, a zarazem istotą

rozdarta, mimo że te wielorakie formy bytu zlewają się w nim w jedną naturę i tworzą jedną substancję — osobę ludzką.

Człowiek jest tym punktem, gdzie świat ducha styka się z materią i zmysłami. Zajmuje on miejsce na granicy dwóch światów, gdzie słabnie piękno ducha a rozpoczyna się materia. Jest wędrowcem, którego droga prowadzi poprzez dwa światy, ale w żadnym z nich nie czuje się zadomowiony. Już sformułowana przez św. Augustyna a nawiązująca do starożytnych myślicieli greckich definicja człowieka jako „zwierzęcia rozumnego“ (animal rationale) mówi nie tylko o połączeniu dwóch światów w człowieku, ale i o wewnętrznym, ontycznym jego rozdwojeniu. Wymowne pod tym względem są słowa św. Tomasza z Akwinu: „Dusza ludzka nastawiona jest na połączenie z ciałem, ponieważ jest ona niedoskonała w sferze istot duchowych i znajduje się w stanie możności. Nie posiada bowiem w sobie wiedzy i musi ją zdobywać z rzeczy zmysłowych za pośrednictwem zmysłów cielesnych“ (S. theol. I, 51, 1). Kant widzi w człowieku „obywatela dwóch światów“, który jako istota zmysłowa ulega determinizmowi materii, a jako istota duchowa wkracza w świat duchowy.

To wewnętrzne rozdwojenie tłumaczy słabość i bezradność człowieka w świecie. Zwierzęta są wyspecjalizowane w swojej dziedzinie. Z ich budowy anatomicznej i wyposażenia w instynkty można wnosić, jakie funkcje życiowe mają spełniać, a w swym naturalnym środowisku tak są zadomowione i bezpieczne, jak człowiek w wygodnym mieszkaniu. Tylko człowiek nie jest zdeterminowany do żadnego miejsca, on sam musi wytworzyć sobie warunki istnienia — na Arktyce czy w Afryce, pod wodą czy w powietrzu. Nie posiada też pewności instynktowej, jak zwierzęta, a opanowanie każdorazowej sytuacji jest dla niego problemem. Dawni Grecy zazdrościli zwierzętom, że one nie stają wobec konieczności decyzji w akcie woli, która jest przykrzejsza niż ciężka praca fizyczna.

To ontyczne rozdwojenie człowieka głęboko odczuwała filozofia wszystkich czasów. Heraklit mówi, że pod względem cielesnym człowiek zanurzony jest w fali rzeczy przygodnych, ale jego dusza jest odbłaskiem wiecznego i nieprzemijającego Logosu. Może najgłębiej bolał nad tym rozdwojeniem Platon, któ-

ry jako Grek kochał piękno zmysłowej postaci, ale jako prawdziwy człowiek tęsknił za światem wiecznych idei. Nawet Nietzsche, który sztychował z religii i moralności, miał serce pełne tęsknoty za Bogiem.

L. Klages wystąpił z potępieniem rozumu jako czynnika, który pozbawił człowieka instynktowej pewności i uczynił go kaleką życiową. W rzeczy samej instynkt działa nieomyślnie a rozum zdobywa prawdę stopniowo i błędzi. Poznanie rozumowe — to nie tyle statyczne posiadanie prawdy, ile jej poszukiwanie i fragmentaryczne opanowywanie. Błądzenie zaś należy do natury poznania ludzkiego. Nie błędzi tylko Bóg, który jest czystym duchem, Absolutem, i nie błędzi zwierzę, bo jest kierowane instynktem. Najdobitniej podkreślił słabość człowieka Pascal, przyrównując go do trzciny: „Człowiek jest trzcina, w przyrodzie najsłabszą, ale trzcina myślącą“. Nietzsche nazywa człowieka „istotą chorą, niepewną, zmienną, słabszą od jakiegokolwiek zwierzęcia“.

Ta nieporadność życiowa człowieka nie jest zjawiskiem chwilowym, następstwem nieprzystosowania, czy niewyrobinienia czynności ludzkich, ale czymś istotnym, związanym z jego naturą. To duch ludzki, zmuszony współdziałać z ciałem, stawia niepewne kroki, bo jego przeznaczeniem życiowym jest rozwijać się i kształcić, a kształcenie człowieka polega na uporaniu się z rzeczywistością zjawiskową, na jej opanowaniu, na wytwarzaniu wartości duchowych, ale w oparciu o świat materii i zmysłów. Zespolecie ducha z ciałem — tych dwóch tak odmiennych a przecież substancjalnie z sobą związanych bytów — sprawia, że człowiek czuje się niepewny, że jest, jak go określa N. Hartmann, „istotą, która przez siebie samą jest zagrożona“.

Rzecz paradoksalna, że im bardziej człowiek ma w sobie rozwinięte pierwiastki duchowe, tym więcej jest problematyczny, wewnątrznie rozdarty i życiowo niezaradny. Wystarczy porównać pewność i spokój człowieka pierwotnego, lub niewykształconego robotnika czy chłopca z problematycznością natury św. Augustyna, czy Kanta, Dantego, czy Goethego. Słusznie zauważył Nietzsche, że „geniusz jest najsubtelniejszą i dlatego najbardziej kruchą maszyną“.

Alę w tej słabości, bezdomności i bezradności człowieka leży jego dostojność i wyższość nad światem zwierzęcym. Wrośnięty w świat ziemski i związany z nim wielorakimi węzłami, zespolony z ciałem, duch ludzki nie zamyka się w granicach empirycznych, lecz ustawicznie poza nie wybiega. Człowiek jest tą dziwną istotą, która siebie, własne i wszelkie życie transcenduje, która wciąż tworzy się i, walcząc z sobą, siebie bogaci.

Duchowość człowieka przejawia się w tym, że nigdy nie jest on „istotą wykończoną“, że nie kroczy utartymi szlakami — nie jest automatem, jak maszyna, ani nie kieruje się wyłącznie nieomylnym instynktem, jak zwierzę, lecz swe czyny poddaje kierownictwu rozumu i woli. Tylko zwierzę jest zawsze „gotowe i wykończone“, wyspecjalizowane, a zarazem zacieśnione do pewnego, drobnego odcinka rzeczywistości. Człowiek nigdy nie jest „gotów“, nie osiąga pełnej doskonałości i zawsze jest istotą potencjalną. Przewycięzając swą bezradność i słabość, człowiek kształtuje swą osobowość, sam stopniowo się tworzy i ujawnia ukryte w sobie wartości. Jego właściwą postawą jest „docta ignorantia“, to głębokie sokratesowskie „wiem, że nic nie wiem“, to ciągle uświadamianie sobie granic własnego ja, szacunek przed „filigranowością“ rzeczy i przekonanie, że świat jest głębszy i bardziej tajemniczy niż nasza o nim wiedza. Nasza osobowość czeka na aktualizację.

Rozwój osobowości ludzkiej — to proces długi i trudny, ale im dłużej trwa, tym bardziej człowiek dojrzewa. Takie jest zresztą prawo przyrody. Rośliny i zwierzęta, które najwcześniej dojrzewają i najszybciej się usamodzielniają, znajdują się na najniższym stopniu rozwoju w hierarchii gatunków. Dziewczyzna szybciej dojrzewa od chłopca i dlatego mężczyzna przewyższa kobietę pod względem umysłowym, twórczym.

Siła twórcza człowieka tkwi również w jego wewnętrznym rozdarciu i załamaniu, w jego konfliktach i walkach wewnętrznych, w tej „niewykończoności“ i problematyce duchowej. Czyny opłacane wysiłkiem i ofiarą wydobywają na jaw najgłębsze nawarstwienia ducha ludzkiego. Wszak w niebezpieczeństwie życia, w rozpacz, w oderwaniu od dóbr materialnych, w wyrzeczeniu się rozkoszy — człowiek uświadamia sobie

w pełni własne istnienie i dochodzi do głębszego samopoznania. Zenon z Kition, założyciel szkoły Stoików, w katastrofie okretowej utraciłszy cały swój majątek, stał się myślicielem, ponieważ — jak się wyraził — „gdy wszystko stracił, wszystko zyskał“.

Można więc powiedzieć, że „niewykończenie człowieka“ jest źródłem nowego życia duchowego. Z walki człowieka z samym sobą, z przezwyciężenia własnych słabości, z oporu przeciwko siłom przyrody, z dramatu własnej osobowości, jaki przeżywa, rodzi się nowe życie, powstaje nauka, a soki żywotne czerpie moralność i pogłębia się życie religijne. Wielkie twórcze kultury nie powstawały tam, gdzie przyroda szczerze obdarowała człowieka, ale w krajach, gdzie warunki zewnętrzne, klimat i uboga gleba zmusiły go do wytężonej pracy.

Walkę toczy człowiek z otaczającym go światem, a jeszcze więcej z samym sobą. Jest on prawdziwym „ascetą życia“, bo musi przeciwstawiać się popędom, powstrzymywać ich przerost, przeprowadzać pomiędzy nimi selekcję i regulować ich działanie. W tej zdolności do dobrowolnego wyrzeczenia się widzi Scheler istotną cechę odróżniającą człowieka od zwierzęcia. Człowiek jest tą „istotą“, która umie sobie powiedzieć „nie“. Tak samo Freud jest zdania, że tylko człowiek umie dobrowolnie oprzeć się popędom płciowym, podczas gdy zwierzę musi je zaspokoić. Dlatego też nazywa człowieka „tym, który opanowuje popędy“.

A jeżeli nawet człowiek ulegnie popędom i odda się zmysłowości to i wtedy jego pierwiastki duchowe dochodzą do głosu, choć w innej postaci. Nieskończone dążności ducha ludzkiego znajdują swój wyraz w pragnieniu wyrafinowanej, szkodzącej zdrowiu przyjemności i w zboczeniach płciowych, w myśl zasady Nietzschego, że „każda rozkosz pragnie wieczności, pragnie głębokiej, głębokiej wieczności“. Brak umiaru obcy jest zwierzęciu, bo jego potrzeby regulowane są przez nieomyślne instynkty. To duch ludzki, gdy zostanie zepchnięty z normalnej drogi postępowania, wdziera się znowu w życie ludzkie, ale w postaci demonicznej i człowieka deprawuje.

Łącząc w sobie pierwiastki duchowe z cielesnymi, człowiek przeżywa sprzeczne dążenia i pełen jest antynomij. Przeciws-

wia się życiu, a zarazem ku niemu dąży, nie znajduje przedmiotu swych pragnień, a wciąż go poszukuje, jest „ascetą życia“ a zarazem jego miłośnikiem, nie znajduje ukojenia w swych pragnieniach, a wciąż szuka nowych wartości. Jest on „wiecznym Faustem“, tą dziwną istotą, która znajduje się na drodze nieukojonego poszukiwania, jest wolna, a przecież poddana tylu ograniczeniom, nosi w sobie wizję lepszego ja a zarazem afirmuje terażniejszość, coraz dokładniej siebie poznaje a wciąż pozostaje tajemnicza.

Człowiek nie jest więc ani samą materią, ani samym zwierzęciem, ani czystym duchem, ale istotą, która łączy w sobie materię ze światem zmysłowym i duchowym, jest częścią przyrody, a jednocześnie transcenduje materię i zwierzęcość, żyje innym wyższym życiem duchowym i tworzy wartości kulturalne. Być człowiekiem — to znaczy przeżywać swą potencjalność, swe ograniczenia i wierzyć w swe wielkie przeznaczenie — transcendować siebie i świat. Być człowiekiem — to ustawicznie borykać się z sobą, czuć własną niewystarczalność, a jednocześnie mieć tęsknotę za wiecznym spokojem ducha; przebywać w świecie przygodnym, niedoskonałym, a zdążać ku Absolutowi i nawet w trwaniu czasowym mieć wyczucie wieczności. Być człowiekiem — to znaczy zdobywać się na ciągły wysiłek, szukać zaspokojenia potrzeb życiowych, tworzyć coraz to nowe wartości kulturalne i bogacić własną osobowość, a „mieć serce, które się nie ukoi, dopóki nie spocznie w Bogu“ (św. Augustyn).

Ks. Józef Pastuszka

Czy teologia katolicka potrzebuje odnowy?

Od schyłku ubiegłego i przez cały początek tego wieku można było obserwować w świecie myśli dziwnie piękny i pocieszający widok. Całe szeregi ludzi urodzonych i wychowanych poza Kościołem, albo zupełnie pozbawionych religii albo żyjących w fałszywych jej odmianach, zaczynały, najpierw tęsknić, potem przybliżać się a nareszcie wchodzić do katolickiej Chrystusowej owczarni. Motywy, które ich pociągały, były bardzo różne: wewnętrzne i zewnętrzne, zasadnicze i okolicznościowe, intelektualne i należące do sfery uczuć czy nastrojów, drogi którymi szli, były także bardzo odmienne. Jeżeli jednak dążyli szczerze, to zawsze — tak pięknie mówi jeden z tej gromady konwertytów — spotykali się wszyscy u bramy, wedle Apokalipsy, zrobionej z jednej perły, tj. u błogosławionych wrót Bożego domu ¹⁾).

I dzisiaj pochód ten nie ustał. Nie przerwała go nawet straszliwa groza wojennych przewrotów. Do ostatnich czasów przychodzi do Kościoła wielu, którzy po pewnych walkach doby nawrócenia, rozplywają się literalnie w uczuciach wdzięczności dla Boga za łaskę, którą ich tak miłosiernie prowadził.

Obok tych jednak, co powracają do prawdy szczerze i po prostu, pojawiła się świeżo, zwłaszcza w ostatnim, powojennym dziesięcioleciu, inna kategoria wędrowców.

Rzekomo idą i oni, jak ewangeliczny syn marnotrawny, do domu ojca. Kiedy jednak znajdują się już w pobliżu, zamiast wejść z radością przez drzwi na oścież otwarte, zaczynają ten

¹⁾ Msgr Robert Hugh Benson.

dom ojcowski na wszystkie strony krytycznym okiem oglądać i przemierzać. I to i owo im się nie podoba, radzi by w tej budowie niejedno zmienić, zanim zdecydują się próg jej przestąpić.

Ale, co dziwniejsza, znajdują nieoczekiwanych sprzymierzeńców, w tych swoich wątpliwościach i obawach. Z samego domu ojca wychodzą ku przybyszom inni ludzie, którzy, zamiast dodać im odwagi do wejścia, zaczynają w najlepsze w krytyce im dopomagać. A ponieważ, jako domownicy, poczuwają się do większej w tej mierze, swobody i przypisują sobie tę szlachetną rolę, że chcą zbląkanym powrót do domu ułatwić, pozwalają sobie na krytykę jeszcze ostrzejszą niż ta, która z zewnątrz przychodziła. Nie wiadomo czy imieniem własnym czy imieniem tych, których rzekomo bronią, zaczynają głośno wołać pod adresem gospodarzy domu: Musicie koniecznie to a to zmienić, bo inaczej odstraszyacie od siebie nowych a chętnych gości.

Tak mniej więcej wyglądała, nie we wszystkich, ale w dość wielu wypadkach, geneza tego faktu, że dawno już Kościół nie był przedmiotem tylu krytyk, ile musiał ich wysłuchać w ostatnich czasach. Krytykowali półnawróceni i wcale jeszcze nie nawróceni; krytykowali duchowni i świeccy; krytykowali ludzie o bardzo różnej kompetencji i z różnych wychodzących punktów widzenia. A do tych wszystkich, może jeszcze w jakiejś mierze zainteresowanych w całej sprawie, dołączali się woluntariusze, nie mający już żadnego tytułu do zabierania głosu, prócz jednej niechęci do prawdy.

Że częstość i ton tych krytycznych wystąpień trzeba po części położyć na karb obecnej psychiki świata, to nie ulega wątpliwości. Wobec gwałtownych zmian dokonujących się i w dziejach i w myślach ludzkości, wiele umysłów odnosi wrażenie, że wszystko już może i powinno ulec przemianie. Ale poza tym, prawie chorobliwym, nastrojem, wchodzą tu w grę i obiektywne racje, które zdają się wymagać pewnych odmian w Kościele.

W niniejszym artykule rzucimy okiem tylko na te, czy zarzuty, czy skargi, czy projekty reformy, które dotyczą nauki katolickiej.

Otóż, jeżeli przez naukę katolicką rozumiemy cały ten blok kościelnej wiedzy, który od podstaw filozofii i apologetyki dźwiga się w górę aż do szczytów teologicznych rozważań, cały sze-

reg tych powołanych czy niepowołanych „reformatorów Kościoła“²⁾ oświadcza jasno: Nauka katolicka potrzebuje koniecznie odnowy, tj. przebudowy, głównie co do swej metody, ale po części i co do swej treści.

Cóż więc jest, co się w nauce katolickiej tak nie podoba, że wymaga tak daleko sięgającej reformy?

Nie podoba się wiele rzeczy, ale przede wszystkim to, że nauka katolicka straciła zupełnie kontakt z myślą i aspiracjami współczesnego świata. Ową myśl i aspiracje dzisiejszych ludzi nauka katolicka całkowicie ignoruje i nie myśli do nich się stosować. Stąd, kiedy nowoczesny człowiek chciałby do tej nauki się zbliżyć i treść jej sobie przyswoić, spotyka się z czymś, co żadną miarą nie trafia do jego duszy i zostawia go w najlepszym razie obojętnym, albo częściej, rozczarowanym, bo szukał i pragnął prawdy, a znalazł coś, w czym, wedle swoich pojęć nic realnego, nic życiowego nie odkrywa.

Ale co to jest takiego, co w nauce katolickiej jest w takiej dysharmonii z psychiką współczesną?

Najpierw to, że nauka katolicka ujmuje i świat przyrodzony i świat objawionych prawd Bożych jakby w kleszcze abstrakcyjnych idei, które dzisiejszym ludziom nic nie mówią. Po wtóre, w imię nieodmienności tych idei, z których skonstruowała sobie swój obraz świata, nie chce nauka katolicka zbliżyć się do pewnych kierunków myśli, które zdobyły sobie zupełne prawo obywatelstwa w umysłach współczesnych. Tak np. nie godzi się z potężną ideą ewolucji, którą przzerośnięta jest cała dzisiejsza wiedza, a jeżeli, zmuszona oczywistością, przyznaje tej idei pewne uprawnienia, to robi to w mierze tak ciasnej, że kłóci się z niewątpliwymi faktami. Albo np. przez swój egzagerowany kult obiektywizmu, nie docenia nauka katolicka tego, co jest dla nowoczesnej myśli tak jasne, że właściwa wartość prawd polega na tym subiektywnym, życiowym zabarwieniu, które otrzymują w poznającym umyśle. Może i w związku z tym jest

²⁾ Tego wyrażenia używa główny redaktor czasopisma *Etudes* w artykule „*Reformateurs de l'Eglise*“, listopad roku 1946. Zaznaczamy z góry, że bierzemy tu pod uwagę tylko autorów jakkolwiek poważnych. Nie myślimy zajmować się pomysłami, prawie rewolucyjnymi, wychodzącymi spod pióra — jak niedawno pisał jeden z biskupów francuskich — *d'intellectuels devoyés*, którzy, bądź anonimowo, bądź nawet przez tajną propagandę starali się wprowadzić zamęt w umysły katolików.

nieprzejednana postawa Kościoła w stosunku do chrześcijańskiego ekumenicznego ruchu, który ze strony katolickiej stale się odtrąca, choć są w nim niezaprzeczenie szlachetne, a zapewne i twórcze pierwiastki.

Cóż więc powinna czynić nauka katolicka? Powinna iść z rozwojem świata, powinna zrozumieć, że nie żyje już w wieku czwartym przed Chrystusem ani w wieku trzynastym naszej ery, ale w czasie płynącym, i to płynącym wśród ogromnych przemian. Powinna zebrać z dorobku myśli współczesnej, i owszem z Pisma świętego, z przedscholastycznych Ojców Kościoła, z żywotów Świętych i z liturgii, rzeczy ciepłe, żywotne, konkretne, by z tych materiałów zbudować gmach wiedzy, w którym i współczesny człowiek mógłby zamieszkać swojsko i swobodnie. Nie ma wątpliwości — tak często powtarzają — że, gdyby dziś żył św. Tomasz, pierwszy by zrozumiał, że jego sposób ujmowania nauki katolickiej już nie jest na czasie. Jak w XIII wieku, z niezmierną odwagą i nie mniejszym geniuszem pojednał naukę katolicką ze zmartwychwstającą wówczas starożytną mądrością, tak zawarłby i dziś przymierze między autentyczną wiedzą kościelną a tym, co świat nowożytny zdobył pracą swej myśli i czym żyje. Wtedy znikłaby ta smutna, jeśli nie przepaść, to głęboka szczelina, dzieląca nowoczesny od katolickiego świata myśli. Wtedy skończyłaby się ta niezdrowa i fałszywa pozycja, w jakiej znajduje się wielu współczesnych ludzi, że tego, co każą im wyznawać w Kościele, nie mogą ani utrzymać ani stosować w życiu takim, jakie dzisiaj musi prowadzić inteligentny człowiek.

Jeden z tych, o których mówimy, krytyków nauki katolickiej wyraził się gdzieś w przystępie szczerości : „*que l'intelligence moderne est longtemps rebelle à s'assimiler l'indigeste pain des „idées claires“*“. Zdaje się nam, że w całym tym akcie oskarżenia katolickiej wiedzy bardzo a bardzo brakuje tych jasnych pojęć, których rzekomo umysł współczesny nie trawi. Spróbujmy przez kilka rozróżnień, *opportune* czy *importune*, w zmieszany kłęb powyższych zarzutów trochę więcej jasności wprowadzić.

Przed wszystkim rozróżnijmy wiedzę jako pewien system i obiektywny całokształt nauki, od sposobu jej podawania.

Że to rozróżnienie jest uzasadnione, to chyba każdemu jest widoczne. Nie co do swej treści, ale co do formy, inaczej musi się przedstawiać nauka czy to w dziełach, czy w wykładach, przeznaczonych dla fachowych tej sztuki adeptów, a inaczej w opracowaniach, mających na oku, mniej lub więcej nieprzygotowany ogół. A ma ta różnica swoje zastosowanie zwłaszcza w nauce katolickiej, jako takiej. Sam jej system bowiem, bardzo trudny i bardzo wysoki, wymaga ogromnej akomodacji, jeśli ma być przelany w umysły czy mało przygotowane, czy rodzajem psychiki swojej odporne. Dlatego w tym podawaniu prawd katolickich współczesnym ludziom, nie tylko można, ale trzeba, jak to wyraźnie w naszym właśnie zagadnieniu stwierdza Ojciec święty, stosować się do pojęć, do sposobu myślenia, do upodobań i psychiki słuchaczy³⁾. To jest najprostszy postulat zdrowego rozsądku, praktykowany już przez św. Pawła⁴⁾, przez Ojców Kościoła i przez wszystkich, po wszystkie czasy, wybitnych głosicieli Ewangelii. Jeśli gdzieś tej akomodacji było za mało albo była nie dość umiejętna, reforma jest bezwzględnie pożądana, bo przecież prawda jest dla ludzi, i to ludzi wszystkich miejsc i czasów.

Ale sam obiektywny system wiedzy katolickiej, czy i on ma się naginać lub przebudowywać, żeby się do myśli współczesnej dostosować?

Postawmy najpierw jedno pytanie: Do jakiej myśli współczesnej miałby się stosować? Czy do Kanta? Czy do Nietz-

³⁾ W przemowie do zebranej przed sobą Kongregacji generalnej Tow. Jezusowego, wskazując właśnie na niebezpieczeństwo tzw. nowej teologii, zachęcił najpierw Ojciec święty do pilnego wglębiania się we współczesną wiedzę — *doctrinarum progressus quantum possunt et quo modo possunt sectentur* — a potem wyraźnie dodał: *Aetatis suae hominibus, sive ore, sive scriptis, debent ita loqui ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo infertur ut in proponendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accommodent.*

I przy innej, jeszcze sposobności do jednego z biskupów: *Nous l'avons dit deux fois, quand nous parlons d'adaptation aux idées modernes nous entendons par là des explicationions, pour mettre les vérités dogmatiques, les certitudes théologiques à la portée des esprits qui ne les comprennent plus.*

(A. A. P. 1946 str. 385. i *La pensée catholique* 1948 n. 5, str. 54).

⁴⁾ Apostoł narodów wyraźnie rozróżnia: *Sapientiam loquimur inter perfectos... vobis autem — mówi do korynckich wiernych — tamquam parvulis in Christo, lac potum dedi, non escam, nondum enim poteratis* (1 Kor 2, 6; 3, 2).

sche'go? Czy do Bergsona? Czy do Sartre'a? Czy do Marxa? Czy do Loisy'ego i Tyrrella? Czy do tych setek innych, którzy, jak meteory, zabłysnąwszy na chwilę, wnet potem gasną?

Wystarczy te pytania sobie uprzytomnić, żeby zdać sobie sprawę, jak dalece nierealny jest postulat, żeby nauka kościelna stosowała się do myśli współczesnej.

Ten postulat jednak jest jeszcze bardziej nierealny ze względu na najistotniejszy charakter nauki katolickiej, z którym ona stoi lub upada. A charakter ten polega na tym, że ona nie jest jednym z wielu sposobów pojmowania prawdy, ale jest prawdą jedyną i bezwzględną.

Co do tych szczytów katolickiej nauki, które bezpośrednio się kąpią w świetle objawienia, rzecz jest zupełnie jasna. Jak całe chrześcijaństwo jest immobile regnum (Żyd 12, 28), tak jego nauka, podana przez Chrystusa i Apostołów, nie może ulec żadnej zmianie i za żadną zgoła cenę nie może czegokolwiek z objawionej treści uronić, by się do innej jakiejś nauki dostosować. Św. Paweł nie zostawia tu pola do żadnej wątpliwości: „Choćby Anioł z nieba głosił wam coś ponadto, co myśmy wam głosili, niech będzie przeklęty“ (Gal 1, 8).

Ale nie tylko to jest nieodmienne, co jest bezpośrednio objawione. Do istoty nauki katolickiej należy przekonanie, że Stwórca człowieka dał mu rozum, który, prawidłowo działając i trzymając się jako normy oczywistości obiektywnej, i w fizycznej i zwłaszcza w metafizycznej sferze do istotnej prawdy dojść może. I zrządził Pan Bóg, że w szerokim zakresie wiadomości do ludzkiego na ziemi życia i do zbawienia koniecznych, do tej istotnej prawdy umysł ludzki doszedł. Przygotowywało się to umocnienie w prawdzie przez genialnych myślicieli starożytnych, dokonało się w wiekach średnich przez wielkich mistrzów Szkoły, głównie przez św. Tomasza z Akwinu. Dzięki tym opatrnościowym mężom, stanęła pod prawdą bezpośrednio objawioną mocna podbudowa prawd rozumowych w jeden system związanych i w istotnej swej treści nieodmiennych. Pełną harmonię tych prawd z objawieniem Bożym, poręcza nieomylny Kościół, pod którego opieką i czujnym okiem dokonywało się to spojenie zasad rozumowo pewnych z prawdami podanymi nam przez Boga.

Daremnie więc i bezpodstawnie się mówi, że Kościół nauki objawionej, której jest stróżem, z żadnym systemem myśli ludzkiej definitywnie nie wiąże, że więc mógłby się wyrzec i tej scholastycznej metody, za pomocą której zbudował swą filozofię a rozbudował teologię. To nie tylko nigdy się nie zdarzy, ale nie może się zdarzyć, bo to, co rozum, oświecony wiarą, pod kontrolą ustanowionej przez Boga nieomyślnej powagi, raz uznał za absolutnie pewne, zawsze pozostanie absolutnie pewnym i stąd nigdy odrzuconym być nie może.

Jeżeli tego, zarażona jakimś nieuchwytnym relatywizmem czy subiektywizmem czy ewolucjonizmem myśl współczesna pojąć nie może, to Kościół będzie bardzo ubolewał nad jej zbłąkaniem i będzie wszelkimi siłami starał się ją uleczyć, ale na jej korzyść ani w dziedzinie, dogmatów ani w sferze zupełnie pewnych prawd rozumowych, żadnego ustępstwa nie zrobi.

I stąd już jest jasne, że zasadnicze prawdy chrześcijańskie muszą być, jak złośliwie wyrażają się przeciwnicy, ujęte w „kleszcze“ metafizycznych pojęć i zasad. Metafizyka po wszystkie czasy tworzy i tworzyć musi jakby kościec ludzkiej wiedzy. Toteż daremnie jest mówić, że te metafizyczne zasady są une gangue de concepts morts et desséchés, które tylko przeszkadzają ludziom współczesnym w dojściu do prawdy. Raz usunąć ten metafizyczny podkład i z wiedzy ludzkiej w ogóle i zwłaszcza z nauki katolickiej, a nic nie zostanie stałego, tylko jakaś nieforemna plazma, której każdy czas i w tym czasie każdy umysł z osobna, nadawać będzie dowolne, ale zawsze krótkotrwałe kształty.

Tutaj wszakże podnosi się ważne pytanie. Jeżeli w tym systemie prawdy katolickiej wszystko ma być tak nieodmienne i reformy niezdolne, jakże się dzieje, że sam Kościół nie wahał się zmieniać przekonań, które dotąd uważał za pewne, gdy te przekonania weszły przypadkiem w kolizję z jakąś pewną zdobyczą doświadczalnej wiedzy? Zbyteczne może jest w tej mierze powoływać się na znane ogólnie potępienie Galileusza, ale można by przytoczyć niejedną wypadek pewnych przesunięć w zapatrywaniach Kościoła co do interpretacji niektórych miejsc i ksiąg Pisma świętego, co do ścisłej historyczności tych lub owych biblijnych wydarzeń, czy też faktów z historii ko-

ścielnej. Czemużby więc nie miało dojść do tego, żeby, na skutek nowych odkryć i doświadczeń uległy zmianie poglądy katolickie np. na sprawę ewolucji organicznego świata, aż do człowieka, czy z człowiekiem włącznie, na naturę materii, albo, w innym kierunku, na dopuszczalność komunistycznego ustroju itp.? Ustępstwa uczynione w tych lub innych podobnych kierunkach wywołałyby już z pewnością u postronnych obserwatorów Kościoła uczucie ulgi, że przecież ustaje już po trochu ten niezmienny, a rażący umysły dzisiejsze, rygor wymagań katolickich co do przyjmowania w różnych kwestiach takich a nie innych zapatrywań.

Musimy niestety znów wrócić do rozróżnień.

Żeby Kościół kiedykolwiek odstąpił od czegoś, czemu przez organa autentycznie nieomylnie przypisywał charakter dogmatu, albo niewątpliwego rozumowego pewnika, to dotychczas nie pokazało się nigdy i bez wątpienia nigdy się nie pokaże. Bo chociaż zdanie Galileusza (zresztą, jak dziś wiemy, fałszywe): „Słońce jest nieruchome i jest centrum świata“ zostało przez Kongregację św. Officium potępione jako heretyckie, wiadomo, że wspomniana Kongregacja nie jest organem nieomylności kościelnej i uległa tutaj pomyłce, nie w dziedzinie astronomicznej, ale w zbyt dosłownej interpretacji tekstów, w których Pismo święte posługuje się sposobem mówienia, powszechnie przyjętym przez ludzi⁵⁾.

Co się zaś tyczy poglądów czy przekonań, które do wyżyny dogmatu czy absolutnych pewników rozumowych nie dorosły, Kościół zachowuje postawę, z jednej strony konserwatywną, z drugiej strony wyczekującą, czy postęp wiedzy zmusi rzeczywiście do zmiany w tym lub owym punkcie, przyjętych dotąd zapatrywań. Konserwatyzm tym się tłumaczy, że byłoby oczywiście nieroztropnością dla pierwszej lepszej, może słabo jeszcze stwierdzonej, teorii, wyrzekać się dotychczasowych pojęć. Go-

⁵⁾ Jest rzeczą ciekawą, że kiedy Leon XIII w enc. „Providentissimus“, określał dokładnie granice, w jakich Pismo święte błędu zawierać nie może, jakby chcąc wstecz oddać sprawiedliwość skrzywdzonemu przed blisko trzema wiekami uczonemu, prawie dosłownie przytoczył słowa, jakimi Galileusz bronił się przed sądem kościelnym, że Pismo święte w wielu wypadkach wyraża się tak, jak wówczas wyrażali się i sądzili ludzie, a nie kładzie na te słowa nacisku, jakby zawierały w swym bezpośrednim brzmieniu bezwzględną prawdę.

towość do ewentualnej ich zmiany wypływa stąd, że Kościół niczego nie pragnie tak, jak prawdy i do tej prawdy, która ani objawieniu ani rozumowi nigdy sprzeciwić się nie może, zawsze chętnie przystąpi, nawet z poświęceniem tradycyjnym zapatrywań.

To jest teoria. Jeżeli zaś tę teorię zastosujemy do podanych wyżej przykładów, odpowiedzi muszą wypaść rozmaicie, zależnie od stopnia pewności, który temu lub owemu pogładowi przysługuje.

I tak — co do przeróżnych faktów z historii kościelnej i z żywotów sług Bożych, Kościół doskonale zdaje sobie sprawę, że w tej dziedzinie jest mnóstwo legend i nie obiektywnych teorii, ale też nikogo nie zmusza ani nie namawia, by wszystkie te opowiadania uważał za prawdę⁶⁾. Historycy katolicycy pracują nad wyeliminowaniem tego, co nieprawdziwe, a oficjalny Kościół czeka, aż kiedyś ta praca dojrzeje i wtedy zapewne wzbogaci swoje życie jej owocem, tak w duchownym, jak w naukowym kierunku.

Co się tyczy Pisma świętego, jeśli gdzieś tekst natchniony schodzi na teren przyrodniczych pojęć o widzialnym świecie, Kościół, jak wspomnieliśmy powyżej, nie przypisuje dotyczącym zdaniom charakteru ścisłych twierdzeń, tylko interpretuje je jako wyraz przyjętych wówczas, popularnych poglądów. W dziedzinie historycznej jest nauczycielski urząd kościelny dużo skłonniejszy do konserwatyzmu niż do zmiany zapatrywań, ale, jeśli gdzieś co do uzgodnienia danego tekstu ze stwierdzoną skądinąd prawdą poważne zachodzą wątpliwości, nie zabrania zupełnie szukać rozwiązania trudności w przypuszczeniu, że święci pisarze już to posługują się rozmaitymi rodzajami literackimi, już też wprowadzają w tekst wyraźne lub milczące, ale dające się stwierdzić, przytoczenia.

⁶⁾ Pius X w Encyklice „Pascendi“ tak się wyraża o czci relikwii i o usposobieniu, z jakim mają być przyjmowane żywoty świętych: „Kościół nie występuje w roli poręczyciela takiego lub innego faktu, ale pozwala te fakty (oczywiście ludzką, nie teologiczną wiarą) uznawać, o ile za nimi ludzkie dowody przemawiają. Kto uważa te dowody za dostatecznie silne, może śmiało i bez obawy fakty te przyjmować. Bo oddając cześć jakiemuś zjawisku, zawsze suponuje jako warunek, że dany fakt jest obiektywny. A jeżeli z tą warunkową łączy się cześć absolutna, to ona odnosi się do osoby świętego, nie do takiego a takiego faktu z jego życia“

Inaczej ma się rzecz z tym bardzo ogólnym naukowym kierunkiem, który nosi miano ewolucji.

Że idei ewolucji jako takiej nie może być przeciwna chrześcijańska koncepcja świata, to jasno wypływa, choćby z tego, tak ogólnego zdania, że „podobne jest królestwo niebieskie ziarnu gorczycznemu“, które z najmniejszych początków wyrosta aż do wielkich rozmiarów. Całe dzieje ludzkości przedstawia nam objawienie jako jedno wielkie „stawanie się“, przez które rodzi się inny, nowy porządek rzeczy. Nie zawahał się też Kościół zastosować pojęcie ewolucji, nie tylko do zewnętrznych form swego bytu, ale nawet do niezmiennego dogmatu, który z pierwszych nie sprecyzowanych form, zawartych w bezpośrednich danych objawienia, przeradza się z czasem w określone i rozczłonkowane artykuły wiary⁷⁾.

Jeżeli jednak chodzi o wprowadzenie pierwiastka ewolucji w dzieje naszego materialnego świata, nie tylko wiara, ale zdrowy rozum, wymaga wielkiej ostrożności i rezerwy.

Co do samego nieorganicznego kosmosu, nauka katolicka przyjmuje z całą wiedzą współczesną, że on jest owocem, trwającej do dnia dzisiejszego, ewolucji, tylko sam punkt wyjścia tego olbrzymiego procesu stawania się, zakłada w twórczym akcie Bożym i w mądrości odwiecznej, która zaopatrzyła materię w celowo działające siły.

Nowa interwencja Boża jest wedle nauki katolickiej absolutnie konieczna w chwili, w której materia ma zakwitnąć jakimkolwiek, choćby najprymitywniejszym **ż y c i e m**.

Samorzutne przejście z materii anorganicznej do organicznej uważa katolicyzm za zupełną niemożliwość⁸⁾.

⁷⁾ Zupełnie świeżo toczyła się wśród teologów poważna dyskusja, czy pierwotna forma podania dogmatu w objawieniu musi być taka, żeby czysto rozumowy logiczny proces zdołał z niej wydobyć określoną formułę artykułu wiary czy też wystarczy, żeby w pierwszym stadium bytowania dogmatu w świadomości Kościoła, grały rolę, prócz pewnych racjonalnych, także irracjonalne czynniki, rozbudzonych przez łaskę, uczuć i wrażeń. Pierwszy sposób pojmowania rzeczy jest bardziej konserwatywny i bezpieczniejszy, ale może mniej zgodny z rzeczywistymi drogami ewolucji dogmatycznej w Kościele.

⁸⁾ Nie wchodzi tu w grę dogmat, tylko rozumowa pewność. Są katolicy, którzy mają co do tej bezwzględnej pewności jakieś zastrzeżenia, ale, ponieważ nie przytaczają na poparcie tych zastrzeżeń ani żadnego faktu, ani rozumowego dowodu, można nad nimi przejść do porządku dziennego.

Kiedy jednak raz, pod tchnieniem Stwórcy, pojawiło się życie na ziemi, dalszych dziejów tego życia nie można schematycznie nakreślić bez kilku ważnych rozróżnień.

Jeżeli życie materialne na naszej ziemi podzielimy na trzy wielkie królestwa: roślin, zwierząt i człowieka, w obrębie pierwszych dwóch królestw, zapewne już większość katolickich uczonych — zawsze na zasadzie immanentnej celowości — przyjmuje ewolucyjny pochod od najniższych do najwyższych gatunków. Żeby samorzutnie mógł być pokonany próg, oddzielający świat roślin od świata zwierząt, temu ogromna większość katolickich myślicieli i przyrodników przeczy, choć tu i ówdzie można się spotkać ze zdaniem przeciwnym.

Co dotyczy człowieka, wyprowadzanie drogą ewolucji całej ludzkiej natury z duszą i ciałem, z jakichś form zwierzęcego życia, sprzeciwia się zupełnie, zarówno rozumowi, jak wierze. Nieśmiertelny, inteligencją i wolną wolą obdarzony pierwiastek życiowy człowieka, nie może żadną miarą wyłonić się z przemian materii. Że i ciało człowieka jako takie nie jest owocem ewolucji, to wydaje się z wielu względów zupełnie pewnym, choć trafiają się już uczeni katolicy, którym przeciwne zdanie wydaje się zgodniejsze ze zdobyczami paleontologii. W każdym razie jednak — na co i ogromna większość antropologów się zgadza — nie można przyjąć tzw. poligenizmu, bo pochodzenie ludzkości od jednej pary ludzi, jak jest rozumowo pewne, tak jest też nietykalne ze strony wiary, bo związane z dogmatem pierwotnego grzechu.

Jeżeli wreszcie chodzi o pojednanie Kościoła z wielkimi ruchami współczesnymi, czy to w łonie samego, szerzej pojętego chrześcijaństwa, jak tak zwany ruch ekumeniczny kościołów, czy na terenie społecznego życia całego świata, przez ustrój socjalistyczny czy komunistyczny, gdyby chodziło o samo tylko wprowadzenie wyższej jedności, Kościół wyciągnąłby do niej obie ręce. Ale niestety ruch ekumeniczny zawadza o cały szereg dogmatów katolickich, osobliwie o ten, że jedno jest centrum chrześcijaństwa i jedno nauczycielstwo wiary, w Rzymie, a wszystkie formy socjalizmu, choćby nie walczyły z wiarą objawioną, sprzeciwiają się wielu punktom katolickiego światopoglądu, i to takim, od których Kościół chyba nigdy nie odstąpi.

Zdajemy sobie doskonale sprawę, że naszkicowane tu odpowiedzi na zarzuty i skargi, przeciw nauce katolickiej podnoszone, nie tylko nie wyczerpują ogromnego tematu, ale są zaledwie drogowskazami kierunków, w których miałyby się toczyć zasadnicza dyskusja. Kilka rzeczy wszakże i z tego maleńkiego zarysu mogłoby może stanąć w jaśniejszym świetle.

Najpierw to, że Kościół we wszystkich bez wyjątku dziedzinach nie tylko przed prawdą się nie zamyka, ale jej pragnie i do jej zdobycia stara się wedle możliwości dopomóc. Jeżeli więc w jakimś wypadku na pewne poglądy stanowczo się nie zgadza, to jedynie dla tego, że z wszelką pewnością wie, że one nie są prawdziwe; jeżeli gdzie indziej przybiera postawę ostrożnego wyczekiwania, to znowu nie z innego powodu, tylko dlatego, żeby przedwczesnym przyjęciem niedojrzałych jeszcze twierdzeń umiłowanej prawdzie krzywdy nie zrobić. W intencjach Kościoła i jego prawdziwych dzieci zawsze prawda zajmuje pierwsze miejsce, bo o niej powiedziały nieomyślne wargi, że sama tylko „prawda wyswobadza“.

Stąd też jest rzeczą jasną, że jeśli Kościół nakłada swoim pewne więzy doktrynalnej dyscypliny, nie robi tego w innym interesie, tylko w interesie prawdy. Katolicyzm pamięta doskonale, co powiedziano mu na początku: „Wy do wolności wezwani jesteście, Bracia“ i dla tego, o ile tylko obrona prawdy w grę nie wchodzi, zostawia myśli i badaniom katolików daleko idącą swobodę, jak tego wymownym dowodem była nie krepowana wcale świeża dyskusja w kwestiach tak ważnych a tak delikatnych, jak te które streściliśmy powyżej.

Dla oceny stanowiska Kościoła w stosunku do różnych poglądów, czy katolików czy obcych, trzeba nadto rozumieć, że, poza prawdami bezwzględnie pewnymi, są bardzo różne nie tylko stopnie ale odcienie pewności i zdecydowania, z jakim urząd nauczycielski pewne teorie czy zdania bądź zaleca, bądź gani. Niekiedy poprzestaje na oświadczeniu, że takie a takie poglądy są dozwolone, o innych powie, że są bezpieczne, o innych jeszcze, że trzymać się ich należy itd., ale to wszystko, samo przez się, choć jest upomnieniem do ostrożności, nie nakłada katolickim myślicielom ścisłego obowiązku trzymania się jednych tez a odrzucania przeciwnych. Bardzo wiele może zro-

bić katolicka wiedza i w tych kierunkach badania czy myśli, które na razie nie są Kościołowi zupełnie sympatyczne, byleby zachować spokój, trzymać się metody ściśle naukowej i szukać w wysiłku myśli nie żadnych postronnych względów, tylko jednej jedynej prawdy.

I tu już możemy odpowiedzieć sobie na pytanie, czy teologia, tj. cały system wiedzy katolickiej, potrzebuje i zdolny jest odnowy.

Taka odnowa, jaką proponowano, żeby dźwignięty pracą wieków pod okiem i z współudziałem nieomylnego Kościoła, gmach nauki katolickiej rozburzyć, oszczędzając tylko nagi dogmat, a potem ze szczątków tej budowy, wzbogaconej dorobkiem myśli współczesnej stworzyć nową syntezę — taka odnowa jest absolutnie wykluczona i dziś i na zawsze. Nie tylko sam dogmat, ale te zasadnicze zręby budowy rozumowej, z dogmatem organicznie związanej i podbudowę doń stanowiących są nietykalne, jak długo Kościół Boże dzieło na ziemi prowadzić będzie.

Ale, jak widzieliśmy, nie wszystkie cegiełki tej budowy są z tak bezwzględnie twardego materiału. Można przyglądać im się i badać czy one są czy nie są prawdziwie odporne. Jeżeli zaś stwierdzimy, że ta lub owa cegiełka nie jest dość silna, można ostrożnie zastąpić ją czym innym.

I na tym polega jedna strona rozumnej odnowy nauki katolickiej, do której w ogromnej mierze dopomoże, bądź pozytywnie bądź negatywnie, potężny ruch naukowy dokonywający się poza Kościołem. Zarówno wszystkie gałęzie nauk przyrodniczych, jak historia i prehistoria i paleontologia, jak lingwistyka i sama nawet filozofia mogą dostarczyć cennych materiałów do wzmocnienia kościelnej budowy.

Nie na tym jednak koniec: odnowa musi polegać na tym, żeby całą tę budowę — *pulchritudinis studium habentes* — coraz bardziej upiększać i wyzwalać niejako to wewnętrzne światło i objawionej i przyrodzonej prawdzie własne, którym mogłaby już na ziemi przedstawiać dalekie podobieństwo tego „miasta Bożego“ w niebie, nie potrzebującego słońca, ani księżyca, bo „oświecone jest jasnością Bożą“.

I wreszcie, jak mówiliśmy poprzednio, na tym musi polegać odnowa, żeby o prawdzie katolickiej coraz głębiej, coraz bardziej przekonywająco, coraz piękniej, coraz skuteczniej przemawiać do wszystkich, nawet opornych, umysłów. Pod wpływem tej umiejętności głoszenia katolickiej nauki, zacznie ona budować się wtórnie, już nie obiektywnie sama w sobie, ale w coraz liczniejszych umysłach i sercach ludzi, rosnących w skutek tego w umiłowaniu Boga i we wdzięczności, że ich wezwał „in admirabile lumen suum“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Aktualność myśli społecznej św. Augustyna

Senior ekonomistów polskich, prof. Adam Krzyżanowski wydał w 1948 r. znamiennej pracę pt. „Chrześcijańska moralność polityczna“¹⁾. W przedmowie do niej składa autor następujące oświadczenie: „Należę do licznego grona wyznawców poglądu, że istotny postęp na drodze udoskonalenia ludzi i ich współżycia, na drodze postępu trwałego, duchowego i materialnego ludzkości, osiągnąć można jedynie przez rozpowszechnienie i przestrzeganie zasad chrześcijańskiej moralności politycznej, zawierającej w sobie wartości absolutne, które powinny być miarodajne zawsze i wszędzie, obce innym, relatywnym systemom moralności, właśnie dlatego zawodnym. Uważam rozpowszechnienie i przestrzeganie wskazań chrześcijańskiej moralności politycznej za jedyną drogę zaradzenia obecnym trudnościom w zatargach międzynarodowych i sporach o układ stosunków wewnątrz państw“²⁾.

Oświadczenie to jest bardzo znamienne, gdyż wychodzi spod pióra człowieka uchodzącego dotąd za sztandarowego przedstawiciela kierunku myśli politycznej, dalekiej nie tylko od „klerykalizmu“ ale nawet w ogóle od katolicyzmu. Autor tego poglądu jest, jak wiadomo, głębokim myślicielem i posiada dojrzałe doświadczenie na wielu polach życia i myśli zarówno w dziedzinie naukowej, jak społecznej i politycznej.

¹⁾ Adam Krzyżanowski. „Chrześcijańska moralność polityczna“. Warszawa—Kraków 1948. Por. recenzje O. Jana Rostworowskiego w „Przełądzie Powszechnym“ ze stycznia b. r.

²⁾ O. c. s. 7.

Ideę prymatu moralności chrześcijańskiej w działalności politycznej rozwija Krzyżanowski na dwustu kilkudziesięciu stronach, dochodząc do wniosku iż „trwałe udoskonalenie moralne jednostek i podniesienie poziomu moralnego współżycia politycznego ludzi między sobą jest wzajemnie i nierozzerwalnie uwarunkowane. Jedno bez drugiego nie może istnieć“³⁾.

Wystąpienie prof. Krzyżanowskiego nie jest zjawiskiem przypadkowym, lecz jest, naszym zdaniem, wyrazem przemian, jakie dokonały się w dziedzinie poglądów na moralność społeczną i polityczną w wyniku minionej wojny.

Sądze, że w niedostatecznej mierze zdawaliśmy sobie sprawę z głębokiego wpływu, jaki wywarło chrześcijaństwo na stosunki polityczne Europy i dopiero wojny ostatnie a w szczególności II wojna światowa, brutalne wyzwanie całego świata przez hitleryzm i bestialskie podeptanie przezeń praw Bożych i ludzkich przekonały dowodnie o tym, że pomimo konwencjonalizmu pojęć humanitarnych, zawarta w nich była głęboka treść etyki chrześcijańskiej.

I gdy się wspomina te zbrodnie, które wstrząsnęły sumieniami ludzi na całej kuli ziemskiej, przychodzi na myśl lapidarne a równocześnie wstrząsające w swej grozie opisy mordów, gwałtów, spustoszeń, jakie kreśli św. Augustyn w swym dziele „De Civitate Dei“⁴⁾ przedstawiając stosunki moralne istniejące w starożytnym świecie pogańskim. W tym zestawieniu ukazuje się nam równocześnie w całej grozie widmo śmiertelnego niebezpieczeństwa, jakim zagraża cywilizacji współczesnej pominięcie zasad moralności chrześcijańskiej. Stąd właśnie płynie aktualność myśli moralnej św. Augustyna. Te błędy, które on potępiał i do wyzbycia się których wzywał świat pogański, powstają dziś i szerzą coraz bardziej w miarę jak konwencjonalny, gdyż pozbawiony już wewnętrznej treści chrześcijańskiej humanitaryzm zostaje odrzucony i podeptany przez politykę współczesną.

W tych krótkich uwagach, które podajemy na tym miejscu nie zamierzamy bynajmniej przedstawić nawet w zarysie nauki

³⁾ O. c. s. 230.

⁴⁾ W dalszym tekście cytaty z „De civitate Dei“ wg. wyd. francuskiego (teksty francuski i łaciński) „La Cité de Dieu de Saint Augustin“ tłum. L. Moreau Paris.

społecznej św. Augustyna. Ograniczamy się tylko do podkreślenia tych myśli, których aktualność wydaje się nam niewątpliwa.

Św. Augustyn stoi wyraźnie na gruncie jedności etyki indywidualnej i społecznej: te same zasady obowiązują w stosunkach pomiędzy dwiema jednostkami i dwiema rodzinami, co i pomiędzy dwoma narodami⁵⁾. Nie tylko więc jednostka, ale i naród cały musi dokonać wyboru pomiędzy ułudami świata materialnego a szczęściem, które zawiera odwieczna Prawda — Bóg⁶⁾. Naród bowiem wg św. Augustyna nie jest tylko sumą jednostek ludzkich zamieszkujących określony obszar ziemi, nie jest pojęciem wyłącznie demograficznym, ani wyłącznie geograficznym. Jest to grupa społeczna, złożona z jednostek rozumnych („coetus multitudinis rationalis“), złączona zgodnością wspólnego ideału („rerum quas diligit concordie communionem sociatus“). Ideał wspólnoty stanowi nie tylko więź społeczną, ale wprost treść wewnętrzną narodu, skoro poznanie go jest warunkiem poznania narodu⁷⁾. Wspólnota ideału narodowego jest tym zasadniczym czynnikiem, który różni grupę narodową, grupę istot rozumnych od stada bydła⁸⁾.

O istnieniu więc narodu przesądza posiadanie przez grupę narodową wspólnego ideału niezależnie od tego, czy jest on szlachetny czy zły. Szlachetność ideału narodowego decyduje o szlachetności narodu, przewrotność ideału o przewrotności narodu⁹⁾. Podobnie więc jak w każdym społeczeństwie mamy do czynienia z jednostkami dobrymi i złymi, tak i w społeczności międzynarodowej obok narodów dobrych i szlachetnych występują narody złe i przewrotne.

Jak nazwać ideał narodu, którego dążeniem od całych stuleci jest imperializm, podbój i niszczenie narodów słabych?

⁵⁾ O. c. IV. 3 „Ut ergo in his duobus hominibus, ita in duabus familiis, ita in duobus populis, ita in duobus regnis regula sequitur aequitatis: qua vigilanter adhibita si nostra intentio corrigatur, facillime videbimus ubi habitet vanitas et ubi felicitas“.

⁶⁾ L. c.

⁷⁾ XIX. 24 „profecto ut videatur qualis quisque populus sit, illa sunt intendenda quae diligit“.

⁸⁾ L. c.

⁹⁾ L. c. „tanto utique melior quanto in melioribus, tanto quo deterior quanto est in deterioribus concors“.

Spytać tylko można, czy rząd hitlerowski jest winowajcą samobójczej polityki Niemiec, czy też Hitler był tylko wyrazicielem idei narodu niemieckiego?

Ideał narodowy nie może być sprzeczny z zasadami moralnymi. Gdy z życia państwowego usunie się pierwiastek moralny (iustitia), państwo staje się podobne do bandy rozbójników¹⁰⁾. I bandyci przecież podlegają władzy wodza i rządzą się pewnymi zasadami przy rozdziale łupów a więc i oni posiadają swoje prawo i władzę. A ileż jest wypadków w historii, gdy gromada rozbójników zajmuje pewne terytorium, podbija ludy, zakłada nowe państwo („evidentius regni nomen assumit“)!

Świat starożytny miał również swoich Normanów! Ale czy nie widzimy analogii i w czasach współczesnych, choć w nieco zmienionych formach? Czy partia narodowo-socjalistyczna nie była w istocie rzeczą bandą gangsterów, którzy doszli do władzy po trupach przeciwników politycznych i założyli nowe państwo — III Rzeszę!

Przyczynę tego rodzaju zjawisk historycznych, jak powstanie państwowości, u której podstaw leżał rozbój, która więc zbudowana została na gruncie nie tylko negacji, ale wprost walki z moralnością, zdaje się widzieć św. Augustyn w braku sankcji międzynarodowej, w bezkarności, jaką cieszą się gwałciciele porządku społecznego („addita impunitas“). Niemoralność stosunków międzynarodowych jest zaraźliwa. Przykładem może tu być odpowiedź, jaką dał Aleksandrowi Wielkiemu pewien korsarz, gdy pojmany stanął przed obliczem wielkiego króla i usłyszał z jego ust surowe słowa potępienia. „Zarzucaś mi — odparł — że sieję niepokój po morzach, a cóż ty sam czynisz? Napelniasz strachem świat cały. Ale ponieważ ja posiadam tylko jeden mały okręt a ty wielką flotę, mnie nazywają rozbójnikiem a ciebie imperatorem!“¹¹⁾

Czy może istotnie wojny prowadzone w nieskończoność dla celów zaborczych, prowadzone wyłącznie dla zaspokojenia żądzdy władzy, dzięki którym zostają podbite narody, cieszące się

¹⁰⁾ IV. 4 „Remota itaque iustitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia“?

¹¹⁾ L. c.

dotychczas wolnością, są czym innym niż rozbojem na wielką skalę? ¹²⁾

Potępiając tak zdecydowanie imperializm, nie jest jednak św. Augustyn propagatorem internacjonalizmu, przeciwnie, uznaje prymat miłości własnej ojczyzny, interesów własnego kraju, uznaje całkowicie dobrze rozumiany patriotyzm. Miłość ojczyzny jest wynikiem obowiązku miłości bliźniego, stąd można mówić o pierwszeństwie w porządku kolejności, ale nie o jej wyłączości. Obowiązek miłości ojczyzny wynika więc zarówno z porządku natury („*naturae ordine*“) jak z porządku (więzi) społecznego („*ipsius societatis humanae*“) ¹³⁾.

Skoro obowiązki wobec własnego narodu mają tylko pierwszeństwo przed obowiązkami wobec narodów innych, wynika, że patriotyzm, uczucie pozytywne w stosunku do własnego narodu, nie może się przerodzić w szowinizm czy ksenofobię, w negatywny stosunek do innych narodów. Św. Augustyn z całej mocy potępia brak umiejętności współżycia pomiędzy narodami, fakt, że różnice językowe mogą prowadzić do tego, iż człowiek chętniej przebywa ze swym psem, niż z cudzoziemcem, mimo że obaj posiadają tę samą naturę ludzką ¹⁴⁾.

Nienawiść, brak umiejętności współżycia pomiędzy narodami jest przyczyną tarć, przyczyną konfliktów międzynarodowych. A przecież dążenie do pokoju leży w naturze człowieka, podobnie jak dążenie do radości, szczęścia ¹⁵⁾.

W sposób niezmiernie prosty, ale równocześnie przekonujący dowodzi św. Augustyn tezy o naturalnym charakterze dążności pokojowych.

Najwięksi nawet zwolennicy wojny dążą przecież do zwycięstwa a więc przez wojnę dążą do korzystnego dla siebie pokoju. Zwycięstwo zaś wyraża się w ujarzmieniu przeciwnika,

¹²⁾ IV. 6. „*inferre autem bella finitimis, et inde in caetera procedere, ac populos sibi non subditos sola regni cupiditate contere et subdere, qui aliud quam grande latrocinium nominandum est*“.

¹³⁾ XIX. 14.

¹⁴⁾ XIX. 7. „*Quando enim quae sentiunt se communicare non possunt propter solum linguae diversitatem, nihil prodest ad consociandos homines tanta similitudo naturae: ita ut libentus homo sit cum cane suo, quam cum homine alieno*“.

¹⁵⁾ XIX. 12. „*... sicut nemo est qui gaudere nolit, ita nemo est qui pacem habere nolit*“.

a gdy to nastąpi, zapanować ma pokój. Nie ulega stąd wątpliwości, że pokój jest pożądanym zakończeniem wojny. Dąży się więc do pokoju przez wojnę a nie do wojny przez pokój. Nawet ci, co chcą naruszyć istniejący pokój, nie nienawidzą pokoju jako takiego, lecz chcą warunki jego zmienić zgodnie ze swymi dążeniami, nie chcą więc, aby nie było pokoju, lecz aby był taki, jakiego pragną¹⁶⁾.

Aby zrozumieć w całej pełni istotę pokoju należy tu przytoczyć wspaniałą definicję św. Augustyna.

Pokojem pomiędzy ludźmi jest uporządkowana zgoda. Pokojem domu jest uporządkowana zgoda współmieszkańców zarówno w zakresie wydawania jak i spełniania rozkazów. Pokojem państwa jest uporządkowana zgoda obywateli zarówno w zakresie wydawania jak spełniania rozkazów. Pokojem wszystkich rzeczy jest cisza porządku¹⁷⁾.

Zasadniczym więc warunkiem pokoju jest wg św. Augustyna porządek (*ordinatio*), uporządkowanie stosunków pomiędzy współmieszkańcami domu (*domus*) w ówczesnym starożytnym zamkniętym gospodarstwie domowym (*villa*), obywatelami w państwie (*civitas*). Uporządkowanie to znaczy oparcie na hierarchii władzy i prawie.

Te same warunki dotyczą pokoju pomiędzy narodami (*regna*), skoro stosunki pomiędzy nimi powinny się układać podobnie jak stosunki pomiędzy obywatelami jednego kraju (*urbs*): „*et ita essent in mundo regna plurima gentium, ut sunt in urbe domus plurimae civium*“¹⁸⁾. Wydaje się stąd niewątpliwa dal-
sza konsekwencja: warunkiem pokoju międzynarodowego jest oparcie stosunków pomiędzy narodami na hierarchii władzy

¹⁶⁾ XIX. 12. „*Quandoquidem et ipsi qui bella volunt, nihil aliud quam vincere volunt: ad gloriosam ergo pacem bellando cupiunt pervenire. Nam quid est aliud victoria, nisi subiectio repugnantium, quod cum factum fuerit, pax erit... Unde pacem constat belli esse optabilem finem. Omnis enim homo etiam belligerando pacem requirit: nemo autem bellum pacificando. Nam et illi qui pacem, in qua sunt, perturbari volunt, non pacem oderunt sed eam pro arbitrio suo cupiunt commutari. Non ergo sit pax volunt, sed ut ea sit quam volunt*“.

¹⁷⁾ „*Pax domus ordinata imperandi atque obediendi concordia cohabitantium. Pax civitatis ordinata imperandi atque obediendi concordia civium... Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*“.

¹⁸⁾ IV. 15.

i prawie. Można stąd niewątpliwie uważać św. Augustyna za prekursora nie tylko prawa międzynarodowego, prawa oparte-
go na moralności płynącej z zasad prawa naturalnego, ale na-
wet za prekursora organizacji międzynarodowej, jakiejś „Orga-
nizacji Narodów Zjednoczonych“ (O.N.Z.) opartej na zasadach
tego prawa i służącej zgodnemu współżyciu narodów.

Rozważania moralności politycznej w nauce św. Augustyna
rozpoczęliśmy od stosunków międzynarodowych, gdyż w ich
zakresie kwestionowana jest najsilniej możność zastosowania
zasad etyki chrześcijańskiej. Ale niemniej istotny dla życia
człowieka jest problem moralności stosunków pomiędzy ludź-
mi w obrębie jednego społeczeństwa a w dalszej konsekwencji
stosunków pomiędzy jednostką a społeczeństwem i państwem.

Wg św. Augustyna człowiek jest stworzony dla życia spo-
łecznego, swoje osobiste szczęście widzi on pod postacią szczę-
ścia społecznego¹⁹). Stąd obowiązek czynnego udziału w życiu
społecznym, dobry chrześcijanin nie powinien uchylać się od
tych obowiązków społecznych i politycznych np. udziału w ad-
ministracji państwowej, które społeczeństwo na niego nakłada
(przykład powołania na sędziego)²⁰).

Centralnym zagadnieniem moralności politycznej jest pro-
blem władzy. Św. Augustyn wyjaśnia, że władza pochodzi od
Boga, ale z tego tytułu nie należy oczekiwać, iżby każda wła-
dza miała być moralna. Bóg z pełną świadomością, zgodnie
z odwiecznym swym planem, powierza rządy dobrym i złym
władcom²¹).

Dlatego jednak, że źródłem władzy jest Bóg, zostaje ona po-
wierzona ludziom dla dobrych, moralnych celów. Nie pycha,
nie żądza władzy jest uzasadnieniem i celem rządzenia, lecz sta-

¹⁹) XIX. 3. „Hanc vitam beatam etiam socialem perhibent esse, quae
amicorum bona propter se ipsa diligit ut sua, eisque propter ipsos hoc
velit quod sibi“.

²⁰) XIX. 6. „In his tenebris vitae socialis, sedebit iudex ille sapiens,
an non sedebit? Sedebit plane. Constringit enim eum, et ad hoc officium
pertrahit humana societas, quam deserere nefas ducit“.

²¹) IV. 33. „Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est
verus Deus ipse dat terrena et bonis et malis. Neque hoc temere et quasi
fortuito, quia Deus est, non fortuna sed pro rerum ordine ac temporum
oculto nobis, notissimo sibi: cui tamen ordini temporum non subditus
servit, sed cum ipse tanquam dominus regit, moderatorque disponit“.

ranie o ludzi powierzonych opiece władcy, jego przezorności i miłosierdziu. Potrzeba władzy wynika więc z konieczności porządku społecznego, przywilej władzy wynika z obowiązku troski o podwładnych, obowiązek posłuszeństwa — z przywileju opieki ze strony władzy²²⁾.

Nie poddani stworzeni są dla władcy, lecz władca jest sługą poddanych. Zły władca wyrządza krzywdę przede wszystkim sobie samemu, gdyż bezkarność zbrodni staje się źródłem spuszczenia w jego duszy, jego poddani natomiast ponoszą szkody, których źródłem są tylko ich własne grzechy²³⁾.

Oceniając zjawiska społeczne z punktu widzenia moralnego, stwierdza więc św. Augustyn, że ostrze zła tkwiące w złym użyciu władzy obraca się przeciw tym, którzy są w jej posiadaniu.

Dalszą jednak konsekwencją powyższej tezy jest obowiązek posłuszeństwa nawet dla złego tj. niemoralnie żyjącego władcy. Porządek społeczny bowiem wymaga posłuszeństwa a czyny niemoralne władcy nie obciążają same przez się poddanych.

Najwyższą wszakże władzą, źródłem władzy jest Bóg i dlatego On jest ostateczną miarą celowości i wartości życia. Żadna idea, ani władza ludzka nie może się wznieść ponad Boga, człowiekowi nie wolno ubóstwiać narodu ani państwa²⁴⁾.

Otóż i w tym świetle wina narodu niemieckiego, wina większości urzędników i wojskowych niemieckich wydaje się

²²⁾ XIX. 14. „Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est ordinata imperandi obediendique concordia cohabitantium. Imperant enim qui consulunt... Obediunt autem quibus consulitur, etiam qui imperant, serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi; nec principandi superbia, sed providendi misericordia“.

²³⁾ IV. 3. „In hac ergo terra regnum bonorum non tam illis praestatur, quam rebus humanis: malorum vero regnum magis regnantibus nocet, qui suos animos vastant scelerum maiore licentia: his autem qui eis serviendo subduntur, non nocet nisi iniquitas propria“.

²⁴⁾ IV. 14. „Hic primum quaero, cur non etiam ipsum regnum aliquis deus est? Cur enim non ita sit, si Victoria dea est... et semper est ad illos quos vult esse victores? Hac dea favenda et propitia... quae gentes non subditae remanent? Quae regna non cederent?“

być niewątpliwa. Czyny ich wykroczyły poza ramy obowiązku posłuszeństwa swej władzy, źródłem zbrodni, których się dopuścili, było ubóstwienie narodu i państwa, rzekome dobro narodu i państwa dyktowało im reguły postępowania a nie zasady moralności chrześcijańskiej.

Czesław Strzeszewski

Życie psychiczne a synteza białek w neuronach

W artykule „Synteza białek podczas pracy komórek nerwowych“, ogłoszonym w piątym zeszycie czasopisma przyrodniczego „Wszechświat“ z r. 1948 (str. 146—148), p. L. Monné nawiązał do badań szwedzkiego cytologa Hydéna, który udowodnił, że chromidia neuronów — jeden ze składników ich włókien cytoplazmatycznych — obfitują bardzo w kwas rybonukleinowy. Z tego faktu p. Monné wyprowadził wniosek, że „w neuronach musi się odbywać szczególnie intensywne syntezy białka“¹⁾. Nie chodzi tu o nieożywione inkluzje białkowe, bo tych chromidia neuronów nie syntetyzują, ale o te białka, które stanowią główny składnik chemiczny żywej cytoplazmy.

L. Monné przypuszcza, że „zmianom treści naszej świadomości towarzyszą prawdopodobnie zmiany syntezy białek i struktury cytoplazmy neuronów“²⁾. I tak zakłada nasz autor, że proces utrwalania się przeżyć w pamięci pociąga za sobą kształtowanie się w neuronach pewnych trwałych zmian strukturalnych (engramy). Zdaniem p. Monné „tylko proteuszowa zmienność białek może wytłumaczyć fakt, że niezliczone przeżycia mogą się gromadzić w naszej pamięci“³⁾. „Można przypuszczać — ciągnie dalej autor — że chromidia neuronów syntetyzują nowe białka tyłokrotnie, ilokrotnie nowe wyobrażenia, spostrzeżenia i pojęcia powstają w naszym umyśle. Być może, że także i w wypadku intuicji mamy do czynienia z nagłą mutacją chromidiów, połączoną z wielką zmianą w procesie syntezy białek“⁴⁾.

1) Str. 147, 2) Str. 148, 3) Str. 147, 148, 4) Str. 148.

W tych tekstach nie zmiany anatomiczno-fizjologiczne w systemie nerwowym występują jako czynnik determinujący dla procesów psychicznych, ale przeciwnie procesy psychiczne ukazują się nam jako czynnik determinujący do powyższych zmian anatomiczno-fizjologicznych, wysuwa p. Monné jednak wypaadek, w którym stosunek czynnika determinującego do rzeczy zdeterminowanej został odwrotnie pojęty. Chodzi tu o wypadek choroby umysłowej. „Przypuszcza się — pisze nasz autor — że choroby umysłowe spowodowane są nieprawidłową syntezą białka w neuronach i dlatego też próbuje się leczyć te choroby przy pomocy substancji chemicznych wpływających na syntezę białka“⁵⁾.

Zobaczymy teraz, jak spopularyzował te myśli p. Stanisław Sierakowski w artykuliku „Uczucia i myśli ludzkie jako wynik syntezy białek“, wydrukowanych w nrze 11 „Problemów“ z roku 1948 (str. 702, 703). Początkowo p. Sierakowski zdaje się iść za myślą p. Monné, że w stanach normalnych takie procesy psychiczne, jak akty naszych myśli i uczuć, odgrywają rolę czynnika determinującego w stosunku do zmian fizjologicznych w systemie nerwowym. Twierdzi bowiem, że „każdemu naszemu uczuciu, każdemu ruchowi, każdej myśli odpowiada pewien rodzaj białka, znajdujący się w komórkach nerwowych“⁶⁾. Ale po przytoczeniu dłuższego tekstu z artykułu p. Monné p. Sierakowski wysuwa zupełnie niedwuznacznie syntezę białek w neuronach jako czynnik determinujący całe życie naszych myśli i uczuć, tak że to życie ukazuje się nam jako epifenomen procesu chemicznego syntezy białka. Wszak czytamy w artykuliku p. Sierakowskiego: „Człowiek bystry, szybko orientujący się, chwytający wszystko w lot, jak to się mówi, syntetyzuje w komórkach nerwowych szybciej nowe białka niż tępy i powolny w swoich czynnościach psychicznych. Choroby umysłowe mają polegać na upośledzeniu w syntetyzowaniu białek“⁷⁾. O tym, że moje rozumienie tego tekstu oddaje faktyczną myśl autora, przekonywa nas w szczególności tytuł artykuliku z „Problemów“, który usuwa wszelkie możliwe jeszcze wątpliwości: „Uczucia i myśli ludzkie jako wynik syntezy białek“.

⁵⁾ Str. 147, ⁶⁾ Str. 703, ⁷⁾ Tamże.

Teoria materialistyczna, wysunięta przez p. Sierakowskiego, może być uważaną za jedną z możliwych konkretyzacji stanowiska Fryderyka Engelsa w kwestii źródeł życia psychicznego. W pracy „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft“ twierdził Engels, że „wrażliwość niekoniecznie związana jest z nerwami, tylko z pewnymi na razie bliżej nie określonymi ciałami białkowymi“⁴⁸⁾. Doc. Sierakowski nie cytuje nigdzie Engelsa, choć niewątpliwie podejmuje jego pomysły.

Jakie są podstawy materialistycznej tezy p. Sierakowskiego? Artykuł p. Monné, na którym się opiera p. Sierakowski, nie zawiera tych podstaw. Doc. Sierakowski od siebie nie podaje żadnych obiektywnych racji dla swojej tezy, tak że czytelnik zupełnie nie widzi, z jakiego powodu ma przyjąć materialistyczne stanowisko, wyrażone w artykule z „Problemów“. Oczywiście, że jeżeli ktoś w zasadzie przyjął to stanowisko, będzie musiał w szczegółach tak rozumować, jak rozumuje p. Sierakowski. że mianowicie osobny rodzaj białek determinuje wyodrębnione od siebie sądy czy idee. Jeżeli jednak w przedstawieniu p. Sierakowskiego teza zdeterminowania życia umysłowego przez syntezę białek w neuronach nie została nawet w ogólnym ujęciu przedmiotowo uzasadniona, to w takim razie nie została również uzasadniona przedmiotowo bardziej szczegółowa teza przyporządkowania poszczególnych sądów, wyobrażeń czy idei odrębnym rodzajom białka. Ponadto tego przyporządkowania p. Sierakowski nie tłumaczy jasno, gdy pisze, że „może uda się stwierdzić, jakim czynnościom nerwowym odpowiada dany gatunek białka, np. jaki gatunek białka w naszym mózgu utrwała, dajmy na to, obraz parasola lub lampy“⁴⁹⁾. Czy p. Sierakowski chce powiedzieć, że jakiś określony gatunek białka, wytworzony w mózgu, stanowi np. psychiczny obraz parasola lub lampy, czy też chce tylko powiedzieć, że powyższe białko, będąc czymś odrębnym od psychicznego obrazu parasola lub lampy, jest przyczyną wydającą z siebie zjawisko tego obrazu? Jeżeliby p. Sierakowski miał na myśli pierwsze znaczenie, to

⁴⁸⁾ „Die Empfindung ist nicht notwendig an Nerven geknüpft, wohl aber an gewisse, bisher nicht näher festgestellte Eiweißkörper“. Stuttgart 1894, str. 73. Tłumaczenie polskie podałem za Pawłem Hoffmannem (Anty-Dühring, „Książka“ 1948, str. 96).

⁴⁹⁾ Str. 703.

w takim razie nie podobna zrozumieć, w jaki sposób taki czy inny obraz psychiczny, znany nam z doświadczenia bezpośredniego, mógłby się utożsamiać z określonym gatunkiem białka w naszym mózgu. Jeżeliby znów p. Sierakowski uwzględnił drugie znaczenie, to zaraz narzucałoby się pytanie, jak dany rodzaj białka mógłby wydawać z siebie coś tak od siebie różnego, jak takie czy inne wyobrażenie, uczucie czy pojęcie abstrakcyjne? Jakaś emanacja materialna dałaby się pojąć, ale gdy nam przedstawiają emanację w formie zjawiska psychicznego, przestajemy zupełnie rozumieć powiązanie skutku z przyczyną. Jakieś uciekanie się do przemiany skokowej byłoby tylko mało zręcznym pokryciem irracjonalności koncepcji materialistycznej. Nie wystarczy jednak powiedzieć, że wyprowadzenie procesów psychicznych z różnych rodzajów białka jest czymś niezrozumiałym dla naszego umysłu. Musimy jeszcze dodać, że żaden badacz nie stwierdził na drodze eksperymentalnej, żeby jakieś odmiany białka emanowały z siebie zjawiska psychiczne. Jeżeli znów idzie o treść naszej samoświadomości, to musimy zdecydowanie wyznać, że nie uświadamiamy sobie, żeby jakieś nasze obrazy psychiczne były wpływem syntezy białek w naszym mózgu, gdyż nawet nie mamy świadomości tego, by nasze obrazy psychiczne, czy ogólniej, nasze procesy psychiczne, były aktem naszego umysłu, na co się zgadzał nawet Ludwik Feuerbach¹⁹⁾. Jaka więc p. Sierakowski ma podstawę naukową do pojmowania naszych wyobrażeń i myśli jako wyniku syntezy białek w naszych neuronach?

L. Monné przyjął w swoim artykule, że gdy utrwalają się w naszej pamięci poszczególne przeżycia, wówczas wytwarzają się w naszym systemie nerwowym trwałe zmiany strukturalne, które nazywamy engramami. Te engramy pamięciowe są wyznaczane bezpośrednio, zdaniem p. Monné, przez proces syntezy białek, jaki towarzyszy psychicznemu zjawisku zapamiętywania. Mamy więc w p. Monné starą fizjologiczną teorię pamięci, teorię śladów, którą najszerzej rozwinął Richard Se-

¹⁹⁾ Zob. jego Sämtliche Werke, zweiter Band: „Philosophische Kritiken und Grundsätze“, Leipzig 1846, str. 350.

mon¹¹⁾), ale odpowiednio zmienioną w zależności od badań cytologicznych Hydèna. Tę nową modyfikację dawniej teorii śladów p. Sierakowski przejął od L. Monnè. Być może, że L. Monnè zgodzi się w zasadzie z tą precyzją jego stanowiska, jaką dał p. Sierakowski: „Pamiętamy dlatego, że w danej komórce nerwowej usadowiony jest specjalny rodzaj białka odpowiedni dla tego, co mamy pamiętać. Pamięć zaś zanika, jeżeli dany rodzaj białka przestaje istnieć. Dlatego po tzw. wstrząsie elektrycznym, stosowanym obecnie dość często do leczenia wielu schorzeń nerwowych, chory traci pamięć; szereg białek w komórkach nerwowych ulega bowiem przy tym zabiegowi zniszczeniu i dopiero po pewnym czasie pacjent powoli odzyskuje pamięć, w miarę tego jak powstają na nowo te rodzaje białek, które zginęły wskutek wstrząsu“¹²⁾). Tak zapewne może wyglądać konkretyzacja stanowiska p. Monnè wobec zagadnienia pamięci. Można by zarzucić p. Sierakowskiemu tylko tyle, że gdy p. Monnè jasno wyodrębnił psychiczne obrazy pamięciowe od anatomicznych engramów pamięciowych, to u p. Sierakowskiego wzajemny stosunek tych dwu rzeczywistości nie jest dostatecznie jasny.

Do tej nowej odmiany dawniej teorii śladów można odnieść niektóre z tych zarzutów, jakie wysuwano już dawniej w stosunku do pierwotnej teorii śladów.

Albert Dryjski w pracy „Mózg i dusza“ (Biblioteka Wiedzy, t. 34) zwracał uwagę na to, że każdy obraz pamięciowy jest syntezą elementów wrażeńowych, należących do sfery zmysłów. „Na wyobrażenie np. mleka składają się w umyśle dziecka wspomnienia wrażeń smakowych, powonieniowych, wzrokowych, dotykowych itp., wobec czego powstaje pytanie, w jaki sposób te różne „ślady“, które zostały uwarunkowane zespoleniami wrażeń wymienionych, mogą syntetyzować się w jednolity obraz, skoro ośrodki korowe, zarządzające tymi wrazeniami,

¹¹⁾ W działach „Die Mneme als erhaltendes Prinzip im Wechsel des organischen Geschehens“, Leipzig 1904 (2 wyd. 1908, 3 wyd. 1911), „Die mnemischen Empfindungen in ihren Beziehungen zu den Originalempfindungen“, Leipzig 1909 i „Bewusstseinsvorgang und Gehirnprozess“, Wiesbaden 1920. Z polskich autorów do engraficznej teorii Semona nawiązał, zresztą w sposób bardzo samodzielny i twórczy, prof. Jan Mazurkiewicz. Zob. jego „Zarys fizjologicznej teorii uczuć“, cz. I i II, Warszawa 1930, wydawnictwo „Rocznika Psychiatrycznego“.

¹²⁾ Str. 703.

znajdują się w rozmaitych częściach mózgu? Fizjologowie mówią w danym przypadku o drogach skojarzeniowych, jakie istnieją pomiędzy poszczególnymi ośrodkami uczuciowymi. Drogi te przenoszą pobudzenia od jednego ośrodka do drugiego i w ten sposób mogą powstawać obrazy różnoznysłowe. Powstanie ich wymaga znowu, jak widzimy, nowych, o znacznie szerszym zasięgu, dyspozycji itd.¹³⁾. Przy takim jednak zróżnicowaniu się pojęcie „śladu“ zatracą, zdaniem Dryjskiego, całą swą treść i stąd niczego nie jest w stanie wyjaśnić.

Te krytyczne uwagi Dryjskiego burzyły nie tylko starą teorię śladów, ale burzą również jej ujęcie, jakie znajdujemy u p. Sierakowskiego. Docent bakteriologii U. W. nie liczy się ze złożonym charakterem psychicznych obrazów pamięciowych, skoro lokuje w jakiejś pojedynczej komórce nerwowej ten rodzaj białka, który wiąże się z określonym obrazem pamięciowym. Faktyczny stan rzeczy nie mógłby być taki prosty, jak to nam sugeruje p. Sierakowski. Gdy jednak do jego fizjologicznej koncepcji pamięci wprowadzimy niezbędne zróżnicowanie, wzorując się na uwagach krytycznych Dryjskiego, wówczas zagubimy się w płątaniu różnorodnych engramów i nie będziemy mogli zrozumieć, jak ta płątana może dać w wyniku obraz pamięciowy, będący zwartą jednością.

Przeciw ujęciu p. Sierakowskiego można by jeszcze wysunąć inny zarzut, sformułowany przez Dryjskiego w odniesieniu do starej teorii śladów. Mianowicie, albo trzeba by przyjąć, że nowe engramy pamięciowe zawierają dawne, jeżelibyśmy założyli, iż engramy mogą się wytwarzać w tych samych komórkach nerwowych, a wtedy nie można by zrozumieć, jak mogą się nam przypominać wydarzenia o zatartych już engramach — albo, jeżelibyśmy chcieli uniknąć tej trudności, musielibyśmy przyjąć, że nowe engramy pamięciowe wytwarzają się tylko w wolnych jeszcze komórkach nerwowych, lecz wówczas cała akcja rozmieszczenia engramów stałaby się mocno zagadkową. „Ośrodki mnesticzne, o których mówi się w tym wypadku, należałoby porównać do swojego rodzaju hotelu, w którym na drzwiach każdego numeru, reprezentującego „komórkę nerwową“, wisi kartka z napisem „wolny“, „zajęty“. Skoro „gardien“

¹³⁾ str. 253.

zobaczy „zajęty“, wędruje dalej za śladem, dopóki nie znajdzie pokoju wolnego...¹⁴⁾. Dryjski w tym tekście mocno ironizuje na temat teorii śladów. Tą jego ironią tłumaczy się duża doza personifikacji, jaką wprowadza w akcję rozmieszczania śladów. Gdybyśmy jednak usunęli tę ironiczną personifikację, to trudność akcji rozmieszczeniowej w teorii śladów nie zmniejszyłaby się w żaden sposób. Można by jeszcze dodać, że nie wiemy, czy ta akcja rozmieszczeniowa, jeżeliby faktycznie się dokonywała, nie znalazłaby zapory w zbyt ograniczonych możliwościach anatomicznych kory mózgowej. Wprawdzie według badań Meynerta kora mózgowa obejmuje 600 milionów komórek nerwowych, a według badań Economo 14 miliardów, to jednak ponieważ nie wiemy, jaką liczbę komórek nerwowych należy złączyć z przeciętnym przeżyciem pamięciowym, dlatego nie możemy pozytywnie powiedzieć, czy starczyłoby komórek w naszej korze mózgowej na utrwalenie wydarzeń z kilkudziesięciu np. lat życia.

Ale krytykując nową fizjologiczną teorię pamięci nie możemy się ograniczyć jedynie do odnawiania względnie dopełniania starych uwag krytycznych. Nowe momenty stanowiska p. Sierakowskiego domagają się nowych zastrzeżeń.

Doc. Sierakowski twierdzi, że amnezja, jaka występuje po zastosowaniu do leczenia wielu chorób nerwowych tzw. wstrząsu elektrycznego, ustępuje, gdy zostaną odtworzone te rodzaje białek, które wstrząs elektryczny zniszczył. Ale chociażby nawet fizjologiczna teoria p. Sierakowskiego była w zasadzie słuszna, to rekonstrukcja utraconych białek nie byłaby rzeczą tak prostą, jak on nam przedstawia. Cała trudność leży w tym, jak bez ponownego powtórzenia się minionego wydarzenia, które zostało zapamiętane dzięki wytworzeniu się specjalnego rodzaju białka, może się odtworzyć to właśnie białko? Czy w neuronie istniały jakieś dyspozycje, które umożliwiają tę rekonstrukcję? Sierakowski nie jednak nie mówi o tych dyspozycjach, ani o czymkolwiek innym, co by jakoś tłumaczyło ponowne pojawienie się utraconych białek.

Ale nie tylko sama rekonstrukcja dawnych postaci białka jest u p. Sierakowskiego mocno zagadkowa. Trudność nie

¹⁴⁾ „Mózg i dusza“ Str. 254.

mniejszą przedstawia, mówiąc językiem R. Semon'a, ekforia czyli odzycie utajonych engramów we formie wrażeń mnemicznych. Trudność ta jest analogiczna do tej, z jaką spotkaliśmy się przy tezie p. Sierakowskiego, że myśli nasze i uczucia są wynikiem syntezy białek w neuronach. Nie podobna mianowicie zrozumieć, w jaki sposób engramy, chociażby nawet trzeba im było przyznać rzeczywistość w sensie podanym przez p. Sierakowskiego, mogłyby doprowadzić do czegoś tak od nich różnego, jak wrażenia mnemiczne. Przeskok od czynnika anatomiczno-fizjologicznego do czynnika psychicznego jest w tym wypadku czymś tak irracjonalnym, że gdy nasz rozum przy obecnym stadium swej kultury uświadomi sobie tę irracjonalność, nie może chyba nie buntować się przeciwko niej.

Krytykę dawnych fizjologicznych teorii pamięci zakończył Dryjski uwagą, „że wszystkie dotychczasowe próby interpretacji fizjologicznej pamięci są pozbawione istotnej wartości naukowej“¹⁵⁾. Ten sam sąd wydamy niewątpliwie o tym wariacie fizjologicznej teorii pamięci, jaki nam przedstawił doc. Sierakowski w artykule z „Problemów“. Pozornie teoria p. Sierakowskiego przedstawia nam proces pamięci w sposób jak najbardziej naturalny, w sposób odarty z wszelkiej niezrozumiałości. Przy bliższej jednak analizie logicznej okazuje się, że stanowisko p. Sierakowskiego domaga się od nas większej wiary, niż ta, jakiej domagają się od nas nasze autorytety religijne.

Nie chcę jednak twierdzić, żeby funkcjonowaniu naszej pamięci nie towarzyszyły ze strony neuronów żadne modyfikacje anatomiczno-fizjologiczne. Sądę jednak, razem z Dryjskim, że nasze wyobrażenia o podłożu anatomiczno-fizjologicznym procesów pamięciowych są całkiem prymitywne i nie odpowiadają wcale złożonym właściwościom tych procesów. Możemy co najwyżej powiedzieć, że przeżycia, których doznajemy, utrwalają się jakoś, lecz nie można powiedzieć, jakie zmiany strukturalne i czynnościowe w tkance nerwowej towarzyszą takiemu przechowaniu. Krótko mówiąc, wszelkie „modele fizyczne“ pamięci są tylko nieudolną analogią, która wcale nas nie zbliża do zrozumienia omawianej funkcji ze stanowiska fizjologii¹⁶⁾. Niezależnie jednak od tego, co późniejsze badania mogłyby nam

¹⁵⁾ O. c., str. 254. ¹⁶⁾ O. c., str. 257.

odkryć odnośnie do podłoża anatomiczno-fizjologicznego procesu pamięci, już dziś możemy powiedzieć, że funkcjonowanie naszej pamięci stanie się dla nas zrozumiałe przynajmniej w części wówczas, gdy założymy, że nasze dawne przeżycia przechowują się w nas pod postacią psychiczną. To założenie będzie nam tłumaczyło ciągłą aktywną współpracę, jaka zachodzi między naszymi przeżyciami aktualnymi a przeżyciami dawnymi. Dzięki temu założeniu nie będziemy musieli uciekać się do irracjonalnego wyprowadzania wrażeń mnemicznych z czynnika anatomiczno-fizjologicznego, jakim są engramy. Tezy o przechowywaniu się w nas dawnych przeżyć pod postacią psychiczną znajdujemy u Henryka Bergsona¹⁷⁾ i u Alberta Dryjskiego¹⁸⁾. Do stanowiska tych autorów zbliżał się św. Tomasz z Akwinu, który, choć przyjmował wewnętrzną zależność pamięci zmysłowej od warunków organicznych¹⁹⁾, twierdził jednak, że przeżyte przez nas wydarzenia przechowują się w specjalnej władzy duszy pod postacią psychiczną²⁰⁾. Gdy jednak za św. Tomaszem z Akwinu, za Bergsonem i za Dryjskim przyjmiemy, że nasze dawne przeżycia trwają w nas pod postacią psychiczną, wówczas po odkryciu psychicznego dynamizmu pamięci nie będziemy już dostrzegali racyj, dla których mielibyśmy wyprowadzać psychiczny proces pamięci ze ściśle paralelnego, równoważnego podłoża anatomiczno-fizjologicznego. Koncepcja materialistyczna pamięci p. Sierakowskiego straci wówczas grunt pod sobą, ukazując się nam jako koncepcja bardzo powierzchowna.

Ks. Kazimierz Klószak

¹⁷⁾ „Matiere et Memoire“, Paris, Alcan 1910, str. 74, 75, cały rozdział III (De la survivance des images. La memoire et l'esprit) i str. 269.

¹⁸⁾ „Mózg i dusza“, str. 254, 255.

¹⁹⁾ „Memoria, quae est potentia sensitivae partis... habet organum in postrema parte capitis“. „In I Sent.“ d. 3, q. 4, a. 1, ad 2. W przeciwieństwie do św. Tomasza Bergson sądził, że mózg w żadnej mierze nie jest organem pamięci a stąd nie bierze udziału w zachowaniu obrazów pamięciowych. Zdaniem Bergsona mózg uczestniczy w procesie pamięci tylko w sposób negatywny i pośredni, mianowicie w wypadku amnezji przez uszkodzenie mechanizmu motorycznego pamięci, służącego do dokonania selekcji między wspomnieniami i do ich aktualizacji.

²⁰⁾ Zob. „Sum. theol.“, I, qu. LXXVIII, a. 4.

Wieś pod mirażem miasta

Dom i pole nie są dziś w stanie sprawić, aby człowiek wsi pozostał dobrowolnie i chętnie na roli. Exodus wsi w kierunku miasta wciąż trwa i rośnie, jeśli nie zawsze geograficznie, z powodu trudności powojennych, to przynajmniej duchowo. Wieś wciąż z zazdrością spogląda na miasto.

Zawodzi nawet złudna nadzieja, że skoro nastąpi dostateczna, z punktu widzenia zatrudnienia, równowaga wieś — miasto, migracja ustanie niejako automatycznie. Wprost przeciwnie: przez odpływ elementów zwykle najbardziej przedsiębiorczych i dzielnych, życie na wsi staje się coraz trudniejsze, powstają bowiem luki nie do wypełnienia. Otóż młodzież chłopska, na wsi pozostająca, na której barki spada cały ciężar prac, tym chętniej, przy pierwszej nadarzającej się sposobności, wyniosłaby się do miasta.

Czyni się przeto wysiłki, zmierzające ku temu, aby rolnik mógł i chciał uważać za szczęście swój pobyt na wsi raczej, aniżeli w mieście, aby stworzyć na wsi warunki życia, umożliwiające pełny rozwój osobowości, a w ten sposób powstrzymać proces „urbanizacji“ umysłowości chłopskiej.

Zadanie trudne i odpowiedzialne.

Trudne, gdyż zjawisko, o którym mówimy, jest powszechne, przede wszystkim na Zachodzie; chcąc mu zaradzić trzeba poznać przyczyny. A przyczyny tego, jak zresztą każdego powszechnego zjawiska, są głęboko ukryte i — jak w danym razie — sięgają samej natury ludzkiej, w szczególności zaś niełatwych do uchwycenia jej związków ze środowiskiem.

Jest odpowiedzialne, gdyż od jego rozwiązania, a raczej, powiedzmy skromniej, od kierunku usiłowań rozwiązania jego,

zależy przyszłość kultury. „Trzeba wyznać — mówi Ojciec św. Pius XII — że jedną z przyczyn zwichnięcia równowagi i zamiętu, w jakim pogrążona jest ekonomia światowa, a razem z nią całość cywilizacji i kultury, jest bez wątpienia opłakania godne zaniedbanie, jeśli nie zlekceważenie, w stosunku do życia rolniczego i jego różnych, licznych i zasadniczych aktywności“.

Istotnie, wkład kulturalny chłopca jest tak wielki, że nikt nie zdziwi znane powiedzenie: „chłop potęgą jest i basta“. Obniżenie tego wkładu daje się odczuć natychmiast w życiu całego kraju, w myśl energicznego wyrażenia Kard. Saliège: „Kraj bez rolników jest krajem bez przyszłości“.

Dzisiaj jest to oczywistością dla najbardziej krótkowzrocznych; wszak nawet z okręgów mocno uprzemysłowionych rozlegają się alarmowe głosy, apelujące do zajęcia się wsią i jej ludnością, by właśnie tam, na wsiach, na roli kształtować ludzi fizycznie i moralnie zdrowych, odpornych na fale korupcji, ludzi o silnej, głębokiej, wrodzonej inteligencji. Tak np. National Catholic Rural Life Conference zwraca uwagę na pewne fakty niepokojące, które zdradzają przesadny stopień urbanizacji amerykańskiego katolicyzmu nie tylko z punktu widzenia geograficznego, ale także z punktu widzenia nastawienia psychicznego: „Z niezwykłą obojętnością co do swej własnej przeszłości, katolicy amerykańscy zwrócili się do życia miejskiego. Zapomniawszy o lekcjach historii, świeżej i dawnej, ludzie ci zakotwiczeni w swej umysłowości miastowej, czynią wszystko co mogą, by w daremnych wysiłkach rozwinąć kulturę chrześcijańską bez przywiązania jej do ziemi“.

Mimo woli nasuwa się pytanie, gdzie jest źródło potęgi i tej, dochodzącej dziś już do świadomości samych chłopów, ich roli kulturalnej i społecznej?

Zdaje się, że aby je odkryć, trzeba zejść do tej tajemniczej więzi, jaka powstaje między człowiekiem i uprawianą przez niego ziemią. „Być chłopem — mówi Ramuz — to nie znaczy tylko zawodowo, jako rolnik, pracować; znaczy to: mieć s t a n“. Z pokolenia w pokolenie przekazywane i wciąż przez twardą orkę odnawiane cnoty wytwarzają w chłopie dziwnie mocną, osobistą i żywą łączność z rolą, „przywiązanie do ziemi“.

Praca i wypoczynek, nieustanne troski i chwile radości, całe życie, nawet rodzinne, rolnika włączone są w rytm natury, w rytm życia matki-ziemi tak dalece, że chłop czuje się i jest synem ziemi, przez którą dochodzi bez wysiłku i bezwiednie do do najwyższego szlachectwa dzieci Boga, Stwórcy tej jego ukochanej ziemi.

„Nigdy nie będzie zbędnym powtarzać — pisze Pius XII — jak bardzo praca na roli jest, już sama z siebie, rodząca zdrowie fizyczne i moralne, nic bowiem tak nie uspakaja ciała i duszy, jak ten dobroczynny kontakt z naturą, wyszlą bezpośrednio z rąk Stwórcy. Ziemia nie oszukuje; nie podlega kaprysom, mirażom, sztucznym i gorączkowym tendencjom zwodniczych miast. Jej stałość, jej równomierny i mądry bieg, cierpliwy majestat rytmicznych okresów — to tyleż odblasków Bożych doskonałości. Zaprawdę, szczęśliwy jest stan włościański, w którym tak łatwo można wznosić się, dzięki samym warunkom życiowym, aż do Wszechmocnego, który stworzył niebo i ziemię“.

Dzięki tym szczególnym danym, chłop ma swoje własne oblicze duchowe i sobie tylko właściwą kulturę. Ale kultura ta jest teraz jeszcze zaledwie w stanie ewolucji naturalnej. Zwroćcie bowiem uwagi socjologów i polityków przede wszystkim na uprzemysłowienie krajów, na fascynujące postępy techniki i produkcyjne tempo koncentrującego się wielkiego przemysłu, z pominięciem spraw agrarnych, a więcej jeszcze warunków życiowych chłopów, oraz zapoznanie specyficznego charakteru ich kultury spowodowały jej zastój i tłumaczą w wielkiej mierze trudności rozwiązania sprawy wsi, a raczej sprawy wzajemnego stosunku miasta do wsi.

Toteż czyni się, jak wspomnieliśmy na początku, naprawdę wielkie, obecnie jeszcze nie dość przez ogół doceniane, wysiłki wyrównania poprzednich zaniedbań, by sprawiedliwości społecznej jak najrychlej zadośćuczynić. Boć przecież i wieś szuka wyzwolenia, by móc prowadzić życie bardziej ludzkie. Żle do potrzeb ludzkich dostosowane struktury ekonomiczne i społeczne sprawiają, że wielka liczba rodzin chłopskich nie jest w stanie „bronić się przeciwko wszystkim niespodziankom złego losu w niebezpiecznej przeprawie przez życie“ (Pap. Leon XIII).

Nie mają one warunków normalnego rozwoju: „... wszystko to są czynności, stawiające tę kategorię ludzi (pracowników rolnych) w stanie oczywistej i nieczłowieczej niższości społecznej... Nie możemy myśleć bez drżenia i bez bóleści o biedzie i nędzy „mieszkań“, urągających elementarnym wymaganiom moralności i higieny“ — pisze Episkopat Włoch o sytuacji wsi. Proces ewolucji wsi, wlokący się od czasów Renesansu, doznał gwałtownego wstrząsu na skutek dwóch ostatnich wojen, które umożliwiły wsi lepsze poznanie wypracowanej już kultury miast. I właśnie w tej kulturze odkryła wieś zbawczy środek uwolnienia się od przygniatających ją i hamujących jej rozwój, ciężarów, od wiecznego ubóstwa i chronicznego braku rzeczy nawet najkonieczniejszych, a więcej jeszcze od uparkarzających ją ustawicznie zależności: zależności i od natury i od pracy, bo na wsi „rozkazuje i rządzi praca“, i od pogody, a wreszcie od lekceważenia i pogardy, które zbyt długo były jej udziałem.

Skoro więc wszystko to z miasta przychodzi, skoro zaś miasto i jego kultura może od bied wyzwolić, jakże dziwić się można, że chłop szuka sposobności, by w nim się osiedlić.

Okazało się jednak, że nie trzeba było długiego czasu, aby nawet krótkowzroczne umysły spośród mieszczan dostrzegły niebezpieczeństwo tego rodzaju masowej migracji wsi. Odrywająca chłopów od ziemi kultura miejska zapatrzona w egoistyczne cele, miała sposobność sprawdzić na sobie sens morału, zawartego w jednej z genialnych „baśni“ Kryłowa: „Jeśli by w wierch mogła podnieść ty ryło, siebie by widno było, chto eti żołudi na mnie rastut“.

Bo miastu chodzi o chleb, o mięso, o tłuszcz czy wino... Tymczasem doszło do tego, że w kraju, gdzie doskonały biały chleb był zawsze „à discretion“, niespełna dwa lata temu, dzienna porcja żółtego, Bóg wie z czego wypiekanego chleba, spadła do 200 gramów na głowę!

Nie chodzi więc tylko o „kulturowe rozważania“, ale o rzecz niezwykle praktyczną.

Chodzi o człowieka bez wątpienia, ale i o produkcję, o większą produkcję rolną. Kraj, który chce sobie wywalczyć godziwą przyszłość, musi dużo produkować. „W naszym czasie po-

wszecznego ubóstwa — mówi obecny Ojciec św. — nie jest obojętne, czy lepsza wydajność pracy na roli, bardziej intensywne produkcja rolna przyczynią się do złagodzenia niedoli całych kontynentów, doprowadzonych do nędzy przez niedawny kataklizm“. Ale, aby dużo na roli produkować — trzeba jej intensywnej uprawy. Żeby zaś prowadzić intensywną uprawę — trzeba twardej, umiejętnej pracy i wytrwałej pieczołowitości. Więc trzeba mieć pracownika, który sprawie tej produkcji będzie n a p r a w d ę o d d a n y. A takim może być tylko człowiek zwrócony myślą, sercem i uczuciem do ziemi. Człowiek do ziemi „przywiązany“. Syn ziemi. Chłop. Ale chłop, który się na niej czuje dobrze i znajduje sprawiedliwe warunki życia.

Trzeba go więc z powrotem do ziemi „przywiązać“, a myśl jego od złudnych „miraży miasta“ oderwać.

Zadanie, naprawdę trudne i odpowiedzialne.

Piotr Lejew

Przegląd piśmiennictwa

Tadeusz Borowski: „Pożegnanie z Marią“, opowiadania. Sp. Wyd. „Wiedza“, Warszawa 1948, str. 179.

Maria Zarebińska-Broniewska: „Opowiadania oświęcimskie“ „Książka“, Warszawa 1948, str. 70.

Al. Weysenhoff-Zielewiczowa: „Do domu“. Wyd. Milicji Niepokalanej, 1948, str. 176.

Al. Janta-Półczyński: „Kłamałem, aby żyć“. Sp. Wyd. „Wiedza“, 1947.

Bohdan Arct: „Zwichnięte skrzydła“. Wyd. Arcta w W-wie, r. 1948, str. 191.

Jednym z zasadniczych zadań literatury przezwyciężającej wojnę jest rozwiązanie problematyki drutów kolczastych i pieców krematoryjnych, rozwiązanie problematyki obozowej. Ta problematyka łączy pięć książek, które dzisiaj nie przypadek, ale pewna śmiała myśl zgrupowała na biurku recenzentkimi. Są to książki różnych, często zasadniczo różnych, poziomów, ale z tej samej wewnętrznej potrzeby wyrosłe, z potrzeby wypowiedzenia największego bólu, największej tragedii i najokrutniejszej prawdy, jaką zamykają w sobie dni czy lata cierpień za drutem kolczastym.

Chociaż ostrożność nakazuje powstrzymać się od sądów wyraźnie wartościujących wobec zjawisk, które nie ukazują się nam jeszcze w perspektywie niezbędnego dla obiektywizmu dystansu, nie wielkim będzie ryzykiem wyodrębnienie z pięciu dzisiejszych pozycji książki Borowskiego, nie tylko jako najlepszej, ale jako pozycji, z którą żadna z czterech pozostałych równać się nie może nie tylko pod względem artystycznym, ale i pod względem głębi w ujęciu zagadnienia. Jeżeli mimo swej dysproporcji rangi literackiej pojawiła się ona obok książek Broniewskiej, Zielewiczowej, Półczyńskiego czy Arcta, to stało się to dlatego, aby upiec dwa kasztany przy jednym ogniu: przy omawianiu recenzyjnym pokusić się jednocześnie o analizę możliwości poszczególnych koncepcyj, poszczególnych stylów pisarskich w ujęciu problematyki obozowej. Może ogólne wnioski usprawiedliwią ten ryzykowny pomysł. Dla uniknięcia wszelkich nieporozumień chciałbym dodać, że sądów o Borowskim, wyrażonym w tym sprawozdaniu, nie należy uważać za pełne. Postawę swoją wobec tego wybitnego zjawiska, jakim są dwie dotychczasowe książki młodego

pisarza, określeń kiedy indziej i gdzie indziej w osobnym artykule. Tu ograniczam się jedynie do szkicowania uwag i do wykorzystania ich jako konstrukcji pomocniczej w ramach ogólniejszego rozumowania.

Powojenne „piśmiennictwo obozowe“ opiera się na autopsji. Każdy z autorów był, widział, słyszał, przeżywał to, o czym pisze. Innej drogi nie ma. Kto nie był, nie widział, nie słyszał, nie przeżywał — nie zna problemu, nie może o nim wypowiedzieć miarodajnego zdania. Z tego, oczywiście, nie wynika, że zdania wszystkich, którzy obóz przeżyli, są zdaniami decydującymi w rozstrzyganiu problemu, że są miarodajnymi. Bynajmniej. Można przeżyć obóz i nie zrozumieć, nie poznać, nie dotrzeć do istoty jego zbrodni, jego tragizmu. Ale o tym później.

Materiał autopsyjny różni różnie kształtują w odmiennych konstrukcjach literackich. Dotychczas nie wyszedł nikt poza formę pamiętnika, autobiografii. (Dramatu nie biorę pod uwagę, bo i w „Ocaleniu Jakuba“ i w „Domu pod Oświęcimiem“ mamy do czynienia jedynie z moralno-etycznym, lub polityczno-społecznym komentarzem do obozu, a nie z samym obozem). Jedni pamiętnik rozbili na serię opowiadań, drudzy zrezygnowali z wszelkich „literackości“ na rzecz bezpośrednich wyznań, inni jeszcze wypowiedzieli się w reportażowym odtwarzaniu przeżytych chwil. Różnica między tymi trzema formami pamiętnika polega na stopniu obiektywizacji. W opowiadaniu osiąga on prawie ten sam stopień co w reportażu, ale nie rezygnuje ze świadomej selekcji faktów, która spełnia rolę subiektywnego komentarza. W reportażu takiego komentarza nie ma, a jeśli jest, to znacznie trudniejszy do odczytania. W pamiętniku bezpośrednich wyznań podany jest wprost, fakty spełniają tylko rolę ilustracji i wyjaśnień. Najwyższą formą literacką jest — w tym trójczłonowym podziale — opowiadanie. Ma ono największe szanse ekspresji, bo zawsze największą siłą przekonywającą mają fakty. Reportaż — chociaż może rozporządzać większą ilością faktów — zaciera ich siłę wyrazu umieszczeniem bezselekcyjnym na wspólnej płaszczyźnie. Bezpośrednie wyznania gubią siłę swojej ekspresji w nieuniknionej dysproporcji między wymową faktów a subiektywną interpretacją, która nigdy nie może odpowiadać interpretacji powszechnej. Formą wyższą od opowiadania byłaby powieść. Operowałaby większą możliwością zestawienia faktów, uwypuklania odpowiednią selekcją i chronologią ich specjalnej wymowy, ale jednocześnie wymagałaby jeszcze wyższego stopnia obiektywizacji materiału autopsyjnego. Dlatego prawdopodobnie nikt się na takie osiągnięcie zdobyć jeszcze nie mógł.

To są rozważania pozornie tylko teoretyczne. Wysnuć je można z dotychczasowych praktyk pisarskich.

Sukces Borowskiego — oprócz niewątpliwych zasług niewątpliwego talentu — polega na umiejętnym wyborze właściwej konstrukcji literackiej. Jego oświęcimskie opowiadania („Dzień na Harmenzach“, „Proszę państwa do gazu“, „Śmierć powstańca“) siłą swojej wymowy zawdzięczają temu, że nie wynika ona i nie opiera się na subiektywnych, bezpośrednich komentarzach, ale tłumaczy się obiektywną wymową faktów. Oczy-

wista, że jest to wynik przemyślanej ich selekcji i konfiguracji, na którą autor miał wpływ bezpośredni, ale w odczuciu czytelnika ten proces selekcji jest problemem wtórnym, działalnością zakulisową, nad którą się nie zastanawia. Dzięki temu wnioski, jakie nasuwają opowiadania Borowskiego, nie są obciążone normalnymi zastrzeżeniami omyślności ludzkiej, bo nie z tej czy innej postawy podmiotu, ale z bezwzględnej prawdy przedmiotu zdają się wynikać. To umiejętnie nie ograniczanie, ale zamaskowanie roli podmiotu mówiącego w twórczości Borowskiego, polegające na tym, że autor wypowiada się nie interpretacją zdarzeń, ale układem zdarzeń, stanowi wielką jej zaletę. Sumuje się ona z innymi osiągnięciami kompozycyjno-formalnymi (jak z operowaniem kontrastem, zwięzłym opisem, plastycznym, chociaż trochę w naturalistyczny manieryzm popadającym językiem), a wreszcie z największą zaletą: z arcychrześcijańską postawą wobec dobra i zła, z arcychrześcijańską nienawiścią do występku, podłości i kłamstwa. Może uda się Borowskiemu swoją przekorą i młodzieńczym jeszcze „stawianiem dęba“ zwieść i zaszachować powierzchownych czytelników, ale dla tych, którzy serio przeżywają jego utwory, wyrazistość problematyki „par excellence“ moralnej i „par excellence“ chrześcijańskiej, która cechuje prawie każdą konfigurację faktów w jego opowiadaniach, daje radość kontaktu z pisarzem, który nazwami i deklaracjami okłamuje siebie i innych, a w rzeczywistości czerpie z najczystszych źródeł najgłębiej rozumianego chrystianizmu.

Sprawa ta wymaga i głębszej analizy i pełniejszej argumentacji. Odłożyć ją muszę do projektowanego artykułu. Tu warto zaznaczyć, że krytyka katolicka potrafi wybaczyć młodości fanfaronadę niegrzecznego Tadeuszka, który chce, aby — na złość cioci — uszy mu zmarły... Bo ciocia wiele rozumie. I to, że Tadeusz Borowski, będąc z nazwy i deklaracji kim innym, z głębi ducha jest chrześcijaninem. Ale to — powtarzam — wymaga bliższych objaśnień. Tu interesuje nas przede wszystkim autor, który wybrał świetną formę opowiadania i świetnie się nią dla swoich celów posłużył.

Podobną formę usiłowała wykorzystać dla swojej wypowiedzi Maria Zarębińska-Broniewska. Ale pomyliła się już w tytule. „Opowiadania oświecimskie“ nie są opowiadaniem. Są to fragmety bezpośrednich wyznań pamiętnikowych, których jedyną próbą chociaż częściowego zobiektywizowania stanowią popyty literackie i literacka ambicja skupienia relacji wokół jakiegoś ośrodka tematycznego, obrazu czy przeżycia. Ale już ten mały wysiłek obiektywizacji uratował wiele walorów artystycznych, a przez to walorów ogólnych całej książki. Zabronił autorce nurzać się bez końca w własnej tęsknocie i bólu, zabronił jej o tęsknocie i bólu mówić wytartymi przymiotnikami, podyktował jej kilka obrazów, którymi szczęśliwie zastępuje przymiotnikowe komentarze. Dzięki temu, chociaż całość nie stanowi obrazu problemu, chociaż nie obiektywizuje go dostatecznie dostateczną ilością faktów, chociaż chwilami żenuje intymną niemal aurą zwierzeń, potrafi jednocześnie podnieść przeżycia jednostkowe do przeżyć symbolicznych, a przy tym nic nie tracących ze swej kon-

kretności i realizmu. I chociaż „Opowiadania oświęcimskie“ nie są „literaturą“, stanowią to ogniwo, jakie łączy utwory dojrzałego talentu pisarskiego z normalnym, niepisarskim, nie podniesionym do przeżycia artystycznego odtwarzaniem rzeczywistości.

„Do domu“ Zielewiczowej już takim ogniwiem nie jest. Nie widać w tej książce żadnego dążenia do obiektywizacji, stanowiącej niezbędny warunek procesu twórczego. Jeśli wzrusza, to tak jak obraz, o którym wiemy, że jest kiepski, ale malował go jednoręki malarz, który żadnej nie miał szkoły, a w dodatku — oczy chore. Wzrusza nas jako dokument historyczny, a nie jako fakt literacki. Pełni jesteśmy szacunku dla wspinałej postawy autorki, bliska nam jest uczuciowo i światopoglądowo jej ucieczka od koszmaru do życia religijnego, wierzymy w niepisaną tezę książki, że w obozie ratowała od śmierci gorąca wiara w Opatrzność i Chrystus dodawał sił, ale wierzymy na słowo honoru, albo raczej dla tego, że wierzymy w Boga i Jego moc. Obiektywnych, przez walory artystycznego wysiłku stwarzanych podstaw w książce tej nie znajdujemy. Jest to, oczywiście, bardzo poważny zarzut. Lepiej byłoby ograniczyć się już do chronologicznej, możliwie rzetelnej rejestracji faktów, jaką daje reportaż.

Dwie jego odmiany możemy znaleźć w książkach Połczyńskiego i Bohdana Arcta. Charakterystyczne, że reportażowi nie poddała się tematyka oświęcimska. J. Połczyński i Arct opisują życie obozów odmiennego typu, jeden — obozu pracy w Niemczech, wśród rolników niemieckich, drugi — obozu dla internowanych oficerów i żołnierzy angielskich. Bogaty materiał anegdotyczny obydwu reportaży, z których jeden („Zwichnięte skrzydła“) jest średnio udaną próbą opisaną „niewoli na wesoło“, dosyć interesujące nowum informacyjne, nie pozwalają podważać przydatności tego typu publikacji. Książka Janty-Połczyńskiego napisana przez wnikliwego obserwatora, jak i mniejszymi ambicjami zaplanowana książka Arcta rzucają odmienne światło na problematykę obozową, ale chociaż skala bolesnych doznań obydwu autorów nie może się nawet równać z przeżyciami oświęcimiaków, tę samą w gruncie rzeczy głoszą tezę: obóz niszczy człowieka, obóz jest potworną anomalią.

Nie o przemycenie tych nikłych informacji chodziło jednak w dzisiejszym sprawozdaniu. Chodziło o ujawnienie tęsknoty do pełnej konstrukcji literackiej, która w pełnym świetle postawi i w pełny sposób rozwiąże problematykę obozu: o powieść z życia obozu, która będzie walną bitwą artysty i człowieka w przewycięzaniu wojny.

Zygmunt Lichniak

Franciszek Werfel: „Pieśń o Bernadecie“, powieść, 2 tomy. Przekład autoryzowany Marii Kłos. Księgarnia Św. Wojciecha, 1948.

Genę tej niezwyklej książki wyjaśnia sam autor w słowie wstępnym. Mianowicie po załamaniu się Francji w r. 1940 usiłuje Fr. Werfel przekroczyć wraz z żoną granicę hiszpańską celem schronienia się przed Gestapo w Portugalii. Na próżno. Wszystkie konsulaty odmawiają wy-

dania koniecznych wiz. Zmuszony wrócić w głąb kraju, przybywa do Pau, gdzie przyjaźni ludzie radzą mu szukać ukrycia w Lourdes. Tutaj czyni ślub, że jeśli dane mu będzie „wydostać się z beznadziejnego położenia i wylądować szczęśliwie u zbawiennych wybrzeży Ameryki, natenczas przed rozpoczęciem jakiegokolwiek pracy zaśpiewa światu pieśń o Bernadecie, najpiękniej jak tylko potrafi“. — Niniejsza książka jest spełnieniem tego ślubu i wypełnieniem według miary niepospolitych zdolności artystycznych autora i wielkiego ukochania przedziwnych spraw Bożych. Zaśpiewał więc światu — bo cały już świat ją usłyszał — pieśń o Bernadecie, przepiękną pieśń o ubogim i nieznanym dziewczęciu, które wybrał był Bóg jako narzędzie objawień swej mocy cudotwórczej i swej dobroci. Z tego życia wypełnionego prostotą, pokorą i cierpieniem a nade wszystko łaską i miłością uczynił Werfel powieść nie tylko historycznie wierną, lecz ponadto psychologicznie prawdziwą, i tak piękną, że w całej pełni zasługuje na miano „Pieśni“. Właściwie jest to pieśń o Niepokalanej Matce Jezusa Chrystusa. Opisuując zachwycenie Bernadety w chwilach przestawania z „Panią“, autor sam zdaje się pozostawać pod przemożnym urokiem tej przecudnej Pani z zaświatów. A prąd tego czaru, jaki przenika całą książkę, porywa mocą swej prawdy również i czytelnika. Niepokalanie Poczęta jest tym ośrodkiem, wokół którego skupia się historia życia św. Bernadety. Jest również natchnieniem, które wyzwala siły piękna ukryte w talencie opowiadającego. Opowiadanie jest żywe i barwne, choć bezpośrednie i naturalne. Snuje się bardzo po prostu w ślad za życiem uprzywilejowanej „Pasterki“. Ani na chwilę nie odczuwa się tej sztuczności, jakiej wobec zjawisk nadprzyrodzonych mógłby nie uniknąć artysta mniej utalentowany, a przede wszystkim pisarz czujący się mniej swojsko w kręgu spraw Bożych. Podobnie jak piękność cudownej Pani cała wynika z wewnątrz, aby objawić się w postaci zewnętrznej i niejako ją ukształtować, tak dzieje Bernadety Soubirous ukazuje autor od wewnątrz: ze strony łaski, która przetwarza tę prostą i nieurobioną jeszcze duszę.

Inną niezwykłością książki Werfla jest zadziwiające u nie-katolika zrozumienie, owszem, głębokie odczucie religii katolickiej. O Chrystusie Panu, o Najśw. Matce, o Kościele i jego dostojeństwie, o modlitwie i o cudach w Lourdes — pisze autor z taką czcią i tak prawdziwie, że trudno oprzeć się wrażeniu, iż tak śpiewać mogła tylko wiara przepojona miłością. O proboszczu św. Bernadety księdzu Peyramale, Werfel pisze: „Taka osobowość jak Peyramale, hartowana w ogniu wielu walk wewnętrznych, nie obawia się już zetknięcia z przeciwnym światopoglądem. On wie, gdzie jest prawda i prawdę tę uznał nie drogą łatwego przyzwyczajania, lecz zdobył ją wytrwałym, długoletnim bojkowaniem“. Zdać by się mogło, że człowiek, który pisał te słowa i wiele innych podobnych, nie będzie się wahał przyjąć prawdy, w którą przecież — zdaje się — uwierzył i którą ukochał, lecz uczynił ponadto jeszcze ostatni i jedynie logiczny krok, jakim byłoby przyjęcie chrztu św. i wstąpienie do Kościoła katolickiego. Nie uczynił jednak tego, powodowany — jak twier-

dził w swych późniejszych szkicach — jakąś obawą, że chrzest byłby zdradą narodu słabego na rzecz mocnego, oraz „lekkomyślnym odrzuceniem dziejowego cierpienia będącego karą za mękę Zbawiciela“. Słusznie recenzent z „Tygodnika Powszechnego“ określił te pobudki jako nierozsądne. Są one ponadto obiektywnie nieuzasadnione. (Poznana bowiem prawda obowiązuje aż do ostatecznych konsekwencji). W subiektywne zaś i ostateczne motywy wkraczać trudno, ponieważ jest to teren wolnej woli ludzkiej, której współdziałanie z łaską Bożą okryte jest tajemnicą. W każdym razie jest to szczególnym znamieniem łaski Bożej tak pisać o rzeczach Bożych, jak pisał Werfel. Nie wiemy dokładnie, pod czym adresem — autora czy ks. Peyramale — skierować jedno zastrzeżenie odnośnie do początkowego postępowania ks. proboszcza w sprawie objawień Bernadety. Sama postawa krytyczna ks. Peyramale nie budzi, oczywiście, żadnych zastrzeżeń. I tę autor bardzo silnie i bardzo słusznie zaakcentował. Jednak pod adresem nieznaney jeszcze Pani padają z ust ks. proboszcza słowa, które brzmią nutą bluźnierstwa. Zresztą gorący ksiądz, przekonany ostatecznie najoczywistszymi dowodami, zmienił to swoje stanowisko, aby się stać najgorliwszym obrońcą i przyjacielem Bernadety, jak był żarliwym czcicielem Niepokalanej.

Polskie wydanie książki Fr. Werfla jest staranne, szata zewnętrzna estetyczna. Przekład (autoryzowany) Marii Kłos również zasługuje na wielkie uznanie. Język przekładu jest nie tylko poprawny, ale ponadto doskonale oddaje nastroje różnych epizodów; płynie poprzez całe opowiadanie żywo i swobodnie. Czytelnik nie spostrzeże się prawie nigdy, że czyta „rzec tłumaczoną“. Wydawcom więc i Tłumaczom należy się wdzięczność za oddanie nam do ręki tej pięknej i pożytecznej książki.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Tadeusz Kordyasz. Zakon miłości. Skł. gł. Księgarnia Suchańskiego w Radomiu. 1948. str. 114.

Nie jest to wprawdzie w literaturze katolickiej fakt zupełnie izolowany, żeby jakiś autor wkładał w usta Chrystusa Pana słowa, które pragnie od siebie skierować do swoich bliźnich, ale tego rodzaju proceder literacki, jeśli nie ma wydać na świat niesmacznej albo i uchwałę groteski, wymaga od autora dużej sumy różnych przymiotów. Potrzeba tu, oprócz zasadniczej umiejętności władania piórem, niemalej i wielostronnej znajomości nauki katolickiej, głębokiego odczucia ducha Chrystusowego i delikatnego, nadprzyrodzonego taktu, żeby zdawać sobie sprawę, co i jak mógłby być Pan Jezus powiedzieć. Autorowi niniejszego dziełka niektóre zwłaszcza z tych przymiotów słabo dopisują. Nie idzie on w ślady ani autora „Naśladowania“, ani nowożytnego O. Gabriela Palau, ale raczej wpada w ton znanych listów z za świata, które Papini wkładał pod pióro różnych nie żyjących już albo fikcyjnych powag. Ale nie można zapominać, że nie jest to to samo kazać przemawiać, choćby „Celestynowi VI“, a żywemu i nieśmiertelnemu Władcy wszech rzeczy. W rezultacie dał nam autor „Zakonu miłości“ rzecz, z ma-

tymi wyjątkami, ani ładną, ani smaczną, ani pożyteczną. Niesłychane enkomium wypisane na wewnętrznej stronie okładki należy niestety do czysto komercyjnych zaleceń. Najmniej może zbywa autorowi, nie na wiedzy, bo tej jest niewiele, ale na odcytnaniu w rozmaitych dziedzinach umiejętności kościelnych. Wie różne rzeczy, i bardziej i mniej potrzebne, ale wielu też i nie wie, stąd rozmaite błędy i niedokładności teologiczne. Czuje się nawet, że tych niedokładności byłoby dużo więcej, tylko najwidoczniej stara się autor, by jego wielki Porte-voix wyrażał się poprawnie.

Z ważniejszych pomyłek wymienimy tylko kilka, np. że centrum chrześcijaństwa mogłoby z Rzymu przeniesione być gdzie indziej (str. 45), że szczęście zbawionych będzie ciągle wzrastać (str. 87), że doktryna ewolucji może zmusić do innej interpretacji biblijnego opisu stworzenia człowieka (str. 38) itd. Krytyka skierowana na str. 39 pod adresem uczonych katolickich i św. Tomasza, zdradza zupełną niefachowość. Upomnienia, dawane nie tylko księżom, lecz papieżom, i to nie „Celestynom szóstym“ — prawie wszędzie są równie apodyktyczne, jak niesprawiedliwe i niesmaczne. Pozytywne zalecenia dotyczące ducha i organizacji zakonu miłości, są jeszcze najmniej nieudaną częścią całej tej pracy. Myśli w tej części zawarte, choć mało oryginalne, bo o tym pisano bardzo wiele, są jednak ładne i mogą komuś przynieść pewien pożytek. Lepiej by jednak było do przecudownych przypowieści ewangelicznych nie dodawać, dla przewyższenia jeszcze Pana Jezusa, przypowieści własnych. Czy autor zdaje sobie sprawę, co można, czego nie można włożyć w usta Zbawiciela, na to niech odpowiedzą następujące wyjątki, z pośród wielu innych podobnych, wybrane: „Poezja wyrodziła się w wytworne brzdąkanie na własnych pępkach“ (str. 24). „Nie brak panienek, które pod batutą zrecznego przemytnika świeckich melodyj, wielbią (w domu Bożym) miłą tłustość i jurny wigor swych gardeł“ (str. 43). „Gdy pocałujesz wargi czerwone (nb. te wargi należą do Ojca niebieskiego) nabrzmiały Moją krwią (!!!), wtedy zrozumiesz, co znaczy szczęście bezgraniczne“ (str. 80). Jak już z tych urywków widoczne, a można by ich przytoczyć dużo więcej, nie mija się autor z prawdą, kiedy na początku, słabo udanego wstępu, oskarża się, że nie jest literatem. Nie jest niestety i poważnym katolickim pisarzem. Gdyby zamiast tych różnych niesmacznych i niepotrzebnych wycieczek lepiej był rozwinął myśl i sugestie dotyczące prawdziwej miłości chrześcijańskiej, byłby mógł zrobić coś dobrego. Tak, jak rzecz wypadła, dla wielu będzie zgorszeniem, a dla nikogo chyba zbudowaniem.

Do listy błędów, które „oparły się korekcie“ radziłbym jeszcze włączyć „va banque!“

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Borowy Waclaw. O poezji polskiej w wieku XVIII. Kraków, Polska Akademia Umiejętności, 1948, str. 398, nl. 6. 8°.

Dzieło uznane zgodnie za najwybitniejsze zjawisko tej dziedziny badań w ubiegłym roku. Książka wyjątkowo bogata w treść, o dużej koncentracji myśli i dyscyplinie słowa. Przy tym wszystkim bardzo pociągająca, pełna uroku, swobody i szerokości ujęć. Książka bardzo uczona, którą czyta się jak dzieło literatury pięknej najwyższej klasy. Książka, do której się powraca, a powracając, odkrywa się nowe jej zalety.

Nie jest to podręcznik, za jaki, jak się zdaje, brali ją niektórzy recenzenci. Jest dla tych, którzy literaturę XVIII w. znają i wiedzą, co o niej dotychczas pisano. Ci w pełni ocenią bogactwo nowych jej zdobyczy. Ale zadaniem jej będzie też wzbogacenie i przestawienie przeważnie dość sumarycznego i jednostronnego poglądu wykształconego ogółu na tę epokę. Bowiem jak we Francji, dzięki badaniom ks. Bremond i in., odnaleziono nurt irracjonalizmu w najbardziej, na pozór racjonalistycznych okresach, tak prof. Borowy wziął sobie za zadanie ukazanie w naszej intelektualistycznej literaturze stanisławowskiej tego, co jest w niej i obok niej... poezją. Opiera się przy tym na założeniu tradycyjnym, że poezji nie ma bez pierwiastków irracjonalno-uczuciowych i wyobraźniowych. Stanowisko to zostało zakwestionowane przez niektórych recenzentów dzieła; autor nie ogranicza jednak poezji wyłącznie do uczucia i wyobraźni, ale z góry mówi też o wartościach artystycznych, które w toku jego świetnych analiz poszczególnych dzieł występują z dostateczną wyrazistością. Znajduje zresztą szereg innych wymownych określeń jak „ogień twórczy“, „siła wyrazu“, „energia poetycka“, „nerw artystowski“, poszerzających i pogłębiających trudne do zdefiniowania pojęcie uzdolnień poetyckich. Czyż zresztą i Huizinga nie zalecał rezygnacji ze ścisłej definicji w zakresie badań kultury, ograniczenia się do tradycyjnych znaczeń pojęć zbyt szerokich i zbyt wieloznacznych, by mogły być ujęte w sposób dostatecznie precyzyjny?

Zarzucono autorowi, że zajmąwszy rzekomo w założeniu stanowisko formalistyczne opuszcza je następnie w toku wywodów, zwłaszcza gdy mówi o pisarzach religijnych. Zarzut niesłuszny o tyle, że autor czyni to istotnie, ale nie specjalnie w stosunku do pisarzy religijnych, lecz przeważnie do tych, których wydobywa na światło dzienne i wprowadza na nowo do literatury. Zasadniczo bowiem unika powtarzania rzeczy znanych. Niemniej trzeba żałować, że swe mistrzowskie analizy stylu i języka zastosował prof. Borowy nie wszędzie równie obszernie i szczegółowo. I choć zachwygam się tym, co autor napisał w tym względzie o Trembeckim, Naruszewiczu, Krasickim, czy Staszicu, którzy mieli świadome w tym kierunku ambicje, to niemniej odczuwam brak np. dokładniejszej analizy tak ciekawego „intensywnego“ stylu Beniśławskiej, w którym użycie symboli ruchu i pędu wydaje się cechą bardzo charakterystyczną, nie uświadomionym odpowiednikiem porywów uczucia.

Dzieło pozbawione jest, poza tablicą chronologiczną i indeksem, wszelkiego „aparatu naukowego“. A jednak mało jest książek zbudowanych na tak bogatej erudycji, na tak rozległej znajomości wszelakich filiacji. Tło porównawcze służy jedynie do uwypuklenia tego, co każdy z omawianych pisarzy wnosi z wartości formalnych do literatury polskiej. Ciekawy jest też stosunek Borowego do poprzedników-badaczy. Przeciwwstawiając się w założeniu książki ich linii badawczej, przemyślił na nowo dawniejsze sądy, sięgając daleko wstecz. Nowe światło pada więc nie tylko na pisarzy, ale i na krytyków i historyków, zapomnianych lub nie cenionych dzisiaj. Polemizując lub przytakując ileż wydobyla prof. Borowy kapitalnych nieraz, zapomnianych wypowiedzi Brodzińskiego, czy Kraszewskiego, Tarnowskiego, czy Windakiewicza.

Najlepszą jednak częścią dzieła są nowe oświetlenia rzeczy pozornie znanych, tak że nic nowego zdawałoby się, o nich nie można powiedzieć. I oto odnalazł autor w starych pisarzach tyle niespodziewanych wartości, że zbliżył ich do naszego odczuwania, uczynił niemal współczesnymi. Poza wydobyciem Beniśławskiej, do najświetniejszych należą charakterystyki Drużbackiej, Rzewuskiego, Bohomolca, Trembeckiego Książnina. Rewelacyjna jest opowieść o twórczości Krasickiego, który w ocenie prof. Borowego obniża się jako poeta, ale rośnie jako człowiek i moralista, o twórczych wartościach samodzielnego nowatora i na polu poezji — Staszica.

Język autora: nasycony, obrazowy, mieniący się różnorodnością nastroju, a zawsze przejrzysty, wzorowy prostotą i naturalnością toku. Ostrość precyzji zdumiewająca. Rozkosz intelektualną, jaką daje lektura tej niezwykłej książki, powiększa jeszcze harmonia jej układu. Z chaosu nazwisk, z przygniatających ogromem foliantów wydobyto tylko to, co istotnie wartościowe, uszeregowane logicznie. Dziwi i cieszy proporcja w rozkładzie materiału stosownie do wagi artysty twórców i symetria całości, zamkniętej jak w ramy w zbiorową charakterystykę czasów saskich na początku, a schyłku wieku przy końcu książki, z centralną pozycją Krasickiego. Jak zaś autor wyraziście zarysował ciągłość kultury wieku XVIII z wiekiem poprzednim, szczególnie w dziedzinie poezji religijnej i rycerskiej; tak poprzez „patos uczuć narodowych i społecznych“ Staszica i Woronicza związał ją z wiekiem następnym. Dzieło prof. Borowego bowiem nie jest, jakby sądzić z pozoru i jak sądzili niektórzy recenzenci, tylko serią luźnych portretów i szeregiem trafnych powieści, ale głęboko przemyślaną konstrukcją syntetyczną.

Z. K. Ciechanowska

OPRÓCZ TEGO NADEŚLANO DO REDAKCJI:

Nakładem Instytutu Wydawniczego „Kultura“ Poznań 1947-8:

Dr Zygmunt Baranowski: „Miłość w małżeństwie“. Wyd. 2. Szkoła współżycia małżeńskiego. Str. 64.

Ks. dr Marian Finke: „Przez Serce Marii do Najśw. Serca Jezusa“. Str. 84.

Ks. dr Piotr Chojnacki, prof. Uniw. Warsz.: „Filozofia tomistyczna i neotomistyczna“. Str. 178.

- Ks. dr Władysław Śpikowski: „Nasz udział we Mszy świętej“. Wyd. 2. Str. 66.
- Ks. J. Koenig: „Miesiąc Serca Jezusowego według Ewangelii świętej“
Z oryginału przełożył ks. dr Wład. Śpikowski. Wyd. 2. Str. 276.
- Ks. Mieczysław Buławski: „Kazania niedzielne“. Wyd. 2. Str. 304.
- Ks. prof. dr Józef Pastuszka: „Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych“. Str. 45.
- Ks. Teodor Nogala: „Takich jest Królestwo Niebieskie“. Krótkie kazania dla dzieci. Wyd. 2. Str. 98.
- Stefania Posadzowa: „Dziecię Jezus“. Legendy. 10 ilustr. Rozalii Posadzowej. Str. 52.
- Tomasz Morus: „Utopia“. Przetłum. prof. K. Abgarowicz. Przedmowę napisał Maksymilian Rode. Str. XXIII, 135.

Nakładem „Kulturę Katolickiej“, Poznań 1946:

- Ks. dr Aleksander Zychliński: „Tajemnica katolicyzmu“. Szkice teologiczne. Str. 84.
- Ks. dr Zygmunt Baranowski: „Małżeństwo w nowej Polsce“. Uwagi praktyczne. Wyd. 2. Str. 31.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1948:

- Ks. dr Antoni Korcik: „Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej“. Studium historyczno-krytyczne. Str. 88.
- Ks. dr Piotr Oborski: „Z psychologii szkolnego lenistwa“. Str. 122.
- Stefan Kawyn: „Z badań nad legendą mickiewiczowską“. Studia i szkice fenograficzne. 1. Str. 171.
- „Roczniki nauk społecznych“. Prawo — Ekonomia — Socjologia. Redaktorowie: Ignacy Czuma, Henryk Dembiński. Str. 424.

Nakładem Wydawnictwa św. Krzyża w Opolu, 1948-9:

- Ks. dr Józef Umiński, prof. uniw.: „Historia Kościoła“. T. 1. Chrześcijańska starożytność i wieki średnie. Wyd. 3 przejrz. i popraw. Str. XVI, 588.
- Ks. Józef Umiński: „Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmiński“. 1504—1579. Wyd. 2. Str. 100.

Nakładem różnych:

- Adam Mickiewicz: „Poezja“ (Wyber z basni... v preklade Andreja Žurnova. Obalka a drevoryty od Edity Ambruszowej. Vysvetlivky a Doslov od Jozefa Ambrusza.) Spolok sv. Vojtecha (v Trnave 1948). Str. 135.
- Bibliografia Zawartości Czasopism. T. 2. Sierpień—grudzień 1947. Biblioteka Narodowa. Warszawa 1948. Odb. litogr. pisma maszyn. Str. 14, nlb., 457.
- Dom Jean Leclercq: „Saint Bernard mystique“. Desclée de Brouwer. Paris (1948). Str. 494, tabl. 1.
- Dr Czesław Kaczmarek, biskup kielecki: „Podstawy życia rodzinnego“. Wyd. 2 uzupeł. Księgarnia „Jedność“. Kielce 1948. Str. 150.
- „Fryderyk Chopin i Żelazowa Wola“. Instytut Fryderyka Chopina. Warszawa 1949. Tabl. złożona w 16°.
- „Kalendarz Rycerza Niepokalanej“. Rok 1949. (Niepokalanów p. Teresinki. Sochaczewa.) Str. 160.

- Ks. Alojzy Liguda S. V. D. „Audi, filia...!” (Ps. 44, 11.) Wybór egzort nowoczesnych dla młodzieży żeńskiej. Wydawnictwo Księży Werbistów, Górna Grupa 1949.
- Marek Aureliusz: „Rozmyślania”. Przełożył oraz objaśnieniami zaopatrzył dr Marian Reiter. Wstęp napisał dr Tadeusz Sinko, prof. Uniw. Jagiell. Wydawnictwo K. Rutkiego w Łodzi. 1948. Str. 236.
- „My chcemy Boga”. Kalendarz na rok 1949. Pallottinum. Poznań.
- „Przegląd Zachodni”. Miesięcznik. R. 4. Nr 12, grudzień 1948. (Numer poświęcony 30-tej rocznicy powstania wielkopolskiego.) Instytut Zachodni. Poznań. Str. 609—775.
- Ks. Stanisław Librowski: „Kapituła katedralna wrocławska”. Zarys dziejów i organizacji. (Studia Historico-Ecclesiastica. Universitas Varsoviensis) Varsoviae 1949. Str. XXVI, 175.
- Albert Mahaut: „Chrześcijanin człowiekiem czynu”. II wydanie. Verbum, Księgarnia „Jedność” w Kielcach, 1949. Str. 180.
- Gustave Thils: „Théologie des Réalités terrestres”. II. Théologie de l'histoire. Desclée de Brouwer 1949. Str. 108.
- Jerzy Słupecki: „Z badań nad sylogistyką Arystotelesa”. Wrocławskie Towarzystwo Naukowe, Wrocław 1948. Str. 30.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

GNIEZNO—WARSZAWA

Ingres Prymasa Polski

Metropolici gnieźnieńscy od pierwszej chwili istnienia tej godności byli przodownikami wśród episkopatu, doradcami i pomocnikami książąt i królów, opiekunami ludu i obrońcami przeciw zakusom postronnych. Wzrost ich autorytetu łączył się zawsze z ożywieniem tętna religijności i wzmożeniem zaufania do Stolicy św. Obniżenie ich powagi pociągało za sobą nieuchronnie brak jedności wśród duchowieństwa i upadek znaczenia Stolicy Apostolskiej. Tak było za Kietlicza, Trąby, Karnkowskiego czy Łubieńskiego. Tak pozostało za Raczyńskiego, Ledóchowskiego czy Hłonda. Nic więc dziwnego, że po śmierci Ks. Kardynała Hłonda z pewnym niepokojem czekano w Polsce, kto stanie na czele episkopatu, kto stanie w szeregu wielkich prymasów, by uczyć, krzepić i przewodzić. Prawda, że już na pogrzebowych uroczystościach szeptem podawano sobie imię następcy, ale obawiano się, czy szept ten będzie tak mocny, by dotarł do Rzymu. Warszawa dodatkowo miała jeszcze i ten tytuł do obaw, że unia z Gnieznom była tylko personalna. Wątpliwe więc było, czy pozostanie nadal? Toteż wieść o nominacji J. E. ks. bpa lubelskiego Stefana Wyszyńskiego na arcybiskupa gnieźnieńskiego i warszawskiego, a konsekwentnie na Prymasa Polski przyjęto z wielką radością. Warszawa podjęła ją z tym większym weselem, że dla niej pogrzebowy szept urósł do potężnego głosu, słyszanego na całym świecie. Unia dwóch metropolii pozostała zachowana. Połączenie Gniezna

z Warszawą, sumienia z sercem, okazało się mocne. Przyozdobienie Warszawy dostojenstwem prymasostwa nie było zjawiskiem przejściowym.

Ingres nowego Dostojnika na stolicę, tak w Gnieźnie jak i w Warszawie, stał się manifestacją radości. W siedzibie pierwszych Piastów stanął Dostojny Pasterz 2 lutego, w dzień Matki Boskiej Gromnicznej. U progu kościoła św. Michała oczekiwali go: J. E. ks. biskup sufragan dr Lucjan Bernacki, kapituła warszawska, lubelska, włocławska i gnieźnieńska, J. M. Rektor i profesorowie K.U.L. i Metropolitalnego Seminarium Duchownego, setki duchowieństwa, delegacje młodzieży, bractw, cechów i stowarzyszeń. Tu przyjął Miłościwy Gospodarz pierwsze kwiaty i pierwsze na terenie miasta słowa powitania. Następnie w procesji drogą Bolesławowską, ulicą Łubieńskiego, Chrobrego, Rynkiem i Tumską podążył do prastarej katedry. Przestrzeń przed bazyliką wypełnił tłum wiernych. Wśród okrzyków wiwatujących tłumów, przy dźwiękach prymasowskiego hejnału wszedł Arcypasterz do świątyni. Zatrzymał się przy konfesji św. Wojciecha, by uczcić pamięć swego poprzednika ks. kardynała Hlonda wiązką kwiatów złożoną przy urnie z jego sercem i cichą modlitwą. W prastarej katedrze następcę dostojnego szeregu prymasów Polski witał głos tradycji idący od grobu Wojciechowego poprzez życie tych, którzy zespalali żywą wiarę w Boga z gorącą miłością ojczyzny. Od ołtarza wygłosił słowa powitania J. E. ks. biskup Bernacki. Duchowieństwo złożyło hołd wierności. Każdy z kapłanów schylał się nad relikwiami w prymasowskim pierścieniu a On przygarbiał do serca każdą głowę w ojcowskim pocałunku. Boć „nie w swoim imieniu przyszedł, ale w imię Ojca Przedwiecznego, w imieniu Stolicy Apostolskiej, aby kierować, pouczać, prowadzić, pasterzować trzodzie swojej“. „Dzieci moje — mówił ks. Prymas z ambony — zdaję sobie sprawę z mojej niegodności, ale i z waszej życzliwości i wierzę, że modlitwą wspierać mnie będziecie“. Słowa powitania i podziękii za okazanie życzliwości były proste, jasne, krzepiące i treściwe jak słowa tego, który wie, że one dla tysięcy będą otuchą i wspomóżeniem.

Msza św. celebrowana przez ks. infułata dra Brassego, kazanie okolicznościowe ks. kanonika Stanisława Durzyńskiego, odśpiewanie prastarej pieśni „Bogu-Rodzico“ zakończyły uroczystości w katedrze. Wśród okrzyków zgromadzonych rzesz przeszedł J. E. ks. Prymas do swego pałacu, gdzie z balkonu przyjął życzenia i wyrazy hołdu od przedstawicieli. Jeszcze raz podziękował wszystkim serdecznym uśmiechem i pobłogosławił na drogę życia. Wierni rozeszli się mając w pamięci słowa i postać swego Arcypasterza, a On z mocą płynącą z kolebki wiary i państwowości, z Gniezna, rozpoczął swą podróż do Warszawy.

Stolica oczekiwała Go w podnieceniu. Poznano wprawdzie Jego umysł, serce i duszę w liście powitalnym do duchowieństwa i wiernych obu archidiecezji, ale każdy chciał Go ujrzeć osobiście. Już o godz. 14-ej wierni poczęli wypełniać trasę od kościoła św. Anny do Prokatedry. Ruiny domów okolicznych przynajmniej na tych kilka godzin otrzymały znowu mieszkańców. Ks. Arcybiskup jechał do stolicy starym prymasowskim szlakiem na Krośniewice, Kutno i Łowicz. Tu w pradawnej własności arcybiskupów gnieźnieńskich był obecnym na sumie. W Warszawie stanął zgodnie z przewidzianym porządkiem o godz. 16-ej. Szpalerem młodzieży akademickiej, wśród okrzyków radości doszedł do kościoła św. Anny. Przywitany przez dzieci przedszkola „Caritasu“, młodzież uniwersytecką, oraz oficjalnie przez duchowieństwo złożył hołd Utajonemu Chrystusowi i pomodlił się przy relikwiach Błogosławnego Ładysława. Z kościoła św. Anny rozwinęła się procesja do prokatedry. Tłumy przystroiły sobą sąsiednie gruzy, śpiewały i witaowały na cześć swego Pasterza, który szedł uśmiechnięty, dobry i widzący wszystkich. Gdy umilkły słowa pieśni „Serdeczna Matko“ cały plac rozbrzmiewał entuzjastycznym okrzykiem „Niech żyje!“ Prokatedra wypełniona była po brzegi. Po powitalnym wręczeniu kluczy i krótkiej modlitwie, gdy Dostojny Gospodarz zasiadł na tronie, J. E. ks. biskup Z. Chormański raz jeszcze w podniosłej mowie powitał i przedstawił zebranym tłumom Nowego Pasterza. „Przychodzi do Ciebie, Warszawo — mówił — Arcypasterz sprawiedliwy i zwycięski, a pokorny. Przychodzi zwycięski prawdą, następca apostołów, mianowany przez Następcę Chrystusa na ziemi. Przyjście Two-

je, Księżę Prymasie otoczone jest wielkimi nadziejami i wielką miłością. Dziesięć wieków spogląda na Ciebie...“

„Pytają, jaką będziesz prowadził politykę. Polityki chcą. A przecież jedna jest tylko polityka Kościoła — panowanie Chrystusa na ziemi. Kościół chce walczyć o prawdę, Kościół nie chce panować w państwie i będzie dążył do dobrych z państwem stosunków. Niech nikt nie zapomina, że w walce z anarchią, zbrodnią i występkiem nie masz lepszego sprzymierzeńca nad Kościół katolicki! A jedyną bronią Kościoła jest modlitwa i wiara. Taką właśnie politykę będziesz prowadził, Księżę Prymasie, bo jeszcze w dzisiejszym liście pisałeś: „Nie jestem ci ja ani politykiem, ani dyplomata, ani działaczem, ani reformatorem. Jestem natomiast ojcem waszym duchowym, pastorem i biskupem dusz waszych. Jestem apostołem Jezusa Chrystusa!“ ... Witamy Cię, Księżę Prymasie, z ufnością i hołd Ci składamy. Oddajemy Ci całą naszą miłość i całe przywiązanie do wiary naszej i Stolicy Apostolskiej“.

Nastąpił hołd wierności składany przez księży biskupów, kapituły i duchowieństwo. Gdy do tronu prymasowskiego podszedł sędziwy ks. arcybiskup Szlagowski szmer wzruszenia przebiegł wśród tłumów.

Wreszcie przemówił J. E. ks. Prymas: „Nie myślcie, żeim jadąc ostatnimi dniami przez Polskę, w dumę urastał. Jeśli kiedy pragnął umniejszać się, to bodaj teraz... Hołdów, które od was przyjmowałem, nie wiąże ze swoją osobą, lecz z mocą Nieśmiertelnego Króla Wieków, który jest naszym Ojcem...“

Bóg zapłać, Księżę Biskupie, żeś tyle serca włożył, by ułatwić moją legitymację przed Warszawą. Tak jest! Rozumiem, że po tej Warszawie, na mękę której patrzyłem, po której biegałem jako uczeń, potem student i kapłan w czasie okupacji, że po tej Warszawie trzeba chodzić z wielką czcią, stopą czystą i wierną Bogu i Polsce. Niech będzie błogosławiony każdy kamień tej stolicy“.

Patrząc na te tłumy i myślą zjednoczoną przy tych uroczystościach Polskę — tak ciągnął dalej Arcypasterz — proszę was wszystkich byście tak, jak dzisiaj nam okazujecie miłość, nigdy nie stracili wiary i zaufania we mnie...“

„Królowa Korony Polskiej, Matka Boska Częstochowska, niech pozostanie na tarczy prymasa Polski i niech będzie nadal naszą Królową, a ja — pozwólcie dzieci — pierwszym pokornym Jej sługą. Ona pozwoli, bym przy waszej pomocy mógł służyć całym sercem i duszą Soli Deo“.

Gdy J. E. ks. Prymas witał zgromadzonych, proste a serdeczne słowa wycisnęły łzy z niejednych oczu. Rzadkie łzy radości.

Jeśliby miarą miłości do nowego Prymasa miała być ta natarczywość, z jaką starano się doń zbliżyć, trzeba by ją oceniać bardzo wielką. Z trudem tylko udało się duchowieństwu utorować Mu wyjście ze świątyni. Zebrani przed prokatedrą w milczeniu i na klęczkach przyjęli arcypasterskie błogosławieństwo. Prawdziwą oznaką przywiązania było oczekiwanie tłumów i prośba, by Arcypasterz ukazał się jeszcze raz ze swego pokoju w seminarium duchownym. Gdy istotnie po pewnym czasie sylwetka Jego zarysowała się na tle okna i ręką poprosił o ciszę, milczenie zaległo plac. Słowa Jego „Bądźcie wierni Bogu i Polsce katolickiej“, i staropolskie pozdrowienie „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus“ przyjęto jako błogosławieństwo na dzień jutrzejszy i program życia.

Jak widoczne było z pasterskiego listu ks. Prymasa, że Warszawa zdobyła sobie Jego serce, tak z uroczystości ingresowych stało się jasne, że Prymas Polski zdobył sobie serca Stolicy.

Ks. Józef Wieteska T. J.

Z E Ś W I A T A S C E N Y

„Teatr Kameralny“, filia Państwowego Teatru Polskiego: „Wyspa pokoku“ Eugeniusza Pietrowa.

Sprawa teatru współczesnego powoli wyłania się z kłębowiska mglistej, pseudokrytycznej gadaniny i pisaniny. Sprawa ta na ogół traktowana jest z lekkomyślnością niespotykaną w innych dziedzinach sztuki. Powodem tego jest po pierwsze fakt — że teatr to rzecz trudna, po drugie zaś — że do teatru wszyscy lubią chodzić i o teatrze wielu lubi mówić. Mówić — jedni czarno, drudzy biało; jedni do sasa, drudzy do lasa. I tyle jest kryteriów, ile westchnień na widowni. Podobnie — w prasie. Chwała Bogu prawdziwy teatr — acz z trudem — toruje sobie drogę wśród tego papierowego „pokłosa“. Zdarzają się bowiem przedstawienia i artykuły, które rozganiają mgły, osiadające na drogach teatru oraz wokół drogowskazów, rozstawionych przez Ministerstwo Kultury i Sztuki.

W odniesieniu do wspomnianych drogowskazów warto może przypomnieć, że państwowe teatry w Polsce zasadniczo oddane są w służbę upowszechnienia i socjalizacji kultury, co rzecz jasna zmusza kierowników tych teatrów do szukania właściwych dróg w zakresie treści i formy utworów dramatycznych jak i w zakresie ich ujęcia scenicznego. Zbyteczne nadmieniać, że te nowe cele i nowe środki — jeśli będą realizowane przez prawdziwych ludzi teatru — mogą szczęśliwie wymanewrować „nawę“ teatru z labiryntu lodowych zwałów formalizmu i z płytkich mielizn nfeodpowiedzialności.

Warto również przypomnieć słowa min. Sokorskiego, wypowiedziane na zebraniu przedstawicieli sceny już 7. XII. 47 r. i pod ich adresem: „Na tym też więc polega i twórcza wolność każdego reżysera i aktora, żeby w wielkim wysiłku stworzenia nowego społeczeństwa, społeczeństwa nieantagonistycznego, aktor i reżyser wzięli na siebie świadomy udział w budowaniu n o w e j r z e c z y w i s t o ś c i“. Z takiego założenia zasadniczego wynikają, rzecz jasna, konsekwencje formalne. Teatr, który stał się narzędziem budowy nowej rzeczywistości, rzeczywistości socjalistycznej, tym samym musiał ogłosić kampanię o nowy realizm. W miejscu tym jak syczący wąż pojawia się znak zapytania? Realizm? Jaki?

Dla ogólnej orientacji czynnik oficjalne wysuwają tu wzór Moskiewskiego Teatru Artystycznego, który realizując postulaty socjalizmu, był jednocześnie teatrem artystycznym nie tylko z nazwy ale i z głośnej w świecie praktyki. A więc: niech mistrzem waszym będzie Stanisławski.

Jest rzeczą oczywistą, że od tego mistrza wiele możemy się nauczyć. Ale jest również rzeczą oczywistą, że naśladownictwo nie najlepiej wpływa na twórczość. I że słuszną jest ambicją znalezienia własnych rozwiązań i stylu, zwłaszcza jeśli we własnym dorobku istnieją cenne punkty oparcia (np. realistyczna rzetelność Osterwy, monumentalny teatr Schillera). Co więcej — jeśli w chwili obecnej pojawiają się u nas, w polskim środowisku artystycznym głosy godne ze wszech miar uwagi. Bardzo to znamienne dla naszego „sposobu myślenia“, że głosy te są wołaniem na puszczy, w najlepszym wypadku drażniącym różnego rodzaju bestie i bestyjki, zwykle jednak zamierającym bez echa. Mam tu na myśli artykuły Edwarda Csato, opublikowane w „Nowinach Literackich“ (nr 17), publicystyczną (nie tylko aktorską!) działalność Jana Kreczmara oraz reżyserską Edmunda Wiercińskiego. I obok wymienionych — a może nawet przed nimi — głos dra Wojciecha Natansona.

Edward Csato walczy o „t e a t r i n t e l e k t u a l n y“, który — w myśl jego przekonywującej argumentacji — powinien realizować zasadę *n a w r o t u d o t r e ś c i*. Bo ten nawrót do treści jest jedną z głównych cech literatury współczesnej. „Można wyobrazić sobie... reżysera i aktora, dla których sam proces kształtowania sytuacji scenicznych i form ekspresji w elemencie rozwijającej się dyskusji będzie tylko środkiem do celu. Samym celem natomiast stanie się *s ą d z e n i e* przedstawionej wizji świata w ramach jakiejś słusznej ideologii, potwierdzenie jej, albo przeciwstawienie się jej błędom“. A więc „intelektualizm“ ten w zastosowaniu, dajmy na to, do roli Fantazego byłby ukazaniem jej przez aktora jako postaci ohydnej zarówno z punktu widzenia współczesnego intelektualizmu socjalistycznego, jak i *c h r z e ś c i j a ń s k i e g o*. Sprawa jest jasna. Wymaga jedynie (!) od aktora i reżysera rzetelnego wysiłku umysłowego i artystycznego.

Artykuł Jana Kreczmara pt. „W poszukiwaniu metody“ („Nowiny Literackie“ (nr 79), opierający się o zasadę „*k o m p o n o w a n i a n a p l a n i e t r e ś c i*“ (Leon Schiller) jest w gruncie rzeczy — mimo wątpliwości autora — potwierdzeniem propozycji E. Csato, potwierdzeniem tym cenniejszym, że wypowiedzianym przez jednego z najwybitniejszych naszych aktorów.

W ujęciu ich obydwu akcent główny pada na „*p l a n t r e ś c i*“. W ujęciu zaś dra Natansona raczej na „*p l a n f o r m y*“. Rzecz jasna może tu być mowa jedynie o przesunięciu akcentu, ponieważ wszyscy z wymienionych zbyt głęboko pojmują sprawy sztuki, by dali się pożyć którejsz z dwu paszcz antynomii treść-forma.

Wojciech Natanson walczy o „teatr metaforyczny“, który — również zgodnie z jego przekonującą argumentacją — musi być taki, jeśli metaforyczność jest znakiem rozpoznawczym literatury współczesnej. (Np. w epoce symbolizmu literatura i teatr były symboliczne). Twórczość pozbawiona blasku wielkiej metafory jest wyschniętą rzeką. Podkreślamy — wielkiej metafory. Decyduje bowiem ona zarówno o treści jak i o formie. Np. na tego rodzaju wielkiej metaforze oparty jest „Orfeusz“ Świrszczyńskiej. To, że Eurydyka nie chce wracać z podziemi do życia (wstrząsający moment sztuki) mówi nam — na drugim planie metafory — o nieodwracalności praw przyrody. Rzecz jasna takie postawienie dramatu musi mieć swoje konsekwencje sceniczne.

Otóż krąży we współczesnej atmosferze krytyczno-teatralnej błędne mniemanie, że omówione przed chwilą koncepcje teatru współczesnego („teatr intelektualny“ i „teatr metaforyczny“) sprzeczne są z tezą realizmu socjalistycznego, wysuwającego jako wzór, teatr Stanislawskiego. Jest to jeszcze jeden więcej spór o realizm.

Omówienie „W y s p y p o k o j u“ Pietrowa, do której dopływamy obecnie niejako drogą „naokoło świata“, jest nie lada okazją, aby przeciwdziałać trywialnym mniemaniom, które jak szkodniki obsiadają żywe ciało sztuki i pustoszą w tym wypadku zagadnienie teatru realistycznego. O cóż chodzi w tej sztuce, którą mieliśmy okazję oglądać w nowo otwartym, starannie i pięknie urządzonym „Teatrze Kameralnym“? Akcja rozpoczyna się w Londynie w atmosferze nadciągającej drugiej wojny światowej. Za chwilę zaczynają padać bomby. W tym momencie bohater sztuki, Joseph Jakobs, znakomity okaz strusia-pacyfisty, podejmuje decyzję wyjazdu wraz z całą żywą sagą rodu na bezludną i nieznaną wyspę. Decyzja zostaje wykonana. Pobyt na wyspie pokoju początkowo jest sielanką pod palmami. Wszystko się jednak zmienia, gdy gdy na wyspę dostaje się Japończyk z rozbitego statku i gdy — co ważniejsze — tryskają tam źródła naftowe. Wyspa pokoju w szybkim tempie staje się miniaturą świata, o którego losach decyduje nafta, broń palna i polityczny cynizm.

R e a l i z m tej znakomitej satyry jest niewątpliwy. Typy ukazanego na scenie kapitalistycznego środowiska londyńskiego, które zdolne jest tylko do przeżuwania, uciekinierstwa i cynizmu, nakreślone są piórem pewnym, które — oscylując na granicy naturalizmu — nigdy jednak granicy tej nie przekracza. Demaskatorska brawura, obnażająca moralne i polityczne chwytły kapitalistycznych „pacyfistów“ (np. wołanie w momencie walki z kryjówką do innych: naprzód! naprzód!, dyplomatyczne „przekazywanie“ na śmierć wiernego sprzymierzeńca, Machunchiny, króla tubylców) czyni z tej sztuki i z przedstawienia znakomite narzędzie walki o socjalizm. Inaczej mówiąc, sztuka ta i przedstawienie odpowiada oficjalnym wymaganiom, stawianym teatrowi przez Ministerstwo Kultury i Sztuki.

Komedia ta, jak również i jej realizacja sceniczna — używając słów E. Csato — jest „sądzeniem przedstawionej wizji świata w ramach jakiejś ideologii“. W tym wypadku ideologii socjalistycznej. To przedstawianie wizji świata przez ujawnianie określonego stosunku aktorów do ich ról, a reżysera do całości przedstawienia i odnoszenie tego do systemu społeczeństwa socjalistycznego pozwala niemal całkowicie wciągnąć „Wyspę pokoju“ na listę dobrze zrealizowanych pozycji „t e a t r u i n t e l e k t u a l n e g o“.

I wreszcie sprawa metafory. Jest ona sensem i podstawą przedstawienia. Jest sensem przedstawienia jako satyry. „Wyspa pokoju“ to — w drugiej płaszczyźnie metafory — świat. Przed światem nie ma ucieczki, bo gdziekolwiek, cokolwiek się dzieje, wszystko obiega dookoła świat, a niedorzeczny uciekinier niesie w sobie bakcyła globowego. A konsekwencje formalne? Najpierw znakomita „przenośnia“ domu, z Londynu czarodziejską siłą dolara na wyspę podzwrotnikową. Odslonięcie okna, za którym zmieniła się dekoracja (dachy domów londyńskich w palmy) dokonują owego podstawowego skrzyżowania płaszczyzn, z którego w dalszym ciągu przedstawienia sypią się metaforyczne sytuacje (np. wstrząsające sceny z Machunchiną, królem tubylców). Ta właśnie metaforyczność chroni sztukę i przedstawienie przed niebezpieczeństwami naturalizmu i tzw. opisywactwa. Zestawiając metaforyczną „Wyspę pokoju“ z którąś z anty-metaforycznych sztuk (np. „Zakodem krzyżowym“ Morstina) pojmujemy sens wspomnianego poprzednio powiedzenia o wyschniętej rzece i pojmujemy również, jak w odniesieniu do teatru, ostrożnie należy używać terminu realizm.

Kreśląc powyższe uwagi, wiążące się kolejno: z zagadnieniem „teatru w służbie“, ze sprawą „teatru intelektualnego“ i „teatru metaforycznego“ należy stwierdzić, że „Wyspa pokoju“ Pietrowa, ukazana na inauguracji „Teatru Kameralnego“ — abstrahując od strony ideologicznej — jest jedną z nielicznych wysp na morzu warszawskiej tandetki teatralnej. Jeżeli nie wszystko tam jest zapięte na ostatni guzik zarówno w sztuce jak i inscenizacji, to w każdym razie wszystko jest tam dobrze skrojone i dobrze uszyte. Ale mniejsza o tę krawiecką metaforę... Ważne jest to, że wzbogaciliśmy nasz teatralny dorobek dobrą inscenizacją (mimo pewnych zastrzeżeń, których szczegółowe omawianie odbiegałoby zbyt daleko od zasadniczej linii niniejszego artykułu) dobrej współczesnej sztuki rosyjskiej, potwierdzającej słusność omówionych powyżej teoretycznych sformułowań.

Ponieważ w rozważaniach powyższych chodziło o sprawy teatru współczesnego od strony zarysowującej się problematyki zasadniczej, rezygnujemy ze szczegółowej analizy ról i postaci. Odłożymy to do najbliższej nadarzającej się okazji.

Jerzy Kierst

ZE ŚWIATA FILMU

Wśród obrazów, które oglądaliśmy na ekranach Warszawy w styczniu b. r. na uwagę zasługują dwa filmy o charakterze dramatów: film amerykański pt. „Dzwonnik z Notre Dame“ oraz czeski „Kratatit“ i dwie komedie: czeskiej produkcji „Ostatni Mohikanin“ oraz pierwsza komedia produkcji polskiej pt. „Skarb“.

Dzwonnik z „Notre Dame“.

Oparty o powieść Wiktora Hugo, a zrealizowany przez filmowców amerykańskich w czasie ubiegłej wojny obraz pod powyższym tytułem nosi wszystkie cechy filmów historycznych amerykańskiej produkcji.

Przede wszystkim obraz odbiega bardzo od treści dzieła literackiego, a nie są to drobne zmiany wywołane przesłankami natury filmowej, lecz raczej dowolne przeróbki treści, zastosowane w ten sposób, by bardziej chwytaly amerykańską publiczność. Dlatego to z powieści zrobiono sensacyjną historyjkę pełną tanich efekcików, mających utrzymać widza w napięciu i dostarczyć mu silnych, ale łatwych wzruszeń. Średniowiecze Europy zostało przez realizatorów potraktowane według schematu i szablonu, stosowanego przy tworzeniu obrazów związanych z tą epoką. Dopuszczono się też wielu uproszczeń i przekształceń nie tylko w akcji, ale i w ujęciu poszczególnych postaci i scen.

Na podkreślenie zaś zasługuje wykonanie techniczne zdjęć i w ogóle strona formalna filmu. Pomimo, że obraz nie był oparty o zdjęcia z natury, rekonstrukcje średniowiecznego Paryża, zwłaszcza katedry, wypadły interesująco.

Spośród aktorów na wyróżnienie zasługuje odtwórca postaci potwora-dzwonnika. Jego maska jest wprost przerażająca w swej brzydocie, a gra na wysokim poziomie. Interesująco też wypada postać oskarżyciela pięknej cyganki. Natomiast artystka grająca tę rolę, poza urodą, dość banalna, niczym się nie odznaczała, a gra jej była nad wyraz bezbarwna.

Z całości obrazu odnosi się wrażenie, że film został potraktowany typowo po amerykańsku w celu uzyskania maksimum efektów sensorycznych, że potraktowano powieść W. Hugo tak, by scenariusz nie sprzeciwił się gustom publiczności amerykańskiej. Brak jakiegokolwiek pogłębienia psychologicznego, brak realizmu historycznego, traktowanie środowiska i bohaterów pod kątem ciekawostek obyczajowych, w ogóle powierzchowne podejście do bogatej problematyki dzieła — spowodowały, że osiągnięcia w zakresie zdjęć, montażów i gry niektórych aktorów robią wrażenie zmarnowanego wkładu w pospolitą i tandetną całość. Nie ratuje też tego filmu próba ukazania zarówno dodatnich jak i wszystkich ponurych stron życia tej epoki, mimo że i walory i uroki średniowiecza przedstawione są z umiarem, bez specjalnej tendencji idealizowania czy też zohydzenia okresu dziejów.

Krakatit.

Film ten, jak wynika już z tytułu, oparty jest o powieść Karola Czapka, wybitnego pisarza czeskiego. W realizacji Ottokara Vawry, film jednak dość daleko odbiega od powieści, może nie poprzez przeróbki bezpośrednie, lecz dzięki specjalnemu pojęciu reżyserskiemu. Mianowicie powieść Czapka pisana w pierwszych latach po 1-ej wojnie światowej miała charakter raczej sensacyjno-fantastycznej i erotycznej historii o dość pesymistycznym zabarwieniu — o ile chodzi o pogląd na życie ludzkie i sens wysiłków zbiorowości ludzkiej na świecie. Stąd zarzucają autorowi nawet pewien nihilizm, beznadziejność. Motywem zasadniczym powieści jest odkrycie fantastycznego materiału wybuchowego o straszliwej sile niszczącej, mającego wpłynąć na losy całej ludzkości. Akcja powieści nie jest umieszczona w określonym miejscu i czasie, brak wyraźnej intencji ze strony autora do potępienia sił dążących do zapanowania nad światem za pomocą nowoodkrytego środka, brak jakichkolwiek postaci pozytywnych w powieści stawia istotnie przed czytelnikiem pytanie, czy książka nie jest tylko wyrazem głębokiej niewiary w sens życia, w sens wszelkiej pracy ludzkiej.

Książka Czapka nabrała w pewnym stopniu znaczenia dokumentu stwierdzającego przeczcucie przez autora niektórych możliwości z chwilą dokonania wynalazku bomby atomowej. Od czasów Hiroszimy istotnie powieść ta przestała być fantazją. Tak też potraktował swój scenariusz Ottokar Vawra realizując film w ten sposób, że nie jest on filmowym ujęciem pesymistycznej i nihilistycznej powieści Czapka, lecz filmem ukazującym niebezpieczeństwo dla pokoju i cywilizacji i obarczającym odpowiedzialnością za to niebezpieczeństwo określone wyraźnie czynniki, a mianowicie świat kapitału i środowiska militarystów.

Dlatego wprowadzono w akcję grę wielkich koncernów zbrojeniowych, ich konkurencję w walce o władzę nad światem, sfery zawodowych militarystów itp. Scenariusz w ten sposób z fantastycznej historii o fantastycznym wynalazku stał się filmem o tendencji pacyfistycznej i politycznej, sugerującej źródła niebezpieczeństwa grożącego dziś światu.

Celem uniknięcia zapewne pewnych trudności w rozwoju akcji, część scenariusza potraktowano jako majaki senne wynalazcy „Krakatitu”, inżyniera Prokopa.

Pod względem formalnym obraz jest oparty o różne zdobycze kinematograficzne lat ostatnich, umiejętnie zastosowane i choć nie wnosi w tej dziedzinie nic nowego, wykorzystuje i przystosowuje te zdobycze, tworząc całość harmonijną i płynną. W roli inżyniera Prokopa odniósł duży sukces Karol Höger.

Ostatni Mohikanin.

W ostatnich czasach widzieliśmy zarówno dramaty jak i komedie filmowe produkcji czeskiej. Jedną z tych ostatnich jest też film pod wyżej przytoczonym tytułem, zrealizowany przez Vladimira Slavińskiego.

Jest to miła i zabawna komedia, której motyw przewodni stanowią nieporozumienia w mieszczańskiej rodzinie, wynikłe na tle tyranizowania przez zarozumiątego, choć w gruncie rzeczy dobrego ojca tej rodziny, wszystkich jej członków. Można by dopatrzeć się tu satyry na typ obyczajowy, raczej już znikający, typ „pana i władcy“, stosującego „absolutum dominium“ na terenie swego domu. Satyra ta zamknięta jest morałem, iż serdecznością, prostotą i miłością można uzyskać większe skutki, o ile chodzi o autorytet ojcowski, niż gromieniem, zakazami i tyranizowaniem wszystkich dokoła.

Komedia obfituje w wiele zabawnych momentów, choć trzeba stwierdzić, że pierwsza połowa filmu jest raczej rozwlekła i wykazuje pewien brak dynamiki. Sytuacja ta poprawia się w części drugiej, gdzie jedna za drugą następują sceny pełne komizmu. Komizm ten nie jest zresztą jakiś wynalazczy i nadzwyczajny, nie przedstawia specjalnie wysokiej artystycznej klasy. Niemniej jednak film stanowi miłą rozrywkę a przez swą tendencję podkreślającą rolę uczucia w życiu rodzinnym zasługuje na pozytywną ocenę jego zawartości treściowej.

Skarb.

Pierwsza polska komedia filmowa oparta o problemy życia mieszkańców Warszawy w najtrudniejszych etapach jej odbudowy. Dlatego może tak chwyta publiczność ukazuje bowiem przeżycia wszystkim znane opromienione humorem i nadzieją na lepszą przyszłość. Osią scenariusza są losy młodego małżeństwa daremnie poszukującego, minimalnego choćby, cichego i własnego pokoiku. Scenariusz obfituje w liczne i pomysłowe perypetie — nie abstrakcyjne i wymyślone, lecz istotnie spotykane w codziennej rzeczywistości odbudowywanej Warszawy.

Lecz film ten nie jest jedynie komedią, ale pragnie spełnić rolę satyry społecznej, piętnującej typy, które winny zaniknąć w życiu stolicy, pozostałości wojny itp. Typy te uchwycone są świetnie, zarówno w ich tendencji politycznej, uderzającej w przedstawicieli pewnych klas społeczeństwa, których film przedstawia jako żyjących na marginesie rzeczywistości kraju.

W filmie biorą udział doskonali artyści: Chojnacka, Dymśza, Sempoliński i młodzi — Szaflarska i Duszyński — doskonale wywiązujący się z ciężących na nich zadań. Zarówno wartki bieg akcji, wiele pomysłowych spięć i sytuacji porywających żywiołowym komizmem, jak i dobra gra aktorów, oraz urok, choć nieraz jeszcze posepnych, ale tętniących życiem drogich wszystkim ruin Warszawy, że komedia może liczyć na pewne powodzenie.

Film oparty jest ściśle o rzeczywistość współczesnej Warszawy, ukazuje instytucje, tryb życia mieszkańców, zajęcia, warunki bytowania pod kątem tej właśnie rzeczywistości. Należy podkreślić pomysłowość autorów scenariusza jak i wykonawców, sprawiającą, że film jest ciekawy. bawi i pragnie pouczyć, jak należy z humorem i nadzieją na lepszą przyszłość znosić trudne warunki powojenne.

B. O.

Najprzedziwniejsze przymierze

Z wielkopiątkowych rozważań i zdumień

Ze wedle św. Pawła Krzyż Chrystusowy dla jednych był zgorzeniem, dla innych głupstwem — temu zbyt dziwić się nie podobna. W tajemnicy Boga żywego, cierpiącego za grzechy świata jest taka jakaś bezden rzecz przechodzących ludzkie pojęcia, że, kiedy stara się objąć myślą dramat Golgoty, czuje umysł ludzki, że nigdzie do gruntu nie dochodzi. Jeśli obrazonym był Bóg, jakże Bóg może za tę obrazę płacić i komu płaci, skoro On sam jest wierzycielem? Jeżeli zaś sam sobie chciał płacić, komu było potrzeba tej niesłychanej męki Syna Bożego i tego zejścia aż na samo dno poniżenia?

Na te i inne podobne pytania pełną odpowiedź tam dopiero otrzymamy, gdzie całe ziemskie dzieje ludzkości rozświecą się przed nami w blasku myśli Bożych. Ale to objawienie nadprzyrodzone, które dał nam Bóg, aby przynajmniej „w zwierciadle i w zagadce” pouczało nas o wielkiej sprawie naszego zbawienia, rzuciło jednak i na Krzyż Chrystusowy pewne promienie światła, które pozwalają nam choć trochę głębiej wejrzeć w tajemnicę tej zadośćczynnej śmierci Boga.

Na pierwszy plan wysuwa się tutaj wielkość człowieka.

Często bardzo i, pod wielu względami, słusznie mówią nam o jego małości. A jednak, przy całej zgniliznie swego ciała, przy całej ograniczoności swego rozumu i niestałości swego serca, przy całej nędzy, w jaką nieodwołalnie popada, gdy zaczyna szukać, nie Boga lecz siebie, jest człowiek czymś ogromnym, nieporównanie większym niż cały świat. Jest bowiem, zamkniętym wprawdzie w materii, ale nieśmiertelnym duchem, obdarzonym tą przedziwną prerogatywą, że sam decyduje

o swoich czynach a więc i o swoim losie. Czyn jego rodzi się w nim samym, z jego własnego wyboru, a nie jest weń włożony z zewnątrz przez żadną, stworzoną czy niestworzoną siłę.

Ale ta najistotniejsza wielkość musi mieć w konsekwencji swoją przeciwwagę. Dla tego właśnie, że człowiek wydaje czyn ze swego wnętrza, wysiłkiem lub zaniedbaniem własnego chcenia, musi być odpowiedzialny, bo wolna wola stworzona a nie odpowiedzialna byłaby niedorzecznością. Odpowiedzialność zaś polega na tym, że każdy, w pełni świadomy, czyn człowieka nosi w sobie wewnętrzną odnośnię do nagrody lub kary. „Utrapienie i ucisk — mówi Apostoł — na wszelką duszę człowieka, który popełnia złość, a chwała i cześć i pokój wszelkiemu czyniącemu dobrze”.

A o tej różnicy odpłaty co rozstrzyga?

Rozstrzyga to jedno prawo równowagi, rządzącej światem duchów, które nosi nazwę *sprawiedliwości*. To prawo, poza człowiekiem, nie ma nigdzie zastosowania w całym naszym świecie. W stosunku do człowieka jest ono nieodzownym postulatem obiektywnego, wszechświatowego ładu. Czy człowiek chce czy nie chce, zawieszona jest nad nim zawsze sprawiedliwość, której wymiar przyjąć musi, na złe czy na dobre.

Mówimy: przyjąć musi. W sprawiedliwości bowiem jest z natury rzeczy coś nieugiętego. Ona jest tą wagą, której szale podnoszą się lub opadają jedynie wedle wartości moralnej czynów, które pod jej rozeznanie podpadają. Ona jest w myśl Księgi Mądrości *scutum inexpugnabile*, tj. niezłomną tarczą obiektywnego porządku. Gdzie zachwiałaby się sprawiedliwość, tzn. gdzie zginęłaby właściwa reakcja prawa na moralne zło lub dobro, tam, w najwyższej i najważniejszej dziedzinie czynów ludzkich, musiałby zapanować beznadziejny chaos. Stąd stary aksjomat: *Pereat mundus, fiat iustitia*, stąd i Bóg w objawieniu tak często podkreśla swą bezwzględną sprawiedliwość, w myśl której „odda każdemu wedle uczynków jego”.

Aż dotąd teoria i abstrakcja. Ale jeżeli od samych tych spekulatywnych pojęć o sprawiedliwości jako takiej, zwrócimy się do tego, co w ciągu dziejów świata miało być konkretnym polem jej działania, przedstawi nam się widok, doprawdy groźny. Bo czyż cały wątek historii ludzkości nie jest to, z ma-

lymi wyjątkami, pasmo dziejów grzechu? Od upadku pierwszego człowieka, poprzez zbrodnię Kaina i okropności czasów przed-Christusowych, czy nie płynęła przez świat ohydna fala moralnego brudu? A i po przyjsciu Zbawiciela, do chwili obecnej, a niezawodnie i dalej aż po ostatnie krańce ludzkiego na ziemi istnienia, czy zło i dobro trzymało się i trzyma właściwej proporcji? Czy nad cnotą nie górują niepomierne te występki, które, jak niegdyś krew Ablowa, wołają o pomstę Boga?

A więc miała przyjść pomsta, nie taka częstkowa, jaka spadała doraźnie, czy na plemię grzesznych olbrzymów przed potopem, czy na Sodomę i Gomorę, czy na zepsutych mieszkańców ziemi Kanaan, ale ogólna i ostateczna, bo w miarę rozwoju dziejów ludzkości, nie tylko nie dźwigały się obyczaje, ale rodzaj ludzki „oddalał się od żywota Bożego” i, jak mówi św. Augustyn, „staczał się w otchłań coraz to głębszego upadku”, gotując sobie nad głową „skarby gniewu”, grożące wybuchem, gdy przebrała się miara.

Odbijał się ten stan rzeczy i w świadomości mieszkańców ziemi. Dokąd tylko okiem sięgniemy w przeszłość, spotykamy się wszędzie z przeblagalną ofiarą. Rodzaj ludzki czuł się winnym i próbował wyrównywać te winy, składaniem materialnych darów, by tylko ująć tej reakcji zgwałconego porządku, jaką jest kara.

Ale czy jakiegokolwiek daniny materialne mogły wyrównać krzywdę, wyrządzoną Stwórcy przez bunt duchowy, przez zuchwałą negację Jego najwyższego władztwa, przez niewdzięczność za Jego niezliczone dobrodziejstwa, przez świadome lekceważenie Jego prawa? Tu byłoby było potrzeba zupełnego zwrotu do Boga w pokorze i miłości, a na to rodzaj ludzki, jak mówi Apostoł, „znikczemiały w myślach swoich” i spodłony sercem, zdobyć się nie umiał.

Przeciągał się więc ten stan rzeczy, w którym potomstwo Adama, choć gnębione tysiącnymi biedami na ziemi, nie umiało już z ufnością podnieść oczu ku niebu. Jak nieugięta i niedostępna ściana skalna, tamowała mu wzrok i przecinała drogę zbawienia — sprawiedliwość.

Ale tymczasem w górze — nie o tym rodzaj ludzki nie wiedział — gotowały się „myśli nie udręki lecz pokoju”. W tym ta-

jemniczym niebie, którego dotąd żaden jeszcze człowiek nie oglądał, dojrzwały plany, pełne najslodszych zmiłowań.

Ale jaką drogę obrać miał Bóg, żeby te plany w rzeczywistość zamienić? Czy miał wszystkim darować i po prostu podrzeć ten „cyrograf dekretu” kary, o jakim mówi Apostoł naródów?

Mógł to uczynić, bo najwyższemu władcy zawsze przysługuje tzw. prawo łaski. Prawo to sprawiedliwości ani nie obala, ani nie uszczupla, tylko wprowadzając w grę inny, nadrzędny czynnik, miecz z jej ręki, w danej chwili, wytrąca. Bóg wszakże darować ludzkości nie chciał, a nie chciał z kilku ważnych powodów. Przede wszystkim wchodził tu w rachubę wzgląd na tę wielkość człowieka, o jakiej mówiliśmy poprzednio. Darowanie długu zawsze poniża, bo jest dowodem, że dłużnika ma się za biedaka, którego nie można traktować tak poważnie, żeby wchodzić z nim w ściśle rozrachunki. A Bóg nie chciał nas poniżyć, bo nie tylko, że „z wielkim uszanowaniem” do nas się odnosi, ale dając ludziom niejednokrotnie miano „bogów”, pokazuje, że chce z nimi traktować poniekąd jak z równymi sobie.

A po wtóre, choć darowanie winy, obiektywnie rzecz biorąc, sprawiedliwości uszczerbku nie przynosi, w subiektywnych pojęciach ludzkich może łatwo blask jej zaciemnić. Jak długo człowiek własnymi oczyma nie zobaczy, że bez krwi rozlewu nie ma odpuszczenia”, tak długo może nie zdawać sobie pełnej sprawy ze straszliwej odpowiedzialności, jaką ściąga na siebie przez obrazę swego Stwórcy.

Ale jeżeli Bóg nie zechce darować, czy jest jeszcze dla ludzkości jakakolwiek nadzieja? Czy jest możliwość spłacenia długu tam, gdzie wielkiemu Wierzytelowi nie można odpowiedzieć „ani jednym za tysiąc”?

Niemożliwość zadośćuczynienia byłaby zupełna, gdyby nie „głębokość mądrości i wiadomości Bożej” oraz „wnętrzości miłosierdzia Boga naszego”. W najtajniejszych „głębiniach Bożych” zrodził się plan najprzedziwniejszego przymierza. Miały bez żadnej ujmy swojej pojednać się dwie siły, między którymi, po ludzku, nie może być zgody: całkiem ścisła sprawiedliwość z najcudowniejszym miłosierdziem.

Miała zapłacić Bogu ludzkość, nie w całej swej zbiorowości, ale w swej głowie, tak jak niegdyś w głowie swojej dopuściła się

pierworodnej winy. A tą głową miał stać się najprawdziwszy człowiek, ze stworzoną przez Boga ludzką duszą, zdolną do ludzkich decyzji i z ciałem całkowicie wziętym z ludzkiej rodziny, na pokarmach tej ziemi w łonie Matki ukształconym.

Ten człowiek, od samego początku istnienia, bez najmniejszego uszczerbku całkowitości swej ludzkiej natury i pełnej swobody ludzkiego działania, miał być wszczepiony duszą i ciałem w osobowość Bożą tak potężnie, żeby w nim Bóg był człowiekiem a człowiek Bogiem.

Taki był przedziwny plan Boży, a kiedy przyszło do jego wykonania, zjawił się pod tchnieniem Ducha Świętego w łonie Maryi „pośrednik Boga i ludzi, człowiek Chrystus Jezus”.

Ze mógł pośredniczyć, i pośredniczyć skutecznie, to jasne, bo On, mimo swej doskonałej jedności, był z poziomu Boga i z poziomu ludzi. On miłował Boga całą mocą swej duszy i jako Stwórcę ludzkiej swej natury i jako Ojca, który, jak od wieków w naturze Bożej, tak i w przybranej naturze ludzkiej, nieustannie osobę Jego rodzi. Miłował całym sercem ludzkość, jako własną swoją rodzinę, w której ciele i krwi przyjął uczestnictwo fizyczne. I siłą tej podwójnej miłości, mógł przeprowadzić dzieło pojednania, godząc na zawsze sprawiedliwość z miłosierdziem. Jako najrzeczywistszy człowiek, mógł podjąć należną ludzkości karę; jako prawdziwy Bóg, nie mieszając zgoła działań swej natury Bożej w działalność natury ludzkiej, mógł jej czyny tak dalece uczynić, żeby, obdarzone wartością nieskończoną, mogły skutecznie wyrównać, nie tylko jakieś winy, ale wszystkie „grzechy świata”.

Zaledwie w duszy stworzonej Zbawiciela, w chwili jej wejścia w łono Matki, rozświeciła się ludzka świadomość, odbyła się tajemnicza rozmowa między Ojcem a Wcielonym Synem. Jak później sam Pan Jezus, gdy łasce swojej drogę do dusz torował, zawsze szukał dobrowolnej ich zgody pytaniem: Czy chcesz? tak teraz Ojciec niebieski podobnym pytaniem chciał dać Synowi okazję do najpiękniejszego aktu, jaki kiedykolwiek pojawił się na ziemi.

Na tle wizji zbawionej ludzkości, jako drogę do tego odkupienia pokazując Mu Gólgotę z całą goryczą cierpienia i hańby, zapytał cicho: Czy chcesz?

Przedziwną odpowiedź Syna zapisało aż w dwóch miejscach natchnione Pismo Boże: „Oto idę, Ojcze, abym pełnił wolę Twoją”! I wtedy już, od tej pierwszej chwili ziemskiego istnienia „podjął Krzyż, wzgardziwszy sromotą”, gotów do tego, aby Ojcu okazać najwyższą miłość „posłuszeństwem aż do śmierci” i nam pokazać, że umiłował nas „do końca”, ofiarując „duszę swoją za przyjaciół swoje”.

W ten sposób poczęte, zaczęło rozwijać się to życie poprzez ubóstwo stajenki i tęsknoty egipskiego wygnania, poprzez twarzą pracę cichego Nazaretu i wysiłki miłości trzyletniego apostołstwa. Ale Krzyż stał zawsze przed oczyma Zbawiciela. Nawet wśród blasków Taboru rozmawia z Mojżeszem i Eliaaszem „o zejściu którego miał dokonać w Jeruzalem” i wspominając nieraz o czekającej Go męce, dodaje, że „ściśniony jest, aż się wykona”.

I nadszedł wreszcie dzień, w którym miało już dopełnić się odkupienie świata. W wilię tego dnia wieczorem, gdy uczył już bezpośrednią bliskość straszliwej ofiary, taka groza zaciążyła na duszy Chrystusowej, że nie zawahał się prosić z największą pokorą: „Jeśli chcesz, Ojcze, przenieś odemnie ten kielich, wszakże nie moja, ale twoja wola niech się stanie”. Wola Ojca jednak tak była nieugięta jak niezłomna sprawiedliwość i jak najwyższe ukochanie.

Zacząła się więc ostatnia walka o nasze zbawienie. Już w Ogrójcu krwawy pot zalał Mu oblicze, potem przyszły policzki i nągrawania, bicze i ciernie. Nareszcie, skazany wyrokiem rzymskiego starosty i nienawistnymi okrzykami ludu, w towarzystwie dwóch złoczyńców, „niosąc sobie krzyż”, puścił się w bolesną, ostatnią na ziemi drogę, wiodącą prosto na miejsce stracenia.

Mówi św. Jan w Apolikapsie o ciszy, która zaległa całe niebo, gdy Baranek otwierał ostatnią pieczęć tajemniczej księgi wyroków Bożych. Takie milczenie ovladnęło całym światem duchów, czy anielskich w niebie, czy ludzkich w otchłani, gdy dokonywała się jedyna na świecie, prawdziwa i skuteczna ofiara.

Mieszkańców ziemi zaślepiała jeszcze nienawiść lub ciemnota, ale oczy wieków wpatrzone były w ten widok i serca niemal ustawały od podziwu. Oto najwyższy wiekuisty Kapłan, „z ludzi wzięty”, ale ponad ludzi podniesiony, bo zawieszony

wysoko między niebem a ziemią, przeprowadza dzieło ostatecznego pojednania. Sprawiedliwości Bożej ofiaruje za ludzi wszystko, i to swoje biedne, skatowane ciało, srogimi gwoźdźmi przybite do ołtarza Krzyża i tę ludzką duszę, smutną w tej chwili „aż do śmierci”. Ale, choć ofiaruje w niepojętym cierpieniu, nie ofiaruje z żalem. Serce Jego jest tak pełne najgorętszej miłości Ojca i ludzi, że gotów byłby tę ofiarę i sto razy ponawiać, za każdą duszę, która dałaby Mu się wyrwać z wiekiustego zatracenia.

Nie potrzeba było jednak ponawiania ofiary: godność Ofiarującego się była tak ogromna i miłość, w której się spalał, tak potężną a przeczystą, że „jedną ofiarą na wszystkie wieki doskonałymi uczynił poświęconych”. I wstecz i naprzód wysłużył nią tyle łaski nadprzyrodzonej, że już nikomu, kto tylko chce się zbawić, droga do nieba nie miała być zamknięta.

Powiedział był Zbawiciel, że „jak Mojżesz podwyższył węża na puszczy, tak potrzeba, aby podwyższony był Syn Człowieczy”. Istotnie stanął Krzyż w środku dziejów świata, a na nim, wysoko podniesiony „Sprawca żywota”. Kto tylko do tego Krzyża się ucieknie, ten, i po najcięższych winach, może nie lękać się sprawiedliwości, bo imieniem Bożym zapowiada Anostoł: że „nic już nie ma godnego potępienia u tych, co są w Chrystusie Jezusie”.

Jedyny zaś warunek tego zupełnego bezpieczeństwa zawierają te śliczne słowa ostatniego Ewangelisty: „Skoro On duszę swoją za nas położył... uwierzyliśmy miłości, którą Bóg ma w nas”.

Tej miłości wierzyć całą głębią przekonania i starać się całym sercem odplacać za nią miłością, oto droga przez cudowny Krzyż Chrystusowy otwarta, a prowadząca do źródeł żywota.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Owoc czasu swego*)

* * *

I. Na skrzyżowaniu dróg. Stajemy dość często na skrzyżowaniu dróg, niepewni, którą z nich obrać, by iść dalej. Roztacza się przed nami wieloraki obraz świata, w który mamy wejść. Rozciąga się oto droga użycia, która nas wchłania w nienasycenie rozkoszy, w żalodne poczucie zawładnięcia bogactwem i pięknem zmysłowego uroku świata.

Nie ma na tej drodze oporów, jest ona lśniąca i szklista, porywająca dla oczu, lecz pozbawiona oparcia dla stóp.

Dziwimy się, że jej gładka powierzchnia biegnie po linii pochyłej w dół. Ale tę pochyłość przypisujemy najczęściej złudzeniom naszego wzroku.

Ogarniamy obszary sąsiednie, wyrosłe z dumy samowystarczalności ludzkiej, która w człowieku widzi miarę i źródło prawdy, źródło sprawiedliwości i dobra, i źródło piękna.

Lękiem i zdumieniem ogarniają nas tysiączne ścieżki, idące na przelaj, na skos, równoległe lub protospadłe do punktu skrzyżowania, na którym stanęliśmy.

Przywiódł nas tutaj, na krawędź panoramy świata, nasz umysł, który nakazuje wybór. Rozeznanie i rozróżnienie otwiera nam oczy na rozległe perspektywy świata i na naszą w nim rolę.

*) Są to fragmenty drugiej części rozmyślań pt. „Owoc czasu swego”. Pierwsza część ukazała się nakładem „Verbum” w Kielcach w lutym 1949 r. Jej omówienie podajemy w obecnym numerze w „Przeglądzie piśmiennictwa”.

Pytania te zadają ból i stają się naszym cierpieniem, gdyż mamy odtąd całym życiem zaświadczyć nowemu wyborowi, na który musimy wyrazić zgodę.

Ale wyboru nie dokonujemy sami, bo nie my sami postanowiliśmy o tym, by się znaleźć na skrzyżowaniu dróg.

Głód umysłu, poszukującego prawdy, i głód serca, spragnionego miłości, wola życia większego — przyprowadziły nas tutaj.

Przyprowadziło nas dosłyszalne wezwanie z głębi nas samych, głos Boga, przed którym stajemy twarzą w twarz.

Gdy po walce upadniemy przed Nim — czujemy, jak wzmagą się w nas Jego łaska, która ramionom dodaje siły, oczom zdolności dalekiego widzenia, umysłowi światła, a sercu żaru miłości.

Stojąc na skrzyżowaniu dróg, bierzemy krzyż, czyli miłość i wchodzimy na drogę pewną, jedyną i nieomylną, od której na kształt gwiazdy, prowadzą drogi we wszystkie strony świata.

* * *

II. Droga nadziei. Wątpienie i niewiara, jeśli nie są odarte z żarliwości poszukiwania, znajdą wcześniej, czy później swoją arkę przymierza, swoją górę Ararat, swoje miejsce na drodze do Damaszku.

Krzyż jest bramą i drzwiami i kluczem Królestwa Bożego — jest jedyną nadzieją pokoju w Bogu, jedyną pewnością odnalezienia Go poprzez mroki niewiary.

Ale cierpienie jest tylko drogą do Krzyża, drogą do nadziei. Gdy u jego stóp złożymy ofiarę z naszego cierpienia, otworzy się wtedy przed nami miłość, jakiej świat nie zna. Miłość przez Krzyż.

Niewysłowiona gorycz wątpienia i niewiary przeistacza się wtedy przez Krzyż w niewysłowione szczęście wiary, która jest podstawą pokoju, światłem Prawdy i źródłem miłości.

* * *

III. Problem Abrahama. Wiara jest łaską, oświecającą nasz umysł i przez nią tylko żyje Prawda życiem, czerpanym od Boga.

Wiara jest łaską, pozwalającą nam od miłości rzeczy widzialnych przejść do większej miłości rzeczy niewidzialnych.

Bóg żąda od nas przyświadczenia wiary przez ciągłą gotowość ofiarowania Mu wszystkiego, co mamy od Niego, przez łaknienie miłości, skierowanej ku Niemu, przez żarliwość.

Łaska wiary wzrasta w nas w miarę rosnącego pragnienia łączności z Bogiem i staje się wtedy czymś, jak żywioł, który obala na swej drodze wszystko, co małe i słabe.

Cóż zdoła się oprzeć potędze Prawdy i żywiołowi miłości? Jakaż wielkość dorówna tej wielkości z wysoka? Bóg woła do nas wtedy rozkazem wodza: Pójdź za mną! idź i czyń! porzućcie wasze sieci! nauczajcie!

Wtedy także powstaje w nas samych sprawdzian wiary, która albo jest pełna i idzie za wezwaniem, albo ułomna, cząstkowa i wątpliwa, niezdolna do poświadczenia siebie.

W każdej chwili życia staje przed nami wizja najdoskonalszej wiary, jakiej świadectwo dał ongiś Abraham, ofiarowując Bogu na Jego rozkaz — syna swego Izaaka.

Problem niezachwianej i całkowitej wiary Abrahama jest problemem każdego z nas i problemem ludzkości od początku jej dziejów.

* * *

IV. Kantata na cześć synów Bożych. Oddajmy cześć człowiekowi, stworzonemu na obraz i podobieństwo Boże — człowiekowi, który jest także jak Bóg, osłonięty tajemnicą.

Czy nie ogarniało nas wzruszenie na widok dzieł ludzkich, lub w obliczu różnorodnych wydarzeń ludzkich, czy nie zadawaliśmy sobie pytania: co to jest człowiek? — pytania przejmującego, choć wyrosłego z innych wymiarów, jak pytanie: co to jest Bóg?

Powszechnie oddajemy cześć ludzkim zasługom, dziełom, czynom, dobroci, poświęceniu, braterstwu.

Oddajmy cześć ludziom nieznanym, spracowanemu oicu rodziny, który rodzinę swoją odaje Bogu, prosząc dla siebie

o łaskę dobrego ojcostwa. Oddajmy cześć matce, której praca, nie wymierzona żadną miarą, jest ustawicznym świadczeniem miłości — miłości wspieranej przez serce Matki Boga.

Oddajmy cześć człowiekowi wiary, który swoją wolność oddał wolności Boga i który wolę swoją Jego wolą odmierza. Który jest niczym wobec Wielkości nieogarniętej i który wie, że wszystko, co się w nim porusza, porusza się przez łaskę.

Oddajmy cześć człowiekowi pokory, człowiekowi, który odnalazł siebie przez zgubienie swej duszy w Bogu.

Oddajmy cześć człowiekowi pokoju i dobra, człowiekowi, który jest naczyniem łaski odradzającej świat.

Lecz nade wszystko oddajmy cześć człowiekowi, dźwigającemu Krzyż, gdyż dźwiga on miłość.

Człowiek wiary, według oceny świata, nie posiada nie — lecz wiemy, że posiada wszystko, ponieważ posiadał Boga.

Oddajmy tedy cześć człowiekowi Bożemu, posiadającemu Boga i oddajmy cześć temu, który do Niego dąży i temu także, który błądzi, lecz cierpi. Każdy bowiem z nas jest synem Bożym — i tylko Bóg, przebywający na ziemi, nazywał Siebie Synem Człowieczym.

* * *

V. **Dziękczynienie weselne.** Niech nas uszczęliwi ta myśl i niech nas rozjaśnia pełną radością, że wchodząc do społeczności Bożej, Bogu oddani — spływa na nas źródło Jego łaski i Jego miłości.

Kocha On nas, nie opuszczając nas nigdy i chce naszej ludzkiej miłości, naszego dążenia ku Sobie.

Gdy dajemy Bogu miłość przez otwarcie serca, otwierają się niebo, niewidzialne dla naszych oczu, niebo, którego przecucie poznajemy już tutaj na ziemi. Przeżywajmy to szczęście, bo naprawdę niebo staje się ziemią i ziemia staje się niebem.

Otoczają nas niewidzialni bracia aniołowie, i bracia święci, bracia tacy, jak my, którzy umarli, ale którzy tam, w niebie, żyją.

Nie ma śmierci, bo życie jest wieczne.

Rozmawiamy z Trójcą tak, jak rozmawiamy z naszymi bliskimi, których możemy dotknąć i zobaczyć — rozmawiamy z Królową Aniołów i Matką Boga, tak, jak rozmawiamy z matką, która nas zrodziła i której się skarżymy, tuląc głowę u jej kolan, na pierwszy ból życia, lub której powierzamy tajemnicę naszego szczęścia.

Prośmy o radę świętych patronów, którzy będąc w niebie słuchają głosów ziemi i którzy wpatrzeni w Boga pośredniczą między Nim a nami.

Ich obcowanie z nami jest realne, choć nieuchwytnie dla zmysłów, ich szczęście jest tym większe, im bardziej pomnażamy świętość na ziemi. Mamy więc wśród siebie, blisko, najbliżej, w każdej chwili życia — władców Nieba i ziemi — samego Boga i Syna Jego i Ducha Świętego i Matkę Boga i świętych i nieprzeliczone wojska aniołów.

Niech nas zadziwi i przejmie zachwytem ten fakt, że możemy z ziemi wspinać się w niebo, że możemy docierać po promieniach łaski, aż do serca samego Boga, wspomagani przez aniołów, przez świętych, przez umarłych. Lecz nade wszystko niech nas uszczęśliwi rzeczywistość nieba, które schodzi na ziemię pod postacią Hostii — i za to składajmy Bogu najgorętsze dziękczynienia.

Jerzy Zawieyski

Ryzykowna symbioza

Z punktów stycznych katolicyzmu i religijnego liberalizmu

Entuzjazm, z jakim przyjęto u nas głośną powieść A. J. Cronina pt. *Klucze Królestwa*, musi conajmniej dziwić¹⁾. Dzieło to okrzyczane jako najlepszy utwór Cronina wydaje się nam jedną z jego słabszych pod względem artystycznym książek, tak dotkliwe są w nim usterki kompozycji. Co do nas sądzymy, że jest to obok *Gwiazdy patrzą na nas*, utworu o tak przerażającej tendencji polityczno-społecznej, że w agitacyjnej atmosferze utonęła sama kanwa powieści, rzecz jego najsłabsza. Daleko jej do najświetniejszej, nieprześcignionej *Cytadeli*, do kompozycyjnie zwartych, doskonale skoncentrowanych *Trzech miłości*, czy choćby do pełnych chłopięcego wdzięku *Zielonych lat*. Popularności więc swojej z pewnością nie zawdzięcza chyba szczególnym walorom literackim, choć czyta się lekko i jest — przy wszystkich swych brakach — tworem niewątpliwie wybitnie uzdolnionego autora. To jednak co sprawia, że wzbudziła ona silne zainteresowanie, a nawet wywołała liczne zachwyty, zawdzięcza swojej problematyce ideologicznej.

Klucze Królestwa należą do tych, modnych dzisiaj, utworów, które poruszają zagadnienia życia religijnego i to przez pryzmat księżej sutanny. Obok Bernanosa *Pamiętnika wiejskiego proboszcza* jest to drugą najbardziej reprezentatywną książką, która za swój temat bierze przeżycia katolickiego kapłana, jeśli po-

¹⁾ Wyjątek zdaje się stanowić recenzja ks. H. Bednarza (*Ateneum Kapłańskie*, luty 1949), w której autor podkreśla pewien naturalizm głównego bohatera, podstawę życiową nie tyle katolicką, ile raczej protestancką, bardzo modną w świecie anglosaskim i twierdzi, że nie można jego wielkość całkowicie z katolickiego punktu widzenia apoteozować".

miniemy rzeczy później jeszcze powstałe. Ale wytarty już motyw trawestuje ona w sposób oryginalny, skoro bohatera oglądamy od najwcześniejszych lat dziecińczych, aż po schyłek jego życia, a zarazem nie brak w niej i nuty egzotycznej, gdyż kapłan ten jest zarazem wieloletnim chińskim misjonarzem. Dodajmy do tego, że sylwetka ojca Franciszka Chisholma — tak się nazywa czołowy bohater — uosabia w swym mocno indywidualistycznym postępowaniu, to, co by można było nazwać w dzisiejszym języku „katolicyzmem postępowym”, katolicyzmem, który usiłuje wejść, w mocno zresztą ryzykowną, symbiozę z liberalnym humanitaryzmem, prądem na wskroś świeckim, tak znamionym dla ogromnego odłamu europejskiej cywilizacji, a zrozumiemy łatwo, że tego rodzaju ujęcie musiało z wielu stron spotkać się z aplauzem.

Nie można przy tym przemilczeć i tego, że cokolwiek byśmy powiedzieli o doktrynalnej prawowierności Cronina, jest on człowiekiem, który potrafi się zdobyć na szczere przeżycie religijne, że świat katolickiego kleru dobrze zna, że słabostki jego podpatrzył, i przedstawił ze zdumiewającym zmysłem obserwacyjnym i przenikliwością, że niejedna strona jego krytyki, jaką stosuje odnośnie do braków współczesnego katolicyzmu, jest bezsprzecznie słuszna. Wreszcie sympatię budzi w nas ten szczególnie anglosaski klimat, znamionny dla croninowskich książek, tak przeważnie opanowanych i powściągliwych, oraz pełnych dyskretnego humoru. Czy jednak — wszystko to razem wzięwszy — wystarczają powyższe właściwości *Kluczy Królestwa* do tego, aby upatrywać w nich jakąś znakomitą, godną szczególnego zalecenia *katolicką* powieść — śmiemy zdecydowanie wątpić. Zwłaszcza w ich katolickość...

Już w *Trzech miłościach* złożył Cronin dowód, że potrafi spojrzeć na słabostki katolicyzmu przez dziurkę od klucza. W wymienionym utworze uwypuklił jaskrawo niedomagania i dziwactwa żeńskiego klasztoru, w którym staropanieńskie nawyki zakonnice stwarzają nieznośną atmosferę ciasnoty i sztucznej egzaltacji. Z tych tak rażących niedoskonałości wysunął jednak autor zbyt daleko idący, duchem protestanckiego indywidualizmu przesiąknięty wniosek, że nie podobna pogodzić dążenia jednostki do doskonalenia się z bezdusznym szablonem zakonnej

organizacji. Podjął więc wątek, podobny do tego, jaki wysnuł już Lavery, w swoim *Pierwszym Legionie*, nie zdobył się jednak na obiektywne, pełne umiaru spojrzenie węgierskiego dramaturga. W *Kluczach Królestwa* Cronin przypuścił znowu atak na tę biurokratyczną rutynę, jaka zagraża działalności świeckiego duchowieństwa, zwłaszcza jego czynnikowi administracyjnemu. Świetnie niewątpliwie wypadły, już prawie karykaturalnie potraktowane, takie typy jak osoba proboszcza-autokraty, Kezera, czy też Anzelmą Maealey'a, stanowiącego uosobnienie poprawnej, a układnej, przeciętności, który jednak mimo tego, a raczej właśnie dzięki temu, wspina się nieustannie po szczeblach kariery duchowej coraz bardziej naprzód, podczas gdy o wiele bardziej zasłużeni i gorliwi jego towarzysze tkwią niedoceniani całymi latami na mizernych posterunkach. Uderzył tutaj Cronin w wadę, która zawsze wprawdzie będzie się przyklepać do świeckiego pierwiastka w Kościele, tak nieodstępna jest ona od słabości ludzkiej natury, niemniej jednak w dzisiejszych czasach, czasach niebywałego rozrostu organizacyjnego czynnika, może się stać szczególnie groźną. Już Papini w swej monografii o świętym Augustynie zwrócił na to zjawisko uwagę, podkreślając, że genialna jego postać tak wyrastająca ponad swe czasy nie została jednak należycie przez hierarchię kościelną oceniona, że zadowolili się on aż do samego końca musiał mało, znanym czwartorzędnym biskupstwem... Głosy jakie się zewsząd rozlegają przeciwko przerostowi pierwiastka zewnętrznego, organizacyjnego w działalności katolickiej, wymownie świadczą o tym, że współczesny katolicyzm uświadomił sobie te niebezpieczne perspektywy.

Ale podejmując tę w zasadzie słuszną krytykę nie ustrzegł się Cronin tych błędów, jakie się już w *Trzech miłościach* zarysowały, owszem posunął się w tym kierunku jeszcze dalej, ulegając tutaj — świadomie czy nieświadomie, w to obecnie nie wchodzimy — sugestiom protestantyzmu. Charakterystyczną winą reformacji było to, że nie poprzestała ona na wystąpieniu przeciwko istniejącym nadużyciom w Kościele, które istotnie wymagały reformy i przez Sobór Trydencki zostały później usunięte, ale odrzuciła również i samą kościelną organizację prowadząc chrześcijaństwo do czysto indywidualnych doznań.

Przeżycie jednostki, jej własna interpretacja, miały teraz zastąpić osąd kościelny, nauczającego autorytetu.

Otóż w gruncie rzeczy nie inne jest stanowisko Chisholma. Wprawdzie nie zrywa on wprost z hierarchią katolicką, ale do organizacji kościelnej nie przywiązuje bezwzględnego znaczenia. Jest z nią daleko bardziej związany siłą tradycji i przyzwyczajenia, niż wewnętrznego przekonania, i zachowuje swoje własne, prywatne poglądy, które zaiste byłoby bardzo trudno pogodzić z prawowiernością nie tylko katolickiemu księdzu, ale nawet najpospolitszemu laikowi! Z niedomagań katolickiego kleru wyciąga on ten mocno ryzykowny wniosek, że trzeba po prostu pójść sobie własną drogą, niewiele troszcząc się nie tylko o dyrektywy przełożonych, ale nawet o zgodne z duchem Kościoła zapatrywania. Kiedy mu delegat biskupi, ksiądz Sleeth czyni wymówkę: „Zdaje się, że ojciec niezbyt wysoko ceni nasz święty Kościół” — słyszy znamiennej odpowiedź: „Wprost przeciwnie... Kościół jest naszą wielką matką, która prowadzi nas, gromadę pielgrzymów przez noc; lecz może istnieją inne również matki, a może są także biedni, osamotnieni pielgrzymi, którzy bez niczyjej opieki docierają do ostatecznego celu”.

A więc Kościół jest wprawdzie u Cronina matką, ale jedną z wielu... To co Chisholm z nim łączy, to nie jest wiara w bezwzględną jego prawdę, ale raczej pewna lojalność w stosunku do organizacji, pod skrzydłami której się wychował. Różnice religijne są dla niego w rzeczywistości nieistotne. Już jako młody chłopiec nie pojmował, „jak mogą się ludzie wzajemnie nienawidzić z powodu oddawania czci temu samemu Bogu innymi słowami”. Otóż zgoda na to, że nienawiść religijna nie jest nigdy usprawiedliwiona, ale nie podobna twierdzić, że wszystkie religie wyrażają pod odmienną szatą naprawdę to samo — teza godna najbardziej reprezentatywnego indyferentyzmu!

Toteż nic dziwnego, że ten osobliwego autoramentu kapłan katolicki będzie wygłaszać zdania, które stanowczo kłócą się, już nie z powszechną opinią teologów, ale nawet z najbardziej katechizmowymi sformułowaniami! „Szczерze mówiąc — wyznaje w swoim pamiętniku — nie mogę uwierzyć, aby którekolwiek stworzenie Boskie miało smażyć się w ogniu piekielnym przez całą wieczność z tego powodu, że zjadło kotlet wieprzowy

w piątek: Jeśli trzymamy się fundamentalnych zasad wiary, czyli miłości Boga i miłości bliźniego, słuszność będzie z pewnością po naszej stronie". „I czy nie czas najwyższy, — pisze dalej — aby Kościoły zaniechały waśni pomiędzy sobą i... połączyły się” zauważmy: nie ma tu nawet mowy o tym, aby wyznania chrześcijańskie powróciły do domu Ojca, do Świętego Katolickiego Kościoła — co jest jedynym zjednoczeniem postulowanym przez Stolicę Piotrową, ale o połączeniu się Kościołów na równej traktowanych stopie — koncepcja godna zwolennika protestanckiej idei zjednoczenia wyznań chrześcijańskich.

Wątpliwości, jakie można by żywić co do takiego tłumaczenia słów Chisholma, rozwiewają bezapelacyjnie inne miejsca kontekstu. Oto Chisholm bez ogródek przyznaje się do tego, że wychowanie i wpływ wolnomyślnego chrześcijanina, zacnego Daniela Glennie pchnęły go „na drogę nadmiernego liberalizmu”. Ale z katolicyzmem nie zerwał dla pobudek, które podaje ze zdumiewającą szczerością. „Mimo to — oświadczam — kocham religię, w której się urodziłem, której uczyłem jak tylko mogłem najlepiej przez przeszło trzydzieści lat i która mnie nie zawiodła w moim poszukiwaniu źródła wszelkiej radości i wiecznej słodyczy. Tutaj jednak (tj. na misyjnej placówce w Chinach) w tym długoletnim odosobnieniu moje poglądy ulegały stopniowej symplicacji i stawały się coraz bardziej przejrzyste w miarę jak mi przybywało lat. Spakowałem i poodkładałem na bok wszystko co skomplikowane i wszelkie podrzędne wykrętasy doktryny. (Przykładem tego „odkładania na bok wykrętów” ma być już cytowane zlekceważenie zakazu o przekroczeniu postu).

Cóż to wszystko znaczy? Oto nic innego, że bohater Croninowy pozbywa się lekkim sercem „bagażu” dogmatyki i teologii, moralnej, redukując katolicyzm do pewnych, bardzo ogólnikowych zasad moralnego postępowania, które najogólniej biorąc, można by nazwać humanitaryzmem. Dwie cnoty uważa za najważniejsze: dobroć i tolerancję. Na tę ostatnią jest położony szczególny nacisk. Już jako starzec będzie Chisholm dyktował swemu wychowankowi Andrzejowi: „Wiernie przyrzekam dzielnie stawiać opór wszelkiej głupocie, bigoterii i okrucieństwu... Najwyższą cnotą jest tolerancja, za nią kroczy pokora”.

A więc klasyfikacja cnót mocno odmienna od katolickiej, która wysuwa na czoło wiarę, nadzieję i miłość!... To humanitarne podłoże zbliża Chisholma do chińskich filozofów moralistów, którzy religię zastąpili faktycznie pewnym opartym o poczucie ludzkości systemem moralnym. Stąd też ksiądz Franciszek z lubością cytuje ich tezy, a nawet wyraża się o ich systemie w ten sposób, że zdawać się może, iż go stawia na równej płaszczyźnie z samym chrześcijaństwem. „Nie zapominaj o tym, co stary Lao-tse powiedział — mówi do siostry Klotyldy — „religii jest wiele, prawda jest jedna, a wszyscy jesteśmy braćmi”. (Oczywiście, prawda jest jedna we wszystkich religiach, taki wolnomyślny jest sens tego powiedzenia). Kiedy indziej zaś powie, że Konfucjusz posiadał większe od Chrystusa poczucie humoru.... To zbliżenie do konfucjanizmu jest bardzo symptomatyczne. Cronina musiała pociągać ta postawa, podobnie jak współcześnie nęci ona i głośnego powieściopisarza Hiltona, właśnie dzięki podobieństwu, jakie zachodzi pomiędzy stylem chińskiej i anglosaskiej cywilizacji¹⁾. Jedna i druga rozwinęła daleko posunięte formy współżycia i wydoskonalila sztukę kompromisu, wytworzyła cywilizacyjny konwencjonalizm, to jest pewien zbiór powszechnie obowiązujących, i już niemalże w obyczaj przechodzących norm towarzyskiego postępowania. Przestrzeganie ich i zachowanie stają się tu sprawą najważniejszą, odgrywają one bowiem w tym typie życia rolę już pewnego surogatu religii. Zredukowanie religii do samej tylko obrzędowości z wykluczeniem dogmatu, położenie głównego nacisku na te jej momenty, które ułatwiają współżycie i potęgują humanitaryzm, to są wszystko idee, które są wspólne obu tym systemom cywilizacyjnym założonym w gruncie rzeczy na podstawie całkiem laickiej. Oczywiście, że gdyby chrześcijaństwo ograniczyło się do tego rodzaju uproszczonej konstrukcji, łatwo by było myśleć o zjednoczeniu wyznań z tą jednak zasadniczą poprawką, że tak spreparowana religia z chrześcijaństwem ewangelicznym nie będzie miała wiele wspólnego, oprócz przywłaszczonej nazwy!

Cronin nie zawaha się przed zestawieniem postawy Williego Tullocha, przekonanego wolnomyśliciela, z postawą samego Chry-

¹⁾ Wykazuje przecież szczególną do niej predylekcję i Bertrand Russell, znany reformator społeczny w duchu radykalnego liberalizmu.

stusa. „Moje dziecko — powie do zakonnicy — współcześni uważali Pana naszego za okropnego wolnomyśliciela... I dlatego go zabili”. Otóż porównywać Chrystusa do przekonanego ateusza można chyba tylko wtedy, kiedy się uważa, że prawda obu była taka sama, że jeden negując w ogóle Boga, drugi zaś przypisując sobie bóstwo, głosili z równie dobrą wiarą i z równie dobrym prawem tylko swoje jednako uprawnione indywidualne przekonania. Podobnie określenie Chrystusa jako „człowieka bardzo tolerancyjnego” — Jego co miotał gromy na faryzeuszów i wypędzał przekupniów powrozem ze świątyni, tchnie już po prostu pewnym — chciejmy przypuszczać — że nie zamierzonym cynizmem. A co powiedzieć o innym uprzednio już cytowanym powiedzonku O. Chisholma: „Chrystus był człowiekiem doskonałym, lecz Konfucjusz miał więcej zmysłu humoru”. Można by słusznie przypuszczać na podstawie tych wywodów, że bohater Cronina nie wierzy już nawet w bóstwo Chrystusa.

Szczególłą wrażliwość okazuje Cronin na punkcie religijnym antagonizmów. Odczuwa on głęboko te zadawnione, choć dziś już coraz bardziej o anachroniczne przeciwieństwa, które istnieją we Wielkiej Brytanii, szczególnie w Szkocji, pomiędzy katolikami a dysydentami. Odmalowana we wstrząsający sposób tragedia rodziców Chisholma, którzy tracą życie na skutek fanatyzmu protestanckich Szkotów, jest wymownym protestem przeciwko takiemu fałszywemu zelotyzmowi. Ale nie tylko protestantów, lecz także i katolików obwinia Cronin o ciasnotę i niezyczliwość, a nawet o brak ludzkości w stosunku do przeciwnika. Żąda on uczciwej rywalizacji, która w boju nie posługuje się żadnymi niełojalnymi środkami. Kiedy Chisholmowi wpływowi Chińczyk, pan Chia, ofiarowuje się podjąć konkurującą z katolicką misję protestancką w taki sposób, że faktycznie, na skutek demonstracyjnej niechęci ludności, zmuszoną by była ona odejść, Franciszek z oburzeniem odrzuca tę myśl. Misjonarze protestanccy, państwo Fiske, staną się nawet niezadługo jego serdecznymi przyjaciółmi. Myliłby się jednak, kto by przypuszczał, że ten duch tolerancji jest tylko wynikiem wzmożonej chrześcijańskiej miłości bliźniego, tego spotęgowanego poczucia chrześcijańskiej solidarności, które tak znamienne zarysowały się w dzisiejszych czasach. Niestety nie ulega wątpliwości, że dużą rolę

przy tym nastawieniu odgrywa swoisty liberalizm i indyferentyzm religijny, dla którego wszystkie drogi są w gruncie rzeczy jednakowo dobre.

Jest to całkiem widoczne, że Cronin nie przeprowadził tak ważnego dla etyki katolickiej rozróżnienia: tolerancji osób i tolerancji zasad. Bo tolerancja w katolickim ujęciu wcale nie oznacza jakiegoś wymijania, czy zawieszania spornych kwestii doktrynalnych na rzecz uproszczonego dzięki kompromisowi *Credo*, jak to czynią zmierzające do porozumienia sekty protestanckie. Trzeba zawsze uszanować dobrą wolę przeciwnika ideowego, której sama miłość bliźniego nie pozwala kwestionować bez dostatecznego uzasadnienia. Nie wyklucza to jednak bynajmniej konieczności walki z błędnymi opiniami — oczywiście nie tylko bez nienawiści, ale i z pełną wyrozumiałością dla antagonisty. Doskonale uwydatnił tę myśl w symboliczny sposób Chesterton w swoim *Krzyżu i kuli*, gdzie wojujący ateista i żarliwy katolik ścierają się wciąż w pojedynku, zachowując jednak w stosunku do siebie postawę pełną szacunku i lojalności. Bo Chesterton woli zdeklarowanych, przekonanych przeciwników, niż różnych sceptyków czy relatywistów.

I powiedzmy od razu, stanowisko autora *Kluczy Królestwa* jest w tej mierze bardzo angielskie. U podstaw jego tkwi przeświadczenie wysnute na podstawie, dosyć powierzchownej zresztą, obserwacji własnego kraju, którą potem zbyt pochopnie uogólnił, że różnice wyznaniowe pomiędzy ludźmi są w gruncie nieistotne, skoro reprezentują oni ten sam tryb życia. Jego innowiercy, wolnomyśliciele, ateiści, są to z reguły ludzie szlachetni, spór więc istniejący nie dotyczy w każdym razie ich postawy duchowej. Jest to to samo ujęcie, jakie spotkać możemy również i u typowego liberała Galsworthy'ego. Ten ostatni kreśląc w swym *Świętym* postać protestanckiego pastora, idealnego w przekonaniu autora chrześcijanina, wzmiankuje, że nie sprzeciwiał się on małżeństwu swej córki Gracji z niewierzącym Jerzym Lairdem, „gdyż wiedział, że Jerzy jest szlachetnym i godnym zaufania człowiekiem”. W przeciwieństwie do wolnomyślnego sceptycyzmu francuskiego, który jest zwykle równoznaczny z podeptaniem obyczaju chrześcijańskiego, chrześcijańskich świętości, w którym liberalizm religijny łączy się z etycz-

nym, aże i Anglicy przeważnie wysuwają raczej motywy humanitarnego prometeizmu, który odrzuca Boga, ale nie wyzbywa się jeszcze ze szczerem chrześcijańskiego stylu życia. Wojujący antyklerykalizm nie jest tu tak częstym jak we Francji zjawiskiem. Ogromnie charakterystycznym jest, że jednym z najczęstszych motywów wolnomyślicielstwa czy niewiary, jest motyw ludzkiego ciepienia. Odtrąca się tu Boga głównie dlatego, że się mylnie zakłada, iż zezwalając na cierpienie i zło nie jest On dość dobry, czyli, że ściśle biorąc nie jest tym upragnionym przez serce ludzkie Bogiem — punkt widzenia znany nam dobrze z „Wielkiej Improwizacji”.

Nic dziwnego, że ulegający takiej atmosferze Cronin patrzy się na rozmaite poglądy religijne jako na nieuchronnie odmienne punkty widzenia, które płyną z różnicy wychowania, tradycji, czy przyzwyczajenia. Do wytworzenia tego rodzaju sugestii ogromnie się przyczyniła zdumiewająca jedność cywilizacji anglosaskiej. Na plan pierwszy wydobywa się w społeczeństwie angielskim typ gentlemiana, którego obowiązują pewne przez zwyczaj i konwencje ustalone formy zachowania się, niezależnie od tego, jakie są jego osobiste poglądy¹⁾. Tych ludzi zdają się dzielić pozornie tylko niektóre teoretyczne sformułowania doktryny, a nie postawa praktyczna zajęta w stosunku do najważniejszych zagadnień życia. Czytelnik angielskich utworów — nie wyłączając Cronina — patrząc się na tak zarysowany świat gotów dojść do przekonania, że odcienie wyznaniowe są to sprawy całkiem nieistotne, bez większego życiowego znaczenia. W *Kluczach Królestwa* ojciec Chisholm mimo swej całej gorliwości gotów jest — jak wspomnieliśmy — „spakować i podkładać na bok wszystko co skomplikowane i wszelkie podrzędne wywijasy doktryny” i uprościć ją do „fundamentalnych zasad wiary, czyli miłości Boga i bliźniego”.

Jego katolicyzm jest tworem nader swoistym. Widzimy go wciąż nieporównanie czynnym na polu pracy charytatywnej, organizacyjnej, wychowawczej, natomiast wcale nie oglądamy go jako duszpasterza nauczającego zasad wiary, spowiadającego, czy

¹⁾ Artykuł mój pisałem przed ukazaniem się powyżej cytowanej recenzji: ks. Bednorza. Pragnę więc zwrócić uwagę na zbieżność naszych wywodów, ks. Bednorz bowiem poświęcił tej roli, jaką spełnia ideał gentlemiana u Cronina interesujące wzmianki (l. c. str. 173 — 4).

udzielającego Komunii świętej. Zewnętrzny aktywizm — zgodnie zresztą z zapatrywaniami ojca Franciszka — wybija się w jego działalności na czoło. Tajemnicą pozostaje dla nas jego życie wewnętrzne, tak nieznanie czytelnikowi, że równie dobrze jak katolickim księdzem mógłby on być protestanckim pastorem, czy nawet muftim mahometańskim. Zastanawia nas brak mariologicznych akcentów w jego pobożności. Kwestie cudów interpretuje on w duchu wybitnie pozytywistycznym, skoro przypisuje je wyłącznie sugestii wiary. W intencji autora ma być wzorem pełnego zaparcia się i wzruszającej pokory, tymczasem nie brak w powieści miejsc, które dowodzą, że Chisholm posiada nawet mocno złośliwy języczek i umie ukąsić przeciwnika niby to z głupia frant.

Na jeden zwłaszcza mocno podejrzany rys jego religijności chcemy zwrócić uwagę. Jest ona pełna optymizmu, nieustannie akcentowanej ufności do Boga, wykazuje więc pozornie znamiona tego ducha, jaki ożywia współczesną ascetykę, żeby tylko przypomnieć niezrównane *Dzieje duszy* św. Teresy od Dzieciątka Jezus. Ale nie łudźmy się. Ten fideizm jest w gruncie rzeczy mocno nieprawowierny. Cała pełna grozy dziedzina religii — to co się mianuje w uczonym języku *mysterium tremendum*, a co popularnie nazywamy „prawdami wiecznymi o rzeczach ostatecznych”, została umyślnie starannie wyeliminowana z jego rozważań. Zapewne, że można by tego rodzaju stanowisko podejmować jako reakcję przeciwko nadmiernie surowemu rygoryzmowi purytanizmu i kalwinizmu, tak jaskrawo występującemu na bliskim autorowi terenie Szkocji, nie mniej jednak nie ulega wątpliwości, że popadł tu Cronin w niebezpieczeństwo zgola przeciwnej skrajności — postawa nader znamienna dla sentymentalnych tendencji współczesności. Oczywiście taki „ułatwiony”, przesadnie optymistyczny katolicyzm znajdzie zawsze łatwy oddźwięk w szerokich masach płytkich czytelników, zachwyconych tego rodzaju perspektywami, i to też w dużej mierze tłumaczy wielką popularność *Kluczy królestwa*, ale pamiętamy, że jest to nie autorytatywna doktryna Kościoła, tylko jej liberalno-protestantyzująca przeróbka.

Bliższa analiza wypowiedzianych przez Chisholma tez unacznia nam to twierdzenie. Piekło u Cronina jest tylko dla tych

co „plują Bogu w twarz”, a nie dla tych co np. jedzą w piątek kotlet wieprzowy. Otóż jest to charakterystyczne a fatalne nieporozumienie. Grzechami ciężkimi nie są tylko, jak nam się zdaje podsuwać bohater Cronina, grzechy popełnione z nienawiści, w tym właśnie celu, aby obrazić Boga. Tego rodzaju kategorii przestępstw są przecież z pewnością rzadkie. Grzechami takimi są również i te występki, których człowiek przekracza prawo Boże świadomie i dobrowolnie w rzeczy ważnej, choć nie ma wprost intencji znieważania Stwórcy. Ale przez to już, że nie idzie za przykazaniem Bożym, ale za swoją własną żądzą, przez to samo odrzuca Boga. I dlatego to teologowie z takim naciskiem nauczają, że grzech ciężki mieści w sobie w pewnym sensie i potencjalne dążenie do unicestwienia Boga, gdyż wybranie drogi buntu jest zarazem zignorowaniem Stwórcy, wybraniem stworzenia ponad Stwórcę, pójsicie za własną wolą, choćby nawet Boga trzeba było odrzucić. I dlatego grzech ciężki zasługuje na karę wieczną. Inna rzecz jest natomiast, że miłosierdzie Boże jest nieskończone, że wysila się ono niejako, aby przyciągnąć grzesznika do siebie i w pierwszym rzędzie obejmuje tych grzeszników, którzy upadają nie ze złości, ale z ułomności. Oto jak wygląda kwestia tak znamienne uproszczona przez Cronina.

A podobną symplyfikację przedstawia jego zapatrywanie dotyczące kwestii zbawienia heretyków czy ateistów. Oczywiście, że wśród nich znajdują się ludzie błędzący, dobrej woli, którzy jeszcze nie doszli do prawdy, ale niemniej jej szukają. Nie podobna również zapoznawać, że na pozostawanie jednostki w błędzie wywiera ogromny wpływ otaczające ją środowisko, jej wychowanie i jej warunki życiowe. *Apologia* Newmana dowodzi tego bardzo wyraźnie. Do tej grupy niewątpliwie można zaliczyć i jednego z bohaterów *Kluczy Królestwa*, doktora Tullocha, który, jak można przypuszczać, przejrzał nawet w ostatniej godzinie. Ale znowu nie można tych faktów uogólniać nadmiernie lub stawiać sprawy tak, jak to czyni ks. Franciszek, kiedy się w ten sposób wyraża o miłosierdziu Boga: „Dlaczegoż by nie miało Go ubawić spotkanie z przyzwoitym agnostykiem na Sądzie Ostatecznym i zagadnięcie go z iskierką humoru w oku: Widzisz, jestem tu mimo tych przekonań, w których cię

wychowano. Wejść do królestwa, którego istnieniu uczciwie zaprzeczałeś". — Otóż sprawa „uczciwego zaprzeczenia” Bogu nie jest taka prosta, jak to się autorowi wydaje. Zgoda na to, że człowiek jest obowiązany postępować nawet za błędnie wyrobionym sumieniem. Ale ta zasada nie znosi bynajmniej pewnej odpowiedzialności jednostki za to, że ukształtowała je sobie fałszywie. O dobrej woli można mówić u jednostek, do których nie dotarło jeszcze światło wiary, i które kierują się poczuciem przyrodzonego prawa. Ale na jakiej podstawie można ją zakładać bez żadnych zastrzeżeń u tych, którzy mają bezpośredni kontakt z katolicyzmem, a więc posiadają możliwość poznania prawdy, mimo to jednak ją odrzucają a nawet zwalczają. Zapewne, że wpływy dziedziczości, wychowania, otoczenia, mogą tutaj stanowić i stanowią najczęściej okoliczność w wysokim stopniu łagodzącą, ale i one pewnej odpowiedzialności za błąd całkowicie nie znoszą.

Cronin nie dojrzał, że jedność cywilizacyjna, jedność zwyczajów i obyczajów, która tak znamienne przez długie czasy charakteryzowała Anglię, zaczyna w ostatnich dziesiątkach lat coraz bardziej się kruszyć, że wzmagające się tendencje do tzw. „życia ułatwionego” wpływają bardzo silnie na kształtowanie się nowego typu cywilizacyjnego i oddziałują rozkładowo na moralność, niwecząc te pozostałości chrześcijaństwa, które w laicystycznym stylu życia nowoczesnego człowieka jeszcze się zachowały. O. Chisholmowi niewątpliwie łatwo się było dogadać z przyjacielem — ateistą drem Tullochem, skoro już tylko dzieliły różnice teoretyczne — postawa ich duchowa była zasadniczo bardzo podobna. Ale sprawa w praktyce musiała być z pewnością stokroć bardziej złożona! Trzeba przecież sobie uprzytomnić, że medycyna współczesna w rzeczach bardzo istotnych odbiegła dzisiaj od prawa natury. Dość tutaj choćby przypomnieć kwestię tzw. „indykacji lekarskich”, które w pewnych wypadkach dopuszczają przerywania ciąży, a więc pospolitego dzieciobójstwa, dalej takie sprawy jak dopuszczalność praktyk neomaltuzjani- stycznych, czy takich zabiegów eugenicznych, jak np. sterylizacja, wreszcie obronę eutanazji tj. prawa do skrócenia życia cierpiącemu człowiekowi, aby sobie uprzytomnić jak dalece zostały tutaj naruszone podstawowe zasady chrześcijańskiej

etyki. A zjawisko to scharakteryzowaliśmy tylko na jednym odcinku medycyny.

Kiedy przyglądamy się głównemu bohaterowi *Kluczów Królestwa*, uderzają nas te styczne, jakie w niektórych punktach zachodzą pomiędzy nam a bohaterem *Świętego Galsworthy'ego*. Pastor Edward reprezentuje doprowadzoną do ostatecznych konsekwencji postawę o. Franciszka. U niego chrześcijaństwo zamieniło się już poniekąd w jakiś bardzo nieokreślony idealizm. To co ocalało, to tylko pewien religijny sentymentalizm i podniosły humanitaryzm. Pouczające zestawienie! Trudno nam się oprzeć przekonaniu, że rozwój osobowości b. Chisholma musiałby z konieczności podążać również w tym kierunku. Galsworthy wyciągnął przecież tylko z liberalnych tendencji w chrześcijaństwie ostatnie konsekwencje. I dlatego skoro mamy wypowiedzieć nasz definitywny sąd o wartości tej, tak różnorodnie ocenianej przez czytelników książki, sądzimy, że najbliższe prawdy było zasłyszane przez nas zdanie, że jest to utwór, który bezsprzecznie może ludzi zdala stojących od chrześcijaństwa zbliżyć do Kościoła, natomiast u nie dosyć uświadomionych i wyrobionych jego synów może osłabić ten olbrzymiej wagi przymiot, który nazywamy „zmysłem katolickim”.

Józef M. Święcicki

W stronę metafizyki

Duchowe oblicze

dzisiejszej literatury angielskiej i amerykańskiej

1.

Przyznanie w r. 1948 nagrody Nobla T. S. Eliotowi kieruje uwagę świata nie tylko na osobę i twórczość laureata, ale także w ogóle na całą literaturę angielską i amerykańską, które w pewnej mierze zespala on ze sobą, bo przecież ten sześćdziesięcioletni poeta jeszcze do wybuchu pierwszej wojny światowej był Amerykaninem. Literatury te wywierają doniosły wpływ na piśmiennictwo i procesy duchowe kontynentu europejskiego, zwłaszcza w ostatnich latach. Toteż nie wydaje się pozbawiona znaczenia próba oświetlenia drogi, jaka zarysowuje się wyraźnie przed tymi dwiema wielkimi literaturami anglosaskimi.

Co się tyczy rodzaju owej drogi i charakteru przemian, dokonujących się w dzisiejszym życiu literackim Anglii i Stanów Zjednoczonych, znamienny może być sam fakt przyznania nagrody Nobla Eliotowi, poprzedzone nadaniem mu w początkach bieżącego roku Odznaki Zasługi, *Orden of Merit*, będącej najwyższym w Anglii wyróżnieniem za zasługi na polu artystycznym, naukowym i wojskowym. Odznaczenia te przypieczętowują pozycję Eliota jako największego dzisiaj poety zarówno w Anglii jak i w Ameryce, gdzie oddziaływanie jego na młodzież literacką jest wyjątkowo silne.

Złożyły się na to nie tylko jego osiągnięcia artystyczne, które uczyniły go właściwym twórcą nowoczesnej liryki angielskiej, ale przede wszystkim ideowa zawartość jego twórczości. Eliot wskrzesił w pełni poezję uniwersalistyczną. Nie opiewa on,

nie pielęgnuje przeżyć prywatnych, lecz stara się, daleki od estetyzmu i impresjonizmu, wyrazić centralne problemy swego czasu, dać uniwersalny obraz sytuacji dzisiejszego świata, jak to uczynili przed nim w stosunku do własnej epoki Dante, Szekspir, Baudelaire, Stefan George czy w pewnej mierze Rainer Maria Rilke. Wielkie zdyscyplinowanie postawy życiowej i afirmatywny światopogląd sprawiają, że nawet jego dawniejsze utwory, dające druzgocącą krytykę współczesnej cywilizacji jak *Waste Land* (1923) i *Poems* (192) nie straciły dzisiaj na swej aktualności. Z biegiem lat konkretyzowała się jego filozofia, która obejmując porządek moralny i socjalny znalazła uwięczenie w dogmatycznym katolicyzmie. Eliot, który mówił o sobie, że „jako człowiek religijny jest anglokatolikiem, jako obywatel rojalistą a jako poeta klasycystą”, od dawna widzi ocalenie świata współczesnego i remedium na dzisiejszy niepokój w powrocie do moralnych systemów autorytatywnych, których najlepszy wzór daje nauka Kościoła katolickiego. Cała istota dzieła poetyckiego Eliota mieści się w tym, że jest ono decyzją metafizyczną.

2.

Fakt, że moment szczytowy sławy pisarza tego rodzaju co Eliot przypada na okres obecny, uznać można w pewnym stopniu za znamienny dla dzisiejszej sytuacji literatury angielskiej. Posiada ona dzisiaj rysy wybitnie odmienne niż w pierwszych latach po tamtej wojnie światowej. Pokolenie literackie, wyrosłe w wiktoriańskiej wierze w niezachwianą wartość tradycyjnych ideałów, wyniosło z wojny głębokie rozczarowanie, nudę, awersję do wielkich słów, rozpacz i nihilizm. Pisarze tacy jak Michael Arlen i P. G. Woodhouse zdobyli wielką popularność, ponieważ umieli wyrazić sceptycyzm i cynizm wielu ludzi swej generacji. W poezji roilo się od burzycieli, obrazoburców i udręczonych analityków. Przedwojenny romantyzm ustąpił miejsca sceptycyzmowi, a pragmatyzm i mistycyzm racjonalizmowi.

Tymczasem generacja, która sięgnąć musiała po broń w roku 1939, nie miała w sobie nic romantycznego. Wyrosła w rozczarowaniu i zwątpieniu, posiadała też większe szanse niż jej ojcowie odnalezienia równowagi po nowej katastrofie. Nowe horyzonty w krajobrazie duchowym Anglii ukazywać się już zaczęły przed

wojną, gdy pisarze międzywojennego dwudziestolecia zaspokoiwszy w wyrazie literackim chęć negacji konwencjonalnych wartości z kolei doznali przesytu sceptycyzmu, psychologizmu i pacyfizmu, a zarazem zrozumieli konieczność odnowienia oblicza świata.

Ewolucję w tym kierunku ujawnił szczególnie Aldous Huxley. Ten subtelny malarz amoralizmu inteligencji angielskiej, jałowości, fałszów i zbrodni cywilizacji nowoczesnej, skazywanej przezeń na samobójstwo, uosobienie ironii i rozpacz, spadkobierca gorzkiej filozofii Anatola France'a — stał się w wydanej przed 12 laty powieści *Niewidomy w Gazie*, będącej jedną z najzarliwszych książek współczesnej literatury angielskiej, apostołem i profetą czystości i wyrzeczenia oraz przewodnikiem życia wewnętrznego. Bezlitosny analityk swego czasu przemienił się w jego współczującego obserwatora i lekarza. Napisana w r. 1942 jego biografia o Józefie Paterze *Grey Eminence* i wydany po wojnie essay *Science, Liberty and Peace*, wykazujący niszczące oddziaływanie techniki na życie ludzkości współczesnej, potwierdziły tę ewolucję. Poglądy dzisiejszego Huxley'a są wprawdzie bliższe buddyźmu aniżeli chrystianizmu, ale tym większa jest jego odległość od pesymistycznego racjonalizmu z jego książek *Nad Zatoką Meksykańską* i *Ostrze na ostrze*.

3.

Rolę, jaką odgrywali w Anglii przed 20 laty Aldous Huxley i D. H. Lawrence, dzisiaj odgrywają Graham Greene i Evelyn Waugh, uchodzący za najbardziej reprezentatywnych pisarzy w powojennej literaturze tego kraju. Wykazują oni wiele podobieństwa ze sobą. Obydwaj, znajdujący się dzisiaj w środku czterdziestki, zdobyli pierwsze ostrogi literackie jeszcze przed wojną. Waugh swymi ekstrawaganckimi satyrami społecznymi *Vile Bodies* (1928); *Decline and Fall* (1930) i *A Handful of Dust* (1934). Greene przede wszystkim swymi sensacyjnymi romansami gangsterskimi *Brighton Roch* (1938) i opowieścią o męczeństwie księży pt. *The Power and The Glory* (1940). Obydwaj z pochodzenia i postawy życiowej są typowymi przedstawicielami angielskiej warstwy wyższej urodzonymi przez klasyczne wykształcenie w kolegiach. Jak wielu studentów

oksfordzkich zaczęli swą karierę intelektualistów od ataków na własną klasę. Ten start nie przywiódł ich jednak, jak młodych liryków ze szkoły Eliota do komunizmu. Przeciwnie, obydwaj — i to jest najbardziej znamienne — przeszli na katolicyzm, choć nie jednocześnie i najzupełniej niezależnie od siebie.

Wydana w r. 1947 powieść Waugha *Brideshead Revisited* stanowi osobliwy przykład książki religijnej ujętej w formie klasycznego romansu społecznego. Opowiada ona o pewnym młodym arystokracie angielskim, który w czasie studiów w Oxfordzie oczarowany przez kolegę - katolika i uwikłany w jego dramat rodziny, przechodzi na końcu wśród wstrząsów i oporów na wiarę przyjaciela. Obraz procesu konwersji, pozbawiony wszelkiego sekciarstwa i ekscentryczności uderza naturalnością i siłą przekonywającą. Mimo to wydaje się, jakby katolicyzm Waugha był nie tyle wyrazem odnalezionych prawd absolutnych, szukanych z całą żarliwością niespokojnego serca religijnego, ile rodzajem europejsko - arystokratycznego oporu przeciwko nowoczesnemu porządkowi świata.

Inaczej rysuje się katolicyzm w powieściach Grahama Greene'a. Bohaterzy jego po nawróceniu zrywają radykalnie z dotychczasową swoją postawą życiową, przy czym wiara ich posiada wyraźnie zakreślone kontury dogmatyczne. Akcja powieści Greene'a żywa, prawie melodramatyczna zapewniła im większą poczytność aniżeli książkom Waugha. Ostatnią jego książkę *The Heart of the Matter* (Sedno rzeczy) wydaną w maju 1938, obsypali pochwałami nawet najbardziej wymagający krytycy, kłuby książkowe nadały jej szereg odznaczeń, a publiczność rozchwytuje ją jak *thrillera*. Rzecz dzieje się w brytyjskiej kolonii zachodnio - afrykańskiej i opowiada o przejściach miłosnych pewnego urzędnika kolonialnego najlepszego angielskiego formatu, zakończonych samobójstwem. Sedno rzeczy mieści się jednak w procesie religijnym. Autor frapującymi środkami ilustruje tezę, że o potępieniu lub zbawieniu człowieka rozstrzyga jego wolna wola. Każdy ustęp powieści Greene'a zdradza utajony żar jego wiary religijnej.

Zarówno na Waugh'u jak i na Greene'ie znaczą skutki wstrząsu, spowodowanego przez wyzwolną w pełni potęgę zła nowo-

czesnego. Dzieła ich są próbą konfrontacji fundamentalnych prawd wiary z ową demoniczną siłą, którą ukazują w całej nagości. Dodajmy, że obydwaj ci katolicki pisarze uchodzą za godnych następców klasyków współczesnej prozy angielskiej: Conrada, Hardy'ego, Benetta, Galsworthy'ego i Kiplinga.

4.

Nie wszyscy jednak angielscy pisarze, których książki wyrażają dążenie do odnowy religijnej, są katolikami. Nie jest katolickim np. wybitny pisarz Charles Morgan. Jednakże w jego ostatniej powieści *The Judge* (Sędzia) znajduje się silny jak u Waughta protest przeciwko upadkowi moralnemu dzisiejszych czasów. Lecz ukazana tam postawa duchowa jest etyką współczesnego gentlemiana anglikańskiego, oparta na konglomeracie zasad antyčno-pogańskich i chrześcijańskich. Gentleman ten, którym jest bohater powieści Morgana, sędzia Gaskonny, wyzbywa się w toku akcji swych form liberalnych i przybiera w końcu bodaj już rysy świętego. Co prawda u Morgana elementy te istniały już w jego przedwojennych książkach, a zwłaszcza w jego sztuce *Błyszcząca rzeka*, w której nawoływał do koncentracji duchowej, *singleness of mind* jako jedynego remedium na „gwałt współczesnego świata”: „Ta koncentracja duchowa — pisał w przedmowie — którą Jezus zwał czystością serca, a która jest duchem miłości, wiedzy i wiary, przypomina w niewyraźnym pejzażu naszych doświadczeń tę rzekę błyszczącą, równie niepokromioną jak gorliwość świętych, której oddają się rzadkie istoty bez zastrzeżeń. Nazywa się ich fanatykami a jest prawdą, że nie dają się odwrócić od swego celu, lecz w chaosie politycznym tylko dzięki nim dokonuje się ludzka przygoda mężczyzny i kobiety”.

Zdumiewające rysy wystąpiły po wojnie u dwóch pisarzy angielskich ze starszego pokolenia: u niezżyjącego już dziś H. G. Wellsa i u Somerseta Maughama.

Wells, ten *old man* literatury angielskiej na krótko przed śmiercią odwołał wszystko, czego niegdyś nauczał. On, dla którego człowiek był miarą wszystkich rzeczy i który jeszcze w r. 1938 oświadczył w swym *World Brain* (Mózg świata), że człowiek zdoła stworzyć dobry i piękny świat, obwieścił nad

grobem stojąc, koniec człowieka ujarzmionego przez technikę. W sześć miesięcy po wojnie wydanej broszurze *Umysł u kresu swych możliwości* pisał: „Jeśli rozumiuję prawidłowo, świat znalazł się u kresu swych możliwości”. I tak stwierdzał bankructwo idei postępu, której z entuzjazmem służył całe swe życie.

Somerset Maugham zaś, jeden z największych racjonalistów wśród pisarzy angielskich uczynił bohaterem swej współczesnej powieści *The Razor's Edge* (*Na ostrzu brzytwy* — przekład polski polski „Awiru”) — nowoczesnego mistyka i ascetę. Nosi ona motto z Upaniszad: „Jak trudno się chodzi na ostrzu brzytwy, tak trudna jest, mówią mędrcy, droga do zbawienia”. Sympatyczny młody Amerykanin, który był lotnikiem w pierwszej wojnie światowej, wskutek pewnego wypadku obudziwszy w sobie głód Absolutu, wyrzeka się wszelkich pospolicitych uciech i ponęt cywilizowanego świata a po wielu przygodach i doświadczeniach duchowych odnajduje swą drogę. Określa ją w ten sposób: „Mojm dążeniem jest żyć na świecie i kochać żyjące istoty nie dla nich samych, ale dla Nieskończonego, który w nich jest... Gdy człowiek staje się czysty i doskonały, jego charakter promieniuje i tych, co poszukują prawdy, przyciąga. Może będzie tak, że życie, jakie umyśliłem sobie prowadzić, pociągnie innych. Może kilku ludzi spostrzeże, że mój sposób życia daje szczęście i pokój i z kolei zaczną uczyć drugich tego, czego nauczyli się ode mnie”.

5.

Choć autor daleki jest od utożsamiania siebie z bohaterem, ale widoczne jest, że pozostaje pod jego urokiem. Tą książką wzmocnił Maugham swą pozycję pisarską, a zarazem zaskoczył krytykę. Zaskoczenie miało jedną jeszcze przyczynę: większość angielskich powieści nowej szkoły „metafizycznej” posiada tendencję antyamerykańską. Tymczasem „święty” Maughama jest normalnym Amerykaninem, naiwnym, ufny w życie, pełnym temperamentu i energii, a jednak pragnie on kroczyć ścieżką doskonałości i to w samym sercu metropolii amerykańskiej.

A jednak można w tym widzieć coś więcej niż przekorę Maughama. Bo oto i w dzisiejszej literaturze amerykańskiej uwidoczniły się daleko idące przesunięcia ze sfery realistycznej ku

sferze metafizycznej. Jakże wymowny był fakt, że na czele amerykańskich *bestsellerów* powojennych stały trzy książki o tematach religijnych, a mianowicie *Klucze Królestwa* A. J. Cronina (pisarza angielskiego, osiadłego na stałe w Ameryce), *Pieśń o Bernadecie* F. Werfla i *Szata Chrystusa* Lloyda Douglasa!

Zuchwała, olśniewająca potęga powieści amerykańskiej, która pierwszym szturmem zawiadnęła Europę Zachodnią w okresie między dwoma wojnami, była potęgą naturalizmu. Dzisiaj natomiast naturalizm przeżywa zmierzch, a obsesja brzydkiej i okrutnej rzeczywistości gwałtownie traci na sile.

Naturalizm był jedynym kierunkiem, który panował na literackiej widowni Ameryki na przestrzeni ostatnich czterdziestu czy pięćdziesięciu lat. Inne się nie liczyły. Od małego romansu *Maggie* Stephena Crane'a, który ukazał się w r. 1893, do *Owoców gniewu* Johna Steinbecka wiedzie linia prosta. Frank Norris i Jack London, Teodor Dreiser i Upton Sinclair, pisarze okresu międzywojennego: Sinclair Lewis, Ernest Hemingway, John Dos Passos, James T. Farrell, Erskine Caldwell oraz John Steinbeck — wykazują te same rysy istotne. Różnią się swym temperamentem, polem swej obserwacji i doświadczeń, czasem techniką pisarską. Nie różnią się światopoglądem. Na światopogląd ten wpłynął potężnie biologiczny ewolucjonizm Darwina i Herberta Spencera. Pod jego wpływem pisarze rozścinali nimb dokoła instynktownej strony życia ludzkiego, dokoła siły, gwałtu i brutalnej mocy. Wystąpiła przy tym ta sama paradoksalna dwoistość, co u naturalistów europejskich: wraz z gloryfikacją sił fizycznych szło przedstawianie bezsilności człowieka wobec żywiołów przyrody i sił społecznych. Książki tego typu dając pasywistyczny obraz człowieka, często pozbawione były bohaterów we właściwym słowa znaczeniu, wyrażały pesymizm i sceptycyzm wobec wszelkiego rodzaju logosu i etosu. W nadzwyczaj silnej i intensywnej sugestii życia, ujętego jednostronnie, wolnego od komplikacyj i subtelności europejskich, tkwiła wielka atrakcyjność romansu amerykańskiego. Ale młodsza generacja miała tej jednostronności i tej siły pierwotnej dość.

Wykluwająca się nowa literatura zmierza wyraźnie do innych celów. Przede wszystkim zaczyna się wyrównywać prze-

paść między prozą a poezją. Poezja amerykańska od r. 1919 była duchowo bardzo spokrewniona z symbolizmem. Teraz proza zaczyna się odwracać od materializmu i zbliżać do źródeł poezji. Uderza zanik zainteresowań dla bożyszcz starszej generacji: dla Balzaka, Flauberta, Zoli, Hardyego, Benneta, Wellsa — natomiast wzrost wpływów Prousta i Mauriaca, Wیرginii Woolf i Jamesa Joyce'a, Tomasza Manna i R. M. Rilkego, Franza Werfla i Ignazio Silone oraz Dostojewskiego.

Ale odwrót od naturalizmu, który zwiężał pole widzenia i standaryzował styl, widoczny jest również u niektórych pisarzy starszych, przede wszystkim u Williama Faulknera. Nie są naturalistyczne nowele Katarzyny Anny Porter i Eudory Welty, a w żadnym wypadku powieści Carson McCullers, które zajmują się psychologizmem, a nawet metafizycznym problemem samotności duchowej człowieka, przedstawianym w formie prawie symbolicznej. Całkiem nowe tony zadźwięczały w literaturze amerykańskiej, gdy przed kilku laty ukazała się *Nightwood* Djuny Barnes, książka, określana przez krytykę „jako namiętna, tragiczna, przypominająca tragedie wieku szesnastego”.

Jeśli idzie o tematykę nowej literatury amerykańskiej, to zewnętrzne życie straciło swą siłę przyciągającą. Obserwację zastępuje introspekcja, w miejsce świata zewnętrznego występuje świat przeżyć indywidualnych, zamiast socjologicznego punktu widzenia psychologia, zwłaszcza psychologia podświadomości, badająca tajemniczą krainę wizyj i snów. Powikłania uczuciowe i konflikty moralne zaczynają odzyskiwać swe miejsce w literaturze amerykańskiej. Powieść przestaje być rzeczowym referatem, staje się znowu dziełem fantazji. Pisarze próbują dotrzeć do innych rzeczywistości, głębszych i ważniejszych niż rzeczywistość uchwytna zmysłami. Ideałem ich pracy pisarskiej staje się wierne oddanie już nie natury rzeczy, lecz duchowej natury człowieka.



Literatura jak życie nie zna form ostatecznych. Ona jest ciągłym stawaniem się i ruchem. Dlatego uwydatnione wyżej mo-

menty nie zazwalają na wyciąganie zbyt pośpiesznych i zbyt uproszczonych wniosków. Mimo to są one tak uderzające, że można je uważać za wyraz poważnych sił duchowych, które zaczęły już nurtować głębiej świadomość kulturalną i moralną także anglosaskich krajów.

Aleksander Rogalski

Medycyna i lekarze w społecznej służbie zdrowia

W okresie przedwojennym walka o zdrowie, wigor, o sprawność fizyczną była spontaniczną reakcją człowieka przeciwko zjawiskom naturalnym takim, jak cierpienie, śmierć. W walce tej medycyna była sprawą pewnego zespołu ludzi kompetentnych, ofiarnych, od których społeczność domagała się wysokiego poczucia moralności, jako że w ich ręce składano życie ludzkie; rola zaś państwa ograniczała się wyłącznie do udzielania gwarancji co do kompetencji zawodowej (dyplom), poza tym zawód lekarski organizował się na zasadach czysto liberalnych, jakimi były: swoboda instalowania się tam, gdzie i jak dany lekarz sobie życzył; swoboda wyboru lekarza przez chorego, a ze strony lekarza — możliwość przyjęcia lub nie przyjęcia opieki nad chorym (była to jedna z najbardziej zasadniczych cech tradycyjnej organizacji liberalnej i wyraz wzajemnego zaufania); całkowita niezależność lekarza w wyborze środków leczenia, wolność „terapeutyczna”; bezpośrednie porozumienie się między chorym i lekarzem co do kosztów leczenia, wreszcie, usprawiedliwiony dobrem chorego, bezwzględny sekret zawodowy.

Był to więc ustrój personalistyczny, zgodny zresztą, z tego punktu widzenia, z właściwym przedmiotem medycyny, jakim jest osoba ludzka, albowiem zdrowie jest niezbędnym warunkiem do rozwoju osobowości. Ale właśnie dlatego, że zdrowie jest warunkiem rozwoju każdej osobowości, można mówić o prawie każdego do zdrowia. Każdy człowiek ma „prawo do zdrowia”.

Tymczasem w opisanym powyżej ustroju zasada ta respektowaną nie była, boć przecież większą część społeczności stano-

wili ludzie nie posiadający dostatecznych środków do opłacenia należytej opieki lekarskiej. Dlatego to już wówczas społeczne zagadnienie zdrowia istniało. I choć zaradzano temu przez zasadę gratisowego leczenia, co uważano za obowiązek lekarski (obowiązek miłości); aczkolwiek lekarze sami stosowali zasadę kompensacji między bogatymi i ubogimi przez grę honorariów, i aczkolwiek istniało i rozwinięło się szpitalnictwo, z początku będące instytucją religijną, a później — dziełem miłosierdzia prywatnego, to jednak aż do czasów obecnych zagadnienie zdrowia nie było stawiane jako specjalny problem. Dopiero dziś, siłą zaszłych i wciąż jeszcze zachodzących przemian tak w technice samej medycyny, jak i przemian społecznych, zagadnienie to zostało postawione, a cały, dosłownie, świat lekarski boryka się z nim, usiłując nadać należyty kierunek próbom jego rozwiązania.

Wszyscy zgadzają się, że proces uspołecznienia medycyny jest rzeczywistością oczywistą. W analizie przyczyn mogą zachodzić i zachodzą różnice, ale samego faktu nikt nie zaprzecza. Obserwujemy własnymi oczami zanik pojęcia miłosierdzia; jest nie do pomyślenia, aby miała istnieć podwójna miara świadczeń lekarskich: jedna dla ubogich, a druga dla sfer zamożnych, a więc — wyraźna ewolucja ku zrównaniu wszystkich wobec medycyny, ewolucja, której źródłem jest świadomość społecznej solidarności i wzajemnej zależności, oraz głód sprawiedliwości społecznej w najszerszych masach. Szpital dziś nie jest już zakładem dla ubogich, chorych „drugiego rzędu”, ale koniecznym i niezastąpionym organem technicznym, wyposażonym w udoskonaloną, skomplikowaną i kosztowną (b. ważne!) aparaturę, narzędzia, materiał, wyspecjalizowany personel: to instytucja *par excellence* społeczna. Pomyślmy jeszcze o wszelkiego typu „ośrodkach zdrowia”, poliklinikach, sanatoriach, domach wypoczynkowych, domach kuracyjnych, klinikach położniczych, szpitalach dla dzieci itd., a zarysuje się przed oczami naszymi potężny zespół instytucyj, zakładów, organizmów, narzędzi i metod współczesnej społecznej służby zdrowia.

Ale nie to jest najważniejsze.

W ewolucji medycyny są to zjawiska raczej techniczne, natomiast na szczególną uwagę zasługuje fakt, że temu niezwykłemu

rozwojowi techniki towarzyszy inna praca, praca w głąb, która doprowadziła medycynę do zajęcia nowego stanowiska w poglądzie na zagadnienie zdrowia i choroby. Omawiając temat „*L'Etat et la Médecine dans la Société contemporaine*”, mówił dr Guchteneere na III międzynarodowym kongresie lekarzy katolickich w Lizbonie (1947 r.): „W naszych oczach wypracowuje się, dzięki syntetycznemu wysiłkowi, nowy humanizm medyczny, wzbogacony przez wszystkie zdobycze medycyny doświadczalnej i nawiązujący do tradycji klasycznej, z którą zerwano w ubiegłym stuleciu. Higiena i zapobieganie wysuwają się coraz więcej na czoło zainteresowań lekarzy, którzy z powrotem zwracają uwagę na człowieka normalnego i zaczynają interesować się zagadnieniami z d r o w i a nie mniej niż problemami chorób”. Chodzi tu o zagadnienia całej, niezmiernie już rozbudowanej, dzięki Bogu, medycyny zapobiegawczej, takie, jak szczepienia ochronne, opieka nad matką i dzieckiem (osiągnięto już znaczny spadek śmiertelności dzieci), lekarska opieka w szkole i pracy, walka z gruźlicą, z rakiem, z chorobami wenerycznymi. Jakie to odległe, jak różne, jak całkowicie przeciwstawne medycynie tradycyjnej, w jej formie liberalnej. Bardzo trafnie określa dr Guchteneere „uspołecznienie medycyny jako rozciągnięcie dobrodziejstw prawdziwej medycyny na cały organizm społeczny, z zapewnieniem maximum sprawności z punktu widzenia zdrowia publicznego”. I dodaje: „Jest to możliwe tylko wtedy, gdy lekarze zerwą z duchem indywidualizmu i przystąpią zdecydowanie do współpracy z organizacjami lekarsko-społecznymi i z władzami publicznymi”.

Otóż nie jest to rzecz ani łatwa, ani prosta.

Zdrowie człowieka nie jest tylko zwykłą jego równowagą biologiczną, ale jest ono równowagą całego człowieka, składającego się z ciała i duszy, zależnego nie tylko od warunków materialnych, lecz także od czynników moralnych i duchowych, z którymi medycyna, jeśli ma pozostać ludzką, musi się liczyć. „Uznaliście, dostojni Panowie — mówił niedawno (maj 1948 r.) papież Pius XII do 600 uczestników międzynarodowego kongresu chirurgii w Rzymie — że kwestie natury technicznej i praktycznej są bardzo odległe od zaspokojenia waszych zainteresowań; pragniecie stwierdzić, że zagadnienia natury moralnej i du-

chowej zasługują, ze względu na ich kapitalną doniosłość, na zwrócenie na nie waszej uwagi”...

Istotnie, „dawniej — stwierdza dr Guchteneere — zajmowa-
no się przede wszystkim czynnikiem patogenicznym, raną, mikro-
bami... Obecnie medycyna idzie od choroby ku choremu, i od
chorego ku jego osobie. Odkrywa ona człowieka całego, z jego
dziedzicznością, skłonnościami układowymi, jego temperamen-
tem, jego właściwą mu psychiką”. Toteż postawa ogółu lekarzy
wobec dokonywanego się procesu uspołecznienia medycyny
jest ostrożna, pełna godności i umiaru, a niekiedy niezwykle
energiczna.

O co bowiem chodzi?

Chodzi o dwie rzeczy, dwie wartości wyższego rzędu, na
które sumienie lekarskie jest bardzo wrażliwe i których stara się
bronić, są to mianowicie: 1^o godność medycyny i 2^o poszanowa-
nie osoby ludzkiej chorego.

Oto co zdarzyło się niedawno w Anglii. Od roku 1942, po
sformułowaniu zasad Beveridge'a, przygotowywano tam zespół
reform bardzo głęboko idących, przez ustanowienie narodowej
służby zdrowia *National Health Service*. Podstawowa zasada tej
organizacji głosi, że troska o zdrowie powinna stanowić publicz-
ną służbę narodową, powierzoną Państwu. Świadczenia lekarskie
winny być całkowicie bezpłatne, tak samo jak lekarstwa, prepara-
ty farmaceutyczne, pobyt w szpitalu, korzystanie z wszelkiej lecz-
niczej aparatury. Wszystkie te świadczenia mają być zapewnione
całej ludności, bez jakichkolwiek różnic i bez wyjątków. Struk-
tura administracyjna tak pomyślanej służby zdrowia jest całkowi-
cie zetatyzowana i składa się z trzech organów: w skali narodo-
wej — ministerstwo zdrowia (*Ministry of Health*), na stopniu
regionalnym — *Regional Boards* i wreszcie na stopniu lokalnym
— miejscowe władze zdrowia, włączone w organizację admini-
stracji lokalnej. W 1944 r. rząd angielski ogłosił tzw. białą księ-
gę, zawierającą projekt nowej organizacji. Powstała silna opozy-
cja wśród lekarzy. Rzucono hasła: „doktor winien być lekarzem
chorego, a nie rzecznikiem rządu”; „wolność lekarza jest wolno-
ścią publiczności” itp. Ale pomimo tej opozycji rząd uchwałę
w parlamencie przeprowadził, a 6.XI.1946 r. królewski podpis
nadał jej moc prawa. Wówczas to po raz pierwszy chyba w swo-

jej historii, ogół lekarzy angielskich, zrzeszonych w *British Medical Association*, odmówił stosowania „aktu królewskiego”, na podstawie wyników przeprowadzonego przez wymienioną organizację referendum.

Oto próbka praktycznych i, jak widać, bardzo poważnych trudności.

Jedynym państwem, które konsekwentnie i radykalnie, zgodnie zresztą z całokształtem ustroju, rozwiązało sprawę organizacji medycznej w skali państwowej, jest Związek Radziecki, który oparł ją na dwóch typach instytucji: poliklinikach (miejskich i wiejskich) i szpitalach (ogólnych i specjalnych).

Polikliniki, z ekipą lekarzy, akuszerok, pielęgniarzy i pielęgniarek w liczbie zmiennej, zależnie od ilości objętych polikliniką mieszkańców. (w miastach zasadniczo jedna poliklinika na trzy tysiące mieszkańców), mają za zadanie: 1^o badanie stanu zdrowotnego ludności i zapobieganie chorobom; 2^o przyjmowanie chorych, opatrywanie ich już to na miejscu, już w mieszkaniach, przy czym każdy, w razie potrzeby, musi zwracać się do lekarzy tej polikliniki, do której należy. Szpitale zaś są ośrodkami, w których przyjmuje się chorych, zmuszonych opuścić mieszkanie na czas leczenia.

Wszystko, oczywiście, bezpłatnie. Lekarze są zobowiązani udawać się co cztery lata na kursa uzupełniające, by zapoznać się z nowymi zdobyczami medycyny za lata ubiegłe. Ten typ organizacji lecznictwa okazał się, w ramach ogólnego systemu sowieckiego, szczególnie skutecznym i ma za sobą poważne osiągnięcia.

Ewolucja ta natomiast w krajach łacińskich ma przebieg o wiele powolniejszy, licząc się bardziej z wolą i wymaganiami jednostki. Tak np. Francja podejmuje liczne próby, w celu znalezienia optimum rozwiązania, które — obok troski o możliwie najlepsze techniczne warunki udzielania świadczeń i o zapewnienie łączności między różnymi organami służby zdrowia — uwzględniłoby również czynnik psychologiczny i specyficzne warunki ludności francuskiej. Wielkie znaczenie przywiązuje się tam do kwestii wzajemnego zaufania między lekarzem a chorym, i dlatego w chwili obecnej zasady medycyny liberalnej nadal pozostają tam warunkiem dobrego leczenia. Usiłuje się znaleźć formułę, która by uzgodniła czynnik psychologiczny i moralny z przeja-

wami współczesnej ewolucji technicznej i społecznej, czyli innymi słowy: chodzi o to, aby praktykę lekarską przystosować do teraźniejszej techniki i potrzeb społecznych w taki sposób, ażeby bez uszczerbku i niezmiennie zachować owe wartości wyższe, o których uprzednio była mowa, a które dotychczas zawsze cechowały medycynę. „Uspołecznienie bez etatyzacji i humanizm medykałny bez indywidualizmu” — oto zaiste trudna do zrealizowania równowaga, do jakiej, według dra Guchteneere’a, winna dążyć współczesna medycyna.

W dążeniu tym konieczne jest współdziałanie władz publicznych, albowiem medycyna społeczna przyszłości wymaga reform strukturalnych. Dr A. Arsac, omawiając środki zaradcze profilaktyki społecznej, podkreśla bardzo słusznie to, co da się zastosować i w naszym wypadku: „Państwo winno mieć doktrynę. Doktryna ta nie będzie ani medykałną, ani ekonomiczną, ani polityczną. Będzie ona naturalną. Jest nią prawo życia w zastosowaniu do studium ewolucji społeczności ludzkich w określonych okolicznościach czasu i miejsca, z uwzględnieniem ich szczególnego temperamentu, ich historii itd... Tylko znajomość życia „może nam odsłonić nieubłagane prawa, w których są zawarte nasze czynności organiczne i duchowe, pouczyć nas, że nie wolno nam zmieniać, według naszej fantazji, naszego środowiska i nas samych” (dr Carrel).

Piotr Lejeu

Cel i środki

Nikt się chyba zbyt dziwić temu nie będzie, jeśli w miesięczniku redagowanym „przez pisarzy Towarzystwa Jezusowego“ przeczyta raz jakiś niewielki artykuł o rzeczach mających związek z jezuitami.

Zakonem Towarzystwa Jezusowego interesowali się w przeszłości i dzisiaj się jeszcze interesują różni ludzie: katolicy i innowiercy, uczeni i mniej uczeni, dobrze poinformowani i źle poinformowani, przyjaciele, wreszcie i przeciwnicy. Przeciwnicy (niestety) również, owszem, przeciwnicy, jak się zdaje, przede wszystkim.

W ciągu czterowiekowego istnienia Zakonu napisano też na jego temat bardzo wiele. Z pism „za“ i „przeciw“ można by ułożyć wcale pokaźny księgozbiór. Zwłaszcza „uczonym z przeciwka“ ma ludzkość pod tym względem niemało do zawdzięczenia. Zapewne w poczuciu olbrzymiej odpowiedzialności za dobro rodzaju ludzkiego raz po raz objawiają gorliwcy niesamowite „zbrodnie“, jezuickie, których ogrom krew ścina w żyłach uczciwego człowieka. Troskliwie i „fachowo“ pouczany, uczciwy człowiek dowiaduje się ze zdumieniem (i z przerażeniem także), że jezuita posiadają np. jakieś tajemne i zbrodnicze cele, że sprawowali kiedyś jakieś bluźniercze i bałwochwalcze obrzędy, że winni są wojny trzydziestoletniej, nocy św. Bartłomieja, rewolucji francuskiej i zabójstw, których ofiarą padali panujący itd. Niewiele brakuje, aby na konto Towarzystwa Jezusowego wpisano hiszpankę, grasującą po przedostatniej wojnie, wybuch Krakatau i trzęsienie ziemi w Japonii... Och! jakże szczęśliwy był świat, kiedy jeszcze jezuitów nie było! Zaś źródłem, z którego wypływa ten stru-

mień zatruty, unieszczęśliwiający ludzkość całą, ma być podobno jezuicka nauka, że „cel uświęca środki“. Okropne! Więc jezuita ponoć głosił (a może i głoszają jeszcze po cichu i skrycie), że z chwilą kiedy jakiś cel jest godziwy, wszystkie środki, choćby najniegodziwsze, stają się dozwolone. Tak, to co innego. Teraz już wiemy skąd się bierze zło na świecie, a wiemy tym oczywiście, że różni „uczni“ odsłaniający przed nami tę tajemnicę bez cienia najmniejszej wątpliwości i ze spokojem tak wielkim, jaki tylko panuje na Olimpie. Ma to być fakt sam przez się zrozumiały, powszechnie przyjęty i udowodniony, którego zatem udowadniać, oczywiście, nie potrzeba. Nie potrzeba. Pięknie. Cóż, kiedy są jeszcze ludzie tak naiwni czy uparci, którzy ośmielają się mieć co do tego poważne wątpliwości. „Nam się zdaje — mówią — że z tymi dowodami nie wszystko jest w tak olimpijskim porządku“. Z tego powodu działy się nawet rzeczy przedziwne i zgoła nieoczekiwane. I tak np. jezuita Piotr Roh — najwidoczniej wróg zdobywczy kulturalnych — oznajmił już dość dawno, bo w r. 1852, że gotów jest wypłacić 1000 guldenów (błahostka!) temu, kto by wykazał na podstawie pism jezuickich, że jezuita głosił zasadę, iż cel uświęca środki. I nie należy sądzić, że rozstrzygać o tym mieli sami jezuita. Wcale nie. Wiedzą oni zbyt dobrze, że „*ne mo judex in causa sua*“. Sąd należał do fakultetu prawniczego w Bonn lub w Heidelbergu. Próby udowodnienia, owszem, były. A skutek? Skutek był taki, że nagrody jeszcze nikt nie zdobył. Być może, że dzisiaj sprawa nagrody uległa już przedawnieniu. Jeśli tak, to Redakcja „Przeglądu Powszechnego“ gotowa jest urządzić jakąś charytatywną składkę, celem ofiarowania jej komukolwiek, najchętniej zaś nieznanemu autorowi notatki pt. „Kościół na skradzionych szynach“, umieszczonej w *Tygodniu Robotnika*, jeśli uzasadni zdanie tak lekko przez się wypisane dn. 17.10.1948: „W myśl zasady św. Ignacego Loyoli — cel uświęca środki“.

Oczywiście, nie chcielibyśmy nikomu sprawiać kłopotu. Ale trudno: „*amicus Plato, magis amica veritas*“. Prosimy więc autora o powiedzenie nam prawdy. W tym celu radzimy mu przeczytać pisma św. Ignacego (założyciela Towarzystwa Jezusowego) i zbadać ponadto tradycję dotyczącą jego osoby

i działalności. Bo przecież nie ma chyba innego sposobu, aby poznać naukę i zasady św. Ignacego! My już to wszystko coś niecoś znamy i dlatego pozwalamy sobie mniemać, że przypisywanie św. Ignacemu owej nieetycznej maksymy jest osobliwą nowością i osobistym wynalazkiem publicysty z *Tygodnia Robotnika*, względnie jakiegoś nieznanego nam autorytetu, który wyłącznie przez niego uznany jest za miarodajny.

A może sprawę ułatwi przeniesienie dyskusji na jakiś szerszy teren, powtarzając np. za innymi, że zasada: „cel uświęca wszystkie środki“ jest w każdym razie pochodzenia jezuickiego w ogóle? Prosimy bardzo i zachęcamy gorąco. Może raz wreszcie udowodni ktoś światu jezuickie autorstwo tej słusznie potępionej zasady. Nie zaszkodzi jednak przypomnieć sobie na tym miejscu faktów następujących. Przed dwudziestu laty opinia europejska śledziła z dość żywym zainteresowaniem przebieg dwóch procesów dotyczących sprawy, o której mowa. Terenem jednego z nich były Węgry, drugiego protestancka Norwegia. Na Węgrzech znany adwokat i dziennikarz dr D. Polonyi dał publicznie wyraz swemu przekonaniu, że jezuici głoszą (względnie głosili) zasadę: „Cel uświęca środki“. Na to ks. dr J. Czapik — jeden z redaktorów miesięcznika *Magyar Kultura* żywo zareagował, nazywając oświadczenie dra Polonyi najzwyczajszym oszczerstwem. — W Norwegii znów p. Marta Steinsvik atakowała w szeregu artykułów naukę Towarzystwa Jezusowego w ogóle, zarzucając jej niemoralność. Lecz i tutaj ozwał się sprzeciw w postaci energicznej odprawy ks. Riesterera. Obie te sprawy zawędrowały ostatecznie przed forum sądowe. Powołano świadków, wysłuchano opinii rzeczoznawców obu stron. Po kilku dniach rozpraw ogłoszono wyroki, które zarówno w Norwegii jak i na Węgrzech najzupełniej przyznały rację stronie katolickiej, całkowicie oczyszczając naukę jezuitów z oszczerczych zarzutów. Jeden z protestanckich redaktorów uczcił epilog procesu w Norwegii długim artykułem, zakończonym tymi znamiennymi słowy: „Jeszcze kilka konfliktów tego rodzaju między katolikami a protestantami, a będziemy świadkami poważnego ruchu występowania z kościoła luterańskiego“. Dostarczenie dowodów to jednak rzecz niezmiernie kłopotliwa... Czy więc nie lepiej by było zachować

milczenie w rzeczach, których się nie zna? Niestety, nie wszyscy umiłowali mądrość milczenia, a wartoby, choćby tylko dlatego, aby doświadczyć dobrodziejstw znanego adagium: „*Si tacuisses, philosophus mansisses*”. Niestety!

Z niemalym np. zdumieniem czytaliśmy swego czasu w *Trybunie Wolności* (6.IX.1948 r.) artykuł o rzekomo „wspólnej polityce i wspólnym wywiadzie” USA i Watykanu. Autor, odważnie podpisany inicjałami B. D., informował czytelników, że

„na skutek wieloletniej współpracy przedstawiciela USA przy Watykanie, Myrona Taylora, z najwyższą hierarchią kościelną przeprowadzono między innymi reorganizację całej służby wywiadowczej Watykanu. Jeszcze w roku 1946 Pius XII polecił dominikaninowi Morlion'owi przeorganizować służbę „informacyjną” Watykanu, łącząc ją w jedno z wywiadem zakonu Jezuitów. Na czele nowego sztabu wywiadowczego stanął „general” tego zakonu — Jansen, zaś jego zastępcą w tym zakresie jest watykański sekretarz stanu — kardyna Montini. Wydział, zajmujący się wywiadem w krajach Wschodniej i Południowo-Wschodniej Europy, pozostaje pod kierunkiem jezuita niemieckiego Schmiedera, zaś głównym rzeczoznawcą jest inny człowiek (sic!) tego zakonu, również Niemiec Prescheren. Instrukcje, udzielone pracownikom tego wydziału przez najwyższą jego zwierzchność, brzmią:

1. Jak najlepiej wykorzystać wszelkie możliwości informacyjne, będące w rozporządzeniu organizacji katolickich, duchowieństwa, misjonarzy i zgromadzeń zakonnych.

2. Ustalić łączność terenową z wywiadem USA i W. Brytanii. Wszelkie informacje o znaczeniu ogólnym, dające się wykorzystać w walce z komunizmem, należy niezwłocznie komunikować wywiadowi tych państw.

3. Informacje o charakterze ściśle tajnym należy przysyłać do centralnego zarządu służby informacyjnej Watykanu.

Szczególnie ściśle więzy łączy tę „służbę” z wywiadem amerykańskim, który też w głównej mierze finansuje „informację” watykańską”.

Tyle p. B. D. I któż odważyłby się podać w wątpliwość uderzającą „prawdę” tych tak nadzwyczajnych ścisłych danych? Daty, nazwiska znanych osób, nazwy instytucji, godności kościelnych — jest wszystko, co tylko potrzeba do prawdziwej historii! Sensacyjne te wiadomości powtórzył, co do istotnej ich treści, p. Tadeusz Rojek, dodając w tygodniku *Świat i Polska* (14.XI.1948 r.) takie np. szczegóły, że

„w Nowym Jorku pracą filii (służby wewnętrznej — objaśnienie nasze słowami jednak samego autora) kieruje sam kardynał Spellman,

w Innsbrucku rektor kolegium Jezuitów Regent... Sekretarz stanu Pre-seren kieruje pracą wywiadu na kraje słowiańskie".

Zaś p. Edward Ligocki w *Życiu Warszawy* (11.IX.1948 r.) i w *Dzienniku Polskim* (13.IX.1948 r.) dodaje ze zgorzeniem (choć pisze nie na ten sam temat), że

„prowincjałem Jezuitów w Polsce jest zakonnik z Belgii”.

Wreszcie olbrzymią kropkę nad „i” postawił niedawno w *Trybunie Ludu* (29.I.49 r.) niejaki p. „Yale” w artykule p.t. „Zakonni szpiedzy bez sutanny“:

„Do nowych instytucji gospodarczych — pisze — Watykan dołączył również nowe instytucje polityczne. Austriackie pismo „*Das Linzer Volksblatt*” opublikowało sensacyjne szczegóły, dotyczące istniejącej przy Watykanie wyższej szkoły szpiegowskiej. Jak widać, nie wystarczają już informacje zbierane normalną kościelną drogą od duchowieństwa poszczególnych krajów. Watykan ucieka się do bardziej nowoczesnych sposobów, w stylu Allana Dullesa.

Prowadzą instytut, oczywiście, jezuici, bo komuż by ta funkcja odpowiadała lepiej, jeżeli nie starej, zahartowanej w bojach z postępem, żandarmerii papieskiej, jaką stanowią uczniowie Ignacego Loyoli. „Instytut” mieści się w Rzymie przy ul. Carlo Alberto. Studia trwają od dwóch do trzech lat, przy czym w okresie tym uczniowie są skoszarowani i całkowicie oddzieleni od świata. Nikomu nie wolno ich odwiedzać. Cały reżim szkoły przypomina dokładnie osławione hitlerowskie szkoły dywersantów.

Pismo stwierdza, że przed odjazdem na teren pracy (którym oczywiście mają być kraje demokracji ludowej), wychowankowie szkoły przyjmują Ostatnie Sakramenty i otrzymują specjalną audiencję u papieża. Od chwili wyjazdu jezuici nie noszą sukni zakonnej, ale chodzą ubrani jak zwyczajni turyści.

Jak widać z powyższego, papież czuje się osobiście zainteresowany nowym odcinkiem świątobliwej działalności zakonu Serca Jezusowego, chociaż przebierając duchownych szpiegów za cywilów, usiłuje w razie kompromitacji, ukryć udział Kościoła w akcji szpiegowskiej”.

Nie ma co, artykuły napisane są gładko i z niezwykłą pewnością siebie. Czytelnik więc przebiega je również gładko i, jeśli nie jest skądinąd poinformowany, może sądzić, że to wszystko to najszczęstsza prawda.

By tę sprawę nieco wyjaśnić, niechaj nam będzie wolno dopisać na marginesie powyższych informacji kilka bardzo prostych uwag.

1. Kościół, jak o tym wie każde katolickie dziecko, nie jest państwem świeckim o celach politycznych i środkach policyjnych. Cele Kościoła są przede wszystkim wewnętrzne, duchowe i nadprzyrodzone. Czy ktoś to zechce uznać, czy też nie, nie zmieni to w niczym samej rzeczy.

2. Żaden zakon, ani jezuicki ani inny, nie służy Kościołowi jako narzędzie polityki świeckiej, ponieważ zakonom nie inny niż Kościołowi przyświeca cel.

3. A teraz pozwalamy sobie uszczknąć kilka kwiatków z bujnego ogrodu niezwykłych wiadomości naszych publicystów. W tym celu notujemy co następuje:

a) Najpierw możemy zaręczyć p. E. Ligockiego, że prowincjałem jezuitów w Polsce nie jest zakonnik z Belgii. Jezuickich prowincjałów jest w Polsce dwóch, ponieważ dwie są prowincje zakonne (o czym p. Ligocki zdaje się nie wiedzieć), ale żaden z nich nie jest Belgiem. Obaj są Polakami.

b) P. B. D., który robi minę doskonale poinformowanego, nie wie jednak dokładnie, jak właściwie brzmi nazwisko tak znanej przecież osobistości, jaką jest generał Towarzystwa Jezusowego. Usuwając z jego nazwiska aż dwie litery, pisze Jansen zamiast Janssens. To samo zresztą trzeba powiedzieć o p. Ligockim.

c) Według p. T. Rojka filią „służby wewnętrznej“ w Innsbrucku kieruje rektor Kolegium Jezuitów Regent. Pięknie! Ale szukam w Innsbrucku jezuitę o takim nazwisku, i nie znajduję. Szukam następnie w całej Austrii, i również nie znajduję. A przecież znaleźć powinienem, boć o rektora Kolegium w Innsbrucku dopytać się nie trudno. Nie trudno, ale pod tym małym warunkiem, że w ogóle istnieje. I to w całej Austrii. Jest to więc niezbadaną tajemnicą, jak jezuita Regent może kierować wywiadem w Innsbrucku!

d) Zacny p. B. D. poucza nas jeszcze ze swej strony, że jezuita „Prescheren“ jest Niemcem. Otóż z ręką na sercu musimy stwierdzić (a wiemy dobrze co mówimy), że jezuita „Prescheren — Niemiec“ również nie istnieje. Znamy natomiast innego jezuitę nazwiskiem Preszeren, ale ten nigdy nie był i nie jest Niemcem. Jest po prostu Słowencem i obywatelem jugo-

słowiańskim, jak to zresztą wskazuje jego nazwisko. Przebywa wprawdzie w Rzymie jako asystent generała zakonu, ale to nie jest jeszcze wystarczającym powodem do tego, aby mu przydzielić wątpliwej wartości godność jednego z szefów jakiejś światowej agencji szpiegowskiej.

e) Dla informacji znów p. T. Rojka podajemy, że ks. Preszeren nigdy nie był i nie jest „sekretarzem stanu“. Zwykły zakonnik sekretarzem stanu? Skądby zaś?! Tę bardzo wysoką w kolegium kardynalskim godność piastuje zwykle jeden z kardynałów. Ale i to jeszcze należy dodać, że obecnie nie ma w ogóle sekretarza stanu, ponieważ Ojciec św. Pius XII sam osobiście kieruje swą kancelarią. Mimo to p. Rojek (stałe jako doskonale poinformowany) poszedł jeszcze dalej w nominacjach kościelnych. Według niego jest po prostu aż dwóch sekretarzy stanu: wspomniany wyżej ks. Preszeren i „kardynał Montini“. Któżby się był tego spodziewał? Papież o tym nic nie wie, a p. Rojek wie.

f) Tymczasem p. B. D. czyni „kardynała Montiniego“ (sekretarza stanu!) zastępcą generała jezuitów na urzędzie szefa wywiadu. Jest to także nowość niespotykana w historii, której tylko p. B. D. posiada tajemnicę. „Kardynał“ i to „sekretarz stanu“ miałby zajmować stanowisko podrzędne w stosunku do zakonnika, choćby tym zakonnikiem był generał jezuitów?! Osobliwe! Na pociechę (?) obu naszych publicystów należy dodać, że ks. Montini nie tylko nie jest sekretarzem stanu, ale w ogóle nie jest nawet kardynałem. Tym więc razem kardynał nie jest jeszcze podwładnym ks. Janssensa. A jeśli mu ktoś nadał tę godność, to w każdym razie nie Ojciec św. Ale p. Rojka ten fakt, że ks. Montini nie jest kardynałem, nie bardzo chyba pocieszy. Poddaje on bowiem pod władzę ks. Janssensa arcybiskupa Nowego Yorku — kardynała Spellmana, kiedy go czyni kierownikiem jednej z filii głównego organu wywiadowczego, którego szefem ma być właśnie ks. Janssens. To już gorzej, bo arcybiskup Spellman jest jednak autentycznym kardynałem. Nie wiadomo więc doprawdy, co robić: czy składać kondolencje kardynałowi Spellmanowi, czy gratulować ks. Janssensowi.

g) Publicyście z *Trybuny Ludu* komunikujemy, że jezuita dziwią się wielce, jak bez ich wiedzy dokonać się mogło przemia-

nowanie ich zakonu z Towarzystwa Jezusowego na zakon „Serca Jezusowego“. Nie wiedzą również jak znalazł p. „Yale“ przy ul. Carlo Alberto w Rzymie wyższą szkołę szpiegowską, prowadzoną przez jezuitów czy przez kogokolwiek. Czy naprawdę wierzy p. „Yale“ austriackiemu pismu *Das Linzer Volksblatt*, że istnieje gdziekolwiek na świecie jezuicki instytut, którego uczniowie przez 2 do 3 lat „są skoszarowani i całkowicie oddzieleni od świata“, przy czym „nikomu nie wolno ich odwiedzać“ itd. itd.? Jeśli wierzy — to jego osobista sprawa. Ale w jakim celu pobudza do wesołości czytelników *Trybuny Ludu* swą łatwo-wiernością? Skąd ponadto wiadomo p. „Yale“, że jezuita (już wyszkoleni), udając się do krajów „demokracji ludowej“, otrzymują nie tylko osobistą audiencję u papieża, ale również „Ostatnie Sakramenty“? Jak Kościół Kościołem, tak nie zdarzyło się jeszcze nigdy, aby człowiek cieszący się doskonałym zdrowiem otrzymał legalnie i ważnie Ostatnie Sakramenty. Nawet żołnierzom przed bitwą nie wolno udzielać tego Sakramentu, który według nauki katolickiej, jest z istoty swej Sakramentem ciężko chorych. Humor tej notatki przewyższa wszystko, co można sobie wyobrazić.

h) Zastanawia nas jeszcze jedno. To mianowicie, że podczas, kiedy pp. „Yale“, B. D. i Rojek znają tak dokładnie czy to istnienie szkoły szpiegowskiej, czy też treść instrukcji wydanej przez rzekomą zwierzchność wywiadu watykańskiego, to ci, których to wszystko wprost ma dotyczyć, a więc w pierwszym rzędzie jezuita, dowiedzieli się o tych tajemnicach dopiero z usługnych artykułów „autentycznych informatorów“. Jest to doprawdy osobliwe, że jezuita (jak zresztą i wszystkie inne zakony) nic a nic nie wiedzą o tym, iż są szpiegami, których celem jest zbierać tajne wiadomości z zamiarem przesyłania ich wywiadowi amerykańskiemu i brytyjskiemu. Nic nie wiedzą o tym, że istnieje w ogóle jakiś wywiad watykański; ani o tym, że ich generał jest szefem tego wywiadu, zaś asystent generała Preszeren rzeczoznawcą w sprawach wywiadowczych! A przecież kto jak kto, ale oni powinni by o tym wszystkim wiedzieć!

Cóż więc są warte „informacje“ naszych przezacnych „informatorów“? Tyle właśnie, ile głośne swego czasu zarzuty wy-

sunięte pod adresem jezuitów przez „*Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej*”¹⁾).

Posługując się tą osobiwą metodą tworzenia historii, można by z największą łatwością wykazać, że np. księżę Józef Poniatowski nie utonął w Elsterze, lecz wywędrował na księżyc, a Tadeusz Kościuszko nie brał wcale udziału w walkach o wolność Stanów Zjednoczonych, lecz był nauczycielem tańca wśród plemion buszmeńskich, zamieszkujących strefy podbiegunowe...

Jezuitom zarzucali przeciwnicy wyznawanie zasady, że cel uświęca środki. A rozumiano przez to środki złe, uświęcane przez cel dobry. My już wiemy, co o tym sądzić. Ale co w takim razie powiedzieć o „jezuickich przyjaciolach“, którzy posługują się środkami, jakie dopiero co oglądaliśmy i ponadto zmierzają do celu, który wcale nie jest dobry? Czyż więc im właśnie tak bardzo wypadało przywdziewać togi Katonów i ferować na innych wyroki potępienia?

Ks. Jan Rosiak T. J.

¹⁾ Por. „Znamienne sprostowania” w *Przeglądzie Powszechnym*, Maj 1948 r.

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

Stanisław Dygat: Pola Elizejskie. Wydawnictwo „Awir“, Warszawa 1949, str. 223; Helena Boguszewska: Żelazna kurtyna: Wyd. „Wielkop. Księg. Wyd.“, 1949, str. 226; Igor Neyerly: Chłopiec z salskich stepów. Wyd. „Czytelnik“ Warszawa 1948 str. 215.

Wiem, że cytowanie samego siebie wygląda trochę nieprzyzwoicie, ale chodzi mi o przypomnienie dosyć ważnej dla moich osądów krytycznych tezy, którą postawiłem w *Przeglądzie Powszechnym* w październiku ubiegłego roku. Pisałem wtedy:

„Powojenna literatura walczy z wojną. Usiłuje różnymi sposobami przezwyciężyć te kompleksy, które pozostawiły w nas wydarzenia pięciu mrocznych lat, próbuje rozwiązać cały zespół tych problemów, które wyrosły w kregu wydarzeń wojennych, stara się o rehabilitację tego człowieka, którego zdegradowano warunkami okupacji do roli bezwolnego pionka czy mało znaczącego numeru w kartotekach obozowych. Zadania jej mnożą się w nieskonczoność prawie. A jednocześnie należą do zadań, których nie można w pośpiechu ominiąć, które nie dadzą zbyć się sumarycznym, bagatelizującym wazkość frazesem.

Stąd uciążliwa może, ale jednocześnie niezbędna „wojennność“ tematyki dzieł literackich lat ostatnich. Na każdą z książek, która wraca ku sprawom wojny, patrzeć powinniśmy jak na walkę o pokój, walkę najgłębszą i najprawdziwszą, bo staczaną w kategoriach ogólnoludzkiego rozważania praw rządzących ludźmi, w kategoriach analizowania się pchających ich ku zbrodni i w kategoriach ocenienia mocy, która wydobywa z otchłani grozy ku prostemu życiu w miłości, dobroci i pięknie. W tym zadaniu, w tej dążności tkwi wielkie dostojenie literatury, jej ogromne znaczenie dla rozwoju spraw państwa, narodu i ludzkości, jej pierwszorzędna rola w walce o polepszenie świata i ludzi. I z tego punktu widzenia musimy patrzeć na jej osiągnięcia“.

Ta rola powojennej literatury polskiej nie jest rolą łatwą. Nie chcą się na nią zgodzić, poszukujący łatwizn, czytelnicy. Mają dosyć wojny, już im się znudziła, wystarczy, że ją raz przeżywali, nie chcą po raz drugi męczyć się lekturą, przypominającą tamto bolesne pięciolecie.

„Wojenność“ tematyki staje się w kręgach takich odbiorców synonimem zarzutu, żalu, niechęci. Czytelnik zawsze chciał chadzać drogą najmniejszego oporu, literatura zawsze powinna go prowadzić drogą inną, drogą, która wiedzie nie do płytkich refleksyjek, ale do głębokiego, choćby bolesnego, przeorania problematyki minionych lat. Sułkowski Zeromskiego powiedziałby, że literatura powinna rozdzierać zasklepiające się blizny, aby nie zarosły błoną podłości. Nie chodzi o powiedzonko, chodzi o fakt: jeśli ucieczka przeciętnego odbiorcy od tematyki wojennej (a raczej problematyki wojennej, bo to nie zawsze na jedno wychodzi) jest zdradą samego siebie, jest tylko jednostkowym aktem kapitulacji siły przed wygodnictwem, to taka ucieczka pisarza jest już sprawą znacznie poważniejszą, jest kapitulacją większej siły, a więc większą jej klęską, większym zwycięstwem wygodnictwa, mięczakostwa i łatwizny. Stąd postulat większej surowości w ocenianiu walki pisarzy z wojną, postulat ostrzejszej oceny wszystkich, chytrze maskowanych, objawów dezercji, niezdecydowania, dekonwictwa.

Cztery, zgrupowane w ramach dzisiejszego przeglądu, książki przewycięzają wojnę. Każda z nich wyodrębnia jedno lub kilka jej zagadnień i usiłuje znaleźć rozwiązanie, a przynajmniej próbuje zmusić do tego czytelników. Każda reprezentuje inny zasób możliwości i inną postawę w akcji bojowej, jaką ma przeprowadzić literatura lat ostatnich. Każda wreszcie inne światło rzuca na problem rzetelności pisarskiej, bez której nikomu się nie uda spełnić poprawnie swojego zadania bojowego.

Największy niepokój budzi książka Dygata: *Pola Elizejskie*. Nie jest to niepokój twórczy, wywołany siłą przedstawień pisarskich, nakazujący rewizję własnych sądów, odmiennych od sądów twórcy. Jest to zwykły niepokój o autora.

Skoro już raz ośmieliłem się zacytować własne słowa, niech mi będzie wolno przypomnieć kilka zdań o Dygacie, o którym pisałem kilka miesięcy temu (w czerwcowym zeszytcie *Przeglądu Powszechnego*) z okazji *Pożegnań*.

„*Pożegnaniach* jak w *Jeziorze Bodeńskim* mamy do czynienia z czupurnym inteligencikiem, który buntuje się podobno przeciwko-jakiemuś złu, ale sam nie wie, jakiemu, walczy o jakiś lepszy ład, ale nie wie o jaki. Znowu — plazma, brak kręgosłupa, mgławica i chaos. Znowu zjawiska nie mają tła etycznego, są zawieszane w próżni, między przekorą a nieprzewidzianym skutkiem. Znowu mamy świetną satyrę na arystokratyczno-mieszczzańską degrengoladę i znów dowcip ośniewa szampańską lekkością. Ale znowu — za cenę splotonej problematyki. Czy taki jest Dygat? Czy jego maniera — przykrą i groźną w skutkach — ma być wyślizgiwanie się ze splotów opasujących każdego pisarza i każdego człowieka zagadnień? Czy zawsze będzie uciekał od głębszego sensu twórczości prawdziwej, jakim jest tłumaczenie i ulepszanie życia, a któremu przeczy zadowolenie się kilkunastoma efektami kuglarskiej raczej natury? Czy Dygata nie stać na zerwanie z postawą satyrycznie uśmiechniętego i zblazowanego dekadenta?“

Na pytania te trzecia książka Dygata nie udziela krzepiącej odpowiedzi, namawia raczej do smutnych dla autora wniosków. Bo Dygat w dalszym ciągu uroczo kokietuje zagadnienia, ale nie kusi się o ich rozwiązanie, w dalszym ciągu jest ilustracją wysublimowanego snobizmu literackiego, wyżywającego się w różnych gierkach, ale nie w rzetelnej twórczości.

Tu winien jestem wszystkim wyjaśnienie. Zwłaszcza autorowi.

Nie jestem zramolałym wątrobiarzem, którego każdy przejaw humoru czy ironii napawa obawami ataku. Humor czy ironię książek Dygata oceniam i chyba doceniam, jako przejaw dosyć wysokiej kultury literackiej. Nie jestem także ślepcem, który nie dostrzega subtelnych chwytów techniki pisarskiej, której *Pola Elizejskie* zawdzięczają swój salonowo - pikanterijny uroczek. Ale i humor i satyra i nawet (załóżmy, że...) świetna auto-ironia, i subtelność chwytów literackich nie wystarczają na stworzenie — zwłaszcza wobec postawionych na początku postulatów — dzieła wartościowego. Wystarczają na ukucie wspaniałej anegdoty. Do puszczania w obieg świetnych anegdot literackich redukuje się zasługa Dygata. To — jak na moje wymagania — o dużo za mało.

Pola Elizejskie to zbiór króciutkich opowiadań. Tematyka wojenna zagarnęła większą ich część, bo (jeśli dobrze obliczyłem) piętnaście. Wszystkie opowiadania obowiązuje jednak ta sama zasada pointy, która stanowi chyba jeden z naczelných rygorów nowej książki Dygata. Już ważność tej zasady określa kierunek dążeń autora: ku pikanterii opisywanych wydarzeń, a nie ku ich merytorycznemu sensowi. Jeśli kierunek ten można jeszcze jakoś usprawiedliwiać w kręgu tematyki w przybliżeniu obojętnej, to w opowiadaniach „przewycięzających wojnę” razi dekwizją, łatwizną i płytkością. A — jak już mówiłem — pointyizm cechuje wszystkie „kawalki” Dygata. Co gorsza, jego pointa nie zasadza się na gwałtownym przesunięciu kulminantów znaczeniowych, kulminantów treści, ale na raptownym zwrocie konstrukcji utworu, jest pointą konstrukcyjną. Temat gra tutaj rolę wabika, rolę wyłącznie pomocniczą.

Taki manewr pozwala na prześlizgiwanie się po powierzchni zagadnień, na muskanie problemów, zwalnia od głębszej analizy opisywanych zjawisk, toleruje wymigiwanie się od syntezy — dowcipem. Nie interesuje mnie w tej chwili geneza takiej postawy. Nie warto chyba wnikać w to, czy autor nie chce, czy nie może przeorać widzianej przez siebie rzeczywistości lemiem głębszym i ostrzejszym niż anegdota. Warto stwierdzić skutki zajęcia takiej postawy. Skutki są przykre: Dygat daje serię migawkowych zdjęć, w których można podziwiać oryginalne ustawienie obiektu, ciekawą technikę skrótów, zbliżeń i światłocieni. I nic więcej. To nawet filmowi nie wystarcza. Nawet od filmu wymagamy już więcej.

Czasami rzeczywistość zmusza autora do poważniejszego zajęcia się treścią (np. „Niedziela”), czasem wydarzenia wojenne prowokują go do prób syntezy (np. „Zygmunt Czerwiński”), ale najczęściej filmowy

faktomontaż („Faul“), pointylistyczne fanaberie („Lotnisko“, „Zwierzęta futerkowe“) czy ołówek powierzchniowego karykaturzysty przekreślają wypadki w literaturę „na serio“. Dygat jest jak gdyby skazany na swój kokieterijny wdzięk rozkapryszonego inteligenta, który bawi się w literata.

Czytałem gdzieś jego przemówienie, wygłoszone na jakimś zebra- niu robotniczym, gdzie zapowiadał „coś dla mas“, słyszałem, że na Zjeź- dzie Literatów obiecał radiosłuchaczom w „błyskawicznym wywia- dzie“ — literackie sylwetki przodowników pracy. Czy ta nowa linia tematyczna pokona w nim manierę „literackiej kokieterii“, manierę anegdotalizowania życia?

Oby...

Dygat w jednym ze swoich krótkich opowiadań („Lotnik, piechur, cywil i dziewczyna z Burmy“) musnął problem polskiej emigracji.

Nie nasuwa takich uwag ostatnia powieść Heleny Boguszewskiej: *Żelazna kurtyna*. Problem emigracji oświetlony tu jest z innej strony, ujrzany oczyma rodziny czekającej na ojca, który zdobyć się może tyl- ko na nerwowe listy, ale nie na powrót. Przez to specjalne nastawienie kamery fotograficznej, klisza utrwała nie obraz skomplikowanych roz- grywek politycznych, ale ich praktyczne, wewnętrznie - rodzinne kon- sekwencje.

W *Żelaznej kurtynie* podjęła autorka jeden z najaktualniejszych tematów wojenych i powojennych, jeden z najaktualniejszych proble- mów naszej współczesności: problem rodziny. Zdaje się, że nawet na- szkicowała tragiczne jego rozwiązanie, wskazała rozluźnienie węzłów rodzinnych, rozkruszanie się jedności rodzinnej, spowodowane ze- wnętrznymi przemianami układu warunków. Ojciec nie wraca, bo się boi. Myśli, że cała Polska będzie wywieziona do Tobolska. Matka, żeby uciec przed tęsknotą za niewracającym mężem, rzuca się w „robotę społeczną“. Córka idzie za swoim chłopakiem. Syn pałęta się przy ciotce.

Oczywiście, to nie streszczenie. Talent Boguszewskiej całemu temu procesowi nadał znaczenie jakiejś symbolicznej przemiany, chociaż jed- nocześnie nic nie odebrał opisywanym wydarzeniom z ich jednostkowej niepowtarzalności. Ale — chociaż dalecy jesteśmy od szafowania zarzu- tami naturalizmu — jedno nasuwa się przy lekturze *Żelaznej kurtyny* zastrzeżenie: fotograficzny spokój, spokój beznamiętnej relacji może wywołać złudzenie akceptacji owego rozkładowego procesu, jaki au- torka przedstawia w swojej powieści.

Autorka żadnej ze swych postaci nie wskazała poważniejszego ce- lu, niż jutro i pojutrze, niż czekanie do wiosny, a później do jesieni, i znów do wiosny i znów do jesieni...

To — po zsumowaniu wielu zalet rzetelnej roboty pisarskiej — ka- że odkładać książkę z niepokojem. Ale to niepokój twórczy. Skłaniają- cy do przemyśleń. I chociaż autorka z przesadną ostrożnością ograni- czyła się jedynie do konstatacji pewnej rzeczywistości, każde czytelnik-

kowi wyjść poza nią, każe ją przemyśleć, każe z nią polemizować. W tych nakazach realizuje Boguszewska swój udział w przezwyciężaniu wojny.

Znacznie skromniej realizuje ten udział Igor Neverly w *Chłopcu z salskich stepów*. Warto o tej książce rzucić tu choć kilka zdań, bo stanowi ona podwójnie ciekawą próbę literacką. Jest szkicem relacji wojennej, włożonej w usta Rosjanina, który zżył się z Polską, w Polsce o wolność ludów słowiańskich walczył i Polskę ukochał. Jest także ciekawą konstrukcją literacką: powieścią młodzieżową dla dorosłych. I jedna i druga cecha książki zaleca ją jako lekturę „uzupełniającą”, jako jeszcze jeden dowód, że różnymi sposobami, na różnych poziomach, każdy pisarz może, jeśli chce, jeśli ma talent, po swojemu walczyć z wojną. A Igor Neverly ma talent narratora i chociaż nie wyzwolił się jeszcze z debiutanckich łatwizn i chwytów dosyć już zużytych, dał książkę godną przeczytania.

Zygmunt Lichniak.

Jerzy Zawieyski: *Owoc czasu swego*. Verbum. Księgarnia „Jedność” w Kielcach, 1949, str. 132 in 12^o.

We wstępie jak i w zakończeniu tego krótkiego, ale cennego zbioru refleksji, spostrzeżeń, wyznań i modlitw zwraca się autor do jednego z tych licznych, a nieznanych „braci”, co podobnie, jak on sam niegdyś, szukają i cierpią i walczą. A zwraca się ze słowami, pełnymi podniosłości, głębokiej a świadomej siebie wiary, nade wszystko zaś miłości. Mówi o różnych przedmiotach: o wartości bezcennego życia, o wiedzy, o sztuce, o modlitwie, o cierpieniu, o pokorze, o ufności itd., itd., a mówi rzeczy, przeważnie tak oryginalnie ujęte i tak rozumne a duchowne, że nie mogą do serc nie trafić. Ktokolwiek weźmie tę książeczkę do ręki, odczuje od razu, że przemawia tu człowiek, który to, co podaje drugim, sam przeżył, a przeżył zwycięsko, t. zn. z doświadczeniem do pełnej prawdy. Nie podajemy tu wyjątków z tego pięknego i cennego dziełka, bo można by i trzeba przytaczać bardzo wiele. Pragniemy tylko gorąco, by ono dostało się do rąk jak najliczniejszej i rozsiało się nasieniem coraz szerszego dobra.

X. J. R. T. J.

Męczeńskie dzieje archidiecezji Warszawskiej 1939—1945. Str. 168 in fol. w Warszawie 1948. Nakładem Kurii Metropolitalnej.

Żałobne karty, ale pełne chluby, bo mieszczą w sobie olbrzymią sumę cierpień, poniesionych dla Boga i Polski. Kiedy przebiega się oczyma tę nie kończącą się serię nazwisk sług Bożych, co tak cicho i tak mężnie, albo kładli głowę za świętą sprawę, albo latami całymi znosili poniewierkę obozów koncentracyjnych i więzień, potęguje się nadzieja, że to, co tu wytrzymała Warszawa i Polska, zaznaczy się w jej przy-

szłych losach, zważone na szalach sprawiedliwości Bożej. Jest wielką zasługą Kurii Metropolitalnej, że podjęła wydanie tej drogocennej pamiętki a wdzięczność należy się P. Dr Olszamowskiej - Skowrońskiej za tak pracowite zestawienie obojej płci duchowieństwa, które swej archidiecezji tak obficie przyczyniło męczeńskiego blasku. Oby jeszcze kiedyś udało się choć w przybliżeniu zebrać nazwiska tych, których w tak ogromnej liczbie rozstrzeliwano na ulicach i placach naszego miasta!

Pięknie wydanej książce patronuje na wstępie inicjator tego wydawnictwa, nieodżałowany ks. Prymas Hlond. Wstawia on się niezawodnie wraz z gromadą tych, których nazwiska dla potomności przechował, za miastem swoim, które tak niespodzianie opuścił.

J. R.

E. D. Adrian: *O fizycznym podłożu wrażeń zmysłowych*. Przełożyli Jerzy Konorski i Aniela Szwejczerowa. Wstępem i przypisami zaopatrzył Jerzy Konorski. Warszawa 1948 r. Spółdzielnia Wydawnicza „Książka”. Str. 137.

Na półkach księgarskich ukazał się pierwszy tomik nowego cyklu wydawniczego „Biblioteka Wiedzy Współczesnej”. Dwa słowa: „Wiedza współczesna” jest dzisiaj raczej pojęciem wieloznacznym, określającym bądź obiektywne podsumowanie rezultatów prac współczesnych uczonych, bądź też dopasowanie tych osiągnięć do jakiegoś systemu myślowego, nieraz kosztem obiektywności lub pomieszania pewnych faktów z niepewnym i różnorodnym sposobem ich interpretacji. Co nam zamierza dać „Biblioteka Wiedzy Współczesnej”, zobaczymy. Start jest dość udany.

Zapowiedzianą serię „Biblioteki Wiedzy Współczesnej” otwiera jeden z najwybitniejszych neurofizjologów doby obecnej Edgar Douglas Adrian. Nazwisko to mówi samo za siebie. Znakomite prace, dotyczące sygnalizacji nerwowej, odznaczone w r. 1932 nagrodą Nobla, badanie prądów czynnościowych mózgu, jak i cała działalność naukowa Adriana, czynią zbędnym zalecanie jego książki *O fizycznym podłożu wrażeń zmysłowych*. Są to wykłady, wygłoszone przez samego Adriana w Magdalen College w Oxfordzie w 1946 r. na następujące tematy: Mózg i działalność psychiczna. Narządy zmysłowe. Sfera ruchowa i czuciowa kory mózgowej. Wzrok i słuch. Zjawiska elektryczne zachodzące w mózgu. Rozpoznawanie i zjawiska psychiczne.

Właśnie dlatego, że to są wykłady, poruszane zagadnienia są omówione lekko i przystępnie. Dla nas zaś są one tym cenniejsze, że autor, badając przy pomocy najnowszych metod materialne podłoże wrażeń zmysłowych, nie uchyla się od nawiązania do zjawisk psychicznych. Owszem, stawia ciekawe hipotezy i śmiało interpretacje w sposób oryginalny, raczej wierny metodzie, którą się posługuje, ale

ostrożny, nie chcąc nas nimi zobowiązywać. Adrian zdaje sobie sprawę, że „nauka współczesna jest całkowicie niezdolna do dania jakiegokolwiek zadowalającego obrazu działalności psychicznej“; że, by móc wyciągnąć jakiegokolwiek wnioski na ten temat, trzeba najprzód pogłębić naszą wiedzę o fizjologii mózgu. A nawet po osiągnięciu tego może się okazać, że odrębność zjawisk psychicznych zdaje się „wykluczać jakąkolwiek możliwość czysto fizycznego opisu naszych czynności, mimo iż znaczna ich część może być w ten sposób opisana“.

Z książki wynika jasno, że nauka, atakując zagadnienia z pogranicza fizjologii i psychologii, uszła dopiero bardzo skromny początek drogi i zdaje sobie dokładnie sprawę z trudności „wzięcia“ tego problemu. Książkę warto przeczytać, by o tym wiedzieć, by łatwiej odróżniać fakty, niezbitnie przez naukę stwierdzone, od ich dowolnej i nieobowiązującej interpretacji. A zachęci do czytania klasyków współczesnej wiedzy.

L. Mońko

Stanisław Skowron: *Zarys nauki o dziedziczności*. Kraków 1947 r. Wydawnictwo Wiedza—Zawód—Kultura, str. 215.

Kto zna nasze przedwojenne podręczniki genetyki: E. Malinowskiego, T. Marchlewskiego, Z. Moczarskiego i J. G. Szumana, oraz Skalińskiej, ten po przeczytaniu *Zarysu nauki o dziedziczności* stwierdzi, jak wielu rzeczy nowych dokonała nauka w tej dziedzinie w ciągu ostatnich lat. Autor, nawiązując do dawnych osiągnięć, uzupełnia je nowymi zdobyczami. Kreśli główne kierunki badań współczesnej genetyki, a czyni to w sposób tak przystępny, że nawet czytelnik nie obeznany z tą dziedziną wiedzy z łatwością przyswoi sobie trudne skądinąd zagadnienia naukowe. Terminy techniczne są bowiem zawsze wyjaśnione, a każde zjawisko zilustrowane trafnie dobranym przykładem. W pierwszej części autor podaje zasady genetyki, w drugiej traktuje o dziedziczności u człowieka. Każdy rozdział podaje wiele rzeczy nowych, nie spotykanych w podręcznikach przedwojennych. Stwierdzany np. w komórce istnienie genów plazmatycznych — fakt, który „otwiera nowe horyzonty, wiążąc zagadnienia genetyki z zagadnieniami wzrostu komórek, powstawania nowotworów, z zagadnieniami biochemii i nauki odporności“. Dowiadujemy się o zjawiskach pleiotropii i polygenii, zmuszających nas do ujmowania organizmu jako całości (obecnie ogólna tendencja w naukach biologicznych). Poznajemy jak daleko posunięto się w odcyfrowaniu chemicznej struktury genu. Głębsze wniknięcie w zjawiska mutacji genów i chromosomów rzuca nowe światło na zagadnienie ewolucji. Współczesna genetyka podkreśla mocno wpływ środowiska zewnętrznego (peristazy) na ujawniania się cech. „Geny wyznaczają, czym może stać się osobnik, czym jednak on jest, o tym głównie decydują wpływy środowiskowe“. Wreszcie autor

porusza aktualne dzisiaj zagadnienie możliwości dziedziczenia cech nabytych.

Książka daje naprawdę wiele cennych wiadomości. Powinien nią zainteresować się każdy student biologii, medycyny, farmacji, rolnictwa, psychologii i pedagogiki. Przeczyta ją również z pożytkiem każdy inteligentny człowiek. Książka zyska dodatkowe plusy, nie istotne zresztą, jeżeli w następnym wydaniu będą zaznaczone daty przynajmniej ważniejszych odkryć, podana zasadnicza literatura przedmiotu oraz umieszczone na końcu alfabetyczne wyjaśnienie terminów naukowych.

L. Mońko

Ks. Rechowicz Marian: *Plany Kongregacji De Propaganda Fide na Bałkanach a Unia w Polsce (1622 — 1635)*. Odbitka z *Naszej Przeszłości*, T. II Kraków 1947. — *Zagadnienie powołań kapłańskich w okresie działalności pojózefińskiego Seminarium Generalnego w dawnej Galicji (1790 — 1819)*. Odb. z *Naszej Przeszłości* T. IV Kraków 1948. — *Sprawa wielkiego seminarium misyjnego dla unitów na ziemiach dawnej Polski (1595 — 1819)*. Kraków 1948, Wydawnictwo Mariackie.

W krótkich tych rozprawach Autor w oparciu o badania archiwalną posunął znacznie naprzód znajomość dziejów Kościoła na ziemiach polskich. Nie wdając się w szczegóły postaram się wskazać jego najważniejsze osiągnięcia.

W rozprawie o planach misyjnych Kongregacji występuje na jaw jej pomyłka w ocenie stopnia wiarogodności sprawozdań nadsyłanych przez metropolitę Józefa Welamina Rutskiego, a w związku z tym przecenianie sił dynamicznych Unii na ziemiach Polski, których, jak wykazuje Autor, Unia w latach 1620—35, nie posiadała nie tylko na eksport, ale nawet na własny użytek. Pomyłka ta spowodowała dekret Urbana VIII z 1624 roku, zabraniający unitom przechodzenia na katolicyzm łaciński, utratę pozycji na Bałkanie w postaci biskupstwa unickiego w Marczy (1630), niepowodzenie śmiałego planu nawrócenia klasztorów z góry Atos, a wreszcie sparaliżowanie w samych początkach projektu roztoczenie opieki duszpasterskiej nad 40.000 Rusinów-schizmatyków w Konstantynopolu (1628). Odpowiedzialność za te niepowodzenia ponosi w pierwszym rzędzie Rutski, wprowadzający w błąd Kongregację, spada ona też i na kardynałów, którzy nieufnie odnosili się do relacji episkopatu polskiego łacińskiego oraz nuncjuszów Lancellotti i Santa Croce.

Wewnętrzna słabość Unii i wysiłki Rutskiego zmierzające do ratowania jej bytu kreśli Autor w broszurze o wielkim seminarium misyjnym dla unitów. (Zaznaczyć należy, że Piotr Arkadiusz autor informacji o stanie Cerkwi, nie był nigdy profesorem Seminarium Papieskiego

w Wilnie, str. 9). Stan ilościowy i jakościowy kleru unickiego był przerażająco ubogi, co nie przeszkadzało Rutskiemu do wysuwania w Rzymie sugestii o jego możliwościach doprowadzenia do unii uniwersalnej przez akcję misyjną na Rusi. w W. Ks. Moskiewskim, Wołoszczyźnie, Mołdawii, Węgrzech, Bułgarii, Bałkanach itd. Była mu ona potrzebna dla przeprowadzenia reformy i odrodzenia Cerkwi z pomocą Rzymu, na drodze podniesienia stanu kulturalnego kleru przez szkolnictwo powszechne, średnie i wyższe, a przede wszystkim przez stworzenie wielkiego seminarium dla unitów. O ile Rutskiemu udało się rzeczywiście wiele zdziałać dla podniesienia oświaty wśród unitów, o tyle jego projekt założenia wyższej uczelni dla kleru nigdy nie został urzeczywistniony, tak dla przyczyn zewnętrznych, jak dla trudności w łonie samej Cerkwi. Nie spełniły się też i jego fantastyczne plany ekspansji Unii z ziem polskich na sąsiednie. Ciekawy ten wycinek z dziejów Unii, w którym propaganda splata się w jedną całość z rzeczywistością, czyta się z prawdziwym zainteresowaniem.

W pracy o zagadnieniu powołań zaznajamia nas Autor najpierw z katastrofalnym wprost stanem ilościowym duchowieństwa na terenach wcielonych w r. 1773 do Austrii. Nie przeciwdziałało temu powołane do życia Seminarium Generalne we Lwowie, instytucja już zdyskredytowana i zarzucona w Austrii. Zakład ten nie był zdolny wyszkolić potrzebnej liczby kapłanów. Na stałe kurczenie się stanu ilościowego duchowieństwa wpływał jeszcze bardziej brak powołań kapłańskich. Autor przekonująco wskazuje na przyczyny tego zjawiska. Większość kandydatów do stanu kapłańskiego rekrutowała się z środowiska mieszczańskiego i drobnoszlacheckiego, które najsilniej przejęło się racjonalizmem wieku oświecenia, trwającym w Austrii aż do połowy XIX, gdy na Zachodzie i w Rosji już w początkach tego wieku ustąpiło ono miejsca romantyzmowi. Wieś, moralnie zdrowa i religijna, była słabym źródłem powołań z powodu pańszczyzny, niskiego poziomu kulturalnego, zniesienia klasztorów męskich, a zwłaszcza dekretów jęz. fińskich regulujących wykształcenie duchowieństwa. Brakom powołań zaradziły dopiero powstające później seminaria diecezjalne.

Omówione prace ks. Rechowicza odznaczają się sumiennym zebraniem materiałów źródłowych, gruntownym ich przemyśleniem, celowym rozkładem, wreszcie dojrzałym i przedmiotowym sądem o sprawach i ludziach.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Ksiądz biskup dr Czesław Kaczmarek: *Podstawa życia r o d z i n n e g o*. Wyd. 2-gie, uzupełnione. Kielce. „Jedność”. 1948. Str. 150.

Cenna praca dostojnego Autora wróciła pod prasę znacznie wzbogacona dodatkami, które wartość dziełka, i poprzednio już dużą, wybitnie potęgują. Między innymi przybyło dużo cytatów z tak głębokich i aktualnych listów i przemówień obecnego Papieża.

Piękne, za serce chwytające przykłady i wskazówki na obserwacji życia oparte trafiają wprost do dusz i do umysłów, tym bardziej, że cały sposób przedstawienia jest tak ujmująco prosty i w tej prostocie swojej piękny. Oby ta rzecz trafiła do jak najliczniejszych rodzin, które we wszystkich kierunkach rodzinnego życia dowiedzą się z niej, jak mają postępować, by odpowiedzieć woli Bożej i postulatów własnego szczęścia.

X. J. R.

Yves de Montcheuil: *Problèmes de vie Spirituelle*. Edition le L'epi, Paris, 1947, str. 246.

Są to artykuły i uwagi ze spuścizny Ojca Montcheuil, znanego kierownika duchownego francuskiej młodzieży uniwersyteckiej, straconego przez Niemców niemal w przeddzień wyzwolenia Francji. Garść wspomnień, podanych na wstępie przez jego przyjaciół i uczniów, daje nam pewne wyobrażenie o nieprzeciętnej postaci autora, u którego wszechstronność umysłowości szła w parze z głębią żywej wiary.

W książce zebrane są takty na różne tematy takie, jak apostołstwo, życie wewnętrzne, asceza, humanizm i inne. Autor wypowiada się zwykle, niemal aforystycznie; miejscami jest dość trudny. Bogactwo poruszonych zagadnień jest bardzo duże: każdy artykuł zasługiwałby na omówienie, a właściwie — na dosłowne przetłumaczenie *in extenso*.

Świeże umysły naszej młodzieży uniwersyteckiej urabiają swą postawę katolicką głównie na publicystyce tzw. katolickiej. Te niedoświadczone umysły nie są w stanie wyluskać z obfitości tygodników, miesięczników i książek — tych nielicznych prac, które są na poziomie najnowocześniejszych osiągnięć naukowych, społecznych, artystycznych (a innych prac myśląca młodzież nie zechce dziś czytać), i które zarazem są na prawdę bez zarzutu pod względem teologicznym, a nade wszystko — które nie grzeszą przeciwko miłości zbyt ostrą krytyką, ośmieszaniem przeciwników itp. Młodzież potrzebuje takiej książki, która *cała* może być polecona bez zastrzeżeń, którą warto i trzeba przeczytać całą, która po prostu może być podręcznikiem do „świeckich rozmyślań“ nowoczesnego katolika.

Każde niemal zdanie omawianej książki nadaje się do takiego przeżuwania myślowego. Oto jedna próbka:

„Są prawdy różnego rzędu, ale nie ma prawd godnych zaniedbania, i *a fortiori* — godnych pogardy“. „Szczerze miłujący prawdę, córke Ducha Świętego, nie są ci, którzy godzą się na podziwianie jej tylko tam, gdzie błyszczy całym swym blaskiem, lecz ci, dla których jest ona tak droga, iż wszędzie zbierają jej najmniejsze okruszyny, iż poszukują jej wszędzie, nawet tam, gdzie niewiedza i przewrotność ludzka zmieniły ją do niepoznania. Kto nie ma odwagi miłować jej tam, gdzie zniekształcona, nie jest zdolny do czystego umiłowania jej tam, gdzie objawia się w całej swej chwale“.

J. F. D.

Ks. prof. dr Józef Kaczmarczyk: *Życie i działalność Jezusa Chrystusa w świetle czterech ewangelij*. Kraków 1949. Wydawnictwo Mariackie. Str. 431 in 8°.

Wielką przysługę oddał Autor pobożności polskiej przez wydanie niniejszej książki. Rzecz przyda się i kaznodziejom dla gruntowniejszego objaśnienia z ambony perykop ewangelicznych i katechetom przy przy wykładaniu nowego testamentu i osobom zakonnym przy rozmyślaniu życia Chrystusowego i wszystkim miłośnikom Zbawiciela, którzy pragną lepiej się zapoznać z Jego osobą, działaniem i nauką. Ks. prof. dr Kaczmarczyk pisze w sposób tak prosty i bezpretensjonalny, że każdy go zrozumie i każdy pożytek odniesie. Za wyjątkiem dłuższych rozważań nad Modlitwą Pańską, nie ma też głębszych teologicznych czy ascetycznych spekulacji nad nauką Chrystusową, niedostępnych dla średnio wykształconego czytelnika. A wiadomości gruntownych i całkiem konkretnych, bardzo wiele. Byłoby rzeczą pożądaną, żeby tę książkę propagować osobliwie tam, gdzie sekciarstwo rozsiewa swoje przewrotne nauki i swoje przekłady oraz wykłady ewangelii. Specjalnie podnieść należy, że autor nie ulega pewnym modnym, a mało uzasadnionym teoriom niektórych biblistów, np. co do trwania publicznego życia Pana Jezusa, co do zaprzeczania, w pierwszym roku nauczania, ośmiomiesięcznej działalności w Judei, co do rozdławiania, czy nawet potrajania Magdaleny itp. Poprawki, stosowane do tekstu przekładu O. Szczepańskiego, są w ogóle bardzo trafne. Z nielicznych usterek można by podnieść następujące rzeczy. Namaszczenie chorych, które praktykowali Apostołowie podczas swej pierwszej krótkiej misji, wbrew Maldonatowi i niektórym innym egzegetom, nie było sakramentem. Ten pogląd Bellarmina uchodzi dziś za pewny. I sobór Tryd. w ss. 14 (nie 11) cp. 1 widzi w tekście Mr 6, 13 tylko „insynuację” przyszłego sakramentu. Góra Kwarantanii nie leży „między” Jerychem a Jordanem, bo tam już jest tylko dolina rzeki, ale, patrząc od Jordanu, poza Jerychem, tj. od strony zachodniej. Trudno powiedzieć, że wyraz „glupi” oznacza w Piśmie św. człowieka, przeczącego istnieniu Boga, kiedy przeciw jednemu przykładowi takiego znaczenia wyrazu (Ps. 13, 1) można przytoczyć dziesiątki miejsc ze Starego i Nowego Testamentu, w których to znaczenie nie ma żadnego zastosowania. Nie sądzę też, żeby „latra apolusai” Mt 1, 19, wymagało uciekania się do prywatnego listu rozwodowego. Zadość czyni tekstowi, a miłszy jest dla naszego odczucia, zamiar św. Józefa, opuszczenia potajemnie Nazaretu. To są jednak drobniautkie mankamenty gruntownego i bardzo pożytecznego dzieła, za które bez wątpienia zbierze sobie Autor dużo wdzięczności. Posługiwanie się tą książką byłoby łatwiejsze, gdyby albo spis rzeczy był bardziej detaliczny, albo dodany był specjalny wykaz cudów, przypowieści i główniejszych nauk Chrystusowych. Może da się to uzupełnić w owej, zapowiedzianej drugiej części, która ma nam dać opis Męki Pańskiej.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

H. Pinard de la Boullaye T. J.: *Jezus Syn Boży*. (Przeład z francuskiego, Warszawa 1948, Wydawnictwo Księży Jezuitów, str. 216.

Kazalnica w Notre Dame de Paris w okresie wielkopostnym przykuwa uwagę świata umysłowego nie tylko we Francji, lecz również szeroko poza jej granicami. Przed dwudziestu laty począł na niej przemawiać słynny ze swych badań w zakresie porównawczej historii religij ks. Henryk Pinard de la Boullaye, Głoszone cyklami jego konferencje wielkopostne ukazywały się następnie jako wartościowe pozycje apologetyczne, zyskując sobie powszechne uznanie. Autor omawiał w nich gruntownie i przekonywająco żywotne zagadnienia o historycznym istnieniu Chrystusa Pana, o Jego godności mesjańskiej, o właściwej Mu potędze cudotwórczej*). Obecnie Wydawnictwo Księży Jezuitów przyswoiło naszej literaturze książkę, stanowiącą w wymienionym cyklu ogniwo o doniosłości pierwszorzędnej, decydującej dla życia religijnego. Mianowicie, tym razem treścią konferencyj jest b o s k a g o d n o ś ć Chrystusa.

Konferencje 3. i 4. posiadają wartość zasadniczą. Autor sumiennie roztrząsa dane ewangelijne, w których zaznacza się przeblask czy też stwierdzenie synostwa Bożego w jedynym tego słowa znaczeniu, jakiego był świadom Chrystus Pan. Materiał, zgodnie z wymaganiami nowszej krytyki naukowej, ujęty jest w ten sposób, że w oparciu o synoptyk omówione jest „objawienie — tej właśnie — wielkiej tajemnicy“, i uzupełnione następnie „świadectwem umiłowanego ucznia“, czyli świadectwem czwartej ewangelii.

Dwie konferencje sąsiadujące (2. i 5.) stanowią doskonale pomyślane ramy historyczno - światopoglądowe dla argumentacji kluczowej. Wiarę w bóstwo Chrystusa, scharakteryzowaną jako refleks niewątpliwego i niezawodnego przeświadczenia, jakie On sam miał o sobie i jakie wpajał w swych uczniów, tak szybko utrwalającą się w pierwszych pokoleniach chrześcijan, konferencja 2 rozpatruje na tle dwóch współczesnych jej zjawisk. Mianowicie, na tle ubóstwień cesarów, zwłaszcza po Auguście, tak często stosowanych w świecie hellenisko-rzymskim, oraz na tle tej awersji, jaką środowisko izraelskie miało do tego rodzaju praktyk. Stąd wniosek, że wzmiankowane ubóstwienia nie tylko są przejawem zniekształconej idei Boga, lecz co więcej one do jej obniżenia wydatnie się przyczyniały. Kult zaś Chrystusa, który już w najwcześniejszych warstwach tradycji wykazuje się pełną dojrzałością treści, wyrastając w środowisku na wskroś monoteistycznym, wręcz przeciwnie, przyczynia się tym wydatniej do uwypuklenia przymiotów i majestatu jednego Boga.

*) W miarę ich ukazywania się książki te były tłumaczone w Wydawnictwie Księży Jezuitów (wówczas Kraków, obecnie Warszawa). Oto ich tytuły: *Chrystus wobec historii*, 1929, str. 200; *Jezus Chrystus — obiecany Mesjaszem*, 1931, str. 224; *Chrystus — Cudotwórca i Prorok*, 1933, str. 242. Do nich dla informacji można dołączyć tegoż autora *Maria arcydzieło Boże*, 1932, str. 103.

Szybkie rozpowszechnienie się chrześcijaństwa, które z pogardzanej i ośmieszanej wiary w bóstwo Ukrzyżowanego uczyniło istotny sprawdzian wyznaniowy, konferencja 5 omawia jako autentyczny podpis Ojca, uwierzytelniający jej prawdziwość. W tym celu, by możliwie uplastycznić szczególną interwencję Boga w rozwoju wczesnego chrześcijaństwa, Autor wskazuje na przeszkody, jakie napotykało na swej drodze i przedstawia środki, jakimi się posługiwało, tak niewspółmiernie z niezwykłymi osiągnięciami.

Dwie pozostałe konferencje (1. i 6.) wykazują zarazem wszechstronne opanowanie zagadnień i wnikliwą znajomość psychiki nowoczesnej. Pierwsza akcentuje to zwłaszcza, że dogmat katolicki jest zjawiskiem jedynym w religijnej historii ludzkości i że nie podobna obok niego przechodzić obojętnie, skoro od wieków jest wiarą narodów przodujących w cywilizacji, wielkich myślicieli i najwybitniejszych uczonych. Ostatnia zaś konferencja z mistrzowską zręcznością zwraca się niemal bezpośrednio do słuchacza lub czytelnika, odpowiadając na możliwe życzenia, by pewność samego dowodu na rzecz bóstwa Chrystusa jaśniała światłem większym, bardziej narzucającym się umysłowi ludzkiemu. Stwierdza również dobitnie, że przy sumiennym badaniu źródeł i odpowiedniej postawie moralnej, światło, jakie im zawdzięczamy, jest zgoła wystarczające, by uczciwie i z przekonaniem móc wyznać, że Jezus jest prawdziwym Bogiem.

Obfita bibliografia i techniczne wyjaśnienia zawarte w dopiskach, również dla jednostek o specjalnym wykształceniu teologicznym, mogą okazać się bardzo pożyteczne. Dla szerokiego zaś ogółu, spragnionego szczególnie w okresie wielkopostnym kilku chwil skupienia i głębszych refleksji nad podstawowym dogmatem wyznawanej wiary, konferencje ks. Pinard de la Boullaye mogą być doskonałym przewodnikiem. Książka wręcz ostrzega przed „jednym z najpoważniejszych niebezpieczeństw, jakie mogą zagrażać Kościołowi, mianowicie przed niemrawym spokojem, który zwalnia się od pracy“ nad ciągłym pogłębianiem prawdy katolickiej w sobie i w otoczeniu. Z myślą, by ta książka zasługująca na bardzo gorące zalecenie dotarła do jak najszerszych warstw, omówiłem jej treść nieco obszerniej. Z obowiązku zaś recenzenta dodam tylko, że na str. 62 w. 14 od góry winno być „nie zapewnia, nie wytwarza, nie dostarcza itp.“; bowiem obecne „nie podważa“ nie harmonizuje z treścią.

Ks. Antoni Pawłowski.

P r z y j a ż ņ c h r z e ś c i j a ŋ s k a. Zbiór studiów. Verbum. Kielce. „Jedność“. 1948. Str. 100.

Cztery rozprawki, dość przygodnie złączone w jeden tomik i nie bardzo nadające się pod wspólny tytuł, ale niewątpliwie pożyteczne i niejednemu czytelnikowi mile. W pierwszej i najdłuższej przedstawia niezapomniany Ks. Konstanty Michalski, z właściwą sobie erudy-

cją i ciepłem, przyjaźń u św. Pawła. W drugiej omawia S. Renata Niepokalanka pt. *Dulcis Hospes animae*, mieszkanie Ducha Świętego w sercach wiernych, ozdobionych łaską poświęcającą. Dwie ostatnie O. Jacka Woronieckiego: Miłość chrześcijańska jako przyjaźń z Bogiem oraz analiza miłości i jej stopnie, są właściwie wyjaśnieniem odnośnych pojęć, które czcigodny autor, na podstawie św. Tomasza, ze zwykłą sobie ścisłością myśli przeprowadza. Do całkowitego rozwinięcia pięknego tematu, który tytuł zapowiada będzie jeszcze może sposobność, bo obiecuje nam w przedmowie Wydawnictwo, że zamiast pisma „*Szkoła Chrystusowa*” będą się ukazywały pojedyncze zeszyty poświęcone różnym zagadnieniom wiary i życia chrześcijańskiego.

X. J. R.

Ks. dr Aleksander Zychliński: *Tajemnica katolicyzmu*. Szkice teologiczne. Poznań. 1946. „Kultura Katolicka”. Grobla 1. Str. 84.

Ostatnie dzieło wielkiego teologa Polski współczesnej, dzieło, którego już nie miał w druku oglądać. A możemy mówić bez przesady o „dziele”, bo, pomimo drobnych rozmiarów tej pracy i pomimo że ona i stylem i całą fakturą literacką zasługuje na nazwę zbioru „szkiców”, kryje w sobie prawdziwe głębie teologicznej wiedzy i duchowego odczucia przedmiotu. Na Kościół spogląda tu autor wyłącznie z wewnętrznej jego strony i przymioty tego wnętrza katolicyzmu odsłania w szeregu rozdziałów, które w swej niezmiernej zwięzłości i pełności, są prawdziwymi klejnotami teologicznego wykładu dla inteligentnych katolików. Powinna ta praca znaleźć się w ręku jak najliczniejszych świeckich ludzi, pragnących zapoznać się do głębi z religią, której się trzymają i w ręku każdego kapłana, osobiście katechety, który o świętym Kościele chce dać słuchaczom swoim wielkie a prawdziwe pojęcie. Nikt tych kart nie przeczyta bez wielkich korzyści i intelektualnych i duchowych. Szkoda tylko, że ta śliczna i niezmiernie cenna praca wydana została tak drobnymi czcionkami i na tak lichym papierze.

X. J. R.

O. Romuald Kostecki O. P.: *Modlitwa Różańcowa*. Verbum. Kielce. „Jedność”. 1948. Str. 112.

O. Sebastian Młodecki, dominikanin: *Przez Marię do Chrystusa*. Wydawn. św. Krzyża. Opole. 1948. Str. 202.

Równocześnie niemal wydane dwie książki o św. Różańcu. Pierwsza daje systematyczne pouczenie, czym Różaniec jest, jak go odmawiać, jakie w nim zawierają się skarby dla pobożności osobistej i zbiorowej, jak wreszcie Kościół, i przez orędzia papieży i przez hojne nadawania łask, modlitwę tę zaleca. Powszechnie znana wymowa i teologiczna gruntowność autora nie mogły nie zaznaczyć się i w opracowaniu tego tematu, tak bardzo drogiego jego zakonowi i wszystkim zresztą sercom chrześcijańskim. Można by tylko mieć wątpliwość, czy

podtrzymywanie tezy o pochodzeniu Różańca od samego św. Dominika i o propagowaniu go u nas przez św. św. Jacka i Czesława, zgodne jest z tą rzeczywistością, którą już niejedni synowie św. Zakonodawcy uznają.

Książka O. Młodeckiego ujmuje w poszczególne rozdziały piętnaście różańcowych tajemnic, ale w te rozdziały wkłada wiele, aż do siedmiu, odrębnych rozprawek, które pod bardzo różnymi tytułami, zazwyczaj w związku z daną tajemnicą, omawiają wzniosłość, piękność i wewnętrzne bogactwo nabożeństwa do Maryi, Królowej św. Różańca. Cała praca przeniknięta jest gorącą miłością Paniienki Najświętszej i miłość tę niewątpliwie w liczne serca przeleje. Rzecz oparta jest na dziele O. Mannesa M. Rings pt. *Chwała Maryi w Różańcu świętym*, ale zastosowana jest do polskich dusz i pięknie przepleciona strofami polskich pieśni ku czci Bogarodzicy. Co autor mówi na str. 196 i n. o stosunku św. Tomasza do dogmatu Niepokalanego Poczęcia M. Bożej, nie łatwo dałoby się obronić na ściśle teologicznym forum.

X. J. R.

Św. Ludwik Maria Grignon de Monfort: Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najśw. Marii Panny. Z oryg. franc. przeł. Jan Rybałt. Niepokalanów 1948. Str. 206.

Bardzo dobrze się stało, że przyswojono polskiemu językowi jeden z najgorętszych w całej literaturze pobożnej katolickiej, apel do miłości Maryi. Święty Autor, choć talentem pisarskim dysponuje w słabiej tylko mierze, gorącością swego czystego serca i głęboką wiarą w to, co pisze, wiele dusz pociągnie w swoje ślady. A chociaż gdzie niedzie przytacza przykłady zbyt naiwne, albo kontury swoich twierdzeń zarysowuje zbyt ostro i nie bez przesady, kochające serce łatwo wydobędzie ze słów tę czystą prawdę, o którą i świętemu Autorowi przede wszystkim chodziło. Przekład w ogóle jest dobry. Szkoda tylko, że korekta wypadła słabo, bo do dość długiego spisu pomyłek drukarskich można by niejedno jeszcze dodać.

X. J. R.

Św. Jan od Krzyża, doktor Kościoła: Droga na górę Karmel. Z oryg. hiszp. przeł. i opracował O. Bernard od Matki Bożej K. B. Kraków. Wydawn. Karmel. 1948. Str. 446.

Wielka para Odnowicieli Karmelu należy do tych jasnych gwiazd, które wszystkim dzieciom Kościoła przyświecają na drodze do nieba. Z radością więc powitać trzeba wysiłki OO. Karmelitów podejmowane w tym celu, żeby i polskim czytelnikom uprzystępnić te przedziwne arcydzieła, jakie wyszły spod pióra św. Teresy i św. Jana. Mamy przed sobą pierwszy tom wspaniałej trylogii św. Doktora. O samym dziele wypowiedział się już nieomylny Kościół i zgodny głos uwielbienia

wszystkich wiernych. Wypada tylko powiedzieć słowo o przekładzie. Otóż, z wielkim zadowoleniem podnieść możemy, że przekład jest bardzo dobry. Jest prosty, naturalny a tak wierny, że i subtelne rozróżnienia czy określenia św. Doktora wychodzą zrozumiale. Miałbym wątpliwość prawie tylko co do wyrażenia użytego w rozdziale ks. II. 28-ym i 29-ym, słowa: „sukcesywne“, jakie św. Doktor odróżnia od formalnych i substancjalnych. „Sukcesywne“ znaczyłoby tyle, co „następcze“ lub „rozwijające się postepowo“. Zdaje się, że św. Autor tego nie ma na myśli, tylko to, co średniowieczna łacina wyraża słowem „succedaneus“ (po franc. succédané), tj. prawie tyle, co „namiastka“, tzn., jak sam tekst wyjaśnia, słowo, w rzeczy samej nie podane z zewnątrz, jak słowa formalne czy substancjalne, tylko uformowane przez samego modlącego się. Przy niewielkiej nawet znajomości dusz, niejednokrotnie spotyka się wypadki, w których te wyborne rozróżnienia św. Doktora mają ściśle zastosowanie. Wstęp i przypiski bardzo umiarkowane a gruntowne i jasne. Życzyć trzeba żeby ten nakład pięciotysięczny jak najprędzej wsiąkł w społeczeństwo nasze.

X. J. R.

Oprócz tego nadesłano do redakcji.

Nakładem Towarzystwa Miłośników Historii, Warszawa 1947—8:

Henryk Jabłoński: Polska autonomia narodowa na Ukrainie. 1917—1918. Str. 165.

Marian Małowist: Kaffa — kolonia genueńska na Krymie i problem wschodni w latach 1453 — 1475. Str. 366, XXXII, mapa 1.

Stanisław Kętrzyński: O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego. Str. 48.

Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, Kraków 1949:

Dom A. François O. S. B.: Rok kościelny według mszału. Uwagi teoretyczne i praktyczne. Przełożyła z franc. Felicja Żurawska. Str. 50.

Ks. dr Franciszek Sawicki: Fenomenologia wstydlivosti. Z problemów moralności seksualnej. Wyd. 2. Str. 31.

Ks. Konstanty Michalski C. M.: Między heroizmem a bestialstwem. Str. 417.

Nakładem Wydawnictwa Zachodniego, Poznań 1948—9:

Dr Władysław Jan Grabski: 200 miast wróciło do Polski. Informator historyczny. Wyd. 2. przejr. i popraw. Str. 546, mapa 1.

Frank Tashlin: Historia o pewnym niedźwiedziu. Tłum. z ang. Knlb. 28.

Karol Capek: Księga apokryfów. (Przełoż. z czeskiego Helena Gruszczyńska). Str. 148.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy kościoła

Pomyłki i złudzenia p. Łubieńskiego. Stanowisko grupy »Dziś i Jutro«

Tygodnik warszawski *Dziś i Jutro* zamieścił niedawno dwa, głośnie już obecnie artykuły p. Konstantego Łubieńskiego¹⁾, z których głównym tematem zapoznać pragniemy ogół naszych Czytelników. Z autorem, który — nawiasem mówiąc — pisze nader gładko i inteligentnie, zgodzić by się można na niejednym punkcie, z tym w szczególności co pisze o psychice polskiej emigracji. Ponieważ jednak za główny cel postawił sobie próbę dowiedzenia tezy, że socjalistyczna koncepcja społeczno-gospodarcza jest całkowicie do przyjęcia z punktu widzenia katolickiego — rozpatrzyć wypada bliżej racje, jakie przytacza na obronę tak nieoczekiwanej tezy, aby każdy nieuprzedzony mógł wyrobić sobie jasne przekonanie o tym, czy istotnie można się na nią zgodzić. Musimy to uczynić publicznie, bynajmniej nie w intencji polemicznej, lecz dlatego jedynie, że wymaga tego niezwykła doniosłość sprawy poruszonej już na forum publicznym.

10. P. Ł. pragnie obalić własność prywatną środków produkcyjnych, takich jak ziemia, surowce, narzędzia pracy, maszyny, żądając ich uspołecznienia, tj. oddania na własność państwu lub spółdzielniom. W prywatnym ręku zostawić pragnie tylko dobra konsumpcyjne, więc ubranie, żywność, mieszkanie, książ-

¹⁾ „List otwarty do Pana Juliusza Łady” w numerze z d. 5 grudnia ub. r. i „Wyjaśnienia”, z d. 16 stycznia b. r.

ki, bilety na koncerty, do kina czy teatru. Słowem żąda zupełnej likwidacji sektora gospodarki prywatnej. Przyznaje, iż zachodzą pewne różnice między tym stanowiskiem a sformułowaniem sprawy przez encykliki papieskie, ale sądzi, że dotyczą one raczej stopnia uspołecznienia, nie zaś samej zasady.

Otóż tak nie jest. Sformułowanie bowiem to różni się zasadniczo od stanowiska encykliki *Quadragesimo Anno* przyjmującej tzw. zasadę pomocniczości, która zakazuje odbierania naturalnym instancjom niższym przez wyższe inicjatywy, do jakiej są zdolne, wyjąwszy wypadki rzeczywistej konieczności. Socjalizm samą zasadę odrzuca. Twierdzi dalej p. Ł., że zachowując w rękach prywatnych tylko dobra konsumcyjne nie narusza się katolickiej tezy, iż własność prywatna jest przyrodzonym prawem każdego. Ale i to jest nieściśle, gdyż człowiek z natury swej może zawłaszczać rzeczy niczyje, bez różnicy, czy służą mu one do konsumpcji czy do produkcji. Jedne i drugie są mu potrzebne. Toteż przezorna natura jak świat zwierzęcy uzbraja fizycznie w środki potrzebne do działania (w zęby, rogi, pazury, skrzydła czy pletwy), tak człowieka uzbraja moralnie w środki potrzebne mu do działania i produkcji. Dowodzić także nie trzeba, że mylne jest twierdzenie, że prawo do odszkodowania, jakie w razie wywłaszczenia przyznają właścicielowi encykliki, jest zachowane również w ustroju socjalistycznym.

2^o. Na czoło swych rozważań wysunął p. Ł. bardzo efektowne twierdzenie: w naszej epoce istnieją tylko 2 koncepcje ustrojowe. Albo środki produkcyjne zostawia się w rękach prywatnych — masz kapitalizm, albo się je uspołecznia — masz socjalizm. Innego rozwiązania nie ma. *Tertium non datur*. Proszę wybierać: albo, albo. Skoro zostawia nam opcję tylko między tymi dwoma biegunami, wybór łatwo przewidzieć. Kapitalizm nie cieszy się dziś wziętością. Posiada jak najgorszą prasę. P. Ł. podaje ocenę bardzo prostą obu ustrojów: socjalizm to system ładu, dobrobytu, postępu, sprawiedliwości i pokoju, kapitalizm zaś to system chaosu, nędzy, zacołania, wyzysku i wojny. Któż więc może rozumnie opowiedzieć się za kapitalizmem? Nie uczyni tego i katolik. P. Ł. nader chętnie i obficie cytuje słowa encyklik Leona XIII i Piusa XI, które niedwuznacznie piętnują i potępiają amoralny kapitalizm, Wniosek jest całkiem jasny: zostaje

dla nich tylko socjalizm. I p. Ł. bez najmniejszego skrupułu zagarnia na rzecz tego systemu wszystkie zachęty i wezwania papieża do podjęcia walki i wysiłków celem wcielania w życie nowego ustroju.

Tak, wniosek jest istotnie całkiem logiczny, tylko fałszywa przesłanka: *Non datur tertium*. Wysunął ją, zdaje się, pierwszy w *Dziś i Jutro* p. W. Kętrzyński, ale miał na myśli współczesne siły polityczne. Jeśli p. Ł. traktujący o ustroju społecznym przyjmuje to znaczenie, to ma w swym rozumowaniu 4 terminy i konkluzję niczym nieuzasadnioną. Jeśli zaś ma na myśli koncepcję społeczną, to wręcz fałszywa jest sama przesłanka. *Tertium datur*. Katolicy posiadają własną myśl społeczną, która do żadnej z wymienionych zredukować się nie da. Faktu tego nie zmieni i p. Ł. wyrażając się lekceważąco o systemie solidarystycznym i przemilczając dyskretnie koncepcję ustroju korporacyjnego. Dziwne to doprawdy, że Autor, katolik, który omawia socjalizm i kapitalizm, wspomina faszyzm, hitleryzm, ba nawet koncepcje Keynesa i Bluma, nie znalazł wcale miejsca na omówienie uniwersalistycznej koncepcji swego obozu, którą znają często i podziwiają jego przeciwnicy. Dziwne, że cytuje obficie słowa papieża wypowiedziane w enc. *Quadragesimo Anno* o kapitalizmie, które przydały się na użytek jego tezy, a nie cytuje innych słów niemniej kategoriycznych¹⁾, które taki użytek zupełnie wykluczały. Nie mniej dziwne jest, że nazywa z pogardą „jakimiś emanacjami konserwatyzmu społecznego o pozorach postępowości” solidaryzm, który Papież za swoją naukę przyjął i w orędziu tym, jak twierdzą znawcy, „kanonizował”. A jeszcze dziwniejsze, że czytając wspomnianą encyklikę nie zauważył korporacjonizmu, który stanowi jej główny temat — aby się o tym przekonać, wystarczyło rzucić okiem na sam tytuł orędzia: *O odnowieniu ustroju społecznego* — a który sam wręcz przekreśla przesłankę p. Ł. i uchyla oba człony zawartego w niej dylematu. Słowem dla katolika nie ma potrzeby wybierania między socjalizmem a kapitalizmem. Posiada własną koncepcję społeczną.

³⁰. Twierdzi dalej p. Ł., że pod względem celów socjalistyczny ustrój społeczno-gospodarczy spotyka się z pełną aprobatą papieskich encyklik. I to jest niesłuszne. W koncepcji marksistow-

¹⁾ W tej encyklice, a szczególnie w enc. *Divini Redemptoris*.

skiej zadaniem człowieka jest służba klasie lub bezklasowej społeczności, jak najbardziej czynny udział w społecznej produkcji. Katolicyzm produkcji bynajmniej nie lekceważy, oddaje ją w służbę człowieka, któremu za wszelką cenę chce zapewnić maximum wolności i środków do pełnego rozwoju fizycznego, jak umysłowego a nade wszystko moralnego. Cnoty bowiem i wartości wewnętrzne uważa za najlepszą gwarancję osiągnięcia szczęścia nie tylko doczesnego i znikomego na ziemi, lecz i pełnego w wieczności, do której śmierć jest bramą. Wszystko na ziemi oddaje człowiekowi a człowieka Bogu. Stąd widać, że obie koncepcje mają odmienne eschatologie i głęboko różne hierarchie środków i celów.

4^o. Porzuciwszy szereg punktów nauki katolickiej, szuka p. Ł. jakiejś zasadniczej formuły, z pomocą której można by rozstrzygać, co z tej nauki trzeba bezwzględnie przyjąć, a co można swobodnie odrzucić. I rozróżnia środki o charakterze materialnym i duchowym. „Środki o charakterze duchowym — pisze — dotyczą dziedzin moralności, w której głos papieży dla katolików jest całkowicie rozstrzygający”. Wniosek stąd jasny, że w innych sprawach głos ten całkowicie rozstrzygający nie jest i sumień katolickich nie wiąże. Jakie to są sprawy? W kategorii środków o charakterze materialnym p. Ł. wymienia ich dwie: własność prywatną i technikę życia gospodarczego. Co do tej ostatniej słusznie zaznacza, że Kościół uchyla się od wiążących sądów, bo „do tego nie ma odpowiednich środków ani nie jest powołany”. Co do prawa własności twierdzi, choć niesłusznie, jak widzieliśmy, że stanowisko Kościoła i socjalizm nie różnią się zasadniczo. A co czyni z całym mnóstwem innych zagadnień takich jak życie publiczne, ustrój społeczno-gospodarczy, zasady prawne życia zbiorowego? Tych, rzecz jasna, nie umieszcza w kategorii środków o charakterze duchowym, bo popadłby w sprzeczność ze sobą, lecz w kategorii drugiej, gdzie głos Kościoła nie ma mocy wiążącej. Czyż nie jest to przyjęciem podwójnej etyki głoszonej przez obóz liberalny: chrześcijańskiej — w sferze czysto prywatnej i wewnętrznej i niezależnej — w całej sferze życia zewnętrznego, zbiorowego i doczesnego? Co więcej, żaloszny ten, z punktu widzenia katolickiego, minimalizm będzie

się raczej rozszerzał, nie ma przecież żadnego aktu osobistego, czysto indywidualnego, który by nie posiadał odnośni społecznej

Jeśli tedy do kompetencji nieomyślnej władzy kościelnej należy cała sfera wiary i obyczajów (*fides et mores*), to w koncepcji p. Ł. lwią część „obyczajów” spod niej się usuwa. A cóż dopiero mówić o tych rozstrzygnięciach władzy kościelnej, której pieczęć nieomyślności nie kryje? Zostanie chyba tylko wiara w teoretyczne prawdy i objawione, którą się skrzętnie odgradza od życia zbiorowego i czynu. Słowem, religia staje się rzeczą czysto prywatną. W całej zbiorowej dziedzinie świata doczesnego głos ma nie Chrystus i Kościół, lecz Marx i socjalizm. W nim uznał p. Ł. swego mistrza i wyrocznię, poddając jego autorytetowi zarówno socjologię jak ekonomię i prawo.

Dowodzić chyba nie trzeba, że jest to stanowisko z gruntu błędne i z nauką katolicką sprzeczne. Do boskiego bowiem posłannictwa Kościoła należy nie tylko uczyć wiary i kształcić umysły wiernych, lecz także wszechstronnie urabiać sumienia ludzkie tak prywatne jak społeczne, kształtować prawa i szczepić obyczaje życia zbiorowego. Niedawno Pius XI w enc. *Quadragesimo Anno* a przedtem Leon XIII w *Rerum Novarum* przypomnieli, że papieże mają prawo i obowiązek sądenia najwyższą swą władzą o sprawach społecznych i gospodarczych, jak we wszystkich sprawach, które mają związek z prawem natury i moralnością. Czyż mógł p. Ł. nie czytać tych słów, które zdolne są przecież wstrząsnąć każdym prawym sumieniem, co się w prawdzie zachwiało?

50. Prawda społeczna, o której mowa, nie jest jeszcze wcale jakąś dyscypliną ze wszech miar wykończoną. Przeciwnie, dźwignięto dopiero jej główne zręby, wyciągnięto zasadnicze tylko kontury. Pełne jej oblicze i dokładne jego rysy kryją jeszcze mroki tajemnicy. Fakt ten otwiera olbrzymie pole studiów dla rzetelnych, śmiałych i pełnych inwencji badaczy. Stawia im jednak jeden warunek: nie poważą się zniekształcać odsłoniętych już konturów, wywracać wzniesionych zrębów lub wznosić na ich miejscu nowych. Uszanować mają tajemnice prawdy sobie zwierzonej i znać granicę swych możliwości. Wobec każdej, nawet najbardziej ponętnej pokusy jej przekroczenia odpowiedź ich będzie zawsze godna synów prawdy: *Non possumus*.

Do pracy tej — podnosimy to z uznaniem — stanął także ze śmiałą myślą i zapalem p. Łubieński. Popelniał w niej niestety dwa fatalne, nie do darowania wprost błędy. Najpierw zniekształcił i zamazał właściwe linie katolickiej myśli społecznej, starając się na jej miejscu zaszczerpić doktrynę obcą, jej wręcz przeciwną i przez encykliki odrzuconą. Po wtóre to mu nie przeszkadzało wcale podawać ją za koncepcję szczerze katolicką i szukać dla niej osłony i potwierdzenia w papieskich encyklikach, których naukę wpraw, bez nazywania ich oczywiście po imieniu, zwalczał lub z lekceważeniem traktował. I to uważamy za rzecz bodaj najbardziej szkodliwą w jego wystąpieniu. Nie tylko zasiał w umysłach swych czytelników ziarna własnych błędów, lecz, co gorsza, zaszczerpił w nich fałszywe, wręcz karykaturalne pojęcie o nauce społecznej encyklik i Kościoła.

6^o. P. Ł. nie tylko myli się w przedstawieniu katolickiej myśli społecznej, lecz również ludzi się w zapowiedziach o zmianie ideowego rozwoju socjalizmu. Twierdzi z całym przekonaniem, że socjalistyczny ustrój społeczno-gospodarczy nie jest integralnie związany ze światopoglądem materialistycznym. Owszem, jeśliby jemu wierzyć, trzeba by przewidywać wielką zmianę w ideologii obozu marksistowskiego i liczyć się z tym, że zacznie on sterować w kierunku koncepcji spiritualistycznej i katolicyzmu. Rzeklibyś, że jeśli nie jest on jeszcze formalnym katechumenem, to po cichu o tym myśli i nie za długo trzeba mu będzie udzielać chrztu. Nasz Autor wieszcy już świetlaną erę w życiu ludzkości, którą zapoczątkuje zespolenie tych dwóch najpotężniejszych na ziemi sił: socjalizmu i katolicyzmu. Myśl, którą on rzuca i wieszcy, ale zwyczajem proroków nie uzasadnia, jest, przynajmniej, dobra i wspaniała, ale niech nam wolno będzie spytać, czy dziś realna czy istotnie zanosi się na to, co on przewiduje? O to zaś pytać wypada nie p. Ł., lecz samych zainteresowanych.

I nie o to chodzi, jakim był socjalizm przed 100 laty, w epoce Fouriera, Owena i St. Simona, czy nowszy socjalizm Macdonalda, Hendersona? Ani o to co myślał o ideologii socjalizmu Bernstein, De Man, a u nas Brzozowski, Jodko Narkiewicz czy nawet Niedziałkowski. I co myślą dziś socjaliści w Belgii, Anglii czy na emigracji. Bo nie o to chodzi, jaki socjalizm mógł być

a nie jest, czy jakim jest dziś tam, gdzie znalazł bliższych chrześcijaństwa przywódców — lecz to to, jakim jest socjalizm polski w XX wieku, w epoce tzw. demokracji ludowej, dokładnie w roku 1949.

A ten socjalizm stoi na stanowisku zasadniczo różnym od spiritualistycznej i teistycznej ideologii chrześcijańskiej.

Mozna żałować, że tak się stało, ale nie zmieni to w niczym faktu, że tak jest. I dla nas jest rzeczą nad wyraz bolesną, że powstały tak głębokie różnice. Chcemy przecież widzieć naszych braci socjalistów i komunistów w jednym z nami obozie wiernych w Chrystusie. Nie przestanie to być nigdy celem naszych modlitw, zabiegów i starań.

Być może — tego nie wyraził p. Ł. jasno — że za socjalizm, z którym wiąże swe jutrzejsze nadzieje i zapowiedzi, uważa własną grupę. Była by to dopiero, rzecz jasna, melodia przyszłości, która pewnie nigdy, bez fałszu, zagrana nie będzie. Ale byłby to tylko nowy powód do bałamuctw, bo tym samym mianem nazywamy rzeczy zupełnie różne. Nazwy, sądzimy, trzeba raczej zostawić tym, którzy je raz zdobyli. I o swej nielicznej grupie myśląc, nie pisałby zapewne p. Ł., że zainauguruje ona na ziemi nowy „złoty wiek” ludzkości.

* * *

Tak się przedstawiają pomyłki i złudzenia p. Łubieńskiego. Wypowiedzi jego traktowaliśmy dotąd jako prywatne opinie Autora. Nasuwa się jednak z kolei inne, niemniej doniosłe pytanie: Jak odniosło się do nich pismo *Dziś i Jutro*, które je na swych łamach drukowało.

Otóż solidaryzowała się bez wątpienia z jego poglądami redakcja tygodnika. Inaczej bowiem nie umieszczałaby jego artykułów lub podałaby je jako głosy dyskusyjne. Tak się nie stało. Artykuły ukazały się w piśmie na naczelnym miejscu, wcale nie jako dyskusyjne. Redakcja nie dała ze swej strony wyrazu żadnym zastrzeżeniom, wypowiedzi p. Ł. i później nie odwołała, nie sprostowała w niczym ani w niczym nie złagodziła. Nie zamieściła żadnej wypowiedzi przeciwnej. Dwa miesiące upłynęły od czasu ukazania się „Wyjaśnień” p. Ł. a opinia polska czekała na

próżno na wyjaśnienia, których domagało się przecież sumienie katolickie.

Co więcej, poglądy wypowiedziane w artykułach p. Ł. są wyrazem nie tylko stanowiska redakcji tygodnika, lecz i całego zespołu, które pismo to wydaje, i tzw. grupy „Dziś i Jutro”, chociaż bez wątpienia nie wszyscy je całkowicie podzielają. Powołuje się na to w kilku miejscach sam Autor, mówi w liczbie mnogiej i przemawia w imieniu całego zespołu, podaje syntezę polityczno-społecznego „credo” całej grupy. Przypuszczać więc należy, że zanim zespół żyrował wystąpienie swego *porte-parole*, musiał wpierw same poglądy wspólnie ustalić i aprobować. Innymi słowy, wypowiedzi p. Ł., które są niewątpliwym wyrazem wyparcia się katolickiej koncepcji społecznej na rzecz marksizmu, są także poglądami grupy, całego zespołu czasopisma. I to chyba nie jest osobistym wynalazkiem p. Ł., że społeczna koncepcja marksistowska pokrywa się zasadniczo z katolicką myślą społeczną, której uczą ostatnie papieskie encykliki. Rzecz wręcz nie do pojęcia, że tak bezprzykładne stanowisko, jakiegośmy jeszcze w Polsce nie oglądali, zajęło po raz pierwszy pismo, które się samo w podtytułach nazwało „katolickim tygodnikiem społecznym”, które ma ambicje reprezentowania myśli katolickiej w Polsce i o przymiotnik „katolicki”, tak zawzięcie walczyło. Jego więc rzecznicy nie mogą się tłumaczyć, że tej myśli katolickiej nie znali, bo od organu katolicko-społecznego nikt takich wymówek nie przyjmie. Przynajmniej to co piszą, powinno być pewne i z ideologią Kościoła szczerze uzgodnione. Jeśli kto, to oni znać powinni granice swych „możliwości” i nie cofać się przed odpowiedzią prawdziwej godności: *Non possumus!*

Czym tłumaczyć to wyparcie się katolickiej nauki społecznej? Tym przede wszystkim, sądzymy, że grupa ta postawiwszy sobie za zadanie doprowadzenie do zgody a przynajmniej zmniejszenie głębokich różnic, jakie się zaznaczyły między Kościołem a obozem rządzącym w Polsce, uznała widocznie, iż tego rodzaju ustępstwa przyczynią się wydatnie do ich wyrównania. Sama intencja jest niewątpliwie dobra i szlachetna i chętnie przyznajemy, że grupa „Dziś i Jutro” uczyniła już niejedyn pożyteczny krok w celu jej spełnienia. Wystarczy, że wspomnijmy jej wysiłki zmierzające do rozładowania akcji podziemnej w kraju i uspokojenia

opinii publicznej. Istotnie chroniczny stan konfliktu odczuwamy wszyscy boleśnie. I sądzimy, że katolicy winni ze swej strony, o ile to od nich zależy, pracować nad wniesieniem większej harmonii między te najpotężniejsze siły w kraju. Powiemy więcej, czynić to nawet za cenę rzeczywistych ofiar ze swej strony, ale nigdy, rzecz jasna, za cenę wyrzeczenia się własnych przekonań i ustępstw czy kompromisu w kwestiach doktrynalnych. To niestety co uczyniła grupa „Dziś i Jutro”, trudno nazwać zwykłym ustępstwem czy kompromisem w doktrynalnych sprawach, które z natury swej zakładają cesje obustronne.

Nie bez podstawy potępia się dziś tak ostro te jednostki, które odziedziczywszy po swych dzielnych przodkach wielkie fortuny, pozerają je i trwonią w krótkim czasie doszczętnie. My tego nie chcemy twierdzić o pp. Łubińskich czy Krasieńskich. Są jednak bez porównania cenniejsze skarby i to nie prywatne lecz społeczne, na które składały się największe wysiłki i prace wielu poprzednich pokoleń. Jakże więc nazwać postępowanie tych jednostek, które w ciągu niewielu lat czy nawet miesięcy potrafią roztrwonić i zniszczyć cały skarbiec myśli społecznej, gromadzonej tak skrzętnie przez stulecia? Czyż po to najwięksi myśliciele i geniusze ludzkości przez 20 blisko wieków wznosili wspaniałe i podziw budzący gmach katolickiej myśli społecznej, aby jakaś grupa ich dziedziców, co sama w nim wyrosła, zamiast strzec go i wzbogacać — przykładła rękę do jego klęski i ruiny?

I jeszcze jedno. Do grupy „Dziś i Jutro” nie żywimy żadnych uprzedzeń, ani do nikogo z jej zwolenników. Nie wezmą chyba i dziś nam za złe tego, że na publicznie głoszone błędy zwróciliśmy im także publicznie uwagę, tak szczerze, po prostu i bez złośliwości, jak powinno się dziać między ludźmi wierzącymi w Chrystusa. Bo i dziś jeszcze, mówiąc im gorzką prawdę, nie przestaliśmy wierzyć w ich prawość, nie zwątpiliśmy o ich dobrej woli. Nie naszą rzeczą jest rzucać na innych kamienie czy gromy potępienia. Ale zdawało nam się, że wypada podać życzliwą dłoń braciom, którzy znaleźli się w niebezpiecznej sytuacji i, jeśli to możliwe, pomóc im do odnalezienia właściwej drogi wyjścia.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

Ze świata sceny

BAJKA MIKOŁAJA SWIETŁOWA W „TEATRZE ROZMAITOSCI”

Miłośnicy teatru artystycznego mają w Warszawie wiele powodów do irytacji, wśród premier bowiem stolicy raz w raz — mimo zabezpieczających zabiegów — pojawiają się różnego rodzaju „niewypały”. Idzie się do „Klasyycznego”, „Powszechnego” czy „Rozmaitości” z oczekiwaniem, że tym razem po tylu zapowiedziach, po tylu sparzeniach, bądź co bądź, po tylu próbach”, po tylu dyskusjach — wszystko już będzie w porządku. Tymczasem — „Rozmaitości” wystawiły „Bajkę” Swietłowa. Premiera ta należy do wyjątkowo irytujących, ponieważ po pierwsze, jako sztuka realizm — poetycka, nowa i odważna czyni niezwykle pożądaną wyłom w dość wąskim opłotku „warszawskiego realizmu” — po drugie ponieważ pod względem artystyczno-inscenizacyjnym jest wyjątkowym knotem.

Między tymi biegunami oscyluje irytacja. Inaczej mówiąc impreza podlega „chwale i naganie”. Należałoby zacząć od nagany, aby koniec był weselszy, ale nie jest to możliwe, ponieważ na pochwałę *Bajka* zasługuje jako utwór literacki, na naganę zaś sposób sceniczny jej ujęcia. Trudno zaś mówić na temat „jak”, zanim nie powiedziano się, co należy na temat „co”.

W poprzednim nrze *Przeglądu Powszechnego* (nr 2/683) była mowa o artystycznych możliwościach i osiągnięciach teatru realizm, o „teatrze intelektualnym” i o „teatrze metaforycznym” jako o dwu współczesnych koncepcjach nowego teatru oraz o możliwości wyzyskania tych koncepcji przez współczesny teatr socjalistyczny. Orientacyjna analiza *Wyspy pokoju* Pietrowa miała to wykazać dowodowo. Jeszcze ta doskonała komedia nie zeszała ze sceny „Teatru Kameralnego”, a pojawiła się *Bajka* Swietłowa. Okazała się ona „bajecznym” argumentem, popierającym słuszność wspomnianych rozważań.

Zarówno *Wyspa pokoju* jak i *Bajka* to sztuki radzieckie. Okazuje się, że nasze rodzime kryterium realizm wyostrożone zostało z nieco przesadną gorliwością. Obydwie bowiem wspomniane sztuki radzieckie świadczą, że w granicach materialistycznego poglądu na świat możliwy jest teatr umowności, teatr poezji i metafory. Należy powiedzieć więcej: nie tylko jest możliwy, ale konieczny, by realizm nie skostniał, by nie stał się morderstwem. We fragmencie artykułu Em. Mindlina, zacytowanego w programie „Teatru Rozmaitości”, czytamy m. in.: „Swietłow zwraca się do metody umownej teatralności i właśnie ta metoda pomaga mu zbliżyć widza do prawdy życia, odkryć przed nim autentyczną realność (!) O to przecież chodzi. Właśnie o to! O to kopie kruszy od dawna dr Wojciech Natanson! Metaforyczność i umowność prawdziwie twórczo stosowane bynajmniej nie są nonsensem formistycznym jak się to nie raz mówiło i w dalszym ciągu powtarza. Przeciwnie. Ten artystyczny stosunek do sztuki właśnie „pomaga zbliżyć widza do prawdy życia, bo ją odesłania bliskiem pełnym blasku, a nie zadawała się piłowniem jej tępa piłą naturalizmu. Należy z tym „straszny smokiem” trochę się oswoić (nie smoka, tylko się!) i dostrzec, że współczesny dramaturg-twórca wprzągnął go jako siłę roboczą, obracając jego warsztat literacki, że bez niego nic w chwili obecnej nie zdziała. Bo literatura współczesna jest literaturą metaforyczną i teatr współczesny również jest metaforyczny i jeśli mu się odbierze tę siłę, zamrze na suchoty piło-realistyczne. Jeśli zaś pozostawi mu się swobodę w tym zakresie, to tym samym powstanie możliwość rozwoju. Możliwość, by ubogi kaktus wyrzelił czerwonym kwiatem.

Jakaż więc jest ta teatralna umowność wprowadzona przez Swietłowa? Jest to znana nam dobrze umowność *Dwóch teatrów* Szaniawskiego. Prolog i epilog *Bajki* to „teatr małego zwierciadła”, osiem zaś obrazów właściwej akcji to swego rodzaju „teatr snów”. W związku z tym zastrzeżeniem „swego rodzaju...” należy od razu wyjaśnić, że u Swietłowa to raczej „teatr ludzkich możliwości” — pozorne fantastycznych, a jednak możliwych i realnych w danym kraju i w danym układzie społeczno-ekonomicznym. Ten grunt konkretnie nadaje umowności Swietłowa siłę artystycznie przekonywującą, a krzyżowanie akcji, przedstawiającej dzieje wyprawy do Złotej Doliny (po złoto), z realistyczną relacją Szurika-wiercipięty, opowiadaną na pierwszym, realistycznym planie sceny, wywołuje owo metaforyczne zjawisko teatru w teatrze i wnosi artystyczną świeżość w tekst sztuki. To krzyżowanie jest sednem metaforyczności utworu. Realizuje ono raz w raz w świadomości widza oscylację: realność tego, co jest i fanatyczność tego, co być może.

Ta śmiała i świeża koncepcja w oryginalnym tekście niewątpliwie przeprowadzona jest z polotem, poezją i dowcipem. Można to wyczuć poprzez ciężki i literacko pozostawiający wiele do życzenia przekład A. Pułjanowskiego. Istnienie prawdziwej *Bajki* daje się wyczuć poprzez chropowatość tego przekładu jak istnienie słońca poprzez mętną szybę. Nieustannie czeka się, by ktoś się zjawił i szybę tę przetarł. Kto? Naturalnie Tuwim, autor znakomitego przekładu wiersza pt. *Grenada* Swietłowa. A jeśli nie on, to ktoś, kto jest prawdziwym poetą, bo *Bajka* jest przede wszystkim poezją przeznaczoną na scenę.

Sprawa tłumaczenia przeniosła już mniejsze uwagi z kategorii pochwały w kategorię nagany. No, trudno. Miejsmy odwagę patrzeć sobie w oczy. Teatr Rozmaitości przeliczył się ze swymi siłami. Błąd tkwi w decyzji wystawienia tej sztuki w tym teatrze. Może reżyserów (Gustawa Błońska) i dyrekcji wydawało się, że umowność pozwoli sprawę dekoracji zredukować do symbolicznego minimum, że czarodziejstwo słowa zrealizuje wizję teatralną. Jeśli tak myślamy, to popełniono błąd. *Bajka* nawet na temat „baśniowej rzeczywistości” wymaga fantazji od reżysera i dyrektora, a przede wszystkim wymaga technicznej sprawności. Realizacja *Bajki* Swietłowa jest niemożliwa (a w każdym razie bardzo trudna) w teatrze, który nie dysponuje obrotową sceną. Dziesięć obrazów poematu to olbrzymie zadanie techniczne. Następstwo tych obrazów to etapy na szlaku ekspedycji. Fikcyjna jej ciągłość nie może powstać, gdy w długich przerwach słychać rumor i widać (!) przewracające się od wewnątrz na kurytne dekoracje. Nie będzie tu chyba poczytane za chęć dokuczenia ambitnemu Teatrowi, bo nie w tym celu to piszę, ale niechże kierownictwo zdobędzie się na większy obiektywizm w ocenie własnych możliwości, albo — czego pragnęliśmy jeszcze bardziej — niech zwiększy swoje możliwości.

W takich warunkach technicznych błado również wypadły szczere chęci młodego zespołu, prowadzonego bohatercko do *Złotej Doliny* przez Tadeusza Surowę w dobrej roli Iwana Anisimowicza, profesora geologii, przewodnika ekspedycji. Pojawiły się wprawdzie dobre epizody (Z. Grabieńska — Szurik, A. Rakowiecka — Katia, J. Kondrad — staruszek, J. Nalberczak — Kulawy, K. Morawski — Mojsiej, M. Wołóńczyk — robotnik, no — i oczywiście J. Leszczyński w roli Myśliwego), ale całość artystyczna nie pojawiła się niestety, bo pojawić się w takich warunkach nie mogła.

Cóż robić? Wszystkie dobre i wszystkie złe sztuki nie mogą być grane w Teatrze Polskim. Ale wielka szkoda, że *Bajka* Swietłowa nie znalazła się w jego repertuarze, bo tylko Teatr Polski dysponuje w tej chwili w Warszawie środkami, jakich wymaga realizacja sceniczna tej sztuki.

J. K.

B-73207

W setną rocznicę zgonu Juliusza Słowackiego¹⁾

Kwitnijcie kwiaty jako lilie i wypuszczajcie
latorośle pełne wdzięku i śpiewajcie pieśń chwały,
a błogosławcie Pana w dziełach Jego.
(Ekli. 39, 19).

Ekscelencjo! Pobożni Słuchacze!

Ten Pan Najwyższy, który gwiazdami zasiał niebo nad naszą głową, i na duchowym niebie czy ludzkości całej, czy narodów, rozpala jasne gwiazdy, aby świeciły. Jedne z nich świecą pełnią nadprzyrodzonego życia wiary i miłości — to są Święci. Inne jaśnieją wielkością i hartem duszy, zdolnej do mężnych a rozległych poczynań — to są dzielni władcy i rycerze, co zapisali imiona swoje w dziejach, jako budownicy lub obrońcy narodu. W innych skupia się blask wiedzy, wdzierającej się śmiało, czy to w głębiny świata myśli, czy w tajnie materialnej natury — to są myśliciele i uczeni! Inni wreszcie zdobią gmach kultury swego narodu tym przedziwnym uśmiechem nieba, jakim jest piękno, czy pędzla i dłuta, czy melodii i słowa — to są wielcy artyści i poeci.

Zebraliśmy się dzisiaj, aby oddać cześć pamięci jednego z największych twórców piękna w całej naszej przeszłości. Zebraliśmy się z podziwem i wdzięcznością, bo, mimo krótkiego życia — nie doczekał Juliusz Słowacki pełnych lat czterdziestu — zapisał się w sercu narodu tak, że imię jego, wśród wielkich budowniczych polskiej kultury przetrwa niewątpliwie na zawsze.

¹⁾ Kazanie wygłoszone w kościele św. Krzyża w Warszawie dn. 3 kwietnia 1949, podczas nabożeństwa celebrowanego przez J. E. ks. biskupa Majewskiego.

Przede wszystkim będziemy pamiętać, że odkąd polska mowa wyłoniła się ze wspólnej słowiańskiej kolebki, nikt tym językiem naszym tak nie władał, jak ten Mistrz, którego pamięć dziś obchodzimy. „Nikt tak smukle, tak gibko, tak fantastycznie po polsku nie pisał — mówi o nim Krasiński. — Pokora, z którą wiersz jest mu niewolnikiem, przechodzi wszelkie prawdopodobieństwo. Na króla nam wygląda, kiedy zaczyna mówić polskiej rozkazywać. Biegają ku niemu tłumem miary, rymy, obrazy, a on je despotycznym kaprysem posyła, gdzie chce. Każe im płynąć a płyną, więc się powoli a pełzną, wzlecieć a wzlatują i lecą jak orły“. A z tym mistrzowskim władaniem językiem łączy się nie spotykana umiejętność wykrywania i odtwarzania piękna. Rzekłbyś — powiada Sienkiewicz — że on niechcący sam namalował twórczość swoją w tym zleceniu, jakie Skierka odbiera od Goplany: „A może gdzie zawieszona na niebie tęczowa nić, tę tęczę wziąć na wrzeczona i wić i wić i wić!“

Tęczowymi barwami istotnie świecą i błyszczą i grają wszystkie Słowackiego utwory, tryskające jak fontanna z wyobraźni tak żywej i bujnej i poetycznej, że drugą podobną zaledwie można spotkać w całej literaturze świata.

Ale cała ta potęga imaginacji twórczej nie kończy się u niego na błyskotliwych artystycznych efektach. Ona nigdy nie panuje, lecz służy. Służy zaś wielkim ideom, tętniącym życiem wielkich umiowań.

Pierwszą z tych idei jest Polska. Czuje się ją ciągle na dnie wszystkich niemal jego utworów. Czy sięga myślą do bajecznych jej dziejów, by wypełnić pustkę historyczną, poetyczną legendą, czy wydobywa różne chwile i postacie z wątku rzeczywistych wydarzeń, czy omawia i ocenia jakieś hasła i dążenia, czy chwali czy gani — a umie ganić i ostro — czy polemizuje czy broni, zawsze czuć, że chodzi mu o tę Polskę, by była wielka i piękna i znana, by w opinii świata wśród narodów zdobyła i zachowała należne sobie miejsce. W swoich dalekich wędrówkach po świecie, o niej wciąż pamięta i do niej tęskni, dla niej ma zawsze najcieplejsze uczucia.

Można było się pytać, jak pytano się rzeczywiście, czy w tym „rwaniu się wszystkich myśli ducha ku niewidzialnemu światu nieskończoności“ nie daje się odczuć lekkie pan-

teistyczne nastawienie. Ale wpatrując się głębiej w to wszystko, co z duszy wypływało mu pod pióro, widać jasno, że ten Bóg, o którym on tak bardzo często wspomina i do którego tylokrotnie się odzywa, nie jest inny, tylko ten Bóg chrześcijański, którego wiarą nasiąkła od wieków i ziemia, na której się urodził i krew, jakiej tętno odczuwał w swych żyłach. Do tego Boga odzywa się w „Beniowskim“, że pragnie mu poświęcić życie, jako poemat na Jego chwałę, Jego umie tak ślicznie malować w pięknie natury, że te opisy, jak np. w wierszu „Smutno mi Boże“, mimo woli przerabiają się w modlitwę.

I owszem, jak w życiu, tak w pismach jego, da się ustalić jakaś linia wstępująca, coraz żywszej wiary, aż do tego ostatniego słowa, które z ust jego zebrał i przechował ks. arcybiskup Feliński: „W ręce najdroższej matki nie oddawałbym ducha z taką ufnością, z jaką oddaję go dzisiaj w ręce Boże“.

Mamy więc wszelkie prawo do tego, żeby sądzić, że Słowacki nie odchylił się od linii wytkniętej przez wiarę w Boga i całą tradycję chrześcijańską. Były w jego życiu, jak były u szeregu geniuszów naszych i obcych, pewne potknięcia się moralne, ale co do zasadniczych przekonań, chrześcijaninem zeszedł z tego świata.

Ale jeśli tak, cóż znaczą, pojawiające się nieraz w jego literackiej spuściznie cierpkie czy nawet gniewne słowa pod adresem najwyższych zwierzchników chrześcijaństwa? Co znaczy przede wszystkim to przykre każdemu wierzącemu słowo: „Polsko! Twoja zguba w Rzymie?“

Nie broniąc ani na chwilę tego wyrazu żalu, któremu Poeta w ten sposób dał folgę, musimy jednak włożyć to wyrażenie we właściwe a bardzo obiektywne, historyczne i psychologiczne ramy.

Wszakże cała prawie twórczość Słowackiego przypada na te, jak je opisuje Mickiewicz, „pokolenia, żałobami czarne“ i owo „powietrze tyłu kłątami ciężarne“, gdy „naród w takiej znalazł się katuszy, że i Odwaga łamała już ręce“. W jego nerwowej, wrażliwej naturze, która, jak trafnie mówi Krasiński, „z właściwą sobie odśrodkową siłą odwcielań i zaprzeczeń, bije nieustannie o granice wszech rzeczy, starając się je podmyć i odsunąć“, te cierpienia całego narodu odbijały się żywiej jeszcze. Więc gdy siedzący na tronie Piotrowym

Grzegorz XVI nie pokazywał dość zrozumienia ani dla budzących się idei wolności, które przepełniały ówczesną atmosferę, ani specjalnie dla bólów, jakie targały wtedy polskimi pierściami, nie trudno pojąć, że ze zbolełego serca Poety wyrwały się niekiedy słowa, które w innych warunkach sam byłby potępił i którym kłam zadał swą chrześcijańską i bogobojną śmiercią.

A nadto pamiętać należy, że sto lat temu nie dość wyrobiona była świadomość, czym dla wierzących jest Rzym i Papież. Wszak jeden z wybitnych katolików ówczesnych, który po powstaniu znalazł się w wiecznym mieście (generał Zamoyski) wyznaje o sobie rzecz dla nas już niezrozumiałą, że będąc w Stolicy chrześcijaństwa, nie tylko nie postarał się o widzenie Namiestnika Chrystusowego, ale nawet nie zapytał się, kto w tej chwili rządy Kościoła sprawuje.

Na tym tle nie trudno naszego Poetę i wyrozumieć i wytłumaczyć.

Dlatego też Słowacki, kiedy ogląda w duchu i rozstrzuwa wzrę przyszej Polski, nie widzi jej inaczej tylko wierną, tylko żyjącą pod opieką Tej, „co Jasnej broni Częstochowy i w Ostrej świeci Bramie“. Wystarczy przytoczyć tylko tę jedną perłę i prześlicznej poezji i miłości Maryi, jako Królowej polskiej Korony:

Wyszła, wyszła z za obłoku
Ludom się okaże
I przy żniwie i na toku
Ujrzą Ją żniwiarze.
Ujrzą Ją na polach trzody
I smętnie zaryczą
Zadrzą drzewa, staną wody
Sny z Niej tęcz pożyczą.

Ufamy, że w chwili pobożnego zejścia ze świata i naszemu Poecie dane było ujrzeć Tę, którą widział w wyobraźni, przechodzącą z błogosławieństwem nad Ojczyzną naszą. Wtedy złożył u Jej stóp, jak te kwiaty pełne woni i wdzięku, o jakich, słowa Mędrca Pańskiego wspomniałem we wstępie do tego kazania, przedziwne utwory swego ogromnego talentu, aby i one, ze wszystkim, co było na naszej ziemi wielkie i piękne śpiewały Bogu pieśń chwały i błogosławiły Pana w dziełach Jego.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Kompetencje naukowego poznania

Pobudką do poniższych uwag jest najpierw fizyka atomowa współczesna, a specjalnie zasada nieoznaczoności i komplementaryzm światła i materii. Lecz nadto pobudką jest w ogóle zagadnienie t. zw. realizmu krytycznego i jego nieokreślonych po dziś dzień granic stosowalności, czyli naszej niewiedzy o tym, co jeszcze uznajemy za obiektywne, a co za subiektywne w świadectwie naszych zmysłów. Pobudką trzecią jest pytanie, czy naszym formom poznawczym oraz w jakim stopniu odpowiada w rzeczach to, co o rzeczach orzekamy? Przez formy poznawcze rozumiem pojęcia takie, jak punkt, prosta, płaszczyzna, kula itd. Pobudką czwartą jest przerażająca przepaść między pojęciem form jakościowych, stosowanym przez Arystotelesa, a między pojęciami opisującymi w dzisiejszej nauce jakości i przypadłości oraz procesy fizykalne. Czy istnieje możliwość pomostu pomiędzy tymi dwoma opisami rzeczywistości? — Odpowiedź nie będzie systematyczna, lecz raczej fragmentaryczna, opierająca się na pewnych spostrzeżeniach co do tworzenia się naszych pojęć naukowych i filozoficznych.

Pierwsza uwaga: Bardzo mała jest liczba pojęć prostych i intuicyjnie jednoznacznych, jeśli chodzi o opis świata zewnętrznego. A i wśród tych pojęć są takie, którym nic rzeczywistego nie odpowiada, np. punkt; punktów jako niezależnej rzeczywistości nie znamy, można je tylko „pomyśleć“. Takich wyłącznie pomyślanych przedmiotów znajdzie się zapewne w naszym poznaniu bardzo wiele. Z punktu widzenia logicznego są to abstrakcje; z punktu widzenia fizycznego są to granice ciągów przedmiotów fizycznych. Tak np. „punkt“ jest granicą ciągu malejącego do zera kul. Podobnie gdy na-

zywam dach, kryty dachówką, prostokątem, to mieszczące się w tym pojęciu płaszczyzny jest granicą; dach rzeczywisty nie jest płaski. Jeśli twierdzę, że ziemia jest elipsoidą obrotową, to również popełniam nieścisłość. To twierdzenie można usiłować jednak ująć przy pomocy pojęcia granicy i tak przekształcić, że dopiero po tym przekształceniu okaże się prawdziwe. Jest więc ciekawy problem, jak orzekane formy odpowiadają rzeczywistości i z nią się pokrywają.

Liczba natomiast jest pojęciem ścisłym. Np. zbiór palców jednej ręki zawiera pięć elementów, zwanych palcami. Co jednak oznacza zbiór i jego liczebność? czyli raczej pytamy, czy „zbiór pięciu“ nie oznacza jedynie pewnej postawy umysłu wobec rzeczywistości, postawy wyodrębniającej z rzeczywistości w pewien sposób celowy części tej rzeczywistości? Cel może być rozmaity: porównanie dłoni z dłonią, dłoni z nogą lub z innym zbiorem równolicznym, w ogóle więc celem jest jakieś orientowanie się w rzeczywistości, lub użyjmy innego wyrazu: wyznaczanie rzeczywistości. Liczba jest dogodnym sposobem oznaczania pewnych cech, jakości i relacji. Możemy ponumerować różne jakości mąki, umawiając się nadawać ten sam numer mące, obrabianej w ten sam sposób, a różne numery wedle różnicy w ilości przemiałów. W podobny sposób, jak mąkę, numerujemy temperatury, odcienie barwne w widmie, następstwo tonów muzycznych, ciężary ciała; cała nieistotna różnica w sposobie numerowania odnosi się tylko do zasady, wedle której numeracja jest dokonywana. (Zestawienie „numerów mąki“ ze stopniami temperatury zawdzięczam Augustowi Witkowskiemu, tom II „Zasad fizyki“). Dzięki pomiarom możemy liczbami orientować się w rzeczywistości. Wszystkie stałe fizyczne są takimi znaczkami orientacyjnymi, jak liczba 5 dla zbioru palców dłoni:

Druga uwaga: Na przykładzie widma świetlnego będzie ta uwaga zrozumialsza. Przy numerowaniu mąki lub domów ulicy wyczuwamy pewien stopień dowolności. Pochodzi on od niezbyt określonej zasady numeracji. Przy numeracji odcieni widma lub następstwa tonów, lub stopni temperatury, staramy się zasadę numeracji uczynić jak najmniej dowolną i nieokreśloną, a przy tym dającą możliwość jednoznacznego przyporządkowania numeru (czyli liczby) w sposób ciągły

i nieograniczony; to ostatnie nie zawsze da się osiągnąć przy pomocy tej samej zasady. I tak: dla temperatury posługujemy się zasadą zmian objętościowych słupka rtęci lub zmian prężności termometru gazowego. Dla tonów bierzemy za podstawę numeracji przyporządkowane im ilości drgań jakiegoś ciała sprężystego; ograniczoność tej zasady widoczna jest stąd, że jeszcze można mówić o tonie 30.000 drgań na sekundę, lecz „ton 70.000 drgań na sek.“ już nie jest tonem. Dla światła za podstawę służy już tylko analogia z drganiami sprężystymi, rozbudowana w tak zwaną teorię światła (mniejsza o to, czy sprężystą, czy elektromagnetyczną). Z tej analogii jest wzięte pojęcie długości fali i częstości drgań. I znów jest podobnie jak z tonami i zasadą ich numeracji: odcienie barwne po obu krańcach widma już dawno się skończyły, a zasada numeracji pozwala stosować się do czegoś, co pojmujemy jakby przedłużenie widma w obie strony w nieskończoność i zwiemy to „coś“ widmem elektromagnetycznym, a co jeszcze ciekawsze, znajdujemy różne dziedziny rzeczywistości, jak promienie Röntgena, gamma, kosmiczne fale radiowe, które numerujemy przy pomocy tej samej zasady: fali.

Trzecia uwaga: Powstaje pytanie, czy i o ile wolno orzekać o rzeczywistości na podstawie zasady przyporządkowania wrażeń i zjawisk liczbom. Np. tony są przyporządkowane drganiom ciał sprężystych, więc realizm naiwny w dalszym ciągu uważa ton za jakość przedmiotową przyporządkowaną przedmiotowym drganiom, a realizm krytyczny uważa ton za modyfikację podmiotową, uważając tylko ruch drgający za modyfikację przedmiotową ciała sprężystego. Gorzej sprawa była postawiona ze światłem. Podstawę do wprowadzenia pojęcia drgania i fali wzięto ze zjawisk interferencji i ugięcia światła, to daje możność zmierzenia długości fali; lecz zaczęto się nadto domyślać właściwości sprężystych ośrodka fal świetlnych, co już okazało się fałszywą interpretacją rzeczywistości. Oscylator elektromagnetyczny rozszerzył i udoskonalił zasadę numerowania odcieni widma. Okazał się jednak niewystarczającym do ponumerowania natężeń. Przystąpiło uzupełnienie analogii fal, ale nie związane niczym z pojęciem fali: teoria kwantów. Dziś wiemy, że światło raz można pojąć jako ruch falowy, ale w innych wypadkach zachowuje się ono

jak pocisk. Jeszcze nie znaleziono, a może i nie znajdzie się wcale jakiejś obrazowej ogólniejszej zasady poszeregowania własności światła, która by jednolicie spełniała te usługi orientacyjne, jakie oddaje raz obraz fali, raz obraz pocisku. Fizyk nie odczuwa nawet potrzeby takiej jednolitej interpretacji, z chwilą, gdy posiadamy przepisy matematyczne, które nas w całokształcie zjawisk orientują.

Lecz dla filozofa taka sytuacja nie wystarczy. Czy jednak filozof nie ma zbyt wygórowanych żądań? Czy o rzeczywistościach niedostępnych zmysłom możemy wiedzieć coś więcej, niż pewne ułamkowe analogie? Czy te analogie nie są jedynie wyrazami ciągów, których granicą jest rzeczywistość i czy wobec tego jedynym zadaniem filozofa przyrody nie będzie określenie, jaki jest stopień przybliżenia do granicy i jakie wnioski z tego przybliżenia o samej granicy wolno, a jakich nie wolno wyciągać? Posłużmy się przytoczonym przykładem obliczania powierzchni dachu, krytego dachówką. Pojmując dach jako część płaszczyzny, a każdą dachówkę jako prostokąt, możemy doskonale obliczyć koszt pokrycia dachu. Lecz prostokąt jest utworem ciągłym. Gdyby z trafności obliczeń kosztów dachu ktoś wnioskował, że trafnym będzie twierdzenie, iż dach jest utworem ciągłym, bo składa się z „prostokątów“ zwanych dachówką, myliłby się niezawodnie. W zupełnie identycznej sytuacji znajduje się fizyk, gdy wyliczywszy pewne zjawiska na podstawie przyjętego obrazu, przenosi pewne znamiona obrazu na rzecz i o niej je orzeka. Udaje się ten manewr do czasu, lecz nigdy nie wiadomo, kiedy rzeczywistość zaprzeczy stosowalności obrazu. Będzie więc wskazane zawsze wyróżniać między zjawiskami a ich interpretacją, między rzeczywistością a analogią, między poznaniem rzeczy przez intuicję a wyznaczeniem rzeczy przez środki pomocnicze (z rzeczą przyporządkowane), między granicą a wyrazem ciągu zbliżonym do granicy.

Uwaga czwarta: Postawiwszy w ten sposób zastrzeżenia co do przenoszenia określeń z obrazu, czy z zasady orientacyjnej na rzeczywistość, zdajemy sobie sprawę z tego, jaki sens mieści się w naszych naukowych wypowiedziach o rzeczywistości. Ten sens nie wychodzi poza analogię, dotyczącą stosun-

ków i uporządkowań. Np. wypowiedzi o energii promienistej oznaczają. Ta postać energii wykazuje podobne prawidłowości, jak ruch falowy, w pewnych zaś warunkach podobne, jak pociski materialne. Analogia zatem, wypowiedziana się raz w równaniach falowych, a innym razem w równaniach dynamiki i kinetyki, pozwala nam precyzyjnie orientować się i opanować tę formę energii w technicznych zastosowaniach, choć nie jest ona ani ruchem falowym, ani cząstką materialną.

Otóż musimy zaatakować to agnostyczne ostatnie „ani — ani“. Analogia bowiem nie oznacza zaprzeczenia, lecz podobieństwo i przybliżenie. Właśnie dzięki temu, że obraz jakiś jest pewnym wyrazem ciągu przedmiotów, których granicą jest rzeczywisty stan rzeczy, można użyć analogii do orientowania się w świecie. Zauważmy jeszcze, że obraz nie musi być pogładowy; analogię ustala wszelkie przyporządkowanie. Będzie ona tym ściślejsza, im przyporządkowanie jest bardziej jednoznaczne. Przy pomocy układu współrzędnych na płaszczyźnie możemy ustalić analogię między prostymi a równaniami liniowymi o dwóch zmiennych. Zasada dualizmu w geometrii rzutowej jest również przykładem analogii. Funktory w teorii zmiennych zdaniowych, wyrażające połączenia między sędami prawdziwymi i fałszywymi, są ścisłą analogią stosunków połączeń między liczbami parzystymi i nieparzystymi. Wystarczy w tym celu negację oznaczyć przez $+1$, funktor *vel* (*v*) zastąpić mnożeniem¹⁾ liczb, a funktor równoważności dodawaniem liczb. Wtedy liczbę parzystą interpretujemy jako sąd prawdziwy, a nieparzystą jako sąd fałszywy.

Co to jest analogia? To pojęcie jest trudne do zdefiniowania. Niezawodnie dostrzeganie analogii stoi w związku ze zdolnością umysłu ludzkiego do uogólniania, do abstrakcji, do odkrywania stosunków. Być może, analogia względnie jej dostrzeganie stanowi istotę intuicji. Podstawową rolę analogii w myśleniu ludzkim znajdujemy doskonale scharakteryzowaną w pewnym powiedzeniu genialnego lwowskiego matematyka. „Banach sam dobrze sobie zdawał sprawę z różnic matematycznego uzdolnienia i miał swoją klasyfikację. Powie-

1) Mnożeniem, a nie symbolem dodawania, jak się zwykle interpretować „vel“.

dział mi raz, że matematykiem jest, kto umie znajdować analogie między twierdzeniami, lepszym, kto widzi analogie dowodów, jeszcze wyższym, kto dostrzega analogie teorii; a można wyobrazić sobie i takiego, co między analogiami widzi analogie" (Hugo Steinhaus — Stefan Banach, „Matematyka“, październik 1948, nr 1, str. 22).

Matematyka dostarcza niezliczonych przykładów dostrzegania analogij i zestawiania pojęć analogicznych w odpowiednie sądy. Istnieje analogia między długością łuku krzywej a wpisanym w nią wielobokiem cięciw. Ustawienie ciągu zbliżonego tych wpisanych wieloboków pozwala określić długość łuku. W rzeczywistości ta długość jest podana z określonym przybliżeniem. To znaczy, że zastępujemy długość łuku długością n -tego wieloboku, przy czym podajemy poniżej, jakiej liczby mieści się różnica między granicą a n -tym wyrazem ciągu. W myśl tego przykładu wyjaśnić można, jak widzieliśmy, z jakimi zastrzeżeniami jest prawdziwym zdanie: „Dach jest płaski“; niezliczona ilość zarówno naukowych, jak i potocznych zdań jest prawdziwa tylko w sensie zastąpienia wyrazu ciągu granicą, lub na odwrót granicy wyrazem ciągu przedmiotów analogicznych. Tylko ta jest różnica między wypowiedziami matematycznymi a innymi, że w tych ostatnich albo się pomija, albo w ogóle nie umie się podać stopnia przybliżenia. Zignorowanie tych spraw jest źródłem licznych fałszywych twierzeń. Zwłaszcza w filozofii przyrody, w teorii poznania, w zagadnieniach metafizycznych.

Jako przykład niech posłuży pojęcie czterowymiarowej przestrzeni, do jakiej prowadzi teoria względności. To pojęcie pozwala w sposób jednolity wyznaczyć i zgodnie z doświadczeniem opisać i powiązać szereg faktów. Czy stąd wynika niezbicie, że przestrzeń w łączności z czasem stanowi rzeczywistość czterowymiarową? Twierdzić tak, to znaczy pomieszać rzeczywistość ze sposobem orientowania się w niej, wielkość mierzalną ze sposobem jej mierzenia, przewodnik po Tatrach z samymi Tatrami, partyturę z koncertem. Najwyraźniej tylko istnienie pewnych analogij umożliwiło zastosowanie pojęcia przestrzeni czterowymiarowej; np. jako czwarty wymiar da się wziąć odpowiednimi współczynnikami zaopatrzoney czas

(ict), pokrewna budowa pola magnetycznego i elektrycznego pozwala ująć składowe obu natężeń w jeden schemat tensorowy, związek z drugą pochodną, charakterystyczny dla określenia siły, dzięki tej drugiej pochodnej może być podstawą do nazwania sił krzywiznami przestrzeni czterowymiarowej.

Lecz jest to tylko sposób wyrażenia jednolitym schematem (na skutek matematycznych analogii między czasem i przestrzenią) faktów takich, jak ten, że prędkość światła jest maksymalna, że wskutek tego przy przejściu z jednego układu odniesienia do innego (ruchomego) trzeba wziąć jako niezmiennik nie samą formę kwadratową trzech wymiarów przestrzeni (odległość punktów w przestrzeni trójwymiarowej), lecz formę kwadratową powiększoną o ujemny kwadrat ct , jeżeli chcemy określić współczesność zjawisk, itp. Czas zaopatrzony współczynnikiem ic może nie wyróżniać się w niczym od trzech innych wymiarów, jeśli chodzi o opis matematyczny zjawisk fizycznych, lecz nie wolno zapominać, że jest on również parametrem zjawisk psychicznych, a ta okoliczność już nie pozwala nie wyróżniać go od wymiarów przestrzennych. Wskutek tego filozofowanie o przestrzeni czterowymiarowej jest pomieszaniem pojęć między rzeczywistością a sposobem jednym z wielu innych możliwych orientowania się w niej. Sformułujmy zarzut nieco ściślej: Aby fakt istnienia teorii względności uprawniał do wniosku, że rzeczywistość jest czterowymiarowa, potrzeba, żeby wszystkie cztery wymiary były parametrami wyłącznie w klasie zjawisk fizycznych. (Zasada ekstensjonalności). Ponieważ zaś czas jest parametrem także w klasie zjawisk psychicznych, więc zrównanie go z innymi wymiarami w klasie zjawisk fizycznych jest tylko matematyczną analogią, a nie realną tożsamością.

Posługiwanie się analogią, tak bardzo znamienne dla poznania ludzkiego, jest niekiedy posunięte do takich abstrakcji i uogólnień, że w przejściu do granicy wydaje się tworzyć pojęcia sprzeczne. Sprzeczność nie jest jednak natury logicznej, bo wtedy pojęcia takie byłyby zgoła nieprzydatne, klasy przedmiotów im odpowiadających byłyby puste. Lecz istnieją pojęcia, których sprzeczność jest tylko natury fizycznej, a nie logicznej; mówimy wtedy o możliwości przeprowadzenia jedynie tylko eksperymentu myślowego. Posługujemy się wte-

dy pojęciami, dla których rzeczywistość dostarcza jedynie analogij, t. j. jak wyraziliśmy się wyżej, zamiast granicy pewnego ciągu przedmiotów podstawiamy n -ty wyraz ciągu, który jest analogią granicy. Przykładem niech będzie proces kołowy odwracalny Carnota. Aby był odwracalnym, ruch mas, jak tłok, jak cząstki rozprężającego się, czy też sprężanego gazu, musi odbywać się z prędkością równą zeru. Można wyrazić się oględniej: „z prędkością w granicy równą zeru“, lecz będzie to tylko uwydatnieniem faktu, że wyobrażamy sobie n -tą prędkość, bardzo bliską granicy, lecz myślimy o samej granicy; czyli że posługujemy się analogią. Proces kołowy odwracalny jest zatem pojęciem, które nazwalibyśmy fizycznie sprzecznym. Nie jest to jednak pojęcie logicznie sprzeczne, gdyż w zbiorze prędkości figuruje także prędkość zero, czyli innymi słowy: tak ruch jak spoczynek dają się zaliczyć do zbioru prędkości.

Już nawet na poziomie elementarnym pod względem matematycznym można przeprowadzić szereg rozumowań, będących typowym eksperymentem myślowym. Pod procesy kołowe odwracalne podpada np. proces izotermiczno-izobaryczny topnienia i ulatniania się ciał; pojęte jako przemiana kołowa Carnota prowadzą do wykrycia zależności między stężeniem roztworu, a podwyżką temperatury wrzenia lub obniżką temperatury krzepnięcia roztworu. Trafny wynik rozumowania jest dowodem, że użyte w rozumowaniu pojęcia procesu kołowego odwracalnego i potrzebne w powyższym zastosowaniu „nieskończenie małe“ różnice temperatur i prężności, choć fizycznie są fikcjami, nie są jednak pojęciami logicznie sprzecznymi.

Innym przykładem analogii jest pojęcie „gazu doskonały“. Taki nie istnieje, równie jak nie istnieją w rzeczywistości punkty, proste, płaszczyzny, kule, trójkąty; istnieją tylko analogie. A jednak pojęcie gazu doskonałego prowadzi do odkrycia praw gazów rzeczywistych. Lecz i te prawa będą tylko analogią podobną, jak płaskość dachu krytego falistą dachówką, lub kulistość ziemi.

Z pojęcia gazu doskonałego dochodzimy do pojęcia temperatury absolutnego zera. Czy taka istnieje? Na pewno nie;

bo jest to tylko pojęcie matematyczne. Istnieją tylko wyrazy ciągu bardzo bliskie granicy, zwanej bezwzględny zerem.

Inny przykład: Bez uprzytomnienia sobie analogiczności naszych pojęć fizycznych napotyka się na nierozwiązalną sprzeczność w pierwszej zasadzie dynamiki, w tzw. zasadzie bezwładności. Zazwyczaj formułuje się ją w ten sposób: Ciało, na które nie działają żadne siły, lub tylko siły równoważące się, nie zmienia swej prędkości ani co do wielkości, ani co do kierunku. Wiele dyskutowano nad logicznością tego sformułowania. Jest ono bowiem definicją bezwładności. Lecz definicja nie może posługiwać się pojęciem jeszcze niezdefiniowanym „siły“, lub „równoważenia się sił“. Zastąpienie tych pojęć pojęciem ciała „izolowanego od całego świata“ już nie podlega powyższemu zarzutowi, bo ostatecznie „izolacja“ oznacza relację niezależności; sprzeczność, jeśli jaka jest, może być tylko „sprzecznością — jak wyrażaliśmy się powyżej — natury fizycznej“. Aby i tej uniknąć, można podać inną formułę: Gdyby istniało tylko jedno ciało, wówczas jego prędkość nie zmieniałaby się ani co do kierunku, ani co do wielkości. Oczywiście stwierdzenie tej prędkości i jej pomiar mógłby być dokonany jedynie zapomocą „wyobrazonego“ układu odniesienia i „wyobrazonego“ metra i zegara. Układ, metr i zegar wyobrazony zostawiają nietkniętą cechę „jedyności“ tego ciała. Unikniemy tych wszystkich trudności logicznych, gdy najmniej budzące zastrzeżeń, sformułowanie drugie, uznamy za granicę ciągu analogii z ruchem ciał o malejącym stopniu zależności od otoczenia.

W powyższych przykładach można było nie bez słuszności przyjąć, że stopień przybliżenia do granicy może być coraz doskonalszy bez zburzenia analogii. Lecz dziś wiemy, że tak nie jest w przypadku światła i elementarnych cząstek materii. Nieoznaczoności Heisenberga wyznaczają kres stosowności obrazu fali i cząstki do fotonu, do elektronu, do nukleonu. Zainterpretowano je w ten sposób, że w naturze tych tworów leży, iż kiedy mają określony pęd, nie mogą mieć określonego miejsca; kiedy mają określoną energię, nie mogą mieć określonego czasu; kiedy mają określony moment obrotu, nie mogą mieć określonego kąta obrotu. Innymi słowy: pewne określenia, sprzężone parami w ten sposób; że ich iloczyn ma

wymiar „działania“ (np. energia razy czas), nie mogą być równocześnie stosowane do tych tworów. (Przez określenie należy rozumieć dokładną liczbę). Tę własność cząstek elementarnych nazwano indeterminizmem. Ważną jest ta okoliczność, że nieoznaczoności Heisenberga są matematyczną konsekwencją pojęcia fali. Koncepcja poznania analogicznego pozwala przystąpić do dyskusji nad zagadnieniem, czy nieoznaczoności Heisenberga leżą w samej naturze świata atomów, czy są tylko charakterystyką naszego sposobu poznawania przez analogie. Inaczej: Które z założeń prowadzi do przypisywania samym atomom w sobie cechy indeterminizmu, i czy to założenie ma logiczne uprawnienie? Heisenberg wychodzi z założenia, że dla fizyka istnieją tylko te rzeczywistości, które on może metodami fizycznymi wyznaczyć przez pomiar. Np. aby wyznaczyć miejsce elektronu, trzeba użyć mikroskopu przy oświetlaniu elektronu za pomocą światła o niezmiernie krótkiej fali. Lecz wtedy fotony tej fali przedstawiają bardzo wielkie kwanty energii, co dzięki zjawisku Comptona (zderzenie fotonu z elektronem) zmieni pęd elektronu. A zatem dokładny pomiar miejsca elektronu uniemożliwi wyznaczenie jego pędu.

Jaki stąd wniosek? Tylko ten, że natura naszej obserwacji, względnie środki obserwacji fizycznej, jakimi rozporządzamy, są ograniczone nieoznaczonościami Heisenberga. Gdybyśmy przeprowadzili eksperyment myślowy, używając przy mikroskopowaniu fikcyjnego światła o fali nie niosącej z sobą energii, wówczas wyznaczenie miejsca elektronu nie naruszy jego pędu; wobec czego będzie można nadal utrzymywać w mocy twierdzenie, że elektron ma równocześnie w sobie określone miejsce i w sobie określony pęd. Lecz to twierdzenie jest równoznaczne z twierdzeniem, że do natury elektronu należy determinizm, a indeterminizm należy jedynie do obrazu falowokorpuskularnego, to znaczy, że nieoznaczoność Heisenberga określa stopień, jak daleko wolno stosować analogię fali. Zauważmy jeszcze, że obraz falowy światła jest tylko wyrazem prawdopodobieństwa, czyli statystyki rozmieszczenia większej ilości fotonów lub elektronów; „fala prawdopodobieństwa“. Nie dałby się więc zastosować w zjawisku, w którym mielibyśmy do czynienia tylko z jednym fotonem lub

elektronem; najprawdopodobniej pojedynczy foton ma tylko charakter korpuskularny, jak np. w zjawisku Comptona. Nie wiemy, dlaczego rój fotonów lub elektronów przybiera charakter falowy, choćby tylko w sensie „fal prawdopodobieństwa“. Być może, przyczyna tego leży w „ziarnistej“ budowie ośrodków, przez które rój ten przepuścić musimy, by uzyskać zjawisko interferencji, przy czym każde „ziarno“ tj. atom tego środowiska wykonuje pewne ruchy, które nie mogą pozostać bez wpływu na zmianę rozmieszczenia korpuskułów przelatującego roju. Być może, należałoby dobrać jeszcze dodatkowe założenie, że poszczególne fotony lub elektrony roju są wyposażone w ruch wirowy, a zjawisko interferencji przy spotkaniu się roju z siecią dyfrakcyjną daje obraz rozłożenia prędkości kątowych na cząstki roju.

Niezależnie od tego, czy powyższe sprawy będą kiedyś przepracowane i wyjaśnione, nie możemy przyznać indeterminizmu samej naturze cząstek elementarnych, opierając się jedynie na nieoznaczonościach Heisenberga. Nie wolno bowiem zakładać postulatu, że chcąc coś nazwać realnością fizyczną, musimy podać dla niej i dla jej wyznaczenia eksperyment fizyczny, a nie wyłącznie myślowy. Analogiczność naszego poznania, jak widzieliśmy na innych przykładach, prowadzi do takich pojęć fizycznych, które w granicy są osiągalne tylko eksperymentowi myślowemu, a ten jak widzieliśmy postuluje się z dobrym skutkiem pojęciami „fizykalnie sprzecznymi“. Nie widzimy, dlaczego w myślowym wyznaczeniu miejsca elektronu nie wolno by użyć pojęcia światła o krótkiej fali, lecz nie niosącej energii. Fizykalnie jest to pojęcie sprzeczne, lecz nie jest sprzeczne logicznie. Z nieoznaczoności Heisenberga może, lecz nie musi wynikać indeterminizm w świecie atomowym.

Zastrzeżliśmy się, że stwierdzenie analogiczności naszego poznania, nie oznacza niepoznawalności świata, lecz tylko, że poznanie jest przybliżone; stopień przybliżenia, czyli jak daleko obraz jest stosowalny do rzeczywistości, względnie, które cechy obrazu odpowiadają zjawisku, a które nie, to dopiero określa coraz dokładniej rozwój badań. Widzieliśmy to na losach teorii sprężystego eteru świetlnego. — Lecz to ma do siebie analogia, że zawiera zawsze część prawdy. Zaś analo-

gie naukowe mają tę wyższość nad analogiami poetyckimi i analogiami poznania naiwnego w życiu potocznym, że stosują się nie do jednego lub drugiego faktu, lecz obejmują olbrzymie ilości zjawisk, pozwalają je uszeregować według jednej zasady, a nadto ująć ich stronę ilościową. Stosowalność analogii ma jednak swoje granice. Na kilku powyższych przykładach pokazano, jakie wypowiedzi są niedozwolonym logicznie przekroczeniem tych granic: sposób orientowania się w rzeczywistości przenoszą na rzeczywistość samą.

Co wiemy i co umiemy dzięki umiejętnemu zastosowaniu analogii w poznaniu naukowym? — Wiemy o istnieniu i wielkości cząstek elementarnych masy i naboju elektrycznego. Było to triumfem zastosowania analogii podzielnosci ciał do coraz dalej posuniętego podziału. Ale mamy tu jeszcze głębiej ukrytą analogię, która dotyczy już samej czynności i czynników dokonujących podziału. Wiadomo, jak starożytni z wyjątkiem atomistów tłumaczyli sobie zmiany stanu skupienia: uważali je za skutek łączenia się ciał z ogniem. Tymczasem zostaje możliwość o wiele szczęśliwsza zastosowania innej analogii. Potłuczenie młotkiem lodu, lub mechaniczne rozpylenie wody na kropelki daje tylko podział na dość grubą cząstkę. Czy nie jest zatem wskazane pozostać konsekwentnie w granicach analogii mechanicznego podziału i uważać parę wodną za najdrobniejsze cząstki wody, a ogień za zbiór cząstek uderzających energicznie w wodę i dokonujących mechanicznej pracy rozbijania wody? Dopatrzenie się tej analogii, zwane teorią kinetyczną gazów, dojrzało jednak dopiero w XIX wieku równocześnie z rozwojem pojęcia pracy i energii oraz zasady zachowania energii. Jeszcze w poprzednim wieku panowała w nauce o cieple teoria flogistonu. Ale wobec innych form energii nauka rezygnuje z powyższej analogii, nie wierzy, by dały się ująć w obraz energii kinetycznej lub pracy mechanicznej. Lecz tym samym te energie zachowują obok charakteru wielkości znamię jakości, odrębnej od ruchu, a ich liczby wymiarowe mają znaczenie „numerów mąki“, przyporzędowanych tym jakościom dla orientacji. Z punktu widzenia teorii poznania jest ten jakościowy charakter energii niemechanicznych faktem pierwszorzędnej wagi: stwierdza przedmiotowość jakości.

Co umiemy? Umiemy mierzyć. Sztuka mierzenia niemal wszystkiego i nieprzeliczona mnogość metod i przyrządów pomiarowych tak dalece wypełnia i przeobraża nasze życie umysłowe, że wprost wyobrazić sobie nie umiemy, jak bardzo prymitywnym było życie i myślenie człowieka przed trzema wiekami, kiedy poza długością, czasem i ciężarem nic innego mierzyć nie umiano; a choć statyka była już dobrze rozwinięta przez starożytnych, dopiero rozwój dynamiki od XVII w. zapoczątkował dzisiejszą fizykę. Tylko dzięki pojęciu siły możliwym się stało opanowanie zjawisk elektryczności i magnetyzmu, dla których nie posiadamy osobnego narządu zmysłowego, który by pozwalał ująć je od strony jakościowej.

Wiedza nasza o świecie wzbogaciła się o bezmiar liczb stałych, tzw. stałych fizycznych, oraz o znajomość związków funkcyjnych pomiędzy nimi, zwanych prawami fizycznymi. Te prawa sprowadzono do najogólniejszych zasad, tj. przepisów matematycznych, jak zasada zachowania energii, zasada dodawania wektorów, zasada względności, zasada minimum działania, zasada kwantyfikowania energii.

Zobaczmy jeszcze, czego nie wiemy. Ograniczmy się do zagadnień przykładowych. Nie wiemy: 1) Czy i jakie są mniejsze cząstki, niż masa elektronu? (Neutrino?). 2) Czy i jakie są mniejsze naboje, niż nabój elektronu? 3) Czy ruch najmniejszych składników materii jest ciągły, czy skokowy; inaczej mówiąc, czy czas i miejsce cząstek nie są podobnie skwantyfikowane, jak energia? Sens tego zagadnienia da się wyrazić matematycznie: Zastąpmy nieoznaczoności Heisenberga równaniami $E \cdot t = h$; $mvx = h$, gdzie m niech będzie (uważana za najmniejszą) masą elektronu; dołączmy równoważność masy i energii według Einsteina: $mc^2 = E$, i zastąpmy v przez iloraz x/t . Wówczas wobec znajomości m , c , h , możemy obliczyć czas t przebywania masy m , w jednym miejscu, pozornie się poruszającej w sensie makroskopowym, oraz x tj. odległość poprzedniego od nowego miejsca, w którym masa nagle znajdzie się (bez przebywania w pozycjach pośrednich), by znów w tym nowym miejscu trwać przez czas t . Makroskopowa ciągłość ruchu byłaby pozorna tylko, a to dzięki małości czasu trwania ciała w tej samej pozycji i dzięki małości odcinków x , o jakie dwie sąsiednie pozycje są odległe.

Otrzymany jednak z powyższego obliczenia iloraz x/t ma wielkość równą prędkość światła. Jak z tym wynikiem pogodzić istnienie prędkości mniejszych, niż prędkość światła? — Prowadzić mogą do tego różne drogi. Można by przyjąć, że cząstka m , przeskakująca odcinki x , ułożone jeden po drugim na jednej prostej, nie wykonuje stale tylko skoków wprzód, lecz niekiedy wstecz, powracając do opuszczonej przed chwilą pozycji. W przypadku, gdy makroskopowa prędkość cząstki jest równa trzeciej, piątej, siódmej, dziewiątej itd. części prędkości światła, cząstka m wykonuje na każdym odcinku x odpowiednio jeden, dwa, trzy, cztery itd. skoki wstecz, rozmieszczone czasowo naprzemian wśród 2, 3, 4, 5 itd. skoków wprzód. Byłby to ruch oscylacyjny podłużny. Lecz przy innym stosunku prędkości makroskopowej do prędkości światła musi się przyjąć oscylacje rozmieszczone nieregularnie.

O wiele prościej będzie pojmować każdą prędkość mniejszą od prędkości światła w ten sposób, że kolejne pozycje cząstki m , odległe o elementarne x , nie są ułożone na jednej prostej, ale po obu jej stronach w taki sposób, że tworzą regularny zygzak z odcinków x . Rzut tego zygzaka na prostą będzie drogą cząstki w sensie makroskopowym. W ten sposób uzyskalibyśmy wynik, że każdej cząstce materialnej, poruszającej się z prędkością mniejszą, niż prędkość światła, towarzyszą oscylacje poprzeczne. — Jak z tego widać, każda cząstka bez względu na swą prędkość makroskopową odbywałaby w sekundzie rzeczywistą drogę 300 000 km. Tę samą drogę odbywałaby także w czasie spoczynku w sensie makroskopowym, oscylując między dwoma pozycjami odległymi o elementarne x . Prędkość makroskopowa decydowałaby jedynie o rozciągnięciu oscylacji w zygzak i o kącie nachylenia jego odcinków względem makroskopowej drogi.

4) Co to jest siła lub pole? Pytanie zaczynające się od „co to jest“ i od „dla czego“, nie ma określonego sensu. Postawmy je więc w sposób o sensie określonym. Może on być dwojaki. Czy każda siła da się pomyśleć tak, jak np. ciśnienie gazu na ściany naczynia, a więc jako przejaw energii kinetycznej? Czy przeciwnie, występujące w prawach sił stałe współczynniki (przy sile grawitacji stała grawitacji, przy prawach Coulomba stała dielektryczna i przenikalność magnetyczna) wyrażają

nie tylko spólczynniki proporcjonalności potrzebne dla uzgodnienia wymiarów, lecz są wyrazem „osobnej jakości“, niesprowadzalnej do zjawiska ruchu?

5) Wobec równoważności masy i energii, wobec istnienia defektu masy przy wiązaniach atomowych nasuwa się pytanie, czy energia nie jest osobnym rodzajem substancji (czymś w rodzaju flogistonu) złożonej z minimalnych cząstek o wiele drobniejszych, niż masa elektronu, i zaopatrzonych prędkością światła. Ruch mógłby być bezładny postępowy, lub wirowy, jeśli chodzi o poszczególne cząstki. Równoważność masy i energii nie odnosiłaby się do każdej masy, lecz tylko do tych partykuł materialnych, z których składa się energia, pojęta jako substancja. Lecz ta koncepcja, będąca nawrotem do mechanistycznego pojęcia świata, nie wydaje się wiele obiecującą i nastęrcza łatwe do przewidzenia trudności z zagadnieniem udzielania się ruchu od hipotetycznych partykuł energetycznych pozostałym cząstkom materii. Jeśli nadto zważymy, że masa jako miara bezwładności należy do kategorii przypadłości (*accidens*), a nie substancji, nie widzimy potrzeby wnioskować z defektów mas i z równoważności masy i energii, że energia ma charakter substancji, a nie przypadłości. Takie jest dzisiejsze stanowisko fizyki w poglądach na naturę energii.

Wnioski ogólniejszej natury odkładamy do następnego artykułu.

Ks. Jan Dorda T. J.

Z renesansu polskiego katolicyzmu

I

Znakomity historyk literatury i kultury polskiej Bronisław Chlebowski posłużył się w swej „Historii literatury porobiorowej Polski“ oryginalną metodą, którą nazwać by można socjologiczną. Oto szczególną uwagę zwrócił na te ośrodki, w których ogniskowało się w poszczególnych okresach umysłowe życie Polski, wykazując z wielką przenikliwością, jak pod wpływem warunków dziejowych zmieniały się i przesuwały punkty koncentracyjne życia duchowego, jak coraz to nowe ziemie brały udział w twórczości kulturalnej.

Otóż wydaje mi się, że podobną metodą należałoby się posłużyć i przy opracowaniu życia religijnego Polski. Studia w tym kierunku należą do najbardziej zaniedbanych dziedzin naszej historiografii. Nie tylko, że nie posiadamy żadnego dzieła, które choćby w przybliżeniu mogło się równać z monumentalną „Historią uczucia religijnego we Francji“ H. Bremonda, ale nawet opracowania monograficzne mocno u nas jeszcze kuleją. W zestawieniu z bogatą biografią zachodnich narodów, nasza przedstawia się dziwnie blado i ubogo, jak już o tym pisał niedawno w swoim świetnym i tak pożytecznym artykule O. Jacek Woroniecki. A jednak są to prace konieczne dla syntetycznego zobrazowania polskiej religijności, na tym bowiem terenie szczególnie wielką rolę odgrywają wybitne osobowości, o wielkiej sile moralnej ducha. Ich to promieniowanie często niewidzialne, niedostrzegalne od razu, kształtuje atmosferę całych pokoleń, urabia charakter duchowy niejednokrotnie całych ogromnych połaci kraju. A jeśli mamy do czynienia z całym zgromadzeniem takich jednostek, jak to by-

wa w wypadku powstania jakiegoś religijnego stowarzyszenia, ożywionego apostołskim żarem, wówczas wpływ ich może być tak wielki, że oddziałuje na kształtowanie się fizjognomii duchowej całego narodu, jak zauważyć to u nas możemy, w dobie Renesansu, kiedy to pojawienie się jezuitów w przeobrażeniu duchowym społeczeństwa tak wielką odegrało rolę.

Jest rzeczą znaną, że Polska należy do najbardziej katolickich narodów na świecie. Jeśli zaś idzie o powszechne przyznawanie się do łączności z Kościołem, w Europie możemy równać się chyba z jedną tylko Irlandią, ostatnio, może jeszcze z Portugalią, która w najnowszych czasach przeżyła wielkie odrodzenie religijności. A co najbardziej znamienne to, że ta postawa naszego społeczeństwa jest niezmiernie dawna. Burza reformacji, niosąca za sobą religijny rozłam, bez większych wstrząsów wyładowała się nad Polską, ledwie tylko przemijające po sobie zostawiwszy ślady.

Stwierdzając tę powszechną przychylność dla katolicyzmu, która jednak nie przesądza jeszcze głębokości naszej religijności, można oczywiście doszukiwać się rozmaitych przyczyn tego stanu rzeczy.

Między innymi zaważył w tej mierze rolniczy charakter ogromnej większości społeczeństwa i wiążąca się z tym skłonność do postawy konserwatywnej, tradycjonalistycznej. Ale te naturalne czynniki — ograniczamy się na tym miejscu tylko do najbardziej uderzających — choć tłumaczą dużo, nie tłumaczą jednak wszystkiego! Katolicyzm narodu polskiego był także wynikiem bohaterskiej, wyteżonej, nieustannej pracy różnych świetlanych, świątobliwych postaci, które serdecznym swym trudem użyźniały ogromne obszary ziemi polskiej, podtrzymywały i rozbudzały religijne życie. Prawda ta została już przedtem ujawniona odnośnie do pewnych, wyjątkowych dziejowych osobistości. Wiemy jak brzemienista w następstwa była działalność Skargi, tego „tyrana dusz ludzkich“, czy świętego Andrzeja Boboli, owego „duszochwata“ jak go współcześni nazywali, ale nie uświadomiamy sobie dostatecznie tego, że ponowny rozkwit katolicyzmu w Polsce który zaobserwować można od drugiej połowy XIX stulecia zawdzięczamy szeregowi nieporównanych bohaterów Krzyża

prawdziwych tytanów pracy, ¹⁾ Renesans katolicyzmu na naszej ziemi — bo sądzimy, że można użyć już tego słowa — dojrzewał pomału i trwa jeszcze w dalszym ciągu. Że tak jest o tym można się przekonać, chociażby z tych kilku wybitniejszych dzieł, które się w ostatnich latach pokazały. Myślę tutaj o przedwojennej jeszcze monografii o O. Marianie Morawskim, napisanej przez jego zakonnego współbrata O. Józefa Tuszowskiego i o niedawno powstałych życiorysach: O. Kolbe, pióra Morcinka i Dobraczyńskiego i O. Bernarda Łubieńskiego, głośnego misjonarza redemptorysty, któremu poświęcił ostatnio gruntowne studium O. Marian Pirożyński, poza tym o kilku dobrych monografiach niezapomnianego Brata Alberta.

Umyślnie się ograniczam spomiędzy literatury hagiograficznej do tych kilku książek, ze względu na ich szczególną a bardzo ważną cechę. Oto nie poprzestają one na skreśleniu sylwetki tytułowego bohatera, ale usiłują przedstawić ją na tle epoki, dorzucając w ten sposób sporo bardzo istotnego a mało znanego materiału do tego, co by można było nazwać socjologią polskiego katolicyzmu. Ponadto istnieje pomiędzy nimi pewien szczególny chronologiczny związek. Postacie O. Morawskiego i O. Łubieńskiego — rówieśników co do lat, wyznaczają początek tego renesansowego procesu, całkowicie już współczesna postać O. Kolbe wskazuje na jego ostatnie ogniwo. Rzecz znamienita, że każdy z nich reprezentuje inną formę katolickiego czynu. O. Morawski jeden z najznakomitszych polskich myślicieli, głośny katolicki teolog i filozof, założyciel i redaktor „Przeglądu Powszechnego“, był czołowym reprezentantem świeżo organizującej się kultury katolickiej, przeznaczony dla inteligencji. O. Łubieński niezmordowany reko-

¹⁾ Ściśle rzecz biorąc, początki tego renesansu wypadają już na pierwszą połowę XIX stulecia, na okres romantyzmu. Już wówczas przecież spotykamy znamiennej reakcję przeciwko indyferentyzmowi religijnemu i racjonalistycznemu wolnomyślicielstwu; coś w rodzaju kontr-oświecenia, oraz pierwszy polski o wybitnie narodowym charakterze zakon — zmartwychwstańców. Ale epokę tę słusznie ponownie będzie nazwać pre-renesansem katolicyzmu polskiego, gdyż zasięg jej był dosyć szczupły; obejmował przede wszystkim teren polskiej emigracji, natomiast promieniowanie jego na ziemię polskie było względnie nikłe.

lekcjonista, misjonarz pracujący wśród wszystkich warstw, ale szczególną opieką otaczający lud i duchowieństwo, nad którego podniesieniem niezmiernie położył zasługi, reprezentował więcej praktyczny kierunek, Brat Albert, największy w Polsce naśladowca świętego Franciszka, urzeczywistnił w swym albertyńskim dziele najpiękniej ideę katolickiej caritas, ideę katolickiej wspólnoty. O. Kolbe najwybitniejszy działacz w dziedzinie katolickiej propagandy, stał się twórcą katolickiej akcji propagandowej i prasowej a zarazem niestrudzonym orędownikiem dzieła misyjnego.

Wspominam tutaj o postaciach - symbolach, które najlepiej zrealizowały aktualne rodzaje pracy. Obok nich należałoby wymienić jeszcze cały szereg założycieli i założycielek zakonów męskich i żeńskich, które jak nigdy w naszej historii powstają masowo w tym okresie, w drugiej połowie XIX stulecia, czy takich zdumiewających swą świętością indywidualności, jak O. Beyzym, apostoł trędowatych na Madagaskarze, czy O. Rafał Kalinowski, były powstaniec-sybirak, potem zaś karmelita bosy. Nazwiska O. Beyzyma, oraz Marii Teresy Ledóchowskiej, założycielki Sodalicji im. św. Piotra Klawera, której proces beatyfikacyjny jest na ukończeniu, stały się nazwiskami już o światowym rozgłosie, podobnie jak głośną za granicą była postać innego polskiego kandydata na ołtarze — ks. Augusta Czartoryskiego, salezjanina zmarłego w opinii świętości w kwiecie wieku, żeby tylko wymienić najznaczniesze nazwiska...

Przeglądając wzmiankowane powyżej monografie uderza nas jedna znamienita cecha polskiego renesansu katolicyzmu. Inicjatywa tego ruchu wychodzi na ogół od góry. Warstwą, która jest na tym polu przodującą, jest warstwa ziemiańska, ściślej warstwa wyższego ziemianstwa. Ono to przecież stoi na czele ruchu charytatywnego, przejętych z Francji i rozkrzewiających się w Polsce Konferencji Towarzystwa św. Wincen- tego à Paulo i organizacji religijnych, ona to odgrywa rolę przedstawicielstwa społecznego wobec Stolicy Apostolskiej i daje inicjatywę w fundowaniu nowych zakonów. Tak np. świeccy członkowie rodziny Łubieńskich — zwłaszcza brat O. Łubieńskiego, Roger — ogromnie się przyczynili, tak do przywrócenia redemptorystów na ziemię polskie, jako też do

rozprzestrzenienia ich działalności pod zaborami nawet na te dzielnice, w których nie dopuszczano zakonów. Jesteśmy tym obrazem, jaki się wyłania nam z tych dzieł, doprawdy zaskoczeni. Wiadomo przecież, że ziemiaństwo miało w tym czasie liczne grzechy na sumieniu. Nie tylko zaniedbanie, niedocenywanie wagi kwestii społecznej, ale także niejednokrotnie i lekkomyślność, zbyt kowny tryb życia, marnowanie pieniędzy za granicą, uleganie rozkładowym prądom dekadentkim, próżniactwo, karcjarstwo i rozpustę. Literatura współczesna nie pozostawia nam pod tym względem wiele wątpliwości, a nosi bezsprzecznie w większości wypadków charakter realistyczny, niemal reportażowy. Wystarczy w tej mierze sięgnąć do Orzeszkowej, która nasze ziemiaństwo najsilniejszej poddała krytyce, będąc bystrym, przenikliwym i ostrym sędzią wszystkich jego niedomagań i słabostek. A i Sienkiewicz, choć sympatiami nierównie bliższy tej warstwy i wskutek tego z mniejszym obiektywizmem ją oceniający, nie zawahał się naświetlić jej wad i niedomagań nie tylko w młodzieńczych „Szkicach węglem”, ale także i w późniejszych powieściach ziemiańskich, które przesadnie uważa się za apologię tego stanu. „Bez dogmatu” było przecież uderzeniem w „nieproduktywność słowiańską jaśnie oświeconych”, w łatwość, z jaką ulegali demoralizującemu prądowi zagranicznych idei. Co zaś Prus myślał o brakach tego ziemiaństwa, to nam doskonale odślonił Szwejkowski w swej monografii o „Lalce”, która wcale nie tai się z antypatią do tej sfery, zwłaszcza do jej arystokratycznego wierzchołka.

Tymczasem badając tę sprawę od strony innych źródeł, stwierdzić musimy, że takie ujęcie jest jednak niewątpliwie jednostronne, że wyraża ono wprawdzie słusznie podniesione cienie, ale nie oddaje istniejących obok nich światła. A właśnie rozpatrzenie się w renesansie polskiej religijności pozwala nam bliżej poznać tę drugą, dodatnią stronę. Stwierdzić więc trzeba, że znaczna część polskiego ziemiaństwa odznaczała się patriarchalnym stylem bytowania i głęboką religijnością. Kilka przykładów bardzo charakterystycznych od razu nam uzasadni to twierdzenie na gruncie jednej tylko rodziny: Lubieńskich. Pradziad O. Bernarda, Feliks posiadał dziesięcioro dzieci. Jego córka Paula Morawska jest matką szesnastorga dzieci. To-

masz Łubieński, ojciec księdza Łubieńskiego ma ze swą żoną z Łempickich Adelajdą dwanaścioro dzieci. Inny przykład: świątobliwa trójca rodzeństwa Ledóchowskich wywodzi się też z rodziny niezwykle dzietnej, bo liczącej dwanaścioro dzieci. Patriarchalizm jej ujawniał się w częstych, wielodzietnych rodzinach. Nie jest to zjawisko, które by można było lekceważyć! Kto interesuje się historią rozrodczości ludzkiej — dość tu wziąć choćby książkę znanego propagatora neomaltuzjanizmu Grotjana — ten wie, jak wyjątkowym jest takie zjawisko. Społeczeństwa, w których wyższe warstwy zachowały liczne potomstwa, dziś już na Zachodzie Europy nie istnieją, a w ogóle w świecie są niezmiernie rzadkie. Chiny w tej dziedzinie są zaszczytnym wyjątkiem. Elita przodowała innym warstwom w zakresie spadku urodzin, który to proces od drugiej połowy XIX stulecia zaczął w Europie zachodniej postępować z lawinową szybkością. Ten stan rzeczy świadczy że obyczaje w tych sferach jeszcze nie uległy korupcji i wynaturzeniu. Patriarchalizm — jak to z monografii ks. Tuszowskiego można się dowiedzieć — przejawiał się nadto w obchodzeniu się ze służbą, która w najbardziej duchowo wyrębionych domach była otaczana szczególną opieką i uważana jakby za należącą do rodziny. Relacje jednak dotyczące tej strony patriarchalizmu są rzadkie i jeśli by się chciało tę tezę uogólnić, temat ten należałoby dopiero bliżej naświetlić.

Religijności ziemiaństwa nie można traktować tylko jako tradycyjnego ornamentu. Nie znaczy to oczywiście, żeby ten motyw nie odgrywał w niej roli, przeciwnie, pobudki konserwatywno-patriotyczne były tutaj bardzo silne, ale nie podobna nimi wszystkiego wytłumaczyć. Uderza przecież w omawianym okresie zdumiewająca ilość powołań zakonnych i kapłańskich, jakich dostarcza wówczas ziemiaństwo, powołań, wcale nie — jak dawniej — inspirowanych przez politykę rodzinną, chciwą kościelnych beneficjów, ale podyktowanych naprawdę głębokim przejęciem się religijnym ideałem. Obydwie monografie o ks. Morawskim i Łubieńskim przynoszą pod tym względem bogaty materiał. W takiej rodzinie Łubieńskich — dowiadujemy się z przedmowy O. Woronieckiego — można by naliczyć w sześciu pokoleniach około 15 osób po mieczu, a nieco więcej jeszcze po kadzieli „poświęco-

nych służbie Bożej". Matka O. Łubieńskiego „z dwunaściorga dzieci miała dwóch synów wychować na kapłanów, a dwie córki na zakonnice-wizytki". Dowiadujemy się również z monografii, że liczniejsza jeszcze była liczba niedopełnionych powołań. Pradziad O. Bernarda, Feliks Łubieński, późniejszy minister sprawiedliwości za Księstwa Warszawskiego „chciał wstąpić do Towarzystwa Jezusowego, wszakże papież Klemens XIV odradził mu ten zamiar i polecił się ożenić, błogosławiąc na liczne potomstwo". Ojciec jego, Tomasz, marzył, podobnie jak dziad, o wstąpieniu do jezuitów i chociaż ze względu na sprawy rodzinne — konieczność dopomagania ojcu przeciążonemu nawałem interesów — porzucił tę myśl, jednak „do końca życia nie przestał opłakiwać swej niewierności powołaniu". Z monografii o O. Marianie Morawskim można również podobnie wyczytać szczegóły. Ojciec księdza Mariana po owdowieniu zostanie kapłanem i to bardzo gorliwym, stanie się apostołem skazywanych na Sybir zesłańców. W ślady ojca Mariana pójdzie także i jego bratanek (także Marian, i także jak jego stryj jezuita i profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego), bohaterski męczennik Oświęcimia, zmarły według powszechnego przekonania współwięźniów w opinii świętości. Z przytoczonego dzieła wynika, że lista ziemian, wstępujących wówczas do stanu duchownego, była niezwykle liczna, zwłaszcza gdy chodziło o tych, co wstępowali do zakonu jezuitów, przy czym odgrywają oni w życiu Towarzystwa wybitną rolę, żeby tylko wymienić prowincjałów Badeniego Baworowskiego, Mycielskiego oraz niedawno zmarłego generała, Włodzimierza Ledóchowskiego. Można by cytować całą litanię ziemiańskich nazwisk, Dzieduszyckich, Potockich, Rostworowskich, Popielów itd. A ten ingres arystokracji w życie zakonne nie ogranicza się do samych jezuitów, chociaż na ich gruncie najwyraźniej się uwydatnia. Wspomnieliśmy już, że Łubieński wstąpił do redemptorystów i będzie wraz ze swą rodziną głównym inicjatorem powrotu tego Zgromadzenia (wygnanego ongiś za Księstwa Warszawskiego) do Polski. O. Jacek Woroniecki wstąpi do dominikanów, czcigodny ksiądz August Czartoryski, mimo oporu rodziny do salezjanów), a przykład jego tak podziała, że już w następnych pokoleniach Czartoryscy staną się rodziną w powołania do służby Bożej

szczególnie płodną. Przeździecki uda się do paulinów z intencją podźwignięcia tego zakonu z upadku i zakończy życie jako jego zasłużony generał. Szeptycki wybierze znowu zakon bazylianów¹⁾. Pomijamy tutaj powołania zakonne w linii żeńskiej, jeszcze bogatsze, gdyż bogaty ten temat wymagałby osobnego opracowania.

Otóż doniosłości tego procesu nie podobna zapoznawać. Wspomnieliśmy już, że nie idzie tu o obsadzanie dygnitarstw kościelnych — jak to się ongiś praktykowało — przez uprzywilejowane rodziny. Ci, co wstępują do klasztoru, wyrzekają się przecież wszystkiego. August Czartoryski wybierze salezjanów właśnie dlatego, że nęcić go będzie panujący tam duch ubóstwa oraz pracą wychowawczą nad uliczną biedotą, i będzie nawet musiał prowadzić z rodziną niemiłe dlań spory o duże zapisy, jakie porobił dla Stowarzyszenia ze swego majątku. Z części rodzinnej O. Morawskiego zostaną rzucone podstawy pod budowę ogromnego gmachu gimnazjum chyrowskiego. Widoków na piastowanie wysokich godności kościelnych ci zakonnicy nie posiadają przecież zupełnie. A co nas jeszcze bardziej tutaj zdumiewa, to ta zmiana, jaka się w ciągu stulecia dokonała w szeregach polskiego ziemiaństwa, zwłaszcza w jego najwyższej warstwie. W czasach Stanisławowskich, w epoce polskiego oświecenia, uległo ono przecież ogromnemu obyczajowemu i religijnemu rozkładowi, który to proces, zapoczątkowany już za Sasów, do szczytu doszedł za Poniatowskiego. Tymczasem ostatnie dziesiątki XIX stulecia pokazują wyraźne odrodzenie tej warstwy. Jak dalece ono szło w głąb, jak szerokim był jego zasięg, to powinny wykazać dopiero gruntowniejsze studia, sam jednak fakt nawet przy pobieżnym zbadaniu zdaje się chyba nie ulegać wątpliwości...

Józef Marian Święcicki

1) Na szczególne wyróżnienie zasługują Ledóchowscy, których troje rodzeństwa, oprómięionych aureolą niezwyklej świętobliwości, stanęło na czele zakonów. Włodzimierz jako generał jezuitów, Maria Teresa jako założycielka Sodalicji Piotra Klawera, a Urszula jako generalna przełożona nowego odłamu urszulanek.

Chrystus mistyczny

Instytucja to ze wszech miar przedziwna. Choć istnieje już od blisko 20 wieków, nie starzeje się nigdy. Żyjąc w środku czasów, które przecież pochłaniają narody i państwa, nie doświadcza jednak na sobie ich korozyjnego działania. Rozwija się bez przerwy i ustawicznie dostosowuje się do warunków życia wiecznie zmiennych, a jednak ani w swej treści wewnętrznej ani w organizacji zewnętrznej przemianom istotnym nie ulega żadnym. Nie skupia się w żadnych granicach przestrzennych, a jednak nie zatracą nadzwyczajnej swej jedności. Jest wszędzie na świecie, wystawiona na wszystkie niebezpieczeństwa działań odśrodkowych, a jednak zachowuje swą zwartość i spoistość. Przeciwników posiadała w swych dziejach i licznych i możliwych; niejednokrotnie też i rany odnosiła, jak się niektórym zdawało, śmiertelne, a jednak ze wszystkich prób i doświadczeń wychodziła w końcu zwycięsko. Co więcej, zdarzało się nawet, że na jej czele stawali ludzie zdolni rozłożyć od wewnątrz wszelką inną społeczność, tak byli słabi, nieudolni, lub nawet źli, a jednak rozkładu w jej treści nie było nigdy. Instytucja to widoczna, zewnętrzna, dotykalna prawie. Jest historycznym, istniejącym w czasie i w przestrzeni faktem zgoła osobliwym i tajemniczym pełnym. Ci, którzy do niej przynależą, miłują ją gorąco, świętą Matką zowią; a w sumieniu swoim powtarzają codziennie z najgłębszym przekonaniem: „Wierzę w Kościół katolicki, jeden, święty, apostołski — Chrystusowy“. Ponieważ wierzą — a wierzą dla nieomyślnej powagi Boga w to, co Bóg objawić ludziom raczył — uznają, że jest istotnie tajemnicą i wyznają równocześnie, że jest w Kościele coś więcej niż to, co można dojrzeć, doświadczyć i pojąć; że poza ludźmi, z któ-

rych się składa i poza organizacją zewnętrzną, jaką posiada, jest w nim współczynnik nieskończenie wyższy, tzn. boski. Boskim tym współczynnikiem tłumaczą tajemnicę przedziwnego istnienia Kościoła, jego trwania, życia, rozwoju, dobroczynnych działań, wiecznie młodej niezmienności i nierozzerwalnej jedności. Słusznie zresztą są przekonani, że doniosłe te fakty (nawet te, których można doświadczyć) nie znajdują zupełnego wytłumaczenia w świecie zjawisk zewnętrznych.

Jest Kościół, w rzeczy samej, instytucją bosko-ludzką. Jest syntezą dwóch pierwiastków: boskiego i ludzkiego — tego, co jest święte, nieśmiertelne, niezniszczalne, nieomyłne, i tego, co jest przemijające, słabe, chwiejne, skłonne do złego i podlegające błędom. Stąd wielkie światła, ale też i cienie w życiu Kościoła. Światła te są tak wielkie, że sobór watykański — powszechne zgromadzenie urzędu nauczycielskiego Kościoła — nie wahał się orzec: „Kościół sam przez się, przez przedziwne mianowicie swoje rozszerzenie, przez wybitną świętość i niewyczerpaną we wszystkich dobrach płodność, przez powszechną jedność i niezwykłą trwałość jest wielkim i wiekuistym motywem wiarogodności i nieodpartym świadectwem boskiego swego posłannictwa“¹⁾.

Czymże więc właściwie jest Kościół?

Odpowiedzi na to pytanie mogą być, i bywają, różne, zależnie od tego, która z wielorakich rzeczywistości Kościoła zajmie w definicji naczelne miejsce. Uświadomiony w swej wiedzy i wierze religijnej katolik odpowie, i bardzo słusznie, w ten mniej więcej sposób: „Kościół Chrystusowy jest to społeczność religijna, przez Jezusa Chrystusa założona i pozostająca pod władztwem niewidzialnym Chrystusa, a widzialnym Papieża“. Będzie to definicja bardzo podobna do tej, jaką po soborze trydenckim również i teolodzy dość powszechnie przejęli od św. Roberta Bellarmino: „Kościół jest to społeczność wszystkich wiernych, zjednoczonych wyznaniem jednej i tej samej wiary chrześcijańskiej, uczestniczeniem w tych samych Sakramentach i uległością wobec prawowitych pasterzy, w szczególności zaś wobec Namiestnika Chrystusowe-

¹⁾ Vatic. s. 3. c. 3. Denzinger, „Enchiridion Symbolorum“, n. 1793.

go — Papieża rzymskiego“²⁾). Tak, to prawda. Kościół jest tym wszystkim, co o nim powiedziano w powyższym określe- niu. Zdaje się jednak, że główny nacisk położono tutaj na charakter zewnętrzny i jurydyczny Kościoła; cechy duchowne i wewnętrzne wyrażono raczej ubocznie tylko. W ogniu walk z protestantyzmem, który przeczył widzialności Kościoła oraz zniósł jego ustrój hierarchiczny i monarchiczny (przy wielu innych błędach), trudno było ująć inaczej istotę Kościoła Chrystusowego. Teolodzy zdają sobie zresztą sprawę z tego, że żadna definicja nie wyrazi całkowicie i wyczerpująco prze- bogatej rzeczywistości Kościoła. Skoro bowiem Kościół jest instytucją nadprzyrodzoną i boską i jedną z tajemnic wiary, to można go poznać i wyrazić tylko za pomocą pojęć analogicznych, które czerpiemy ze świata rzeczy nam dostępnych. Nie inaczej też przemawia do nas Objawienie Boże, zawarte w Piśmie św. i w Tradycji. Kościół ukazuje się tutaj jako „Królestwo Boże“, „Królestwo Niebieskie“, „Świątynia Du- chowna“, „Chleb Duchowny“, „Winnica“, „Oblubienica Chry- stusowa“. Istnieje wszakże określenie jeszcze jedno, piękniej- sze od innych, umiłowane szczególnie przez św. Pawła³⁾, ulubiony przedmiot rozważań i wyjaśnień patrystycznych — określenie, które ideę Kościoła wyraża najwznioślej, równo- cześnie ujmując jego istotę najgłębiej i najdokładniej: „Kościół jest Mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa“.

Zdarza się wprawdzie, że kiedy jest mowa o Kościele ja- ko o Mistycznym Ciele Chrystusa, niektóre umysły (nawet wierzące) odczuwają pewnego rodzaju zakłopotanie i nie wie- dzą dokładnie, jak się zachować wobec twierdzenia, którego treść wydaje się im zbyt niezwykła, tajemnicza, lub nawet i niebezpieczna. A jednak jest to jedna z tych prawd wiary, które wyraźnie zawierają się w źródłach Objawienia i głębo- ko tkwią w świadomości Kościoła Nauczającego.

Aby rozproszyc ostatnie jeszcze cienie, jakie mogłyby za- snuwać tu i ówdzie jasność pojęć i pogodę wiary w tym przed- miocie, Papież Pius XII wydał przed paru laty (29.6.1943 r.) encyklikę „Mystici Corporis Christi“ — o Kościele jako Mi-

²⁾ S. Rob. Bellarmino, „De Ecclesia milit.“ III, c. 2.

³⁾ Rz. 12, 4 n.; 1 Kor. 12, 27 n.; ib. 4, 11; ib. 5, 23; Kol. 1, 18; ib. 2, 19.

stycznym Ciele Chrystusa. Ojciec św. chciał w ten sposób „wobec wszystkich, otwarcie i uroczyście głosić piękno, dostojność i chwałę Matki Kościoła“, oraz „pełniej ujawnić to szczególne i wyższe ponad naturę dostojństwo wiernych, zjednoczonych z Głową swą w Ciele Chrystusa“. Szukając sposobu na „określenie i opisanie prawdziwego Kościoła Chrystusowego“, nie znalazł Papież „nic godniejszego, nic znakomitszego, nic wreszcie bardziej Bożego nad owo zdanie, według którego Kościół zwany jest Mistycznym Ciałem Jezusa Chrystusa“⁴⁾. Bo też to jedno krótkie zdanie, dobrze zrozumiane, wypowiada możliwie wszystko i możliwie najprawdziej to, co o Kościele powiedzieć można: jego pochodzenie, wartość istnienia, jego cel, środki, siły, jego charakter zewnętrzny, organizacyjny i prawny, jak również wewnętrzny, nadprzyrodzony i boski — krótko, jego bosko-ludzką rzeczywistość.

1. Kościół jest Ciałem. — Organizmem bowiem jest niewidzialnym i rzeczywistym, który posiada swe własne istnienie, swe człony i organa, swe życie, swą Duszę i niejako swą krew, swój rozwój, swe prawa, swe działania i tę hierarchiczną wreszcie organizację władz i zależności, która widzialnie spaja w jedno rozległą mnogość członów, zadań i działań. Podobny ustrój spotkać tylko można u wysoko rozwiniętych istot żywych, przede wszystkim zaś w ciele ludzkim. Apostoł Paweł mówi to wyraźnie: „Wszyscy my jednym ciałem jesteśmy w Chrystusie“⁵⁾. Ciało nie jest mechanizmem. Dlatego nie jesteśmy kółkami w maszynie, lecz żywymi komórkami w żywym mistycznym organizmie, w którym poszczególne człony, „choć nie jedną mają sprawę“⁶⁾ i nie jedno działanie, to jednak łączy je nie tylko władza widzialna, ale i wzajemna solidarność, wspólny wysiłek i zależność w działaniu. „Każdy z osobna jesteście członkami jedni dru-

⁴⁾ Pius XII, „Mystici Corporis Christi“. Tłum. ks. dr A. Zychliński. Wydawnictwo „Głosu Karmelu“, Kraków, 1944. Encyklikę tę uwzględniamy w obecnym artykule na pierwszym miejscu; pomijamy jednak prawie wszelkie odnośniki, by nie przeciążać tekstu.

⁵⁾ Rz. 12, 5.

⁶⁾ Ib. 12, 4.

gich“⁷⁾. Gdziekolwiek i kiedykolwiek odnosi Kościół zwycięstwa, my się radujemy i zwyciężamy; jeśli cierpi, my współcierpimy⁸⁾. A możemy to czynić, ponieważ członkami będąc tego Ciała tajemniczego, nie zatracamy ani własnej godności, ani świadomości, ani praw. Przeciwnie, uzyskujemy najwyższy rozkwit naszego człowieczeństwa. Jest to jedność życiowa i zyciodajna. Jesteśmy powiązani wspólnym życiem, wspólną troską, wspólną modlitwą, łaską, wiarą, nadzieją i miłością, wspólną zasługą, wspólną władzą i wspólną Głową. Kościół jest zaprzeczeniem i przeciwieństwem samotności. Cieszymy się w nim prawdziwym „Świętym Obcowaniem“. I chociaż w Kościele, podobnie jak w ciele ludzkim, nie wszystkie członki są sobie równe, (boć „naczelnymi i głównymi członkami są ci, którzy w Ciele tym świętą posiadają władzę“), to przecież wszystkie „sobie służą wspólną pomocą celem dostąpienia Bożych owoców Odkupienia“. Więc „nie może powiedzieć oko ręce: Nie potrzeba mi cię; albo znów głowa nogom: Nie potrzebuję was“⁹⁾.

2. Kościół jest Ciałem Chrystusa. Gdyby Kościół był tylko zorganizowaną społecznością międzynarodową (jakich może istnieć wiele), i gdyby w swej organizacji posiadał jedność tylko moralną (jaka istnieje w każdej innej organizacji ludzkiej), to doprawdy, nie zasługiwałby właściwie na miano „ciała“ — organizmu pulsującego własnym intensywnym żywym życiem w znaczeniu Pawłowym. Ale Kościół zowie się i jest w pewnym znaczeniu „ciałem“ tylko dlatego, że jest Kościołem Chrystusowym, że pomiędzy „zorganizowaną społecznością wiernych“ a Jezusem Chrystusem zachodzą tajemnicze wprawdzie, ale rzeczywiste, wewnętrzne i głębokie związki, które jednoczą, owszem, w pewnym stopniu indentyfikują Kościół z Chrystusem. Bez Chrystusa Kościół byłby niczym. Dzięki Chrystusowi Kościół jest wszystkim, co jest najpiękniejszego, najbogatszego i najbardziej boskiego na ziemi. Jest „drugim Chrystusem“, albo nawet, po prostu, „Chry-

7) Ib. 12, 5.

8) 1 Kor. 12, 26.

9) 1 Kor. 12, 21.

stusem“¹⁰⁾. Nigdy, oczywiście, nie odważylibyśmy się mówić w ten sposób, gdyby tak nie mówił przed nami św. Paweł¹¹⁾, a przed Pawłem sam Zbawiciel w owej słynnej apostrofie do prześladowcy Kościoła: „Szawle, Szawle, czemu MIE prześladasz?“... „Jam jest Jezus, KTÓREGO ty prześladasz“¹²⁾. Za Chrystusem zaś i za św. Pawłem głosi tę niepojętą i najśłodszą naukę Kościół św. przez usta swych Ojców starożytnych, Doktorów i Najwyższych Pasterzy.

„Kościół zwie się nie jakim bądź ciałem, ale Ciałem Jezusa Chrystusa“. A zwie się tak i jest w rzeczywistości dlatego, „że Pan Nasz tego Ciała Mistycznego jest Twórcą, Głową, Ostoją i Zbawcą“.

W pełnym znaczeniu stał się Pan Jezus „Głową Ciała Kościoła“¹³⁾ przez swoją śmierć na krzyżu. Na krzyżu też, jako Twórca, dopełnił budowy swego Ciała Mistycznego. Wtedy również stał się Kościół „Chrystusem Mistycznym“, który prawnie prowadzi dalej i wykonuje zbawcze posłannictwo Słowa Wcielonego. To bowiem „prawne posłannictwo Kościoła, jak również jego władza nauczania, rządzenia i udzielania Sakramentów, stąd posiadają nadprzyrodzoną moc i siłę ku budowie Ciała Chrystusowego, że Jezus Chrystus, zawieszony na krzyżu, otworzył Kościołowi swemu źródło darów Bożych, dzięki którym może on podawać ludziom zawsze nieomylną naukę oraz rządzić nimi zbawiennie za pośrednictwem swoich Pasterzy, boskim światłem oświeconych, i zlewać potoki łask niebieskich“. Mógł Chrystus Pan owoce Odkupienia sam bezpośrednio rozdać ludziom. Nie uczynił tego jednak, lecz podobnie jak posłużył się ludzką swoją naturą, by Odkupienia dokonać raz na zawsze i przedmiotowo, tak, odchodząc z tego świata, przysposobił sobie nowe Ciało społeczne i mistyczne, aby w nim i przezeń ustawicznie i wiekuiście dokonywać odkupienia podmiotowego, które polega na aplikacji poszczególnym duszom skutków i owoców śmierci krzyżowej¹⁴⁾. Ktokolwiek się zbawia, tylko przez Kościół się zbawia

¹⁰⁾ Myst, Corp. Chr. str. 42.

¹¹⁾ 1 Kor. 12, 12.

¹²⁾ Dz. Ap. 9, 4, 5; 22, 7; 26, 14—15.

¹³⁾ Kol. 1, 18.

¹⁴⁾ Trid. s. 3. c. 3. Denz. 795.

i tylko w nim. Kościół, jako Ciało Mistyczne, jest jurydycznym przedłużeniem, dopełnieniem i pełnością dzieła Wciele-
 nia i Odkupienia, owszem samego nawet Odkupiciela:
 „Wszystko poddał (Ojciec) pod nogi jego, a jego dał wę
 wszystkim za głowę Kościoła, który jest ciałem jego i dopeł-
 nieniem tego, który przez wszystko we wszystkim się dopeł-
 nia“¹⁵). To znaczy, że sens i cel Kościoła jest ten sam dla
 którego Syn Boży stał się człowiekiem i umarł na krzyżu:
 chwala Boga i Jezusa Chrystusa, oraz zbawienie dusz. Prawnie
 i moralnie ta sama jest misja Kościoła, co i Jezusa Chrystusa:
 „Jak ty (Ojcze) mnie posłałeś na świat, i ja ich posłałem na
 świat“¹⁶). „Jak mnie posłał Ojciec, i ja was posyłam“¹⁷). Ta
 sama jest również władza jurysdykcyjna, to samo posłannictwo
 nauczycielskie i kapłańskie: „Dana mi jest wszelka władza na
 niebie i na ziemi. Idąc tedy (tzn. z tą samą władzą) na cały
 świat, nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je... ucząc je cho-
 wać comkolwiek wam przykazał. A oto ja jestem z wami po
 wszystkie dni aż do skończenia świata“¹⁸). „Cokolwiek zwią-
 zecie na ziemi, będzie związane i w niebie; a cokolwiek roz-
 wiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie“¹⁹). Sam
 Chrystus — mówi św. Paweł — „przeznaczył niektórych na
 apostołów, a niektórych na proroków, a innych na ewange-
 listów, a innych jeszcze na pasterzy i doktorów“²⁰). U szczytu
 i na czele tych świętych urzędów ustanowił Piotra i jego na-
 stępców, a swoich Zastępców — Papieży²¹).

Tak Chrystus wciela się społecznie i mistycznie w swój
 Kościół, czyni go swym Ciałem, przekazuje mu samego siebie,
 swą łaskę, swe władztwo, swą nieomylność i swe kapłaństwo.
 Kościół już nie tylko dlatego będzie „Kościółem Chrystusow-
 wym“, że od Chrystusa pochodzi, że Chrystus Pan jest twórcą
 jego istnienia, uposażeń, praw i obowiązków, ale dlatego
 również i dlatego przede wszystkim, że podobnie jak ciało na-

15) Efez. 1, 22—23.

16) Jan. 17, 18.

17) Jan 20, 21.

18) Mt. 28, 18—20.

19) Mt. 18, 18.

20) Efez. 4, 11 n.

21) Mt. 16, 16 — 19; Lk. 22, 31; Jan 21, 15—17.

turalne z głowy niejako czerpie swe życie, swe trwanie i działanie, tak Kościół żyje Chrystusem i Jego spełnia powołanie. A właściwie, jeśli mamy wyrazić pełnię tej tajemnicy, trzeba powiedzieć, że Chrystus, jako Głowa, sam w szczególności sposób żyje w Kościele i za pośrednictwem swego Ciała społecznego nie przestaje świata zbawiać. To pośrednictwo jest w obecnym porządku zbawienia, potrzebne Chrystusowi. Potrzebna jest również współpraca całego Ciała. Nie pochodzi to jednak z niedostatku lub słabości, lecz stąd raczej, że sam tak ustanowił ku większej chwale Oblubienicy swojej. Kościół więc naucza, rządzi, składa ofiarę, udziela Sakramentów św. i rozdaje łaski Zbawicielowe. Jednak w tym rozdawnictwie boskich owoców Odkupienia i w całej swej nadprzyrodzonej działalności Kościół, jako Ciało Mistyczne, wykonuje swe zadanie wyłącznie tylko w imię Słowa Wcielonego i Jego wyłącznie mocą. Jest „potężnym i nigdy nie zawodzącym narzędziem Zbawiciela“. Podkreśla to wyraźnie św. Paweł w liście do Koryntian: „Niechaj (każdy) człowiek tak o nas rozumie, jak o sługach Chrystusa i szafarzach tajemnic Bożych“²²⁾. Ale tutaj właśnie docieramy do niewyczerpanych tajemnic wielkości i godności Kościoła. W całej pełni bowiem objawia się tutaj jego charakter boski. Sam Chrystus Pan i Duch Święty — Duch Chrystusa — jest właściwie wszystkim w Kościele, tym mianowicie, mocą czego Kościół, jako instytucja nadprzyrodzona, żyje, rozwija się i działa. Chrystus jest naprawdę tą Głową, z której i dzięki której „całe ciało złożone i złączone przez wszystkie spojenia wzajemnego wspomagania, wedle sposobu działania odpowiedniego mierze każdego członka, pomnaża się i rośnie ku zbudowaniu samego siebie w miłości“²³⁾. Jest On jedynym, prawdziwym Władcą i Królem, który łączy i rozwiązuje, Najwyższym Kapłanem, który składa ofiarę, rozgrzesza i uświęca, Nauczycielem, który uczy i oświeca, zasadą nieśmiertelności, nieomyślności, płodności i świętości; jest mocą i siłą Kościoła, pokarmem dusz, dawcą łaski i sprawcą całego życia i rozwoju nadprzyrodzonego. Nie tylko o życiu nadprzyrodzonym dusz należy

22) 1 Kor. 4, 1.

23) Efez. 4, 16.

rozumieć te słowa Chrystusa: „Beze mnie nic uczynić nie możecie“²⁴⁾, ale o całej nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła. Kościół też w porządku nadprzyrodzonym niczego bez Chrystusa nie czyni. Nie może. Ale równocześnie pamięta i te inne słowa Chrystusowe: „Oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“²⁵⁾. I tak jest. Zbawiciel przebywa w Kościele i działa w nim wiekuiście: bezpośrednio i pośrednio. Bezpośrednio i niewidzialnie panuje w umysłach i duszach ludzi, poruszając i naginając odporne wole, troszcząc się o każdego z osobna i o cały Kościół, „czy to kiedy rządców jego oświeca i umacnia, by każdy swój urząd wiernie i owocnie pełnił, czy też kiedy, zwłaszcza w poważniejszych chwilach, wzbudza w łonie Matki-Kościola mężów i niewiasty jaśniejące blaskiem świętości“, czy też wreszcie kiedy ratuje Kościół z pośrodku nawałnic sam przez się lub przez Aniołów swoich, przez Świętych i przez Wspomożycielkę Wiernych, która jest i Matką Jezusa i Jego Ciała Mistycznego. Pośrednio i widzialnie rządzi, naucza, uświęca przez swe prawa, przez pasterzy owczarni swojej, a przede wszystkim przez swych Następców, którym tę swoją potrójną władzę: nauczania, władania i uświęcania autorytawnie powierzył. Kościołem powszechnym naprawdę kieruje Papież — Najwyższy Kapłan, Władca i Nauczyciel. Kościołami poszczególnymi naprawdę zarządzają — w zależności wszakże od Papieża — poszczególni biskupi. Mimo to nie przestaje być prawdą, że jedynym Panem Kościoła jest Chrystus. Jak się to dzieje, wyjaśnia św. Paweł: Jesteście „zbudowani — mówi — na fundamencie Apostołów i proroków, gdzie głównym kamieniem węgielnym (jest) sam Jezus Chrystus, na którym cała, dobrze zespojona budowa, rośnie w Kościół święty w Panu“²⁶⁾. Ani Papież, ani biskupi nie wykonują swych świętych władz w imię swoje własne, lecz czynią to w imię Chrystusa. Wszystko w Kościele spoczywa ostatecznie na niewidzialnym i boskim „Kamieniu Węgielnym“. Papież jest fundamentem i Głową Kościoła, i Chrystus jest fundamentem i Głową Kościoła. Lecz Papież

²⁴⁾ Jan 15, 5.

²⁵⁾ Mt. 28, 20.

²⁶⁾ Efez. 2, 20—21.

widzialnie i zastępczo, Chrystus Pan niewidzialnie i mocą własną. To znaczy, „że jedna tylko istnieje ciała tego naczelną Głowa, Chrystus... Chrystus i Zastępca Jego jedną tylko stanowi Głowę“. To znaczy również, że nie da się pomyśleć Kościoła bez Papieża i hierarchii, jak nie da się pomyśleć bez Chrystusa. Kościół taki, jakim jest z ustanowienia Bożego, abstrahujemy w tej chwili od pierwiastków czysto ludzkich, pamiętając ustawicznie o tym, że niejednokrotnie są one nazbyt ludzkie) jest połączeniem Głowy Najświętszej i Ciała świętego, które „na tej ziemi jako drugi Chrystus w Jego działa imieniu“. Chrystus i Kościół tak pojęty „tworzą jednego nowego człowieka, w którym łączą się niebo i ziemia, prowadząc dalej nieprzerwanie zbawcze dzieło krzyża: tworzą Chrystusa Głowę i Ciało, to jest Chrystusa Całego“. Jest to Chrystus Mistyczny. Cóż można bardziej wzniosłego powiedzieć o Kościele katolickim?

Można tylko i trzeba dodać, że jak Chrystus jest Głową Kościoła, tak Duch Święty, który pochodzi od Ojca i Syna, który zwie się w szczególaj sposób „Duchem Chrystusowym lub Duchem Syna“²⁷⁾, jest duszą Kościoła. Duch Święty, jako Dusza, wraz z Chrystusem, jako Głową, stanowi, w połączeniu z ciałem Kościoła, Chrystusa Mistycznego, owego „Nowego Człowieka“, o którym mówi Ojciec św. Podobnie jak dusza w ciele ludzkim, tak Duch Święty jest w Kościele tym pierwiastkiem duchowym, który życie daje. Jako zasada życia nadprzyrodzonego przebywają — numerycznie jeden i ten sam — w Głowie, w całym Ciele i we wszystkich członkach, wszędzie cały i niepodzielny²⁸⁾. Jest boskim źródłem tej mocy, którą nam daje Chrystus oraz początkiem wszystkich łask stworzonych. Zbawiciel — sam pełen Ducha Świętego — udzielił Go Kościołowi przeobfitym i życiodajnym strumieniem, który wypływając z Głowy, przenika całe Ciało. Wszystko, co sam Chrystus czyni dla Kościoła, czyni Duchem swoim Świętym, tak „że wszelkie sprawy, jakie Duch Święty w duszach dokonywa, są także sprawami Chrystusa“.

²⁷⁾ Rz. 8, 9—1; Gal. 4, 6; 2 Kor. 3, 17.

²⁸⁾ Seb. Tromp. S. J. „Corpus Christi, quod est Ecclesia, I. Introductio generalis. Romae, 1946, pp. 80—82; 184—185.

Stąd to św. Paweł wyznaje swą wiarę w „jedno Ciało i jednego Ducha“²⁹⁾. Dlatego też oświadcza, że „jeśli kto Ducha Chrystusowego nie ma, ten nie jest Jego... Lecz jeśli Chrystus w nas jest... Duch żyje dla sprawiedliwości“³⁰⁾.

Zresztą w duszach wiernych i sprawiedliwych zamieszkuje w sposób tajemniczy wprawdzie, lecz rzeczywisty i wewnętrzny cała Trójca Przenajświętsza.

Tak pod boskim tchnieniem Ducha Świętego rodzi się i utrzymuje to „corpus compactum“³¹⁾, przedziwne i mocne, jedyne na ziemi zespolenie członków między sobą, jak i z Głową Najświętszą³²⁾, osiągając najwyższe swe szczyty w zjednoczeniu eucharystycznym. W Eucharystii zjednoczenie Syna Bożego z ludźmi znajduje swe dopełnienie; ludzie zostają Wcieli w sposób najgłębszy i najrealniejszy, aby jako Jego członki, uczestniczyć również w Jego życiu³³⁾.

3. Kościół Ciałem Mistycznym Chrystusa. Doniosłą jest rzeczą, aby tę o Kościele katolickim naukę dobrze zrozumieć, względnie (ponieważ zgłębić nie zdołamy jej tutaj nigdy) mieć o niej właściwe pojęcie.

Przedewszystkiem zjednoczenie Ciała-Kościła z Chrystusem-Głową nie jest nową jakąś unią hipostatyczną; nie jest „owym niewypowiedzianym węzłem, mocą którego Syn Boży przyjął konkretną naturę ludzką“. Polega ono raczej na tym, „że Zbawca nasz udziela Kościołowi swemu dóbr, będących Jego najistotniejszą, wyłączną własnością, w ten sposób, iż Kościół całym swym życiem — zarówno widzialnym jak i niewidzialnym — wyraża jak najdoskonalej obraz Chrystusa“.

Zjednoczenie z Chrystusem stawia Kościół i wiernych w porządku nadprzyrodzonym. Nie należy jednak dlatego sądzić, jakoby wierni tak dalece „wkraczali w sferę rzeczy Bożych, iżby posiadać mogli na własność choćby jeden przymiot Bóstwa“. Należy ponadto pamiętać, że wszystkie te działania Boże w Kościele są wspólnym działaniem całej Trójcy Prze-

29) Efez. 4, 4.

30) Rz. 8, 9—10.

31) Efez. 4, 16.

32) 1 Kor. 12, 13; Gał. 3, 28.

33) M. J. Scheeben, „Die Mysterien des Christentums“, Freiburg, 1898, str. 427.

najśw., podobnie jak wszelka inna sprawczą działalność Boża (actio ad extra).

Ojciec św. w swej encyklice zwraca również uwagę na to, „że Páweł Apostół tylko w sensie przenośnym (posługując się obrazami rzeczy nam znanych) o tych rzeczach mówił“, że zatem w pojęciu „ciała“ należy rozróżnić znaczenie jego fizyczne, moralne i mistyczne.

Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, tzn. że różni się bardzo zarówno od Jego ciała fizycznego, które Syn Boży przyjął z Najśw. Pani, jak i od wszelkiego innego ciała naturalnego: tak fizycznego jak moralnego. Ponadto „Ciało Mistyczne“ — nie zaprzeczając widzialności Kościoła ani jego organizacji zewnętrznej — oznacza pewną rzeczywistość duchową, nadprzyrodzoną i tajemnic pełną. Kościół mianowicie posiada w Duchu Świętym, który w nim przebywa, najgłębszą rację i przyczynę swej jedności, swego życia, zjednoczenia z Chrystusem i upodobnienia się do Niego³⁴⁾.

Jako Ciało Mistyczne nie stanowi Kościół w połączeniu z Chrystusem jakiejś osoby fizycznej, dzięki której można by ludziom przypisać przymioty boskie, a Chrystusowi Panu ludzkie błędy i skłonności do złego.

Różnica zaś między Ciałem Mistycznym a wszelkim innym naturalnym ciałem fizycznym polega na tym, że poszczególne części ciała fizycznego nie posiadają własnej samistości, i nie one są celem działalności organizmu, lecz sam organizm jako całość. Celem Kościoła natomiast jest dobro osób, wieczne zbawienie nieśmiertelnych dusz oraz chwała Boga i Jezusa Chrystusa: „Wszystko jest wasze, a wy Chrystusowi, a Chrystus Boży“³⁵⁾.

Od tzw. wręczcie ciała moralnego Mistyczne Ciało Kościoła różni się tym, że do zasady jedności (normującej wszelką organizację społeczną), którą jest wspólny cel oraz autorytet społeczny zapewniający osiągnięcie celu, „dochodzi jeszcze coś innego, wewnętrznego, co zarówno w całym Ciele jak i w poszczególnych częściach rzeczywiście istnieje“ — za-

³⁴⁾ S. Tromp S. J. op. c. p. 169.

³⁵⁾ 1 Kor. 3, 23.

sada jedności nadprzyrodzona, z istoty swej nieskończona, najwznieślijsza i nieskończenie przewyższająca wszelkie inne węzły jedności: Duch Święty. Oto dlaczego Kościół przewyższa wszystkie inne zespoły ludzkie. „Przewyższa je tak, jak łaska przewyższa naturę, jak rzeczy nieśmiertelne wyższe są nad wszelkie rzeczy znikome“. Kościół to wielka rzecz. Zresztą jest to Matka wszystkich wiernych. Matka święta. Święta w Sakramentach, w wierze, w prawach, w radach ewangelicznych, w darach niebieskich i charyzmatach. „Nie można jej poczytać za winę, jeśli niektóre członki słabe są i chore“. Jej dzieci są wolne i mogą nie korzystać z jej pomocy... Ale ona istnieje po to, aby możliwie wszystkie członki tak jej Ciała, jak i ludzkości całej stały się zdrowe, mocne i do Chrystusa podobne. Chrystus i Duch Jego i Ojciec Jego jest dla niej wszystkim.

Ale bo też i „Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie, aby go uświęcić... przysposobić sobie samemu Kościół chwalebny, nie mający zmazy albo zmarszczki... ale żeby był święty i niepokalany“³⁶⁾.

Jakże więc dzieci nie miałyby miłować Matki swojej? O ziemskiej swej stolicy śpiewali wyznawcy Starego Przymierza: „Jeślibym cię zapomniał, Jeruzalem, niech zapomniana będzie prawica moja. Niechaj przyschnie język mój do podniebienia mego, jeślibym na cię nie pomniał, jeślibym nie położył Jerozolimy na początku wesela mego“³⁷⁾. „O ileż większą chlubą i pełniejszą radością musimy się cieszyć — pisze Ojciec św. — że zamieszkujemy Miasto, wzniesione na górze świętej z kamieni żywych i wybranych, którego głównym kamieniem węgielnym jest sam Jezus Chrystus“³⁸⁾.

Ks. Jan Rosiak T. J.

³⁶⁾ Efez. 5, 25—27.

³⁷⁾ Ps. 2, 22; 1 Piotr 2, 4—5.

³⁸⁾ Efez. 2, 22; 1 Piotr 2, 4—5.

Sądy młodzieży o Żeromskim

1. W oczach trzech pokoleń

Dla części pokolenia Żeromskiego — obecnie mija 85 lat od jego urodzenia — był on rodzajem proroka. „Żeremiaszem“ nazywał go już Nowaczyński. Uchodził za wcielenie Słowackiego z jego starym hasłem: „Sięgnę do wnętrza twych trzewi i zatargam“ — w nowym sformułowaniu: „Rozdrapałem rany polskie, aby nie zarosły brudem“.

Ci sędziwi już dziś wielbiciele Żeromskiego powiadają: wy teraz nie rozumiecie tego pisarza tak, jak myśmy go rozumieli; budził on w nas ducha narodowego i zagrzewał do walki o polskość i niepodległość. Ale czyżby społeczeństwo nasze tego głównie szukało w literaturze i to znajdowało — nie tylko u Sienkiewicza, ale także u Żeromskiego?

Pokolenie następne, które przerabiało już Żeromskiego w szkole po pierwszej wojnie światowej, zostało nastawione nieco wadliwie i jednostronnie, na tzw. problematykę, właściwie na jeden tylko problem „społeczny“ w „Ludziach bezdomnych“ i innych utworach. Używając przenośni poety, można by powiedzieć, że grom, który bił dla autora „Popiołów“ i jego współczesnych, dla nas, dzisiejszych czterdziestolatków, już tylko błyskał. Ludzie pokolenia starszego rozbudzali w nas egzaltację powstańcze, chociaż mieliśmy wolność. Sami już nie mogliśmy pamiętać ani szkoły rosyjskiej, ani roku 1905, ani nawet wielkiej wojny.

Naturalnei synowie szlacheccy, których rodzice przechowywali w sercach pamięć powstania styczniowego, traktując czyn powstańczy, jako świętość — żyli jeszcze mocno tymi tradycjami i w „Echach leśnych“ lub „Wiernej rzecze“ odnaj-

dywali przejmujące daty, znajome nazwy i heroiczne nazwiska. Ale dla większości robotniczo - chłopsko - mieszczańskiego pokolenia lektura dziejów nowszych nie była pielgrzymką do dat świętych poprzez wiek dziewiętnasty, ale przedmiotem dyskusji: czy był sens? czy było warto? w czyim interesie? kto zawinił? itp. zagadnienia w stylu „Myśli nowoczesnego Polaka“. W latach 1923 — 1926 i następnych sprawy pogmatwały się jeszcze bardziej w naszej ojczyźnie; nie Darwin czy Buckle i nie strajk szkolny, czy manifestacja na Placu Grzybowskim pasjonowały wtenczas burzliwe i zacietrzewione umysły studenckie, ale przede wszystkim przeciwstawienie: rosyjsko-koalicyjna orientacja Dmowskiego czy austriacko-pruska Piłsudskiego. Tak jest — było to odbicie walk dorosłego społeczeństwa. Echa wojny. Genealogie ferazniejszości. Tu Żeromski nie leżał na linii rozumowania; parł na nas z ukosa własnymi liniami podziału, własną, niezrozumiałą dla młodych problematyką. Jeżeli zaś była mowa także o kwestii społecznej, to zwykle w związku z poglądami na politykę zagraniczną państwa i na ustrój wewnętrzny, co znowu zmierzało do tego samego końca: kto i jak powinien rządzić?

Dziś to wszystko należy do „prehistorii“ naszego życia.

Jedna jest ważna tutaj różnica między nami, „średniakami“, a pokoleniem poprzednim: oni żyli o wiele więcej literaturą, niż my. Zresztą u nas w Klerykowie Żeromski, przełamując ciągle fikcję literacką realiami historyczno-geograficznymi, był żywszy i robił może silniejsze, niż gdzie indziej wrażenie.

Pokolenie młode, dziś uczące się w szkołach średnich i wyższych przeważnie odwróciło się od Żeromskiego. Dlaczego tak się stało i czy młodzież ma rację? Oto zagadnienie, nad którym warto się zastanowić.

2. Młodzież szkolna o Żeromskim

Podobnie jak góry i lasy z daleka wydają się niebieskie — w odległości czasu zacierają się żywe ongiś w oczach współczesnych barwy i potomni widzą lepiej tylko niektóre z nich: Co było kiedyś aktualne, a więc lokalne awantury, sensacje

rodzinne, walki polityczne, linie podziału, nawet wojny — zapadają zwolna w cień, a na pierwszy plan w arcydziełach literatury wybija się firmament i podłoże przemijających zdarzeń — Bóg i człowiek. Jeśli tych głębszych rusztowań czy fundamentów nie ma, dzieło prędzej czy później pokryje nie pamięć.

Na te sprawy powszechne i, że tak powiem, wieczne, w utworach Żeromskiego reaguje przede wszystkim pokolenie jego „późnych wnuków“. Wnioski powyższe opieram na dość znacznym materiale obserwacji, podsyconym świeżo ankietą w sprawie Żeromskiego, przeprowadzoną w przeciętnym dla stosunków polskich środowisku uczniowskim w Sochaczewie.

Badałem uczniów w czterech kolejnych klasach gimnazjum Spółdzielczego, w klasie drugiej matematycznej i drugiej humanistycznej liceum Spółdzielczego i liceum Ogólnokształcącego.

W szkołach podstawowych Żeromski, ani w lekturze szkolnej, ani w domowej, nie występuje. Jest za trudny. Jak się okaże, długo jeszcze, bo aż do końca szkoły średniej będzie dla wielu niezrozumiały i za trudny. A w bibliotekach sochaczewskich szkolnych i publicznych jest Ż. w liczbie dzieł i egzemplarzy niemniejszej, niż inni klasycy polskiej powieści.

W trzech pierwszych klasach gimnazjalnych, liczących w sumie 130 uczniów (ze znaczną przewagą dziewcząt) do marca rb. przeczytało: „Siłaczkę“ — 5 osób, „Syzyfowe prace“ — 7, „Wierną rzekę“ — 5, „Wiatr od morza“ — 2 i „Popioły“ — 2. Najwięcej natomiast są znane powieści, przerabiane w szkołach podstawowych, jak „Placówka“, „W pustyni i w puszczy“, „Krzyżacy“, „Grażyna“, „Latarnik“. Ulubionymi autorami młodych są wciąż: Sienkiewicz, Prus, Rodziewiczówna, Zarzycka, Helena Mniszek. Do najbardziej zaś poszukiwanych i pasjonujących utworów należą: „Trylogia“ Sienkiewiczowska, „Quo Vadis“, „Janko muzykant“, „Krzyżacy“, „Huragan“ (Gąsiorowskiego), „Trędowata“, „Robinson Crusoe“, „Dzikuska“, „Duch puszczy“, „Chata wuja Toma“.

Klasa druga (35 uczniów), jako bardziej ustalona w swoim jestestwie gimnazjalnym, daje ciekawsze odpowiedzi. Że-

romskiego poczęło „rozgryzać“ 10 osób („Siłaczka“, „Doktor Piotr“, „O żołnierzu tułaczu“, „Wierna rzeka“, „Syzyfowe prace“; część tych rzeczy figuruje w lekturze obowiązkowej). Ci nieliczni czytelnicy narzekają jednak zgodnie na trudny styl Żeromskiego; nie lubią go przeważnie. Panuje wśród nich zdanie, że jeżeli książka jest smutna, jeśli w niej ludzie umierają, to nie warto jej czytać.

W trzeciej klasie 31 osób woli powieści wesołe, 4 — smutne. Największe wzięcie mają powieści podróżnicze, kryminalne, historyczne i erotyczne (tj. takie, w których występuje miłość). Najwięcej zwolenników ma Sienkiewicz, potem kolejno: Rodziewiczówna, Prus i Żeromski, Orzeszkowa i Mickiewicz. Z autorów czytanych tylko z obowiązku i niechętnie najwięcej głosów niechęci zdobyła Halina Górska, dalej Żeromski, London (dziewczęta!), Kraszewski i Wyspiański. W ciągu ostatnich dwóch lat uczniowie ci czytali w klasie w całości lub w wyjątkach kilka arcydzieł; najbardziej podobało im się „Quo Vadis“, potem „Pan Tadeusz“, „Placówka“, „Nędznicy“ W. Hugo, a najmniej „Doktor Piotr“ Żeromskiego. W ogóle, jeśli chodzi o lekturę, najwięcej sobie ta klasa ceni dzieła Sienkiewicza: „Quo Vadis“, „Trylogię“, Prusa „Lalka“, „Grzechy dzieciństwa“, oraz „Chama“ Orzeszkowej, „Pożary i zgliszcza“ Rodziewiczówny. Najbardziej z postaci powieściowych podobają się bohaterowie „Trylogii“, „Quo Vadis“ i „Krzyżaków“. Cechami, które im tę sympatię zjednały, są: ambicja, wytrwałość, energia, męstwo, bohaterstwo, poświęcenie się dla innych, śmiałość, dowcip, piękność, „życzliwość“, prawdomówność.

Właśnie od jakiegoś czasu przerabialiśmy, czytając w klasie partiami, „Doktora Piotra“. W dniu ankiety nowelka była na ukończeniu. Pytam, komu się „Doktor Piotr“ podoba? Podnosi się 14 rąk. A kto z was przeczytał sobie w domu tę nowelę do końca? (wszyscy ją mają w wypisach). Okazuje się, że tylko 11 osób. Z innych utworów Ż. czytało: „Syzyfowe prace“ 14, „Siłaczkę“ (lektura szkolna!) 10, „Ludzi bezdomnych“ 5, „Wierną rzekę“ 2, „Tabu“ 1 i „Ananke“ 1. Niektórym dziewczętom np. „Doktor Piotr“ się podoba, jest ciekawy i wzruszający, bo przedstawiona jest miłość ojca do syna. Ale

przeważa opinia, że Ż. jest nudny i niezrozumiały. Podoba się tylko 5-ciu osobom, 2 wstrzymują się od głosu, 31 głosuje przeciwko Żeromskiemu. Pytam, komu się podoba Prus? Wszystkim. A Sienkiewicz? Na sali śmiech i pomruk oburzenia. Jak można o to pytać! Najlepsza uczennica wypowiada swoją opinię: Ż. przedstawia ciemne strony życia, życie czarne, bez radości, np. w „Siłaczce“ i „Ludziach bezdomnych“. Myśli piękne, ale przy ich realizowaniu padają ofiary. Zakończenie smutne.

Klasa IV przejawia podobne upodobania czytelnicze. Większa jest tylko różnorodność w drugim szeregu najulubieńszych; pojawiają się: Al. Dumas, Mostowicz, Brand i Curwood (chłopcy!), Dickens, Meissner, Makuszyński. I powieści (po „Trylogii“, „Lalcę“ itp.): „Hrabia de Monte Christo“, „Trzej muszkietierowie“, „Łowcy wilków“, „Kariera Nikodema Dymy“, „Trzy serca“, „Dawid Coperfield“...

Żeromskiemu nie pomaga nawet protekcja obowiązku szkolnego. „Siłaczka i Doktor Piotr“ — to lektura jeszcze z kl. III; otóż pierwszą z nich czytało 19 osób, drugiego — 14 (na 40 uczniów). Z utworów wskazanych do przeczytania w kl. IV (co prawda jeszcze jest trzy i pół miesiąca roku szkolnego) przeczytało: „Syzyfowe prace“ 19 osób, „Ludzi bezdomnych“ 6, „Wiatr od morza“ 2, „Uciekła mi przepióreczka“ 1 osoba całkowicie i 2 po pół książki (reszty już nie mogły), „Wisły“ — nikt. Z innych książek „Wierna rzeka“ miała 7 czytelników, „Popioły“ — 2-ch i kilka innych utworów po jednym. Ogólna opinia: Żeromski jest trudny, nudny i smutny. Podoba się 18 osobom, stanowczo nie podoba się 3, ale w tej liczbie są najlepsi uczniowie i przeważnie chłopcy. Orzeszkowa podoba się połowie klasy, reszcie nie; powiadają, że „też smutno pisze“. Prus nie ma przeciwników; na pytanie zaś o Sienkiewicza — wszystkie klasy reagują jednakowo: śmiechem i oburzeniem, tak, jakby ktoś pytał, czy lubią np. kino lub czekoladę.

Książki smutne lubi dziewcząt 11 — 25 woli wesołe. Okazuje się, że tylko 3 osoby szukają w książkach zagadnień, np. społecznych; całą zaś resztę interesują przede wszystkim losy osobiste ludzi i ich rodzin.

W miarę dojrzewania smutek dziewcząt rośnie. One to w kl. I licealnej wolą na ogół utwory smutne, niż wesołe. Na 40 czytało: „Ludzi bezdomnych“ 35 osób, „Siłaczkę“ 40 (była przerabiana w klasie), „Doktora Piotra“ 31, „Syzyfowe prace“ 16, „Przedwiośnie“ 14, „Popioły“ 10, „Przepióreczkę“ 7, „Wierną rzekę“ 6, „Popioły“ 3 (b. nudne!) itd. Nie podoba się Ż. tylko 4 osobom, w ich liczbie 3 chłopcom wybitnie inteligentnym. Na większości wywarł on wrażenie przygnębiające. Nad książką płakało 19 osób, z czego nad Żeromskim 5. Pokrzepienia, radości nad książkami Żeromskiego nie odczuwał nikt.

Pytam, dlaczego Żeromski się podobał? Padają odpowiedzi:

— Bo u niego jest tak, jak w życiu rzeczywistym; inni pisarze piszą bardzo dobrze, a w życiu jest inaczej. Śliczne są jego krajobrazy.

— Lubię, jak się powieść źle kończy.

— Zajmuje się losem proletariatu i pragnie polepszyć jego byt; zajmuje się najuboższymi.

— Ale — dorzuca ktoś zastrzeżenie — wykazuje, że takie próby się nie udają.

Przeciwnicy także uzasadniają swoje stanowisko. Posłuchajmy:

— Żeromski jest pesymista, ma ciężki styl, jego powieści nie kończą się, wszystko wystawia w świetle ujemnym, rzeczy dobrych nie pisze.

— Wywleka z ukrycia błoto, opisuje nędzę robotniczą, ale jest bardzo realistycznym pisarzem, co jest dobre.

— Jest tajemniczy, nie wiadomo, co sam myśli, np. w „Przedwiośniu“ Cezary Baryka raz walczy z komunistami, to znów manifestuje razem z nimi.

Druga licealna spółdzielcza wypowiada się o literaturze i Żeromskim dość stereotypowo i poprawnie. Niektórzy nie lubią „Popiołów“, „Syzyfowych prac“ i „Wiatru morza“.

Oddział matematyczno-fizyczny w II licealnej ogólnokształcącej nie zachwyca się literaturą. Czytają tam przede wszystkim powieści kryminalne, historyczne, podróżnicze, awanturnicze, erotyczne, o życiu rodzinnym, rzadziej społeczne i z ostatniej wojny. Poszukują w bibliotekach auto-

rów potrzebnych do szkoły i niewskazanych w lekturze, ale ulubionych. Są to: Dobraczyński, Meissner, Fiedler, Leblanc (słynny wśród młodzieży od kilku pokoleń kryminalista francuski), polski Leblanc Marczyński, Sienkiewicz, Kossak-Szczułka, Prus, Dumaś, Curwood, London, Mostowicz, Rodziewiczówna, May Karol, Brand Max, Marek Romański, Baxter. Rzadziej występuje Żeromski, Nałkowska, Żukrowski, Andrzejewski. Z niechęcią czytają autorów obowiązkowych, jak pisarze XVIII i XIX wieku (właśnie przerabiany Słowacki), ale są też tacy, którzy nie lubią Żeromskiego, Morcinka, Asnyka i Orzeszkowej.

Z osób powieściowych jednemu podoba się najbardziej „Ryszard Nienaski, z zastrzeżeniem co do jego śmierci“. Bo jest to „postać szlachetna, mogąca przynieść dużo korzyści społeczeństwu, jednak nie potrzebnie zostaje zabita“. Wszakże postacią bardziej godną naśladowania byłby bohater „Straszego dziadunia“, za jego „hart ducha, silną wolę i pracowitość“. Drugiemu imponuje najwięcej poświęcenie się dla ojczyzny bohaterów Trylogii Sienkiewicza. Trzeciej podobają się: Kmicic i Skrzetuski oraz Waldemar i Stefania z „Trędowatej“. Czwarta także jest pod urokiem Waldemara Michorowskiego, ale naśladować chciałaby bohaterkę z „Trzech serc“.

Kult Sienkiewicza i bohaterów „Trylogii“ trwa wśród młodzieży niezachwianie. Ogólnie podobają się, jak ktoś z uczniów pisze, „postaci silne, nie lękające się życia“, bohaterzy mający silny charakter, silną wolę, umiejący dążyć do celu, słowem postaci mocne, spokojne i trzeźwe.

Pogląd młodzieży na Żeromskiego jest mniej więcej jednolity. „Wiatr od morza“ nie podoba się tej klasie. Osób godnych naśladowania młodzież widzi u tego pisarza sporo (Stasia Bzowska, Joasia, Judym, Salomea, Nienaski), ale na pytanie, którą z nich chciałabyś być, wszyscy odpowiadają: żadną. Bliżej tę kwestię naświetlą zdania indywidualne:

— Czytam mało i raczej dla zabicia czasu. Interesują mnie powieści o podłożu życiowym, poważnym. Lubie, by książka była zgodna z faktami życiowymi, wtedy moim zdaniem jest dobra.

— Podoba mi się życiowe podejście Żeromskiego do zagadnień ziemskich, do życia, do naszej sprawy narodowej i zagadnień społecznych. Nie podoba mi się indywidualizm autora, tzn. duch, jakim są przesiąknięte jego utwory oraz pewne mylne podejście jego do zagadnień życiowo społecznych (postać dra Judyma).

— Najbardziej cenię „Wierną rzekę“, ale w ogóle Żeromskiego czytać nie lubię. Po przeczytaniu jego utworów (np. „Ludzi bezdomnych“ i in.) odczuwam przygnębienie. U tego pisarza osób szczęśliwych i mocnych nie ma...

— „Syzyfowe prace“ są pokrzepiające, nowele — przygnębiają.

— Na ogół cała twórczość Ż. podoba mi się, jednak zakończenia powieści nie zawsze są odpowiednie, nie takie, jakich oczekiwałby czytelnik. „Walka z szatanem“ przygnębia.

— Największe wrażenie zrobiła na mnie rusyfikacja dzieci polskich i walki Polaków o wolność.

— Żeromskiego czytam najmniej. Mimo to podobał mi się jego pesymizm i społeczny charakter jego powieści.

— Z uznaniem myślę o „Wiernej rzece“, „Walce z szatanem“ i „Ludziach bezdomnych“. Podoba mi się walka z bezwzględnością rzeczywistością, ze złem. „Wiatr od morza“ nudził mnie. Wolałabym, żeby w utworach Ż. były zakończenia mniej tragiczne. Największe wrażenie zrobiło to, że tacy ludzie, jak Nienaski, Judym, Joasia — muszą cierpieć i przegrywać walkę. Odniosłam wrażenie, że co jest dobre, to musi zginąć.

— Nie lubię Ż. ani jego bohaterów. Przygnębiają mnie. Wolę książki, które się lepiej kończą.

— Najwięcej (u Ż.) jest typów mocnych ludzi, których los łamie, stąd pesymizm.

— Nie podoba mi się pesymistyczny stosunek Ż. do świata. Przeważają w jego utworach typy odrażające i nikczemne.

— Najwięcej podobała mi się postać Kmicica, żywa, z wadami i zaletami, pełna temperamentu, a nie klucha w oleju, jak np. Skrzetuski. Utwory Żeromskiego są zbyt pesymistyczne.

— Po „Ludziach bezdomnych“ doszedłem do wniosku, że osobiste poświęcenie dla społeczeństwa nie wywołuje zrozumu-

mienia ogółu i nie jest należycie ocenione. Lektura Żeromskiego daje nam podstawy do nauk społecznych i każe krytycznie patrzeć na ludzi i przemiany społeczne.

W kl. II liceum humanistycznego największym powodzeniem cieszą się, podobnie jak u matematyków, powieści kryminalne, erotyczne, psychologiczne, sportowe i historyczne. Najwięcej głosów zdobyli (na 17): Sienkiewicz 15, Żeromski i Prus po 11, Mickiewicz 10, Orzeszkowa 8, Reymont i Rodziewiczówna po 7, Słowacki 6, Dołęga Mostowicz 5, Kraszewski, Mnisiżkówna, Marczyński i Wallace po 4. Jeszcze Zapolska zdobyła trzech zwolenników, a Żuławski i Wiech po dwóch. Inni po jednym: Gojawiczyńska, Morcinek, Dobraczyński, Asnyk, Zarzycka, Courts-Mahler, Meissner Nasiełski, Dostojewski, Erenburg, L. Tołstoj, W. Hugo, Gorkij. Najlichnieszymi głosami niechęci obdarzono Kraszewskiego (5), później Słowackiego, Kraszińskiego, Orzeszkową i Żeromskiego (po 3). Te głosy niechęci należy traktować jako jeszcze nie najgorsze, bo dowodzące bądź co bądź czytania tych autorów, chociaż z obowiązku. Posłuchajmy głosu jednostek:

— Z twórczości Ż. to, co czytałam, podobało mi się, tylko styl jego jest ciężki i niezrozumiały.

— „Siłaczka“ wywiera wrażenie ponuro refleksyjne. Ż. uczy zdrowego, trzeźwego poglądu na świat.

— Samo zakończenie w utworach Ż. wywołuje nastrój ponury.

— Ż. pokazuje wiele stron życia.

— W twórczości Ż. nie ma osób do naśladowania. Jego lektura pozostawia po sobie niesmak i źle usposabia do życia; pozwala poznać życie ze złej strony.

— Utwory Ż. uczą nas brać życie takim, jakie ono jest, zapoznają z nędzą ludzką na świecie i odwracają nas od marzeń „o niebieskich migdałach“.

— W pismach Ż. podobały mi się momenty podniosłe, wesołe, natomiast nie lubię u niego momentów ponurych i przygnębiających, które działają ujemnie na moją psychikę. Powieść jego zmusza czytelnika do samokry-

tyki i analizowania samego siebie, co daje duże korzyści.

— Pesymizm, problemy społeczne u Ż. nie podobały mi się, jak również tragiczne zakończenia.

— Największe wrażenie wywarły na mnie „Dzieje grzechu“ — ponure i przygnębiające. Ż. wywołuje we mnie uczucie smutku i przygnębienia, nastraja pesymistycznie i pozostawia niesmak.

— Ż. odpowiada mojemu usposobieniu. Przeczytałem prawie wszystkie jego dzieła i wszystkie, z wyjątkiem „Szyfowych prac“ podobały mi się. Największe wrażenie zrobił na mnie pesymizm i ból. Ż. występujący w każdym jego utworze. Osób odrażających i nikczemnych w twórczości Ż. nie zauważyłem; są tylko szlachetne i sympatyczne. Ale żadną z nich nie chciałbym być.

— Ż. uczy mnie o podłości i złym urządzeniu świata oraz tego, jak trzeba żyć szlachetnie, ale nie zostać ofiarą idei.

Wyniki ankiety są tak przejrzyste, że można się obejść bez podsumowania. Krótko mówiąc, dla młodszych jest Żeromski za trudny, dla wszystkich prawie ponury i przygnębiający. To, co szkoła od lat forsuje, mianowicie problematyka społeczna Żeromskiego — młodzieży nie ciekawi. Młodzież jest oburzona na dra Piotra, że zerwał z ojcem, który go tak kochał. Wszystko jedno, powiadają, co było — ojciec jest ojcem i jakkolwiek postępował, czynił to z miłości dla swojego jedynaka. Syn nie powinien być taki nieczuły i oschły, jak prokurator. Stary Cedryna znów nie powinien mówić synowi brutalnie: precz! Podobnie w „Dewajtisie“ młodzież nie zastanawia się nad prawno-ekonomiczną stroną awantury Marka z Żydem o las, ani nie interesuje jej system kredytowy, który umożliwił w „Strasznym dziaduniu“ malwersację Wojcieszka. To są szczegóły techniczne. Młodociani słuchacze „Anielki“ znacznie więcej przejmują się przygodami Karuska, niż zagadnieniem serwitutów.

Teraz nasuwa się pytanie, czy liczyć się z gustem młodzieży w stosunku do Żeromskiego? Może Żeromski jest po prostu trudny, jak każdy wzór kultury wysokiej a młodzież nie lubi go, jako artykułu nauczania, zmuszającego do wysiłku?

3. Czy młodzież ma rację?

Powieściopisarz w stylu historyczno - realistycznym (używam tego terminu jako przeciwieństwo do typu fantastycznego) powinien spełniać pewne warunki, jeżeli ma być dobrym wychowawcą młodzieży. Po pierwsze trzeba, żeby dobrze odzwiercał rzeczywistość, tzn. żeby świat jego fikcji był zbudowany z najważniejszych moralnych motywów wypełnionych treścią możliwie typową dla środowiska i czasu opisywanego.

Po wtóre — kiedy już powie co i jak jest, powinien określić jakoś swoje moralne stanowisko, wypowiedzieć, poprzez samą interpretację artystyczną, swoją ocenę, żeby czytelnik wiedział, co potępić, a co przyjąć, jako dobre.

Wreszcie, kiedy już określi, co być powinno, a czego być nie powinno, musi spełnić trzeci najtrudniejszy warunek: dać czytelnikowi siłę moralną, czyli skłonność do dobrego, a niechęć do złego. Innymi słowy: wpłynąć na kształtowanie charakteru czytelnika. Najlepiej osiągają to literaci stwarzając osoby odrażające i osoby do naśladowania. Mogą to być albo ludzie bez skazy, albo z wadami przeżywający upadki i podźwignięcia moralne. W każdym razie — czy autor prowadzi swojego człowieka poprzez momenty dźwignania się ku ostatecznemu upadkowi, czy przeciwnie — poprzez odchylenia w dziedzinę zła ku końcowemu odrodzeniu i dobru — zawsze powinien ujawnić swoją chrześcijańską podstawę sądenia, tj. sprawiedliwość, a co ważniejsza — zapewnić w duszy czytelnika zwycięstwo sprawiedliwości i dobra, budząc odrazę do występku, potęgując pragnienie cnoty. Wiąże się z tym indeterminizm i optymizm; czytelnik musi z książki wyczytać, że nie ma warunków, które by zgoła uniemożliwiały postęp moralny i że ludzie na ogół mają w sobie dosyć siły (choćby myśleli inaczej) — do zwalczania zła, bodaj w najmniejszym, własnym zakresie.

Rzecz jasna, że przy tych samych zasadniczych założeniach — innymi środkami będzie się posługiwał piszący dla dzieci, niż dla młodzieży dorastającej, czy też dorosłej. Trzeba się liczyć z psychologią rozwoju, ze stopniem inteligencji i wykształcenia, z mniej lub więcej wyrobionym gustem.

Twórczość Żeromskiego, prócz może „Przedwiośnia“ — robi wrażenie pisania z wysiłkiem, często prawie bolesnym. Należy Żeromski do typu nie upraszczającego, ale komplikującego — i to we wszystkich fazach tworzenia, we wszystkich „warstwach“ koncepcji i ekspresji. Stawiał sobie, jak wiemy, zadania trudne i pokonywając je, doszedł do niebywałego mistrzostwa techniki pisarskiej. Żył w czasach przełomowych i miotał się, jak słusznie zauważono, między osobistymi namiętnościami a ideałem moralnym. Życie jego było pełne sprzeczności, buntów, walk — toteż i myśl wypełniła się antynomiami i przeciwieństwami dramatycznymi. Miał duszę bajroniczną, złożoną z buntu, namiętności, żalu i goryczy. Stąd w twórczości jego wystąpił niestychnie zawilły rysunek ideowy, powodujący różnokierunkowe interpretacje. Żeromskiego wrywają sobie w Polsce jedni ideowcy drugim, a widowisko to przypomina mi scenę z XVII księgi „Iliady“:

Jak garbarz, namaściwszy tłuszczem skórę z wołu,
 Każe ją mnóstwu ludzi uchwycić pospołu;
 Ci, gdy równo pociągną, wraz się skóra poci,
 A tłustość w nią wstępuje na miejsce wilgoci:
 Tak oni ciągną ciało Patrokla ku sobie,
 I w ciasnym miejscu strony wydzierają obie...

Wszystko to czyni Żeromskiego zbyt trudnym dla większości młodzieży gimnazjalnej; wrażenie spontaniczne, które jedynie może wywołać jakieś skutki wychowawcze, mogą jego utwory wywierać na ogół dopiero na młodzieży starszej, tj. licealnej i akademickiej.

Działanie wychowawcze Żeromskiego nie jest dodatnie.

Nie dlatego, że był socjalistą (?), masonem, że się „wychrzczył“, że porzucił żonę i żył z drugą — bo twórczość jego jest próbą (choć moralnie nie udaną) — spowiedzi i rehabilitacji moralnej. Niebezpieczeństwo Żeromskiego polega na tym, o czym on opowiada i co głosi.

Żeromski nie wierzy w człowieka, choć mówił, że człowiek jest świętością i krzywdzić go nie wolno.

Dla ludzi o silnym charakterze, których trudno już zachwiać i zamroczyć, dla ludzi; stawiających wysokie wymagania literaturze — Żeromski jest doskonałą lekturą. Ma on bowiem, poza najwyższym kunsztem stylu, rzadko w Polsce spo-

tykaną, iście lekarską odwagę patrzenia w twarz życia i śmierci. Patrzy śmiało w oczy wszystkim demonom zniszczenia, okrucieństwa, poniżenia, choroby, śmierci, klęski, upadku, nieszczemności — i wywleka je na światło dzienne. Cała jego twórczość to nie — boska komedia: ukazanie piekła na ziemi. Przecież mimo wszystko panuje w pismach Żeromskiego humanitaryzm i jest tam rozpacz wobec klęski i zgroza wobec grzechu.

Ale jest to rozpacz bezsilna i zgroza manichejska.

Człowiek miał być świętością, ale sam w sobie zdeptał świętość i zatriumfował w nim krzywdziciel; wyzyskiwacz, uwodziciel, zbrodniarz, ciemieżca, zdrajca. Chciałbym wierzyć w człowieka — zdaje się mówić Ż. między wierszami — ale nie mogę. Za dużo sam przeżyłem i za dużo widziałem.

Żeromski widzi głównie rozkład.

Jest piewą rozkładu — nie w tym sensie, żeby mu się rozkład podobał, ale, że się nim najwięcej zajmuje i nie umie mu się przeciwstawić, z nim się uporać.

W „Promieniu“ nosaczna u człowieka — rozkład fizyczny. W „Siłacze“ — tyfus; w oczach dra Judyma choroby proletariatu paryskiego, żydowskiego i polskiego w Warszawie, w Ci-sach, na Śląsku, wszędzie. Degeneracja fizyczna i moralna Żydów chałaciarzy, chłopów i robotników („Ludzie bezdomni“, „Przedwiośnie“) i w nieco innym stylu degeneracja moralna i rasowa warstwy inteligentkiej i arystokracji („Walka z szatanem“, „Ludzie bezdomni“, „Przedwiośnie“). Rozkład sił politycznych narodu pod zaborami, w legionach Dąbrowskiego, w powstaniach („Popioły“, „Wierna rzeka“, „Echa leśne“), wpływ krwi, nienawiść („O żołnierzu tułacz“, „Sułkowski“, „Rozdziobią nas kruki, wrony“) i rozdarcie wewnętrzne („Turon“, „Róża“, „Przedwiośnie“). Adamczewski nazwał Ż. sercem nienasyconym; ja myślę, że jest to raczej serce rozdarte i rozgorączkowane. Nic się pod jego piórem nie klei, nie godzi, nie buduje, nie brata, ani jednoczy w miłości. Próżno byś szukał u niego motywów życia powstającego, odradzającego się, triumfującego. Pojednanie za życia występuje raz tylko w „Wietrze od morza“, kilka razy — z kimś zmarłym i wtedy ma charakter śmiertelnej tęsknoty i spóźnionego zadośćuczynienia. A ileż razy występuje motyw zerwania naturalnych

związków rodzinnych i miłosnych! Szczególnie wyspecjalizował się autor w brutalnym konflikcie ojca z synem („Doktor Piotr“, „Popioły“ dwukrotnie) i matki z synem lub córką: Rozprzężenie karności i zdrada („Duma o hetmanie“, „Wiatr od morza“), mord pojedynczy i zbiorowy, rzezie, gwałty. Rozkochanie, porzucenie, sponiewieranie kobiety, albo brutalny gwałt — motyw w różnych odmianach, od Joasi i Judyma do ofiar Śnicy i Pochronia — kilkanaście razy „persewerujący“ (Adamczewski), nurtujący u Żeromskiego jak wyrzut sumienia. A ponad wszystkim — ciągle panujący motyw niesprawiedliwości i krzywdy oraz bezsilności człowieka. Takie są elementy ideologii Żeromskiego. Idea Żeromskiego wysnuta z jego utworów byłaby następująca: Bóg ziemię opuścił — dziećmi wdowy rządzą demony, obracające wniwecz ofiary najszlachetniejszych z jej synów. I wydaje mi się, że bardziej ponure wrażenia, niż bezkarność występku — wywiera u Żeromskiego poniewieranie, marnowanie szlachetności. W „Doktorze Piotrze“ Bijakowski, przedsiębiorca, kapitalista, zimny drań i wyzyskiwacz — będzie chodził po świecie spokojny, szczęśliwie i w szacunku zażywający swego bogactwa. Grom uderza właśnie w złamanego starca i to nie tyle za jego nieuczciwość, ale i jak gdyby za to, że szlachetną połowę swej duszy przekazał synowi. Odrowąz z matką odjeżdża, uratowany i bezpieczny, nieszczęście zabija Salomeę. Nikogo z winnych w „Ludziach bezdomnych“ nie dotknie palec Opatrzności — boleść okrutna i niesprawiedliwa, łamiąca życie — musi przeszyć kobietę o przezacnej, czarującej duszy. W „Dziejach grzechu“ nawrot pierwszej miłości dźwiga Ewę na wyżyny heroicznego poświęcenia się — ale z ofiary korzysta ten, co ją do upodlenia doprowadził i nie poniósł za to żadnej kary. Śnica z „Walki z szatanem“, oficer o duszy Pochronia, jest szatanem ostatecznie zwyciężającym; żyje sobie dostatnio i po ludzku biorąc, nic mu nie dokucza.

Nawet „Zbrodnia i kara“ Dostojewskiego zdaje się tchnąć większą wiarą w człowieka i optymizmem chrześcijańskim; Raskolnikow nie korzysta z owoców zbrodni, ulega, choć po ciężkiej walce, potężnemu działaniu sumienia, w prostytutce odnajduje skarby duchowe, zdolne nawet jego poźwignąć. Do zbrodni się przyznaje, karę ponosi i w perspektywie, zaryso-

wanej w zakończeniu — po stopniowym tajanlu jego zmrożonej nienawiścią duszy — widzimy dwoje ludzi o pełnym, czystym człowieczeństwie, związanych miłością i wiernością małżeńską.

My, dorośli, rozumiemy Żeromskiego; wiemy, że jego dzieło, samo w sobie nie mając równowagi, szuka jej w sumieniach czytelników, że ma być uzupełnione naszą szlachetnością, potępieniem, którego autor nie dopowiada, chwałą, której nie ogłosił. Czy był Żeromski sumieniem Polski — nie wiem. Ale wiem jedno: on mówi do sumień.

Nie do rozumu przemawia najbardziej, nie do uczucia, czy woli, ale właśnie do sumienia. Chce nim zatargać i wstrząsnąć ostrą, niepedagogiczną podniętą — pokazując, do czego prowadzi nikczemność, egoizm i gnuśność moralna. Żeromski ma coś z gwałtownika (szewska i szlachecka pasja), i rewolucjonisty; dopuszcza jeszcze powolny rozkład idealizmu społecznego (doktor w „Siłacze”), opisuje tu i owdzie stopniowe demoralizowanie się ludzi, ale dźwigania, stopniowego polepszania się nie przedstawia bodaj nigdzie. Jest religijny, ale jednostronnie, jak gdyby nie widział długiego procesu przygotowania, prostowania dróg Pańskich, tylko całą uwagę skierował na ostateczne napięcie walki i dramatyczne jej zakończenie. Jest także w utworach Żeromskiego ewolucja, lecz dokonywa się ona w podświadomości, w mrocznych żywiołach duszy. W całej wyrazistości obserwujemy zazwyczaj wybuch sytuacji raptownie odsłaniającą przewagę wzbranych sił (lekcja języka polskiego w „Syzyfowych pracach”), albo bolesną lub śmiertelną ofiarę, która działa w jakiś niby mistyczny sposób na osoby w dalszym ciągu powieści (mogiła powstańca w „Syzyfowych pracach”, śmierć Nienaskiego), albo ma wyzwolić nowe siły moralne — w czytelniku (śmierć Granowskiego, Salomei, Stasi). Ale czytelnik — na którego tak bardzo liczy autor — musi mieć w sobie nie być jaką moc i prawość, żeby się nie salamać pod działaniem pesymizmu i nie uciec z rozpaczą od rozdrapywanych ran i od ludzi konających na krzyżach, lecz powiedzieć sobie: niech zmartwychwstaną we mnie! Jeżeliśmy dobrze zrozumieli intencje Żeromskiego, to trzeba by powiedzieć, że za wiele wymagałby

od czytelnika, któremu właśnie autor raczej powinien dać siłę moralną, tchnąć w niego wiarę, nadzieję i miłość, pokrzepić go.

Tego pokrzepienia serc czytelnicy, szczególnie młodociani — w książkach Żeromskiego nie znajdują. Zwłaszcza czytelnicy dzisiejsi, nastawieni pozytywistycznie na konstrukcję, odbudowę, teźyznę sportową, technikę i medycynę, pracę gospodarczą i realizm polityczny — stronią i będą stronić od nieokielznanego bajronizmu Żeromskiego, od rozdrapywania ran bez próby ich leczenia, od rozwalania tradycyjnych budowli, aby na ich miejscu postawić szklanne domy, wytwory chorej wyobraźni Baryki. A już najbardziej nie odpowiada młodzieży przygniatający nastrój ponurej beznadziejności. Dziwne by było, gdyby się działo inaczej. Żeromski ma serce dziecka, kobiety, czulego starca — brak mu męskiej siły i to także nie podoba się młodzieży, która nie chce litować się ciągle, mieć bladej twarzy, bijącego konwulsyjnie serca i zaciśniętych zębów, tłumić w sobie wycia, szlochu, łkania i skowytu, jak to czynią bohaterowie Żeromskiego. Młodzież chce działać i sobie radzić, porać się z losem, chce, jak to się mówi, wziąć byka za rogi. Oto główne powody, dla których uznać należy za słuszną na ogół niechęć naszych uczniów do dzieł Żeromskiego, mimo w zasadzie szlachetnej, humanitarnej jego postawy etycznej i niezaprzeczonej wielkości artystycznej utworów.

Tadeusz Dworak

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

- Konstanty Simonow: *Dni i noce*, tł. B. Rafałowska, „Książka”, W-wa 1948, str. 334;
- Aleksander Bek: *Szosa Wołokołamska*, przekł. pod red. Okęckiego, wyd. II, „Książka” 1948, str. 278;
- Eugeniusz Worobiew: *Duma piechura*, tł. Marta Malicka, „Prasa Wojskowa”, W-wa 1948, str. 143;
- Borys Gorbатов: *Dusze nieujarzmione*, tł. Tad. Zabłudowski, Moskwa 1945, str. 123;
- Aleksander Fadijew: *Młoda gwardia*, tł. Leopold Lewin, „Prasa Wojskowa”, 1948, str. 672.

Wśród powojennych tłumaczeń polskich przeważają przekłady z języka rosyjskiego. Jeśli przewagi tej nie można by udokumentować procentowym obliczeniem ilości nakładów, to znalazłaby ona na pewno swój wyraz i w wysokości nakładów i w częstotliwości reedycji, a podkreślałoby ją zainteresowanie, jakie te przekłady budzą i entuzjazm, z jakim się spotykają w krytyce, zwłaszcza lewicowej.

Przewaga ta tłumaczy się obiektywnym układem sytuacji politycznej. Przed wojną, w wyniku odmiennego kształtowania się stosunków polsko-radzieckich, czytelnicy naszego kraju byli pozbawieni możliwości śledzenia literatury Z. S. R. R. a niewybredna propaganda robiła wszystko, aby ów rozwój przedstawić jako barbarzyńskie próby „dopędzenia Zachodu” czy „mongolizacji Europy”. Lewicowe odłamy usiłowały z tym walczyć. Obok fantazji wrogich Z. S. R. R. pamfletistów powstawał mit panegirystów. Wyniki takich informacji były smutne, obraz mętny, wyobrażona czytelnika polskiego o literaturze radzieckiej sprzeczne i dalekie od prawdy. I dzisiaj — gdy nowa sytuacja umożliwiła zapoznanie się ze współczesną literaturą radziecką — zaciążył nad naszym o niej zdaniem wpływ przedwojennych, biegunowo różnych relacji. Wszyscy zdają się zapominać, że zwykła uczciwość każe stosunek do dzieła ustalać *ex post*, po zapoznaniu się z jego walorami i błędami. Aprioryczne ustalenie stosunku wobec dzieła wynika — zwłaszcza w omawianym wypadku — z przesłanek politycznych. Jak błędne jest formułowanie sądów krytyczno - literackich w oparciu o takie przesłanki, dowodzą niezdrowe skłonności, albo do globalnych ocen deprecjują-

cych, albo do globalnych zachwyków. Ani pierwsze, ani drugie wartościowanie nie ma w zasadzie nawet odrobiny słuszności, chociaż i jedno i drugie w jakimś szczególnym wypadku może być całkowicie słuszne.

Bo jedno jest chyba pewne: literatura radziecka — jak literatura każdego w ogóle narodu — reprezentuje zespół osiągnięć różnego typu i różnego poziomu. Obok triumfów notuje na pewno klęski, obok dzieł wysokiej klasy ma na pewno książeczki szmoncesowe. Nie było literatury reprezentującej monolit artystyczny. Nawet w najbardziej przestarzałych podręcznikach historii literatury skłonnych do szufladkowania, do glajchszaltowania zjawisk literackich można znaleźć potwierdzenie tej prawdy. Nawet Feldman w ocenie Młodej Polski dał temu dowód, nawet Wilhelm Scherer w swojej gloryfikatorskiej *Geschichte der deutschen Literatur* nie mógł zaprzeczyć tej oczywistości. A współczesna krytyka radziecka też bardzo dobrze zdaje sobie sprawę z tego, że rozwój potęgi politycznej, wysięk gospodarczy Z. S. R. R. nie mógł być i nie był automatycznym nobilitowaniem wszystkich zjawisk literackich nie był pasowaniem wszystkich pisarzy na geniuszów, którzy zresztą popełniają błędy.

Jeśli zrozumienie tych — zdaje się, oczywistych — prawd dostępne jest dla każdego, jasnym dla każdego powinien stać się fakt, że krytyka polska nie tylko może, ale musi ustosunkować się możliwie obiektywnie do udostępnianych powojenną akcją tłumaczeniową osiągnięć współczesnego piarstwa radzieckiego, musi zarówno jego błędy jak i zalety podkreślać z jednakową uwagą i troskliwością. Przypomnienie to tylko pozornie jest truzmem. W istocie stanowi wotum nieufności, wyrażone zarówno pamfletom, jak i bezkrytycznym gloryfikatorom.

Wotum nieufności nabiera wyrazistszych cech oskarżenia dzięki tych pozycjach i przykłady średnich, miernych, czasami wręcz słabych mitów o literaturze radzieckiej. Utrudniają bowiem rzetelny kontakt z literaturą, która jak wszystkie literatury reprezentuje obiektywne walory i obiektywne błędy, jak wszystkie literatury jest bilansem świetnych zdobyczy i pomyłek, jak wszystkie literatury jest dowodem rozwoju człowieka, realizującego się przez walkę dodatnich i ujemnych stron jego natury.

Obowiązek obalania tych fałszywych mitów jest trudny i wymaga współpracy wielu krytyków i szerokich mas odbiorców. W ramach tego przeglądu można jedynie częściowo wykonać to zadanie. Wybraliśmy pięć pozycji beletrystycznych, ograniczyliśmy się w wyborze do utworów o tematyce wojennej, znajdując przez to pewność, że mamy do czynienia z najszlachetniejszymi osiągnięciami współczesnego piarstwa radzieckiego. Analiza tych osiągnięć ma wykazać nie tylko ich różnorodność, ale i różnicę poziomów, stanowiącą dowód na niesłuszność i globalnych zachwyków i globalnych wymysłów, dowód na wyższość obiektywizmu.

*

Zajęcie się przez najnowszą literaturę radziecką problematyką ostatniej wojny świadczy o jej bezpośrednim, ze wszech miar godnym uznania zwią-

ku z aktualnymi przemianami, związku z życiem, z jego bezpośrednią rzeczywistością. Z tej aktualności problematyki, z doraźnością problemów, z pewnego gorączkowego pośpiechu, z ambicji jak najszybszego określenia swojej postawy wobec dziejących się lub ledwo minionych wydarzeń wynika pierwsza cecha większości zgrupowanych w ramach obecnego przeglądu, a prawdopodobnie i ogólnej większości utworów: rozluźnienie rygorów kompozycyjnych, brak zdecydowania się na konstrukcję powieści, ciężenie ku reportażowi. Cecha ta występuje i w literaturze polskiej, a śladów jej doszukać się można na pewno i w innych (Fuczik, Plieviev i in.). Reportaż — jak trafnie go definiuje z genetycznego punktu widzenia K. Wyka w *Pograniczu powieści* — „jest wyprzedzeniem prozy powieściowej ku tematom, które jeszcze nie podległy przetworzeniu artystycznemu, jeszcze zbyt bliskie, aby osiągnąć w nich dystans, domagają się jednak wyrazu i zapamiętania”. Owym wyrazem — siłą rzeczy, wskutek zmniejszonego dystansu podmiotu opisującego wobec opisywanego przedmiotu — jest mocniej nasycony subiektywnymi pierwiastkami, a w wyniku — jaskrawiej deklaruje pewne tendencje. Pisarze radzieccy nie myślą się wypierać tendencyjności swoich utworów, a czołowy teoretyk literatury radzieckiej, Zdanow, nie myśli ich za to ganić. Przeciwnie: ganiłby za brak wyraźnej tendencji. Nie chodzi w tej chwili o podważanie czy akceptowanie słuszności takiej postawy. Interesują nas praktycznie, artystyczne jej konsekwencje.

Chociaż reportaż rezygnuje z ambicji *par excellence* literackich, nie może wyrzec się tego zespołu środków artystycznych, który uprawnia jego istnienie, dając większe szanse oddziaływania na odbiorców, niż te, które posiada sążnisty artykuł wstępny czy rozwlekły wykład informacyjny. Rola tych środków wzrasta, gdy od reportażu dziennikarskiego (jaki reprezentuje np. Kraminowa *Drugi front*) do interesującego nas tutaj reportażu zbeletryzowanego (jaki reprezentuje np. Niekrasow w swojej książce pt. *W okopach Stalingradu*).

Rola środków artystycznych w reportażu zbeletryzowanym polega na zsubiektywizowaniu przedstawionej rzeczywistości, na wysublimowaniu wyrazu tendencji, na wypowiedzeniu jej poprzez układ faktów i sytuacji, a nie przez bezpośrednie, jawne subiektywne epitety wartościujące. Bo jasnym jest dla wszystkich fakt, że bardziej przekonawo przedstawienie bohaterstwa czy łajdactwa, niż pełne zachwyty lub oburzenia wywody o jego skutkach, o jego plusach czy minusach. Różnica ta równa się różnicy między bezpośrednim, maoecznym stwierdzeniem faktu a nawet najwiarogodniejszą o nim relacją. Relację zawsze obciążają zastrzeżenia subiektywnych błędów, fakt jest od takich zastrzeżeń uwolniony. Pomijamy tu kwestię tendencyjnego selekcyjonowania i grupowania faktów, możemy się na chwilę zgodzić z wywodami Zdanowa o wartości takiej selekcji możemy przypuścić, że jest ona czymś nieumkniętym. Nie o to chodzi w tej chwili. Chodzi o to, że nawet w reportażu, który najmniej ma pretensji do atendencyjności, wartość argumentatywna, wartość artystyczna podnosi się wraz ze stopniem obiektywizacji. Zewnętrznym tej obiektywizacji przejawem jest wstrzemięźliwość komentarzy autorskich, umiarkowanie w wypowiedzianiu bezpośrednich sądów wartościujących, pozostawienie czytelnika

kowi wysnucia właściwych wniosków, wpajania mu przekonania, że z przedstawionego w relacji materiału sam ma wydobyć własne konkluzje. Zewnętrznym zaprzeczeniem takiej obiektywizacji będzie wszelka „łopatologia” ideologiczna, rozpusta wykrzykników i emfaticznych podkreśleń, krzykliwy patos, wołający, że to „wspaniałe”! tamto „bohaterskie”! a tamto znowu „bezwstydne! łajdackie”, i temu podobne stawianie „kawy na ławę”. Jak odmienne są wyniki przyjęcia i jednej i drugiej postawy, mogą czytelnicy stwierdzić, przypominając sobie świetną książkę Niekrasowa, czy przykrą i niestrawną książkę Scholewa (myszę tu o *Duszy morskiej*).

Dni i noce Konstantego Simonowa reprezentują typ zbeletryzowanego reportażu zorganizowanego artystycznie na zasadzie maksymalnej obiektywizacji relacjonowanych wydarzeń. Autor przedstawia obronę Stalingradu w sposób żywo przypominający Niekrasowa. W próbie obiektywizacji poszedł nawet dalej od niego. Zamiast roli naocznego świadka, referującego wydarzenia w pamiętnikowej formie pierwszej osoby, przyjął na siebie rolę normalnego narratora opowieściowego, opowiadającego o losach kapitana Saburowa, jednego z obrońców oblężonego miasta. Wprowadzenie wątku miłosnego, typowego dla zbanalizowanych już powieści wojennych, ma zatrzeć różnicę między reportażem a konstrukcją utworu beletrystycznego. Różnica ta u Simonowa jest rzeczywiście płynna i niewyraźna. Jedyne przejrzysta zasada selekcjonowania faktów (autor unika mętnych i ujemnych typów, z którymi Niekrasow przecież miał odwagę spotkać się w swoim reportażu), porzucanie pozornie głównego wątku miłości Saburowa i Ani dla kreślenia losów walczącego miasta ukazują wiązania reportażu. Jest to jednak reportaż wysokiej klasy. Autor nie unosi się w emfaticznych okrzykach, unika czarno-białych przymiotników, rezygnuje — oprócz jednej, czy dwóch subtelnie wykorzystanych sytuacji — z komentarza, a z całą świadomością ograniczając się do wymowy zobjektywizowanego opisu. Dzięki tej wstrzemięźliwości i spokojowi relacji książka nabiera wagi dokumentu historycznego, a jej opanowany, żywy i plastyczny język każe w niej widzieć również bardzo wartościowy dokument literacki. Wysiętek się opłacił. Zamiast kazań o miłości ojczyzny — opis walki w jej obronie, zamiast morałów o poczuciu obowiązku — przedstawienie obowiązku spełnionego nawet za ofiarę życia; czytelnik sam potrafi wysnuć wnioski.

Nie doceniał wartości takiej postawy pisarskiej Aleksander Bek, autor przeroklamowanej w Polsce *Szosa Wołokołamskiej*. Jak Niekrasow i Simonow miał on ambicję przedstawiania jednego z ważnych momentów walk Armii Czerwonej z najeżdżącą hitlerowskim. Jak Niekrasow i Simonow wybrał pełen dramatycznego napięcia etap walk — obronę szosy, której utrata równała się niemal otwarciu drogi na Moskwę. Jak Niekrasow i Simonow chciał stworzyć pomnik bohaterskich żołnierzy, walczących dla dobra swego kraju. Ale nie potrafił, jak tamci obiektywizować przedstawianej przez siebie rzeczywistości, nie potrafił wypowiedzieć się samym układem faktów, nie potrafił powstrzymać się od napuszonych kazań i emfaticznych morałów. Wynik łatwy do przewidzenia: przeładował

książkę dydaktycznym komentarzem, postawił kawę na ławę i poinformował czytelnika: „to jest kawa na ławie”.

Tym bardziej to wszystko razi w książce Beka, że nadał jej dość pretensjonalną formę. Chwył podwójnej konstrukcji, coś na wzór teatru w teatrze, czy filmu w filmie, złożenie ciężaru narracji na jednego z dowódców, wybór postaci samego dowódcy, samochwała i gaduły — to wszystko musiało się zemścić na całości. Nie ratują jej filmowe tricki cofania akcji wstecz tzw. skrótom wspomnieniowym, nie pomagają sztuczki pointylistyczne (jak np. historia z rozstrzelaniem Barmbajewa). Bek i jego Momysz-Uły nudzą. Bo jak może nie nudzić (aby nie używać mocniejszych wyrażań) dowódca, który przed walką głędzi żołnierzom bardzo wzniosłe, ale z truizmów tylko złożone kazania, a później daje niedwuznacznie do zrozumienia, że to żołnierzom bardzo pomogło. Możliwe, ale książkę zaszкодziło. Do większych wymagań, do lepszych, realniejszych, obiektywniejszych relacji przyzwyczaili nas Niekrasow i Simonow.

Spytać można, czy musimy się brzydzić *Kłeską* Zoli, dlatego, że przedstawia zwycięstwa prusactwa? Zola i Bek — obaj z krańców różnych przyczyn — są dowodem absurdalności takich sugestii. Sam temat nie stanowi żadnych obiektywnych wartości dzieła, co nie znaczy, żeby nie dyktował pewnych wymagań.

Nie pamiętał o tym A. Bek. Zapomniał też i Eugeniusz Worobiov. Krótkie opowiadania Worobiowa, zebrane w tomiku pt. *Duma piechura*, mają jednak tę zaletę, że są przynajmniej bezpretensjonalni. Reprezentują ten typ notatników-raptularzy, pisanych przez snobizujących literacko inteligentów, który zapycha szpalty dodatków literackich, w „sezonie ogórkowym”, gdy „sławy” wyjadą na wakacje, zyskuje przychylną notatkę „do druku”, z podpisem: „petitem bez interlinii”. Każde z opowiadań Worobiowa zbudowane jest na podobnej zasadzie kompozycyjnej: całość ciąży ku poincie, która — zgodnie z teoretycznymi założeniami literatury radzieckiej — stanowi pozytywny wniosek bądź patriotycznej, bądź ogólnoludzkiej natury. Właściwości budowy krótkiego opowiadania nie stwarzają autorowi warunków dla skreślenia wnikliwych sylwetek pozytywnych bohaterów, ale wspólne ich pokrewieństwo pozwala bez większego trudu sylwetkę taką wydedukować z cyklu piętnastu zamieszczonych w tomie opowiadań. Pomaga w tym sam Worobiov niedwuznacznymi wskazówkami, dyskretnie zresztą i w trochę dickensowskiej atmosferze podsuniętymi. Całość — średnio ciekawe zadanie realizowaną z bardzo przeciętną ambicją i skromnymi możliwościami.

Innej zupełnie skali zjawiskiem jest powieść Borysa Gorbatowa p. t. *Dusze nieujarzmione*. Utwór ten, znany raczej z przeróbki filmowej, która już dawno trafiła na ekrany polskie, jest ambitną próbą przedstawienia niezorganizowanego, spontanicznego ruchu oporu, jaki przyczynić się musiał do późniejszego zwycięstwa nad Niemcami. Gorbatow ograniczył pole obserwacji do jednego z małych prowincjonalnych miasteczek, a w nim do jednej niemal rodziny Tarasa, każąc się domyślać że poprzez ten wycinek ukazuje całą rzeczywistość nieubłaganej, pełnej zaparcia i mocnej woli zwycięstwa walki, że rodzina Tarasów to tylko symbol,

symptom, *pars pro toto*. Choć każda z postaci spełnia rolę pewnego symbolu, jest jednocześnie konkretem, postacią realną, dzięki czemu cała powieść staje się kroniką konkretnych, wieloma dokumentami historycznymi potwierdzonych wydarzeń. Autor pokusił się o ich obiektywizację. Obok nieugiętych ukazał chwiejnych, obok ludzi walki — zwolenników strusiej polityki. Dydaktyczne momenty, których pokusie nie mógł się oprzeć Gorbатов, wprowadzone zostały bardzo dyskretnie, wynikiły jako jedna z konieczności przemyślanego, choć nie zmyślnego układu sytuacji. Nie brak w książce momentów, które wersja filmowa niepotrzebnie uwytkłała drastycznymi zdjęciami, gdyż nawet w toku niemal epickiej relacji robią wielkie wrażenie (jak np. masowa egzekucja, czy zabranie małej Żydóweczki z domu Tarasów). Dzięki temu zawziętemu dążeniu do stworzenia możliwie prawdziwego obrazu walki cywilnej z bestialskim okupantem, dzięki talentowi autora, który sprostał tak trudnemu zadaniu, dzięki wreszcie umiejętności wyrażenia najgłębszej wary w zwycięstwo ludzi tęskniących do wolności — książka ta stanowi jedno z wartościowszych i ciekawszych osiągnięć powojennej literatury radzieckiej.

Podobnemu zagadnieniu jeszcze więcej chyba — sądząc po wynikach — trudu poświęcił Aleksander Fadiejew. Jego powieść *Młoda gwardia* stanowi coś w rodzaju zbeletryzowanej monografii młodzieżowego ruchu oporu na ziemi radzieckiej. Autor stworzył bez mała kilkadziesiąt wyraźnie zarysowanych postaci młodych bojowników, ukazując przez ich czyny, myśli, uczucia, ambicje i plany kształt nowego pokolenia, które hartuje wojna. Choć sprawa łącząca młodych bohaterów Fadiejewa jest sprawą przez wielkie S, autor potrafi unikać deklamacyjnej emfazy, żaden z młodych chłopaków, żadna z dziewcząt nie chodzi na koturnach. Prawdziwość psychologiczna, umiejętność określania młodej psychiki poprzez jej zewnętrzne przejawy, swoisty behawioryzm Fadiejewa, wreszcie pasjonująca tematyka, a raczej odkrywczy, wnikliwy wobec niej stosunek podnoszą znaczną rangę literacką tej powieści. Z powieściowej konieczności dystansu wynikły umiar w wartościowaniu zjawisk, umiejętność wypowiadania sądów własnych przez zachowanie się poszczególnych bohaterów, wreszcie żywy język, któremu pomógł zabłysnąć u nas przekład Leopolda Lewina, cały zespół środków artystycznych stworzył obiektywne przesłanki dla wysnucia najistotniejszych konkluzji: oto obraz młodzieży, która, jak młodzież wszystkich krajów, obronę wolności uważała za swój obowiązek, tak jak za swój obowiązek uważać będzie straż u jej progów. Zaslugą Fadiejewa jest wykazanie, że w konkluzjach takich nie ma nic z nieszczerego patosu, że są one nie tylko świadectwem prawdy, ale sama prawda.

* * *

Przegląd powyższych pięciu pozycji wykazuje, że wśród przekładów z współczesnej literatury radzieckiej znajdujemy utwory różnych poziomów: obok drugo — czy trzeciorzędnych książeczek, jak *Duma piechura*, świetne dzieła, jak *Młoda gwardia*, obok nieudanych prób, jak próba Beka, rzetelne osiągnięcia jak osiągnięcia Simonowa.

Jeden stąd warto wysunąć wniosek: czas zerwać z bezkrytycyzmem, czas zacząć oceniać dzieło *ex post*, ze stanowiska uczciwego, obiektywnego odbiorcy, a nie zacietrzewionego i zacinającego się w milczeniu pamfletyści, czy rozgorączkowanego i ksztuszącego się pochwałami gloryfikatora.

Byłoby dużą nieostrożnością i pychą sądzić, że do takiego wniosku skłoni wszystkich lektura tego przeglądu. Ale może skłoni ona kogoś do zastanowienia się nad poruszonym w niej zagadnieniem dwóch mitów, może sprowokuje do wykorzystania wypowiedzianych tu sądów, jako dowodu, że o sprawach literackich można mówić bez poza-literackich uprzedzeń czy sympatii.

Byłoby to dla mnie najbardziej upragnione honorarium.

Zygmunt Lichniak

T. Bilikiewicz: *Psychologia marzenia sennego*. Gdańsk 1948 r. Księgarnia Gdańska, str. 325.

Spśród różnych współczesnych kierunków psychologii, psychologia głębi znalazła najwięcej zastosowania w życiu praktycznym człowieka. Umocniła podstawy psychiatrii rozwinęła psychoanalizę i głęboko wniknęła w dziedzinę pedagogiki. Zagadnienia, których rozwiązania się podjęła, są dla człowieka ważne i doniosłe. A jednak trzeba stwierdzić, że niewyprowadzała dotychczas dostatecznie ścisłych metod naukowego badania. Grozadziły się słowa, określenia, teorie, nie mające często żadnego odpowiednika w rzeczywistości — utworzył się zbyteczny balast i bujna dżungla, w której z powodzeniem grasować mogła fantazja mniej powołanego badacza. A w dżungli tej kryją się bez wątpienia i drogiecenne perły.

Prof. Bilikiewicz w swej *Psychologii marzenia sennego* pokazał, że przetrzebieenie tej dżungli jest możliwe. Pracy swej podjął się na odcinku onejrologii czyli tego działu psychoanalizy, który zajmuje się marzeniem sennym. Do zagadnienia chciał podejść przede wszystkim jako psycholog — gdyż o metodę chodziło — a nie jako psychoanalityk. A trzeba przyznać, że autor ma w tej dziedzinie wiele do powiedzenia. W swej długoletniej bowiem praktyce lekarsko-psychoanalitycznej zebrał i przepracował sto tysięcy snów. Jest to liczba ogromna, dająca wszelkie szanse do wykrycia praw statystycznych, rządzących psychologią marzenia sennego. Przede wszystkim zaatakował słabe punkty dotychczasowej metody badania. Wykazuje niedociągnięcia metodyczne w koncepcji Freuda, Stekel'a, Schmida, Szumana, wprowadza własne poprawki i własnym pozytywnym wkładem wmacnia najsłabsze miejsce — piętę Achilleusa onejrologii — symbolikę marzenia sennego.

Metoda wypracowana przez autora składa się zasadniczo z dwóch części. Pierwsza obejmuje jak najwierniejsze odtworzenie tekstu marzenia sennego. Dwanaście praktycznych uwag zapewnia osobie badanej sporządzenie tego tekstu bez zarzutu pod względem metody naukowej.

Druga część, rozbiór marzenia sennego, należy do badacza. Autor zdecydowanie odrzuca sztywny symbolizm i wyrosły na jego tle ustawicznie niedokończony słownik symbolów marzenia sennego, a na jego miejsce wprowadza własną teorię „symboliki funkcjonalnej”. I w tym leży największa wartość jego pracy. Istotną rzeczą tej teorii jest to, że symbol marzenia sennego został związany nie z rzeczą, z jej kształtem, formą, obecnością i t. d., ale z jej funkcją. Symbol może być rzeczą zmienną, ale w danym śnie może mieć tylko jedno znaczenie, które poznajemy po funkcji, w jakiej dany przedmiot został użyty w marzeniu sennym.

Następnie autor porusza sprawę kryterium naukowego trafności interpretacji. Nie jest nią ani „oczywistość emocjonalna”, ani „zgodność sniącego i badacza”, lecz „logiczna zgodność, a czasem nawet tożsamość problematyki sennej i problematyki życiowej” (str. 63). — Tworzywem marzenia sennego są przeżycia na jawie, zaczerpnięte bądź z jednego okresu życia, bądź z wielu, przetrawione swoiście pod względem psychologicznym, tzn. treść tworzywa zostaje powiązana w czasie snu w jedną całość. Sądzi się na ogół, że sen jest chaotycznym zlepkiem myślowych, pamięciowych, uczuciowych czy wrażeńiowych fragmentów bez żadnej myśli przewodniej. Tymczasem badania przeprowadzone *sine ira et studio* stwierdzają, że popularne te poglądy są mylne: tworzywo bywa przepracowywane według określonych praw (str. 68).

Przy końcu rozdziału czwartego autor podaje opisową definicję snu. „Marzenie senne jest wytworem samoczynnej działalności naszej duszy, polegającej na konstruowaniu przy pomocy swoistego języka, stanowiącego prototyp archaicznego języka obrazkowego, problemów, które aktualnie lub nawet w najdalszej przeszłości sniącego nie doznały na jawie rozwiązania” (str. 133). Otóż problemów nierozwiązanych w życiu człowieka jest wiele a życie do dawnych wciąż dorzuca nowe. W każdym z następnych rozdziałów autor grupuje najgłówniejsze rodzaje zainteresowań człowieka, które zostają przetransponowane na swoisty język marzenia sennego. I tak przedmiotem marzenia sennego może być leczenie psychoanalizą (rozd. V), problematyka śmierci (rozd. VI), schorzałe marzenie senne i choroba (rozd. VII), popęd samozachowawczy i władczy (rozd. VIII).

Książka urywa się niestety w połowie omawianych zagadnień z przyczyn, o których autor wspomina we wstępie, zaznaczając iż dalsze zagadnienia (miłość i niewierność, zagadnienia seksualne, zagadnienia porodu i urodzenia, życia religijnego i twórczości artystycznej oraz inne) omówi w przyszłości.

Pracę powyższą należy uważać za rzetelną próbę rozjaśnienia zawiąskanych zagadnień psychoanalizy na terenie onejrologii, uwieńczoną niemałym sukcesem. Można by mieć wprawdzie pewne zastrzeżenia, co do kwestii myślenia prelogicznego, co do właściwej przyczyny, wywołującej u bardzo wielu ludzi kulturalnych nerwicę, czego nie spotyka się prawie u ludzi prostych — ale te zagadnienia porusza autor raczej na marginesie swej książki, dzięki czemu nie umniejszają one jej zasadniczej wartości. Przez wprowadzenie symboliki funkcjonalnej stworzył prof. Bilikiewicz nowe perspektywy badań marzenia sennego. Dżungla istotnie się przerzedziła a „królewska droga” — jak określono od czasów Freuda analizę snów — zdaje się prowadzić obecnie łatwiej do odcyfrowania człowieka szczerego wobec siebie, człowieka „bez maski”. — Moment praktyczny narzuca się tu sam przez się. Dlatego pracą tą powinien zainteresować się każdy psycholog, każdy psychoanalityk.

L. Mońko.

Oprócz tego nadesłano do redakcji

Nakładem Apostolstwa Chorych, Katowice 1949:

Ks. Michał Rękas: Tajemnica cierpienia. Wyd. 2. rozszerzone. Str. 63.

Wspólna Droga Krzyżowa. Jezus, chorzy, caritas. Str. 40.

Nakładem Krajowej Centrali „Caritas”, Kraków 1947—8:

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1948—9:

Jan Turowski: Zmiany społeczne wsi a miasto. Na podstawie socjografii wsi Nasutów w okresie od r. 1800 do 1946. Str. 185, tabele 4, mapa 1.

Ks. Józef Keller: Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego. Str. 288.

Stefan Świeżawski: Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej. Str. 360.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy — Księża Jezuit, Kraków 1948—9:

Ks. dr Tihamer Tóth: Chrystus i młodzieniec. Listy do moich studentów. Przełożyła z węgierskiego Elżbieta Esterházy. Str. 260.

Ks. Feliks Cozel T. J.: Dokąd idziesz — dokąd zajdziesz? Wyd. 7. Str. 119.

Ks. H. Schilgen T. J.: Młodzi zwycięzcy. Słowo do młodzieży męskiej o czystym, szlachetnym życiu. Wyd. 2. Str. 172.

Ks. Jón Svensson T. J.: Nonni i Manni, dwaj islandzcy chłopcy. Wyd. 5. Str. 84.

Ks. Józef Pachucki T. J.: Wielka obietnica Serca Jezusowego. Wyd. 3. Str. 32.

Ks. Józef Schryvers C. S. S. R.: Dobra wola. Wyd. 2. Str. 92.

Ks. P. Turbak T. J.: W obecności Chrystusa Eucharystycznego. Str. 169.

Ks. Robert Mäder: Z powrotem do Mszy św. Wyd. 2. Str. 134.

Ks. Ryszard Gräf C. S. Sp.: Tak, Ojczy. Na codzień z Bogiem. Wyd. 3. Str. 204.

Małeńki miłośnik Jezusa, Wit de Fontgalland. Promienne życie świętego chłopca. Wyd. 2. Str. 200.

O. M. A. Bellouard O. P.: Odpowiedzi Chrystusa na pytania ludzi. Str. 234.

O Różańcu. Str. 55.

Stanisław Borski: Zwycięzca śmierci. Misterium wielkanocne w IV aktach. Str. 163.

U stóp ołtarza. Sto nawiedzeń Najświętszego Sakramentu. Przekład z franc. Wyd. 6. Str. 346.

Vade mecum ad infirmos. Ed. 3, quam concinnavit P. Josephus Antoniewicz S. J. Str. 310.

Zbiorek modlitw dla członków Apostolstwa Modlitwy i Człocieli Serca Jezusowego. Wyd. 22. popraw. i uzupeł. Str. 688.

Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, Kraków 1949:

Dom A. François O. S. B.: Rok kościelny według mszału. Uwagi teoretyczne i praktyczne. Przełoż. z franc. Felicja Żurawska. Str. 50.

Ks. dr Franciszek Sawicki: Dlaczego wierzę. Wyd. 2. Str. 119.

Collectanea Theologica Societatis Theologorum Polonae cura edita. Varsoviae. A. XXI. 1949. Str. XIII, 163.

Konrad Górski, Tadeusz Makowiecki, Irena Sławińska: O Norwidge pięć studiów. Księgarnia Naukowa T. Szczesny i Ska. Toruń 1949. Str. 131.

Stanisław Piastowicz: Wiersze. Wydawnictwo Z. Z. L. P. Oddział Śląski. Katowice 1949. Str. 16.

Stanisław Podlewski: Przemarsz przez piekło. Dni zagłady staromiejskiej dzielnicy w Warszawie. M. Fuksiewicz i S-ka. Warszawa 1949. T. 1—2. Str. 296, 308.

Nakładem różnych:

- Adrien Bauchau S. J.: Pierre Lecomte du Noüy. Un itinéraire spirituel. Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse. Bruxelles (1948). Str. 85—99.
- Jan Franciszek Drewnowski: Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1948. Str. 16.
- Ludwik Gomolec: Ziemia Średzka przed stu laty. Powiatowa Rada Narodowa w Środzie Pozn. Środa 1948. Str. 96.
- X. Augustyn Jakubisiak: Nowe przymierze. Z zagadnień etyki. Komitet Wydawniczy Dzieł Księdza Augustyna Jakubisiaka. Paryż 1948. Str. 423.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy kościoła

Pięćdziesięciolecie kapłaństwa Ojca Św. Piusa XII

Słowa Chrystusa Pana: „Paś baranki moje, paś owce moje“ wypowiedziane do św. Piotra stworzyły ponadnaturalną więź między następcami Piotrowymi a członkami Kościoła.

Słowa te stały się podstawą głębokiej troski namiestników Chrystusowych o dobro dusz powierzonych ich pieczy ale też i racją serdecznego udziału wiernych we wszystkich wydarzeniach życia Rzymskich Biskupów.

Toteż gdy obecny Ojciec św. Pius XII poświęcił modlitwie dzień 2 kwietnia jako pięćdziesiątą rocznicę swych święceń kapłańskich, złączył się z nim w żarliwych modlitwach cały katolicki świat.

2 kwietnia 1899 r. na młodym alumnie Seminarium św. Apolinarego i wychowanku Gregoriańskiego Uniwersytetu spoczęły biskupie dłonie, by go pasować na pośrednika między Bogiem a człowiekiem. W owej chwili rozpoczął się szereg dni, w których powtarza się tajemnica Chrystusowej ofiary i tajemnica przemiany dusz pod wpływem Bożej Łaski i wspartego przez nią Bożego słowa. Z dniem tym rozpoczął się szereg lat cichej modlitwy, ukrytej pracy w kurii, zewnętrznej działalności w służbie dyplomatycznej i na Piotrowej Stolicy.

Rodzinę Pacellich, rzymskich patrycjuszki, łączyły z kurią papieską liczne nici tradycji. Pradziadek Eugeniusza był ministrem finansów Grzegorza XVI, dziadek urzędnikiem w ministerstwie spraw wewnętrznych za Piusa IX, ojciec

papieskim adwokatem konsystorialnym, brat brał udział w przygotowaniu układów laterańskich.

Eugeniusza przysposobiały do osiągnięcia najwyższych urzędów kościelnych: wszechstronna kultura, głęboka wiedza, wzorowe życie kapłańskie i rzadkie przymioty charakteru. Wcześniej, bo w dwa lata po święceniach, a w roku zdobycia doktoratu z teologii i prawa powołano młodego kapłana do kurii, wyznaczając mu dział w administracji kościelnej.

Trzeba było wyrzec się pracy apostołskiej, do której go uzdalniał dar wymowy i ciągnęło gorące serce kapłańskie. Sam mgr Pacelli już jako Sekretarz Stanu zwierzał się kiedyś markizowi d'Ormesson, że gdyby był panem swej przyszłości, chętnie opuściłby politykę wzamian za możliwość bezpośredniej pracy dla dobra dusz¹⁾. Prawda, że przewodniczył w rekolekcjach dla robotnic zgrupowanych przy zakonnicy Maryi Odnowicielki, opiekował się Dziećmi Maryi przy domu Sióstr z Wieczernika, udzielał katechizmu uczennicom i dawał konferencje siostrzom domu Wniebowzięcia, ale były to tylko chwile wytchnienia po wyczerpującej pracy nad rozwikłaniem trudnych zagadnień politycznych.

Należało zrezygnować z kariery profesorskiej w Seminarium Rzymskim, a później odmówić zaproszeniu waszygtońskiego uniwersytetu. Przewidujący ówczesny Sekretarz Stanu znający niezwykle przymioty swego młodego urzędnika, przeznaczał go do jeszcze ważniejszych zadań.

Tak tedy szczeble kariery urzędniczej w kongregacjach i komisjach kurialnych pod takimi mistrzami jak kardynałowie Rampolla, Mery del Val, Gasparri, nuncjatura w Monachium i Berlinie, Sekretarstwo Stanu i legacje w różne części świata — wreszcie pasterzowanie całej owczarni Chrystusowej tworzyły zewnętrzne ramy obejmujące pięćdziesiąt lat kapłaństwa obecnego Ojca św. Piusa XII.

Pierwszym i istotnym obowiązkiem kapłana jest zjednoczenie z Bogiem i jednanie z Nim ludzi, szerzenie pokoju. Pius XII jest zawsze wierny temu powołaniu. Już podczas pierwszej wojny światowej bierze udział w wysiłkach Waty-

¹⁾ La Croix. 13.III.1939.

kanu, by ulżyć położeniu jeńców, emigrantów, rannych i obo-
zych krajów okupowanych.

Jako nuncjusz monachijski pośredniczy w przedstawie-
niu Wilhelmowi II i Hindenburgowi papieskich propozycji po-
koju. Cesarz i dowódca naczelny nie chcieli jednak realizować
planów, które zaoszczędziłyby światu wielu cierpień. Za to
w obozach jenieckich, w domach sierot i placówkach akcji
charytatywnej, wysłannik papieski zdobył sobie serca katolik-
ków i innowierców, wierzących i niewierzących.

Podobną działalność rozwinął Dostojny Jubilat w dru-
giej wojnie światowej, tylko że w rozmiarach już o wiele
większych. Teraz liczba placówek pomocy krajom dotknię-
tym klęską wojny szła w tysiące, a liczba wydań lirów
w miliardy.

Rozwijając działalność dobroczynną Ojciec św. nie zanie-
dbywał pouczeń o tym, co jest warunkiem trwałego pokoju.

Przemawiając w Spirze na 700-lecie klasztoru Dominika-
nów upominał: „Żadna tłumna manifestacja, żadna jakiegokol-
wiek rodzaju organizacja, żaden porywający program, żadne
rozgłosne słowa nie mogą zastąpić ducha, który jeden ożywia ci-
chy heroizm chrześcijańskiego życia, heroizm tych, którzy
wiedzą, że droga niezmienna w zmienności świata prowadzi
przez przemierzenie się na modłę Chrystusową“.

W innym swym przemówieniu w katedrze Notre Dame
w Paryżu wskazywał na źródło ludzkiego niepokoju:

„Wielka część ludzkości w dzisiejszej Europie, z religij-
nego punktu widzenia, znajduje się bez ojczyzny i bez ogniska.
Dla tej części ludzkości, Kościół nie jest już ogniskiem rodzin-
nym, Bóg nie jest uważany za Ojca, a Chrystus jest obcym.
Spadłszy z wyżyn objawienia chrześcijańskiego człowiek od-
krywa, że nie może zrozumieć porządku regulującego prze-
ciwności między życiem doczesnym a wiecznym. Niezdolny
jest do opanowania i zakosztowania harmonii regulującej te
rozbieżności. Gigantycznie zorganizowana ekonomia zapewni-
ła niesłychany rozwój produkcji, podczas gdy niezliczone
rzesze mrą z głodu. Nauki techniczne posunęły się tak daleko
naprzód, iż wydaje się, że człowiek jest bezwzględny władca

wszystkich sił natury. Tymczasem ten człowiek upada pod tym ciężarem i odczuwa trwogę przed dniem jutrzejszym“.

Gdy do głosu doszło nowoczesne pogaństwo — Pius XII wystąpił w obronie przyrodzonych praw człowieka i domagał się zachowania prawa naturalnego. Ci, do których się to odnosiło, pozostali głusi, ale proces norymberski stał się dowodem, że jest prawo stojące ponad egoizmem narodowym i państwowym, dając przez to świadectwo pewnej ewolucji zmysłu moralnego ludzkości.

Wigilijne przemówienia Piusa XII już jako Ojca chrześcijaństwa czy to w czasie wojny czy po niej stanowią całą teologię pokoju. Papież nie waha się napiętnować i wytknąć błędów i niedomagań tak w polityce jak w ekonomii i układzie stosunków społecznych.

Papież Pius XI — mianując Kard. Pacellego Sekretarzem Stanu, swym najbliższym współpracownikiem, pisał na marginesie tego aktu: „Sklania nas do tego wyróżnienia twoja pobożność i duch modlitwy, i to daje nam pewność, że i na tym stanowisku spłynie na cię pełnia bożej pomocy“.

Tu dotknął Pius XI tajemnicy wielkości swego następcy. Możemy zestawić godziny pracy, zliczyć ilość dzieł miłosierdzia, ułożyć rejestr zabiegów i przemówień pokojowych, ale nie sposób jest skontrolować jego zjednoczenia z Bogiem, nie podobna wysledzić chwil poświęconych Bogu i spędzonych na wewnętrznej z Nim rozmowie. To można tylko w części poznać ze skutków zewnętrznych. I to właśnie oddziaływanie modlitwy na życie uderza w postawie, słowach i czynach Piusa XII.

„Mgr Pacelli — mówi Karol Loiseau, dyplomata często obcujący z Sekretarzem Stanu — ukazywał mi się jako najlepszy wzór wielkiego dostojnika, który zmuszony jest z obowiązku trzymać rękę na pulsie życia politycznego, który jednak w głębi nie zajmuje się niczym innym jak sprawami religii. Można być pewnym, że akcent nadprzyrodzoności, który uwydatnia się zawsze w jego słowach, wypływa, już nie powiem z jego urobienia religijnego, ale w daleko wyższym stopniu z głębi sumienia i wymagań wyznawanej wiary“¹⁾.

¹⁾ Croix de Jura. 7.VII.1937.

Poza darami naturalnymi, znajomością wielu języków, które zawsze kluczem są do duszy ludzkiej, wnikliwością i szczególnym realizmem w ujmowaniu rzeczywistości, pobożność i duch ewangelicznej prostoty i szczerości zjednywał serca wszystkich, którzy zetknęli się z Eug. Pacelli czy jako nuncjuszem, Sekretarzem Stanu, legatem apostolskim czy najwyższym Pasterzem. Dlatego umiał w wielkim zamieszaniu pojąć moralnych ustrzec i zapewnić zwycięstwo prawd nadprzyrodzonych. Po wielkich poprzednikach swych: świętych i uczonych, on, zdaje się, zjednoczył jedno i drugie. Ludzie powierzchownie patrzący, widzą w Piusie XII tylko polityka, w rzeczywistości jest to „człowiek boży“, opatrnościowy mąż stanu, z którego wielkości czerpać będą długo następne pokolenia.

Taki jest posiew pięćdziesięciu lat kapłaństwa Ojca św. Piusa XII. Działanie zewnętrzne, które można ująć w cyfrach i liczbach i wewnętrzne, które uchyla się spod wyliczeń arytmetycznych.

Ks. Józef Wieteska T. J.

Ze świata sceny

TEATR KAMERALNY. WACŁAW KUBACKI: „KRZYK JARZĘBINY“

Można powiedzieć, że *Krzyk jarzębiny* W. Kubackiego i „Teatr Kameralny“ są „jakby dla siebie stworzone“. Prawdziwie kameralna sztuka w prawdziwie kameralnym teatrze. Chociaż sztuka w tytule swym mówi o „krzyku“, w istocie swej jest dyskretnym koncertem słowa, doszlifowanego z jubilerską precyzją. Nie jest to krzyk, do jakiego przyzwyczaili nas czasy wojny i nasilenia politycznego, ale *Krzyk jarzębiny* — metaforyczne wkomponowanie wzajemnej prawdy i sztuki, pełne harmonii i artystowskiego dystansu.

Zarówno dekoracje M. Nalewajskiego na scenie jak i całe wnętrze „Teatru Kameralnego“ są znakomitą oprawą tego literackiego klejnociku.

Nie uderzając w wielki dzwon, spróbował Kubacki sformułować artystycznym słowem i kształtem utworu scenicznego współczesny sąd o romantyzmie jako o kierunku zarażonym werterowskim bakcylem *mal du siècle*. Jest truizmem przypominać, że romantyzm zachodnio-europejski na tej chorobliwości nieraz zaczynał się i kończył — oraz że romantyzm polski przez swój akcent patriotyczny (Mickiewicz) przełamał ten zatruty krąg i sterując w kierunku realizmu ogarnął społeczne problemy przyszłości.

Kubackiego w *Krzyku jarzębiny* interesuje jednak wyłącznie romantyzm jako choroba wieku. Jeśli mamy jakieś bardziej lub mniej dokładne pojęcie o tym, czym jest obecnie socjalizm i czym chrześcijaństwo, to spostrzec nie trudno, że owa chorobliwa odmiana romantyzmu była niejako dialektyczną odwrotnością pozytywnego stosunku do rzeczywistości (zarówno w sensie socjalistycznym jak chrześcijańskim). Jeśli ponadto przypomnimy sobie zdanie prof. Z. Lempickiego (*Renesans, Oświecenie, Romantyzm*), że ludzie o romantycznej strukturze psychicznej bynajmniej nie należą do gatunku, który wyginał jak bobry, lecz który istnieje i istnieć będzie prawdopodobnie tak długo, jak istnieć będzie człowiek na ziemi (mimo statystycznej przewagi innych gatunków psychicznych) — uświadomimy sobie wówczas aktualność i doniosłość zagadnienia, poruszonego przez Kubackiego. Okaze się wówczas że *Krzyk jarzębiny* to nie

tylko — jak ten i ów nieodpowiedzialnie mówi — nudnawe koronkarstwo literackie — ale również doniosła przestroga o charakterze intelektualno-moralnym.

Postać Ludwika Spitznagla znana jest każdemu, kto zetknął się z poezją Słowackiego. Któż nie pamięta *Godziny myśli* i pary młodzieńczych przyjaciół, uwiecznionych na tym podwójnym portrecie? — „Od *Godziny myśli* można by rozpocząć studium romantyzmu — pisze J. Kleiner. — Skupiły się zasadnicze rysy psychiki romantycznej w owej dziwnie pięknej parze przyjaciół o piętnie chorobliwości. Bo Słowacki cechy romantyczne uznaje za chorobę duszy, jak gdyby idąc za zdaniem Göthego, że „klasycyzm to zdrowie, romantycyzm to chorobliwość“ (t. I str. 263). Kubacki rozpoczyna i przeprowadza to studium w ramach swej „opowieści dramatycznej“. Ten właśnie wszechstronny rewizjonizm, który bynajmniej nie obniża wartości artystycznych, stanowi o wysokiej wartości sztuki pod względem intelektualnym. A intelektualizm ten nie jest bynajmniej zewnętrznie dopisany, lecz jest zasadniczym sensem sztuki konsekwentnie ukazwanym. Intelektualizm ten to ocena i sąd, przeprowadzony konsekwentnie na podstawie wyraźnie zarysowanych kryteriów. A kryteria te to socjologia i realizm. One to pozwoliły autorowi uporządkować materiał faktyczny i psychologiczny sztuki, a jego niewątpliwy talent literacki pozwolił mu ukazać tak dobrany materiał w przejrzystym kształcie artystycznym.

W ujęciu Kubackiego Ludwik Spitznagel jest — używając słów Przybósa — „wygnańcem ptaków.“ Jest to człowiek, który nie może nawiązać żadnego kontaktu z rzeczywistością. Miotają nim tragiczne nienasyceńca, odwracając go bądź w krainę wspomnień, bądź przecząc. To nienasyceńca pcha go do czynów, które zamierają w chwili poczucia. Żądza przemiany świata zmienia się w rozpacz, bo realizacja marzenia staje się kłętą narzucającą się rzeczywistości. Jest to choroba wieku. Dokąd leci na oslep „wygnańcem ptaków?“ Ku śmierci. Ku samobójstwu. Otóż zatrute napoje przygotowane w pracowni literackiej Byrona, Göthego.

Ludwik Spitznagel jest jedną z konkretnych ofiar tych czarnych napojów. Socjologicznie jako cudzoziemiec nie jest związany dość mocno z narodem, jako inteligent-mieszczanin obcy ziemiańskiej klasie, z którą wiąże go miłość do Laury Rdułtowskiej, jako społecznik-maźryciel obcy w gruncie rzeczy sprawie ludu, której pragnie służyć, wreszcie jako namiętny poszukiwacz prawdy krytycznie odnosi się również do katolicyzmu. Nurtem dramatycznym utworu jest ukazywanie procesu wewnętrznego uświadamiania wymienionych przed chwilą wynaturzeń. W ostatnich chwilach życia Ludwik widzi swą straszliwą samotność, w której zawiesiła go choroba wieku. Samotność ta go poraża. Popelnia samobójstwo.

W ten sposób tajemnicza śmierć Spitznagla, która tak wstrząsnęła Słowackim („Zabił się młody...“ *Kordian*) znajduje swoje socjologiczne wyjaśnienie, a jego życie sprawiedliwy sąd.

Jest rzeczą oczywistą, że chrześcijański punkt widzenia potwierdza sąd socjologii, ponieważ prawdziwie oświetla on problem stosunku jednostki do zbiorowości (powszechności). Ale jest również rzeczą oczywistą, że oświetlenie to nie jest wystarczające, że krytyka chrześcijańska sądzi każdego „wygnańca ptaków“ nie tylko z punktu widzenia jego niespełnionych powinności społecznych, ale i transecdentalnych. Nie tylko sądzi, ale i troszczy się o jego los przyszły. I stawia pytanie, czy męka jego życia może uchronić go przed wyrokiem utraty zbawienia. Tych spraw nie ma w sztuce Kubackiego, ponieważ inaczej została ona „ustawiona“. Nikt o to do autora nie może mieć pretensji. Ważne jest to, że linia intelektualna i artystyczna została przez niego zachowana z precyzyjną konsekwencją.

Wielką artystyczną zaletą sztuki jest owo, wspomniane na początku, metaforyczne prowadzenie utworu, kulminujące w scenie, zawierającej słowa: „krzyk jarzębiny“. Jest w nim wołanie o społeczną, humanistyczną prawdę i jest również stylizacja rzeczywistości. Jedno załamuje się w drugim. Jest demaskowanie małości etycznej zaściankowego świata deklasującej się warstwy społecznej i jest zasłona poetyczności świat ten ochraniająca. Nokturn Fiedla prowadzi ten poetyczny wątek. Przekłada go Kubacki na słowa dialogów o niczym — o gwiazdach spadających, które mają być wróżbą jakichś smutnych, chorobliwych spraw. Ale błyski tych złotych pyłów są urzekające i zaraźliwe — bakcyle ekstatycznej poetyczności.

Scena ukształtowana jest dwuplanowo: pierwszy — to romantyczne powietrze wokół dworu Rdultowskich, przecinane przez owe spadające gwiazdy, drugi — to wnętrze dworu, pełne spraw drobnych, kłopotów, interesów, świństewek, a nawet grubych świństw, których ofiarą padają przedstawiciele warstwy ludowej. Szkoda, że dwuplanowość ta nie została dość odważnie wyzyskana przez reżysera (J. Warnecki). Metafizyczność, tkwiąca w poetyckim założeniu sztuki (może nie całkowicie uświadomiona przez autora), znalazłaby swój formalny wyraz w sposobie inscenizacji.

Drugim doniosłym sukcesem sztuki jest kreacja pary romantycznych kochanków (Ludwika i Laury), których dramat, demaskujący słabość maniery romantycznej, narasta konsekwentnie w miarę rysowania charakterów. Ludwik stale uchyla się ku wspomnieniom lub ku przeczuciom, Laura zaś pragnie rzeczywistości, którą darzy chwila. On stale odczuwa brak, ona aktualny rytm życia i miłości. Te różnice powoli wylaniają się — rzec można za Micińskim — z mroku gwiazd i z nokturnu Fiedla. Wyczarowanie nastrojów tego „romantyzmu słabości“ powiodło się artystycznie bez zastrzeżeń. Sytuacja staje się istotnie bez wyjścia. Może ją tylko zamknąć ostatecznie samobójczy strzał.

Zastrzeżenia, a raczej dyskusję może budzić niedramatyczna budowa trzech pierwszych odsłon. Autor zabezpieczył się przed zarzutami, bijącymi w ten punkt jego sztuki, podtytułem, który brzmi „opo-

wieść dramatyczna". A więc zamierzona była i świadoma próba odejścia od klasycznego pojmowania akcji dramatycznej — odejścia w kierunku opowieści. Próba ta na ogół jest udana — z wyjątkiem scen zbiorowych, gdzie wątek strzępi się na oddzielne włókna, zamiast układać się w wielotonowy desenh.

Sztuka jako całość tłumaczy się jednak wyjątkowo przejrzystością. Wszystko ustawione jest w niej wokół głównej postaci na właściwym miejscu — zarówno akcenty komediowe jak poetyczne, groteskowe i patetyczne. I tak jak Field, nie Chopin, prowadzi melodię, tak samo Spitznagel, a nie Mickiewicz, czy Słowacki (choć jest o nich tu i ówdzie mowa), reprezentuje romantyzm — wczesny „romantyzm słabości”. Mickiewicz, Słowacki i Chopin oraz mimo wszystko — niemodny dziś Krasieński, dźwignęli romantyzm ponad te zatrute kręgi. *Krzyk jarzębiny* znakomicie ukazuje tło, na którym pojawiły się te monumentalne postaci.

Sztuka otrzymała młodą obsadę. Romantyczna para — Laura i Ludwik — w wykonaniu Renaty Kosobudzkiej i Czesława Wollejki zarysowała się wyraźnie i stylowo. Młodzi artyści prowadzili swą romantyczną sprawę ze świadomym artystycznie stopniowaniem napięć. Znakomicie kontrastował z nimi realizm marszałka Rdułtowskiego (Cz. Kalinowski) i groteska majordomusa Serwacego (F. Chmurkowski). Całość pod względem aktorskim dociągnięta odpowiednio do roboty literackiej. Udzielając pochwał należałoby wymienić chyba wszystkich.

Wacław Kubacki swym *Krzykiem jarzębiny* wzbogacił ubogą literaturę dramatyczną współczesną utworem wysokiej wartości.

J. K.

Ze świata filmu

Na ekranach warszawskich ukazują się ostatnio dość często filmy produkcji czeskiej. Na uwagę zasługują szczególnie dwa rodzaje obrazów: filmy psychologiczne jak np. „Przecucie” i wyświetlany niedawno „Tchórz” oraz komedie. Do ciekawszych pomysłów w tej dziedzinie należy wesoła komedia o tematyce zaczerpniętej z bardzo niewesołego okresu historii czeskiej, mianowicie okresu okupacji. Należy podkreślić, że filmowa produkcja czeska wykazują wciąż stały wzrost w zakresie jakości obrazów i może istotnie poszczycić się wciąż nowymi pomysłami. Dlatego też do pozytywnych faktów zaliczyć należy reprezentowanie na ekranach polskich dość dużej liczby dobrych filmów czeskich, co przyczynia się do dalszego wzajemnego zbliżenia obu narodów i wzmocnienia między nimi więzi kulturalnych.

Oprócz tych filmów czeskich na uwagę zasługuje wyświetlany od niedawna film produkcji angielskiej pt. „Renegat”, bardzo interesujący ze względu na szczególne zagadnienie i ciekawe ujęcie problemu jak i na fakt, że właśnie problem taki znalazł wyraz w środowisku angielskich producentów filmowych.

Tchórz

Produkcja: *Ceskoslovenska Filmowa Spolecnost w Pradze*. Scenariusz w/g powieści S. Christiansena. Reżyseria: *Borivoj Zeman*. Wykonawcy: *K. Höger, Z. Prohazkova, L. Matouskova, E. Dubsky* i inni.

Jest to ciekawy film psychologiczny, zarówno ze względu na problem, jaki przedstawia, jak i na jego filmowe opracowanie. Treścią filmu są przeżycia urzędnika pocztowego po napadzie rabunkowym na urząd, w którym pracuje. Urzędnik ów, zostaje początkowo nawet podejrzewany przez władze o udział w napadzie, przez kolegów zaś napiętnowany jako tchórz — dlatego, że steroryzowany przez bandytów wydał kasę w ich ręce — w przeciwieństwie do kolegów, z których jeden, stawiając czynny opór, został zabity, drugi zaś, przypadkowo zresztą, lekko ranny. Nieszczęśliwy zbieg okoliczności spowodował, że człowiek, który wyszedł bez szwanku z napadu, został przez społeczeństwo napiętnowany i znalazł się w całkowitej izolacji towarzyskiej i osamotnieniu, uznany za osobnika bez charakteru niezdolnego do narażania się dla spełnienia obowiązku.

Bohaterem zaś zostaje pozer i karierowicz, ów drugi, przypadkowo lekko ranny urzędnik, który w żaden szczególny sposób niczym się nie odznaczył w czasie akcji napadu, ale teraz za to zrećcznie się reklamując podaje się za męża honoru i obowiązku. Na skutek dalszego biegu wypadków kasjer załamujący się już, w przekonaniu, że postępek jego był słuszny demaskuje kolegę oszusta i pozera i odzyskuje zaufanie społeczeństwa oraz miłość narzeczonej, która poznała jego prawdziwą wartość.

Istota filmu spoczywa więc w zagadnieniu konfliktu między jednostką a społeczeństwem, na tle oceny postępowania jednostki i stosunku jej do utartych a nie zawsze dość pogłębionych pojęć, którymi kieruje się śro-

dowisko. Film nasuwa wiele problemów. Rehabilitacja moralna człowieka, który wyżej cenił swe życie niż obowiązek, mogłaby budzić wątpliwości. Lecz w filmie padają słowa, iż życie ludzkie ma większą wartość, nie tylko dla jednostki ale dla społeczeństwa, niż pewna suma pieniędzy i niż sprawa prestiżu. Autorowi, jak wynika z zachowania się owego rzekomego „tchórza” po napadzie, jak wynika z jego stosunku do ludzi, chodziło o wykazanie, że często fałszywe są oceny opinii a istotne motywy działania nie zawsze dadzą się określić na podstawie okoliczności zewnętrznych. Ów bowiem nieszczęśliwy kasjer, nie kwestionuje, że dla sprawy istotnie o znaczeniu ogólnospołecznym, dla spełnienia obowiązku, dla jakiejś idei wyższej należy poświęcić czasem nawet życie. Przeciwstawia się tylko pojęciu, jakoby dla prestiżu osobistego, lub dla mało wartościowych stosunkowo dóbr materialnych, poświęcać należało i to bezowocnie, jak w danym wypadku tydzie, może bardzo wartościowej dla społeczeństwa jednostki.

Ponadto film zawiera wiele innych zagadnień psychologicznych, jak motywy działania ludzi w chwili nagłego zaskoczenia i po upływie czasu niezbędnego dla refleksji itp. Ze nie jest to tylko czczy, „formalny” psychologizm, świadczy o tym rzucenie tych problemów na tło sprawy ważnej dla społeczeństwa, na tło pojęcia obowiązku i moralności wymaganej od człowieka na powierzonym stanowisku.

Jak widzimy, sensacyjno-kryminalne podłoże filmu nie stanowi celu samego w sobie, lecz służy za podstawę do poruszania spraw poważniejszych. Film stanowi poważne osiągnięcie w dziedzinie eksperymentu psychologicznego. Na podkreślenie zasługuje umiejętność, z jaką reżyser i scenarzysta potrafili utrzymać atmosferę ponurej samotności, w której żyje napiętnowany przez społeczeństwo człowiek i podejrzliwości powszechnej otaczającej tego człowieka.

Szeręg ciekawych zdjęć i montaży, zwłaszcza bardzo dobre ujęcie sceny napadu, poprzedzającej go atmosfery niepokoju i napięcia daje świadectwo staranności i pomysłowości realizatorów.

Z trudnej naprawdę roli znakomicie wywiązał się Karol Höger, dając postać przekonującą bez najmniejszego patosu i pełną prawdy psychologicznej. Również inni aktorzy grali na poziomie, dając wierny obraz środowiska małomiasteczkowego w Czechosłowacji.

Nikt nie nie wie

Produkcja: *Ceskoslovenska Filmovna Spolecnost*. Scenariusz: *Józef Mach*. Wykonawcy: *Jaroslav Marwan, Fr. Filipovsky, Edward Linkers, J. Ditetova*.

Oryginalność filmu polega na wykorzystaniu jako motywu do komedii, najbardziej ponurego okresu, który przeżywaliśmy tak niedawno, okresu terroru i hegemonii niemieckiej. W Czechosłowacji ucisk okupanta był mniejszy niż gdzie indziej, może inne tylko były jego formy, nie był zewnętrznie tak brutalny. Ale groza tyranii przepełniała życie Czechosłowacji równie silnie, jak i gdzie indziej. Tej atmosfery nie pomija wesoła, przezabawna komedia, która mimo, że utrzymuje widza w ciągłym rezbawieniu, nie bagatelizuje hitlerowskich zbrodniarzy i nie zawiera żadnego

fałszu historycznego co do reprezentowanej na filmie rzeczywistości. To szczęśliwe połączenie groteski z prawdą dziejową groteskowego ujęcia okupantów, ukazania ich wszystkich śmieszności, z jednej strony — a z drugiej grozy rozsiewanej przez hitlerowski aparat policyjno-militarny jest cechą charakterystyczną filmu. Z fragmentu niewoli narodowej stworzono kpiarski, komiczny spektakl, niemal ze farsą polityczną. Czołowy „bohater” filmu, S. A man, volksdeutsch, postać pełna komizmu i groteski, wywołuje swą osobą i zachowaniem huragany śmiechu. Megalomania takich typów, aspirujących do „wodzostwa”, granicząca niemal z jakąś kretyńską groteskowością — to cechy świetnie podpatrzone u niektórych z „nadludzi”.

Ale nie jest beztroską sielanką całe tło filmu, mimo że uzyskano wielkie osiągnięcia przez stosowanie najbardziej pomysłowych sytuacji komicznych, przez spięcia i efekty humorystyczne i groteskowe. Nie jest bez troskie to tło dziejowe, gdyż nad bohaterami filmu unosi się cień groźącego im niebezpieczeństwa, prześladowań Gestapo. Film dlatego właśnie nie budzi niesmaku, że ośmiesza okupantów, ale nie przedstawia ich jako dobrodusze i nieszkodliwe figury, nie fałszuje, jak zaznaczyliśmy już, prawdziwej rzeczywistości momentu dziejowego, w którym toczy się akcja. Na marginesie warto przypomnieć, że próba ujęcia od tej strony wroga w filmie o założeniach dramatycznych dała wynik nad wyraz opłakany (mamy na myśli nasze słynne *Zakazane piosenki* — wytwarzając właśnie przekonanie, że Niemcy to dobrodusze niedołęgi).

Wszystko zależy więc od sposobu ujęcia, od smaku artystycznego realizatorów i ich wycucia rzeczywistości. W komedii, zgodnie z atmosferą chwili dziejowej, można było wyzyskać jako momenty komizmu groteskowe cechy okupantów i należało dążyć do ich ośmieszenia. Ale w dramacie o innych założeniach stałe przedstawienie, w niezręczny zresztą sposób, naszych wrogów śmiertelnych jako naiwnych głuptaków, musiało dziwić i razić.

Akcja filmu oparta jest o perypetie dwóch tramwajarzy praskich, członków ruchu oporu, pragnących „podrzucić” gdzieś nieprzytomnego S. A.-mana, o którym sądzą, iż nie żyje już, tak — by nie ściągnąć prześladowania na ludność. Stąd szereg przekomicznych pomysłów, gdyż w żaden sposób nieszczęsnym tramwajarzom nie udaje się spławić ładunku, który pechowo jakoś, stale do nich różnymi drogami powraca. Wreszcie po wielu przygodach, udaje się przy pomocy lotnika-konspiratora, pozbyć niebezpiecznego osobnika, który odzyskawszy przytomność poczyna prześladować swych opiekunów. Akcja wprowadza na scenę ruch oporu, sugeruje, że społeczeństwo czeskie żyło nadzieją odwetu i przygotowane było psychicznie do chwili przełomu. Nawet więc w motywach komediowych wyzyskano pewne elementy, które spełniają propagandową rolę charakteryzując postawę moralną społeczeństwa.

Edward Linkers, jeden z najlepszych chyba komików współczesnych, stworzył postać groteskowego hitlerowca z całym artyzmem i wykorzystaniem swych bogatych możliwości. Inni aktorzy również popisali się niezłe, dając całość jednolitą artystycznie.

Renegat

Film produkcji angielskiej.

Jest to niezmiernie interesujący obraz, o dość rzadkim jak na angielskie stosunki filmowe problemie, a charakterystycznym, bardzo może angielskim, ujęciu. Treścią filmu jest bowiem życie wybitnego działacza politycznego pochodzącego z klasy robotniczej i związanego od najmłodszych lat ze sprawą socjalistycznego ruchu robotniczego. Działacz ten jednak z biegiem czasu, w miarę gdy dochodzi do coraz wyższych stanowisk w swej partii, a potem na skutek zwycięstw wyborczych jego stronnictwa i do najwyższych godności państwowych — zaczyna ulegać wpływowi otoczenia elity towarzyskiej, finansowej itp. zostaje zarażony jakimś oportunizmem i wyraźnie — mimo że nadal jest leaderem partii robotniczej — przechyla się na stronę tych grup społecznych, z którymi kiedyś walczył w imię interesów swej klasy, w imię proletariatu fabrycznego.

Film opracowany jest w ten sposób, że można go traktować jako dramat psychologiczny, dramat człowieka ideowego, który stopniowo zmienia się pod wpływem różnych czynników i zatracą swój pierwotny charakter, staje się miękki, kompromisowy, przywiązuje się do lepszych warunków życia, do kulturalnego otoczenia, do godności i zaszczytów. Szczegółowe kariery osobistej stają się stopniami, po których zbliża się do upadku moralnego, do załamania wewnętrznego ów nieugięty niegdyś bojownik. Ta droga — w górę i w dół — wyrażana jest w filmie bardzo sugestywnie szeregiem ciekawych sytuacji, szeregiem obrazów opartych na sumiennych obserwacjach psychologicznych.

Gdy tak się ustosunkuje do filmu, gdy ocenia się go tylko jako dramat psychologiczny, może problem filmu nie przedstawia się jako szczególna rewelacja. Ale w filmie występują również inne sprawy, nie tylko walka wewnętrzna człowieka. Walka ta ma swoje tło i ciekawe jest zwrócenie uwagi na to właśnie tło. A tłem — są dzieje potężnej partii drogą parlamentarną dochodzącej do władzy w kraju. Można bez wątpienia przypuszczać, iż jest to Labour Party. Otóż niewątpliwie film budzi refleksje, że coś nie jest w porządku albo z linią polityczną partii albo z jej przywódcami, skoro odchodzą oni od założeń, którym byli wierni w młodości. Mimo woli nasuwa się refleksja, że w zasadzie pozytywny niby w stosunku do ideałów robotniczych film, ukazujący tylko oportunizm ich przywódców, dyskredytuje jednocześnie w oczach robotników ich własną partię. Ten podwójny charakter obrazu bardzo jest trudny do wyraźnego określenia, reakcje zaś widzów mogą być bardzo różne, zależnie od środowiska, kraju itp. Dlatego film ten, noszący zresztą inny tytuł w oryginale, może odegrać bardzo różną rolę, bardzo rozmaite w poszczególnych grupach widzów wywołać wrażenia. Może też się zdarzyć, iż ideologiczny ładunek filmu będąc oceniany pozytywnie ludzie o odmiennych politycznie czy ideowo stanowiskach. Każdy z nich bowiem będzie w tym filmie widział inne wartości, inaczej zrozumie jego rolę społeczną.

Mimo, że akcja filmu podkreśla, iż w Anglii prosty chłopiec fabryczny może zostać lordem i premierem, przecież jednocześnie ta kariera potrak-

towana jest z taką ironią, iż nie wydaje się, by jedynym celem filmu było gloryfikowanie ustroju Anglii — pozwalającego wybijać się jednostkom i dochodzić do najwyższych stanowisk, ale tylko wtedy, gdy te jednostki są dość elastyczne i ukladne. Z drugiej strony film może zniechęcać do partii robotników widzących, iż ich cele i dążenia — nie są już celami ich przywódców.

Reżyseria staranna, ciekawe zdjęcia, stopniowo ukazywane zmiany w stylu życia, obyczajach, ubiorach — różnych środowisk w poszczególnych epokach. Gra aktorów, zwłaszcza reprezentującego postać tytułową, na bardzo wysokim poziomie.

B. O.

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

B 76006

DRUK. „CHŁOPSKI ŚWIAT“. WARSZAWA, AL. JEROZOLIMSKIE 83

Początek pierwszego człowieka

w świetle objawienia i katolickiego na świat poglądu

Ze w świecie roślinnym i zwierzęcym dokonywały się i wciąż jeszcze, pod wpływem ewolucji, dokonują się głębokie przemiany, to nie jest już hipoteza, podległa zasadniczej dyskusji, ale pewnik, który zaliczyć trzeba do bardzo cennych naukowych zdobyczy. Bezwzględna stałość rodzajów i gatunków nie da się dzisiaj żadną miarą utrzymać i nie ma żadnego dobrego powodu, żeby przy niej koniecznie chcieć obstawać.

Ale jakże ma się rzecz z człowiekiem? Czy ta wielka fala ewolutywnych przemian, która toczy się przez dzieje niższych organicznie tworów, przechodzi i przez ten, tak potężnie zaznaczający się próg, jaki dzieli człowieka od całego świata nierozumnej natury? Czy i człowiek, przynajmniej ze swej fizycznej strony, jest wytworem stopniowych przemian, które przez długą rozwojową drogę, osadziły go wreszcie w jednej klasie i gatunku i rodzaju, czy też przeciwnie, sam jeden wśród organicznych istot, stanowi najosobliwszy wyjątek, nienaruszonej od początku, rodzajowej stałości?

Morfologiczne i fizjologiczne podobieństwo człowieka do wyższych rodzajów, dziś jeszcze istniejących zwierząt, a nade wszystko, wychodzące ustawicznie spod ziemi dzieje istot, czy ludzkich, czy bardzo do człowieka zbliżonych, mogłyby narzucać przypuszczenie, że i człowiek ma za sobą długą, a bardzo urozmaiconą rozwojową historię. Nie można się więc dziwić, że ludzie nie mający wyższego światła nad to, jakie czerpią z naukowego poznania, zwłaszcza jeżeli zatracili przekonanie o istnieniu Boga i o rzeczywistości duchowego świata, w teorii ewolucji zastosowanej i do człowieka, lubią upatrywać coś nie-

omal oczywistego, czego kwestionować nie można inaczej, jak pod wpływem nienaukowych uprzedzeń.

Ale jakże ma się rzecz z katolikami? Wobec światła, jakie mają i wobec granic przez wyższą prawdę sobie wytkniętych, jakże zapatrują się na teorię, obejmującą prawem ewolucji i człowieka?

Że ogromna większość wiernych synów Kościoła trzyma się w tej mierze zasad zupełnie zdrowych, to jest niewątpliwym faktem, na który z resztą z góry liczyć można było. Trzeba jednak przyznać niestety, że pewna gromadka uczonych, tych zwłaszcza, co z paleontologią i paleantropologią więcej mieli do czynienia, nie oparła się pokusie czy to złudnych oczywistości „naukowych“, czy sugestii efektownie skonstruowanych teorii.

Ale wśród tych katolików, o jakich mówimy, są dwie klasy. Jedni, rozpiąwszy żagle na „wszystkie wiatry nauki“, płyną śmiało po falach ewolucji, prawie zupełnej, tak, że nie wiadomo dobrze, co jeszcze z odnośnych poglądów katolickich bezwzględnie uznają. Drudzy usiłują wprawdzie trzymać się pewnych nieprzekraczalnych granic prawd, czy to nieomylnie określonych, czy teologicznie pewnych, ale, mimo szczerých zapewnień i wysiłków, nie mogą teorii swoich szczęśliwie przeprowadzić przez cieśniny niewątpliwych katolickich zasad.

W niniejszej pracy mamy na oku jedynie, nie pierwszą, lecz drugą kategorię uczonych i będziemy się starali odpowiedzieć na pytanie, czy ich pogląd na początek człowieka da się obiektywnie, tzn. niezależnie od ich dobrej woli, zharmonizować z objawioną prawdą i z katolickim o człowieku pojęciem.

Ponieważ mamy do czynienia z katolikami, musimy przede wszystkim z zagadnień dotyczących początku ludzkości wykluczyć tzw. poligenizm, tj. supozycję, że ludzie nie tworzą jednej rodziny, pochodzącej od jednej jedynej pary, ale, że pojawiali się na ziemi w różnych miejscach i czasach, jako owoc ewolucji różnych gałęzi wielkiego drzewa organicznego życia. Ta supozycja, którą i wspomniani uczeni stanowczo odrzucają, nie da się żadną miarą z katolickimi zasadami pogodzić. Pochodzenie całej ludzkości od jednej pary ludzi, jeżeli nie jest ścisłym dogmatem wiary, to jest czymś do dogmatu bardzo zbliżonym.

Po wtóre jest i to katolickim pewnikiem, że człowiek jest tym, czym jest, przez rozumną, nieśmiertelną duszę, która nie

może powstać żadną inną drogą, osobliwie nie drogą ewolucji, tylko aktem twórczym Boga. Dusza pierwszego człowieka, na co wspomniani autorowie znów się zgadzają, była więc w każdym razie, takiego aktu twórczego owocem.

Dalej, co za dawnymi soborami, powtarza znowu Pius IX, piętnując przeciwne zdanie, jako błąd przeciw wierze, w każdym człowieku jest jedna tylko dusza, która jest w scholastycznym sensie, ciała ludzkiego „formą“, tj. pierwiastkiem, od którego pochodzi całe, tak wegetatywne, jak sensorywne życie i wszelki, tak wewnętrzny, jak zewnętrzny, ruch organizmu ¹⁾.

Z drugiej strony, jest bezspornym pewnikiem filozofii chrześcijańskiej, że życie zwierzęcia wymaga również, nie duchowego, ale życiodajnego pierwiastka, który, złączony z materią jako „forma“, nadaje jej wszystkie żywe siły i wszystkie specyficzne cechy, danemu rodzajowi zwierzęcia właściwe.

O przetworzeniu się duszy zwierzęcej w duszę ludzką nie może być najmniejszej mowy, bo to są dwa odrębne — nie „królestwa“ w sensie przyrodniczym, ale światy — przedzielone przepaścią absolutnie nieprzebytą.

Jeżeli więc, jak chcą umiarkowańsi nawet ewolucjoniści, istota żywa, która do pewnego czasu była zwierzęciem, ma stać się człowiekiem, ta przemiana nie może dokonać się inaczej, tylko w jednej chwili, osobliwym wkroczeniem wszechmocy Bożej. Pierwiastek formalny zwierzęcego życia musi Bóg usunąć, tzn. w tym wypadku unicestwić, bo dusza zwierzęca, bez materii, istnieć nie może, a na jego miejsce, musi wprowadzić duszę ludzką, z całym bogactwem właściwych jej sił.

Nie wchodząc już w to, jak się da pojąć to oderwanie jednej formy od jej materialnego substratu i wprowadzenie na jej miejsce drugiej, bez porównania wyższej, musimy zwrócić uwagę na inny jeszcze ważny szczegół. Oto formie, która ją ożywia, zawdzięcza materialna istota swoją morfologię, czyli ukształtowanie organów, celowo przystosowanych do odpowiedniego jej życia. Np. tak zwane „nogi“ najwyższej nawet małpy, to jest raczej druga para rąk, nadających się do chodzenia, głównie na czworakach i do wspinania się po drzewach. Noga ludzka jest zupełnie inna, zdolna do chodzenia i podtrzymywa-

1) Por. Denzinger. Enchiridion symbolorum. ed. 17. n. 1655.

nia w pionowej pozycji całego organizmu. Ogromne też zachodzą różnice w budowie czaszki, w pojemności jamy mózgowej, w wymiarach mózgu i w całym systemie nerwowym, żeby o innych wielu odrębnościach nie wspominać, które u bezpośrednich poprzedników typu „homo sapiens“ nauka stwierdza.

Jeśli więc istota, która do pewnego punktu była np. małpą, ma nagle stać się człowiekiem, absolutnie rzecz biorąc, dadzą się pomyśleć dwie możliwości. Dla stworzonej przez siebie i przeznaczonej do ożywienia, zwierzęcego dotąd, organizmu, duszy ludzkiej, albo Bóg równocześnie przemieni morfologię ciała, zabezpieczając przez to odpowiednie do godności człowieka materialne jej mieszkanie, albo zostawi je na tym stopniu, na jakim służyło dotąd czysto zwierzęcemu pierwiastkowi życia.

Jeżeli zatrzymamy się na pierwszej supozycji, nie kwestionując na razie, absolutnej możliwości takiej przemiany, trzeba zapytać, czy da się rozumnie uzasadnić ogromny i wieloraki cud unicestwienia formy zwierzęcej, przekształcenia urobionego przez nią organizmu i wiania w ten organizm duszy ludzkiej? Chyba samo nasuwa się pytanie: Cui bono? Czy taki proceder miał lepiej odpowiadać mądrości Bożej? Czy był lepiej dobrany do uwydatnienia godności człowieka i jego, tak silnie zaznaczonej w objawieniu, odrębności od zwierzęcia? Czy nie wydaje się stokroć naturalniejszym i zrozumialszym, żeby Bóg, jak uczy nas Księga Rodzaju, z materialnych elementów tego świata, utworzył wszechmocą swoją mieszkanie, prawdziwie godne nieśmiertelnej duszy przyszłego króla stworzenia, jak to zresztą zrobi dla wszystkich w wielkim dniu zmartwychwstania?

W drugiej supozycji, która zdaje się bardziej przypadać do smaku ewolucjonistom katolickim, Bóg wprowadziłby był duchowy pierwiastek życia w taki organizm, jaki sobie utworzyła, usunięta w chwili tej wielkiej przemiany, zwierzęca dusza jakiegoś *praehomo* czy *paranthropus robustus*.

Jak mogłoby było wyglądać, przerobione nagle to zwierzęce ogniwo pośrednie w człowieka, z tego możemy sobie zdać sprawę na podstawie licznych, w różnych stronach świata odnalezionych szkieletów, których wiek, wedle geologicznych danych, sięga lat kilkuset tysięcy. A więc ten pierwszy człowiek; byłaby to postać znacznie prymitywniejsza od znanego nam

typu neandertalskiego ²⁾ z wielką twarzą, ale prawie bez czoła, z potężnie rozwiniętymi szczękami i ogromnym uzębieniem, z tak silnym nad oczyma, jakby daszkiem kostnym, że patrzenie „spode łba“ byłoby było naturalnym jego wejrzeniem, z głową nie zdolną jeszcze do swobodnego obrotu, z muskulaturą rozwiniętą, ale z wzrostem nie przewyższającym półtora metra, z nogami, bardzo jeszcze niezdatnymi do prostego chodzenia.

Z wyglądem tej postaci, którą bez wątpienia musimy sobie wystawiać obrosłą gęstym owłosieniem, próbujemy zestawić to, co o pierwszym człowieku — a ten, o którym hipotetycznie mówimy, byłby bezwzględnie pierwszy — mówi objawienie Boże. Pierwszy człowiek, jak wiemy z dogmatyczną pewnością, nie tylko nosił w swej naturze obraz i podobieństwo swego Stwócy, ale, stworzony od pierwszej chwili w łasce nadprzyrodzonej, posiadał uczestnictwo „Bożej natury“, był i wedle ciała nieśmiertelny, wewnątrznie wolny od rozterki duchowych i cielesnych pożądań. O doskonałości jego poznania umysłowego nie mówi wprawdzie ex professo Pismo święte, ale pozwala nam wnosić, a wniosek ten potwierdza teologiczna wiedza, że było to poznanie rozległe i głębokie. I tak, widzimy Adama, nadającego nazwy wszystkim zwierzętom a potem, dodanej sobie przez Boga towarzysze życia; wiemy o nim, że był pierwszym odbiorcą i pośrednikiem dalszego przelewu, danego ludzkości, pierwotnego objawienia; wiemy, że wybrany, nie tylko na fizjologiczną, ale na moralną głowę rodzaju ludzkiego, był sobie świadom, że może, darowaną ludzkości łaskę, albo wiernością Bogu, zachować albo niewiernością utracić.

To wszystko, wraz z uczuciem pięknej niewinności przed grzechem a uczuciem wstydu po upadku, składa się nam stanowczo na obraz tego człowieka, o jakim mówi Psalmista „mało co umniejszonego od aniołów, ukoronowanego czią i chwałą“,

2) Tego bardzo wielkiego prymitywu i zupełnej niemal zwierzęcości w zewnętrznej postaci pierwszego człowieka wymaga sama logika ewolucjonistycznego systemu. A wymaga tak dalece, że, jeśli, jak zobaczymy niżej, znaleziono już czaszki bardzo stare, a jednak do konfiguracji głowy dzisiejszych ludzi zbliżone, tacy ewolucjoniści, jak Weidenreich i Weinert, twierdzili stanowczo, że i owe typy ludzkie musiały kiedyś przejść przez najpierwotniejsze stadia, bo inaczej... sama teoria ewolucji znalazłaby się pod znakiem zapytania.

człowieka, który „we czci uczyniony“, tylko przez moralny upadek „stał się podobnym nierozumnemu bydłu“. Chyba też każdy, w świecie katolickich pojęć wychowany, bez trudności oceni, co do tych pojęć bardziej przystaje, czy ten piękny, szlachetny obraz ojca rodzaju ludzkiego, jaki maluje nam Księga Rodzaju, obraz godny i człowieka i Boga, czy też wizja istoty, obdarzonej wprawdzie — si superis placet — rozumną duszą, ale mającej przy tym wygląd zupełnie małpi, mózg o połowę prawie mniejszy od dzisiejszego człowieka, wargi nie zdolne do wydania ludzkiej mowy³⁾.

Radykalna sprzeczność między katolickim a ewolucjonistycznym poglądem na początek ludzkiej rodziny uwydatni się jeszcze wyraźniej, gdy weźmiemy na uwagę biblijny opis pojawienia się na świecie pierwszej niewiasty.

Sam fakt utworzenia Ewy z cząstki Adamowego ciała, po za lekkim antropomorfizmem w sposobie mówienia i po za prze-

3) Ewolucjoniści katolicy zdają sobie sprawę, że ta postać pierwszego człowieka, jaka, nawet po wlanu nieśmiertelnej duszy, musiałaby w ich systemie się zachować, źle przystaje do pojęć, jakie o głowie rodzaju ludzkiego dało nam objawienie. Starają się jednak ująć tę trudność na dwojakiej drodze. I tak, powiada jeden z entuzjastów ewolucyjnego początku człowieka: „Es ist eine köstliche Naivität“ o piękności lub brzydocie pierwszego człowieka rozprawiać wedle naszych pojęć o piękności ludzkiej. Chce przez to dać poznać, że i w swoim małpm wyglądzie, mógł pierwszy człowiek odpowiadać wymaganiom — nie naszej wprawdzie — ale jakiejś obiektywnej urody. Na to odpowiedzieć trzeba, że piękną w swoim rodzaju może oczywiście być i małpa. Jeżeli jednak chodzi o piękność ludzką jako taką, nie jest prawdą, żeby normy tej piękności były czymś zupełnie względnym. Duchowość, która o prawdziwej piękności człowieka decyduje, w swoich wcieleniach w materię musi się trzymać pewnych bezwzględnych zasad piękna i wedle tych zasad każdy osądzi, że bliższy ideału jest Adam na sklepieniu kaplicy sykstyńskiej, niż pithecanthropus erectus, wychodzący bezpośrednio z ewolucji. Po wtóre lubią ewolucjoniści, chcąc dać przeciwwagę do dzikiego wyglądu pierwszego człowieka, egzaltować wielką jego bystrość intelektualną. „Seine bahnbrechende technische Erfindungen leben in den Grundtypen unserer Werkzeuge weiter“. (Por. Stimmen d. Zeit. 1947. t. 139 str., 290 i nn). Pomijając tendencyjną tych słów przesadę, bo o przełomowych wynalazkach pierwszego człowieka — poza jednym może lukiem myśliwskim — nic nie wiemy, trzeba zapytać, kto był tak genialny, czy pierwszy człowiek biblijny, a więc rzeczywisty, czy zmyślony potomek małpiego rodu.

śliczną a głęboką alegorią, ilustrującą, na podstawie historycznego faktu, naturę małżeńskiego związku, uważa się stanowczo w Kościele za zdarzenie zupełnie rzeczywiste i powagą Bożą poręczone. Wynika to i ze zdrowej egzegezy odnośnego ustępu Genезy i z całej katolickiej tradycji i z deklaracji Komisji Biblijnej, która z nadaną sobie przez Piusa X i potem energicznie zatwierdzoną powagą, sposób utworzenia pierwszej niewiasty zalicza do rzeczy, w których, od literalnego znaczenia tekstu odstępować katolikom nie wolno⁴⁾.

4) Por. Denz. jak wyż. nn. 2123 i 2113. Sądzą niektórzy z gorliwych ewolucjonistów, że moc obowiązująca owej deklaracji Komisji Biblijnej osłabła nieco, dzięki pewnemu ustępowi przemowy, jaką obecny Papież wygłosił na ten temat do grona słuchaczy z wyższym wykształceniem, 30 listopada 1941. Przedstawiwszy już wedle Księgi Rodzaju, utworzenie pierwszego człowieka, powiada dalej Ojciec św., że wśród mnóstwa istot żyjących, jakie Bóg mu pokazał, uczył się Adam „osamotnionym, bo ze smutkiem zauważył, że między tymi wszystkim tworamı darmo szuka oblicza, które byłoby mu podobne odbłaskiem tego obrazu Bożego, jakim świeci oko rozumnego człowieka. Tylko z człowieka bowiem mógł wziąć początek inny człowiek, jako z rodziciela i ojca. Toteż w rzeczy samej „pomoc jemu podobna“ dana przez Boga pierwszemu człowiekowi wzięta została z niego, jako ciało jego ciała, urobiona na towarzyszkę jego życia i nazwana człowiekiem, bo z człowieka została wzięta. Na samym szczycie drabiny istot żyjących postawił Bóg człowieka obdarzonego duchowym pierwiastkiem życia, jako króla i zwierzchnika zwierzęcego świata“. Aż dotąd, jak każdy widzi, w słowach Namiestnika Chrystusowego, nic zgola nie sprzyja zwierzęcemu początkowi ciała pierwszego człowieka. Ale bezpośrednio po przytoczonym ustępie dodaje Papież: „Przeróżne badania paleontologów, biologów i morfologów, dotyczące i n n y c h (moje podkreślenie) problemów, odnoszących się do początku człowieka nic jasnego i pewnego dotąd nie przyniosły. Nie pozostaje więc nic innego — tutaj ustęp, na jakim budują ewolucjoniści swoje nadzieje — jak pozostawić przyszłości odpowiedź na pytanie, czy wiedza, pod światłem i kierunkiem objawienia, będzie mogła kiedyś dostarczyć pewnych i definitywnych poglądów na przedmiot tak wielkiej wagi“.

Do prawdy trudno zrozumieć, jak można tych słów nadużywać dla legitymowania ewolucjonizmu, dotyczącego początku człowieka. Pominąwszy bowiem kwestię, że jest nie do pomyślenia, by Ojciec św. w okolicznościowej akademickiej przemowie derogował autentycznym deklaracjom Komisji Biblijnej, pominąwszy i to, że jest niedorzecznością, by Papież ogłaszał za kwestię „otwartą“ to, co od 19 wieków powtarza się za Biblią w całym chrześcijaństwie, same słowa Ojca św. wyraźnie sprzeciwiają się interpretacji zwolenników ewolucji. Bo naj-

A więc, skoro w myśl wspomnianych dokumentów, Ewa powstała tak, jak to opisuje Księga Rodzaju, musielibyśmy przypuścić, że miała początek zgoła inny niż jej małżonek. Tutaj, bezpośrednio wkroczenie Stwórcy, ukształtujące aktem wszechmocy ciało niewiasty z cząstki ciała pierwszego mężczyzny; tam, wielowiekowa ewolucja, wyprowadzająca ciało Adama ze zwierzęcych początków! Przychodzi pytanie, czy jest jakakolwiek rozumna racja tej różnicy między dwoma istotami stworzonymi tak dalece dla siebie, że miały być „dwojgiem w jednym ciele“ i inne jeszcze pytanie, czy wypadało, żeby miał początek bez porównania niższy i mniej zaszczytny ten, który miał być głową całego rodzaju ludzkiego i głową samejże pierwszej niewiasty?

A nadto, biorąc rzeczy konkretnie, czy Bóg, kiedy kształtował ciało Ewy z ciała Adama, utworzył ją także wedle neandertalskiej, czy pierwotniejszej jeszcze urody? A jeśli to jest do przypuszczenia bardzo trudne, gdyż *Dei perfecta sunt opera*, czy była jakaś możliwość harmonii, między tymi dwoma istotami, z których jedna nosiła na sobie szlachetny odblask piękności Bożej, podczas gdy druga, i to zasadniczo ważniejsza, dźwigała wszystkie cechy swego zwierzęcego pochodzenia?

Tak więc, sama logika systemu pcha ewolucjonistów do tego, do czego mają zresztą serdeczną ochotę, tj. do zaliczenia między bajki, wbrew całej nauce katolickiej, prześlicznej i głębo-

pierw a) badania naukowe, po których można by się spodziewać wyświeślenia pewnych zagadnień, dotyczących początku człowieka, odnosi Ojciec św. do innych problemów, nie do tych, które sam poprzednio wyjaśnił, a więc nie do powstania ze zwierzęcia czy niewiasty, boć i sam jasno stwierdza, że człowiek, tylko z człowieka pochodzić może. b) Zaznacza Papież najwyraźniej, że owe badania muszą się dokonywać „pod światłem i kierunkiem objawienia“ a więc wedle norm zasadami wiary ustalonych. c) Jasno oświadcza, że dotąd w tej mierze nic pewnego nie odkryto, gdy ewolucjoniści przeciwnie, na podstawie samych dotychczasowych odkryć usiłują obalić katolickie pojęcia o początku człowieka. To samo zupełnie, co o owej przemowie Papieża, trzeba powiedzieć o sensie listu sekretarza Komisji Biblijnej, Ojca Vosté O. P. do arcyb. Paryża Kard. Suhard z dn. 16 stycznia 1948. Jakkolwiek bowiem jest tam mowa o wielkiej swobodzie, jaką cieszą się w Kościele egzegeci katolicy, swoboda ta ma miejsce tylko „w ramach tradycji katolickiej“ i pod warunkiem „zupełnej zgody z nauką Kościoła“. (Por. *Acta Ap. Sed.* 1948, str. 45 i nn).

kiej opowieści biblijnej o początku pierwszej niewiasty. Ale gdyby to było dopuszczalne, cóż by nam zostało z ksiąg Mojżeszowych, jeśli byśmy zaczęli to z tych to z innych powodów, a powodów nigdy nie braknie, wyrywać z nich kartę po karcie?

Ale wchodzi tu w rachubę coś jeszcze, na co dotąd prawie nie zwracano uwagi.

Kiedy na widok przedhistorycznych szkieletów, obdarzonych hojne nazwami: *sinanthropus*, *pithecanthropus*, *meganthropus* itp. konserwatywni uczeni podsuwali przypuszczenie, że te półzwierzęce typy nie są szczeblami ewolucji idącej ku górze, ale pomnikami degeneracji, postępującej ku dołowi, oburzali się ewolucjoniści twierdząc, że o takiej odmianie w dół nic nie wiemy i że ona sprzeciwia się prawom zdrowej biologii⁵⁾. Zapominali jednak przy tym, że ponad biologią mamy inne, bez porównania pewniejsze dane, dotyczące początku i dalszych dziejów ludzkiej rodziny. Oto przez ludzkość, w osobie jej pierwszych rodziców — jakkolwiek pojmiemy ich pojawienie się na świecie — przeszła ta straszliwa katastrofa, która nosi miano pierwotnego grzechu. O tym grzechu zaś mówi określony dogmat wiary, że przezeń pierwszy człowiek „co do ciała i co do duszy odmienił się na gorsze“⁶⁾.

A więc faktem jest, że wszystkie szkielety, jakie wydobywamy spod ziemi — nie mamy bowiem czaszek samych pierwszych rodziców — to są resztki ludzi upadłych i mniej lub więcej zdegenerowanych. Mówię: mniej lub więcej, bo jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że, gdzie odległość od korzenia rodzaju ludzkiego nie była jeszcze zbyt wielka⁷⁾, gdzie warunki życia by-

5) Por. *Stimmen d. Zeit.* jak wyż. str. 308 i n.

6) Powiada sobór Trydencki: *Si quis non confitetur... totum Adam, per (primae) praevanitationis offensam, secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse, anathema sit. Denz. l. c. n. 788.*

7) Taka ogromna i bezsporna powaga, jaką jest na polu prehistorii O. Wilhelm Schmidt S. V. D. całkiem świeżo i bardzo energicznie przeciwstawia gorliwym ewolucjonistom fakt, uznany przez najpierwszorzędniejszych uczonych, których szereg przytacza, że w ciągu lat ostatnich odkryto różne szkielety o dziesiątki tysięcy lat starsze od neandertalskich i sinantropskich ludzi, a wykazujące rysy dużo szlachetniejsze i do naszego typu ludzkiego bardziej zbliżone niż czaszki

ły łatwiejsze, gdzie żył człowiek na łonie społeczności, moralnie tak zdrowej, jak zdrowe są po dziś dzień plemiona najstarszych, zwłaszcza pigmejskich ludów, tam ewolucja w dół postępowała dużo mniej szybko. Ale jeśli weźmie się na uwagę owych „myśliwych“⁸⁾, którzy oderwani od gniazd osiedziałej ludzkości, wśród walki z naturą i klimatem, wśród ogromnych i wielorakich trudności, wdzierali się w coraz dalsze głębie, pustego jeszcze świata, szukając schronienia na drzewach albo w jaskiniach odbitych niedźwiedziom skalnym — łatwo pojąć a nawet biologicznie uzasadnić, że mogło u nich względnie szybko pojawić się to zezwierzczenie, jakiego i Biblia i etnologia podają nam wymowne przykłady.⁹⁾

wspomnianych pierwotniaków. Wymowne są pod tym względem zwłaszcza znaleziska z Piltown i Swanscombe. (Por. Das Menschenbild der Urkultur w „Wissenschaft u. Weltbild“, 1949, str. 1. i nn). Niech tylko takich odkryć przybędzie więcej, a pokaże się dowodnie, że nie zdegenerowane formy, wydobywane z mniej starych pokładów ziemi, ale, szlachetniejsze formy, znajduwane w warstwach geologicznie starszych, dają nam właściwsze pojęcie o wyglądzie pierwszego człowieka. Bardzo słusznie więc mówi O. V. Marcozzi T. J., sympatyzujący wprawdzie z ewolucji człowieka, ale lojalny i spokojny: „Se si prova, che le forme attuali sono assolutamente le più antiche, la questione evolucionistica è finita“ (Por. „Gregorianum“ 1948, str. 390).

8) Wspomniany już O. Schmidt, z genialną intuicją, opartą na dokładnym badaniu ludów bardzo pierwotnych, głównie pigmejskich, wyróżnia trzy kierunki, w jakich rozwijał się najpierwszy trzon ludzkiej rodziny. Było to: a) myślistwo, połączone z dalekimi wędrówkami po całym świecie, b) drobne gospodarstwo rolne, uprawiane głównie przez kobiety i z natury rzeczy, osiadłe, c) pasterstwo, o tyle zmieniające miejsce pobytu, o ile wymagała tej zmiany potrzeba nowych pastwisk dla trzody. Ludzie pierwszej z tych kategorii zdegenerowali się i zmarnieli — ich to szkielety figurują w przeważnej części dotychczasowych odkryć; kultura prawdziwa rozwinęła się w kategorii drugiej, a zwłaszcza trzeciej.

9) Znanych przykładów bardzo zezwierzczonej ludów (nie pigmejskich) w Afryce, w Ameryce południowej, w Australii, nie mamy powodu przytaczać. W Biblii, prócz tego, co powiemy poniżej, zapewne w tym sensie należy rozumieć, wspomniane w rozdz. 6. Księgi Rodzaju, jakby dwie klasy ludzi, nazwane tam „synami Bożymi“ i „synami ludzkimi“. Pierwsi to byli właśnie ludzie, nie wędrowni, ale osiadli gdzieś w nawiedzonym później przez potop, wielkim basenie Eufratu i Tygru, ludzie, jak widzimy na przykładzie Noego, dość zaawansowani w kulturze. Drudzy, „mocarze od wieków, mężowie

Popełnia się więc w katolickim systemie pojęć wyraźny błąd metodyczny, kiedy w każdym, wydobytym z ziemi, pierwotnym szkielecie upatruje się stadium ewolucji, postępującej ku górze i kiedy konsekwentnie typ pierwszego człowieka pojmuje się jeszcze prymitywniej. Dopóki nie obali się faktu, którego obalić nie podobna, że grzech pierworodny, jak stwierdza cała nauka katolicka¹⁰⁾, wykoleił ludzkość z dróg zdrowego rozwoju i popchnął ją w dół do moralnego najpierw, ale zarazem i do fizycznego poniżenia, dopóty z danych znalezisk nic nie można wywnioskować o początku i wyglądzie pierwszego człowieka.

Rozumie się więc doskonale, dlaczego obecny Papież mógł powiedzieć, że wszystkie badania paleontologów, biologów i morfologów nic dotąd jasnego i pewnego w kwestii początku człowieka nie przyniosły.

Nie przyniosły zaś z innego jeszcze powodu. Oto prehistoria ludzkości jest rzeczą niepojęcie skomplikowaną, w której każde znalezisko, jeśli ma być użyte za przesłankę prawidłowej, a daleko sięgającej argumentacji, wymaga mnóstwa, bardzo drobiazgowych stwierdzeń, do zrobienia, bardzo trudnych, a często

slawni", to byli zapewne owi zezwierzęceni wędrowni myśliwi, których złość, przeniesiona przez małżeństwo i na synów Bożych, pobudziła Boga do gniewu i kary. Jakkolwiek epoka potopu biblijnego jest w stosunku do historii dawnej ludzkości czymś względnie świeżym, można wedle niej urobić sobie pojęcie o spontanicznym różniczkowaniu się ludzi pod względem i moralnym i fizycznym.

10) Wiadomo nam z nauki porównawczej religii, że pojęcia o Bogu, im dawniejsze, tym czystsze, stopniowo przechodzą czy w panteizm, czy w fetyszyzm, czy w grube bałwochwalstwo, wpływają zarazem, co bardzo zrozumiale, na obniżenie obyczajów i całej kultury, a nawet zewnętrzności ludzkiej. W tym sensie mówi Izajasz o „ciemności ogarniającej ziemię i o mroku zapadającym na narody“ (60, 2), aż do tego stanu rzeczy, jaki maluje najpierw Księga Madrości (10, 14), a potem św. Paweł, głównie w liście do Rzymian. Tę samą ruinę ludzkości przed Chrystusowej, spadającej, od grzechu pierworodnego coraz niżej w dół, opisuje wymownie, wśród wielu innych Ojców, św. Augustyn. Z długiego ustępu w Enchir. ep. 25 nn. przytoczymy tylko jedno krótkie zdanie: „Ita ergo res se habebant: Iacebat in malis, vel etiamolvebatur et de malis in mala praecipitabatur humani generis massa damnata... quae caeca et indomita concupiscentia... trahebatur per originale peccatum, per errores doloresque diversos ad extremum sine fine suplicium“.

niemożliwych. Rodzaj ludzki bowiem już parę set tysięcy lat temu rozszedł się po całej prawie ziemi. Powstały więc bardzo liczne gałęzie ludzkiej rodziny, żyjące w niezmiernie różnych klimatycznych, terenowych, gospodarczych i społecznych warunkach, wpływających bardzo silnie nie tylko na psychiczną, ale i na fizyczną stronę ludzi. W epokach zatem geologicznych identycznych możemy spotykać się z resztkami ludzkimi, należącymi do stadiów ewolutywnych czy w "dół" czy w górę¹¹⁾ bardzo odmiennych. Kiedy więc z tych resztek chce się wyprowadzać prawa o znaczeniu ogólnym, potrzeba tej ogromnej ostrożności i rezerwy, na jakiej aż nazbyt często ewolucjonistom, także katolickim, zupełnie zbywa. Widzi się raz po raz, że z jakimś gorączkowym pośpiechem, fakty odkryte układają w schematy, schematy zamieniają na historię, której przypisują pewność tam, gdzie zaledwie jest pole do skromnej hipotezy. I tak się stało, że tzw. nauka, przeciw katolickim poglądom na początek rodzaju ludzkiego nic zgoła pewnego powiedzieć nie może i zapewne nigdy nie powie. Być może, jak mówi Ojciec Święty, że jakieś uboczne problemy znajdują na naukowej drodze jakieś wyjaśnienie, ale, żeby człowiek wedle ciała pochodził od nierozumnego zwierzęcia, to się nigdy nie pokaże, jak też to jest wręcz przeciwnie nauce katolickiej i zmysłowi chrześcijańskiemu wiernych.

Pozostaje nam krótko odpowiedzieć na pytania, które w pewnych umysłach łatwo budzą niepokój i niepewność.

11) Mimo wszystko, co mówiliśmy poprzednio, nie wahamy się tu wspomnieć i o ewolucji, idącej „w górę”. Nie był to jednak czysto naturalny rozwój przyrodzonych, a zwłaszcza nie, czysto materialnych sił, w rodzinie ludzkiej złożonych. Wiadomo nam z objawienia, że Bóg nie przestawał nigdy czuwać nad dziejami tej ludzkości, dla której stworzył był cały świat. Stąd, jak jedne plemiona lub ich części, za ciężkie przewiny dotykał karą a niekiedy skazywał i na zagładę (potop, Sodom i Gomora, Kanaanici, pokolenie Benjamina itd.), tak znowu inne narody dźwigał w górę, wytwarzając w nich typ ludzki wyższy niż u innych ludów im współczesnych. Przede wszystkim zaznacza się to działanie Boże w przygotowaniu, dla mającego zacząć się z Chrystusem, królestwa Bożego, najpierw i do pewnego czasu, Żydów, potem Greków i Rzymian.

Jeśli człowiek wedle ciała nie ma ze zwierzętami realnego powinowactwa, czym wytłumaczyć niezaprzeczone i wielkie między nimi podobieństwa? Dlaczego np. i narządy oddychania czy trawienia i rozkład zmysłów i struktura anatomiczna w świecie ludzkim i zwierzęcym są tak zbliżone?

Odpowiedź chyba jest prosta. Jeśli Bóg chciał, żeby żyła na tej ziemi i rozwijała się tu dla nieba, istota duchowa, ale bytująca w materialnym ciele, musiał zaopatrzyć tę istotę w narzędzia i do odbierania wrażeń, wzrokowych, słuchowych i innych, i do przyjmowania oraz obracania na korzyść organizmu, pokarmów, i do czerpania sił ożywczych z powietrza itp. Sponując zaś, że Bóg to życie materialne, zawsze ze względu na człowieka, postanowił w pewnej mierze dać i zwierzętom, cóż w tym dziwnego, że dał im użębione szczęki, żołądek, jelita, nerki; płuca, system nerwowy itp. organa, do właściwego im życia potrzebne? Czy jest to do pomyślenia, żeby te wszystkie narządy były dobre i celowe, a przytym zupełnie inne, niż te, które dla analogicznych potrzeb, widzimy u człowieka? I jakaż stąd dla człowieka ujmą czy szkoda, że zwierzę podobnie jak on, widzi, słucha, oddycha, potomstwo swoje karmi itd. a z drugiej strony, jakaż logika pozwala twierdzić, że podobieństwa dwóch istot muszą się tłumaczyć wspólnym początkiem?

Ale tak zwane „rudymen tarne“ organa!/? Wszakże jest faktem, że istnieją w ciele ludzkim organa nie mające już dzisiaj żadnej funkcji! Ma ich nawet być tak wiele, że pewien specjalista naliczył ich przeszło sto! Czy to jest do pomyślenia, żeby Bóg utworzył człowieka z narządami, nie mającymi funkcji ni celu? W systemie ewolucji, przeciwnie, da się doskonale zrozumieć przetrwanie w organizmie resztek lub śladów organów, które niegdyś były pożyteczne, a dzisiaj, w zmienionych warunkach nie mają zastosowania.

Niniejsza, często podnoszona trudność, jak i inna podobna, wychodząca ze zjawisk obserwowanych w tzw. biogeografii, jest dowodem, jak często zwolennicy ewolucji mieszają ze sobą dwa zagadnienia, bardzo różne. Daleko idącej ewolucji u człowieka, chyba nikt rozumny nie zaprzeczy. Tej ewolucji zawdzięcza się różność ras i w łonie jednej rasy, rozmaitych typów; jej przypisać należy, po części powstawanie, po części za-

nik różnych organów¹²⁾. Ale wszystkie te zmiany ewolutywne dokonywały się i dokonują w obrębie tej systematycznej jednostki, jaką jest rodzaj „człowieka“. Czy u tego człowieka wyrabia się ewolutywnie taka lub inna barwa skóry i pewien kształt rysów twarzy, czy zęby robią się mniej silne i mniej liczne, czy istniejące jeszcze mięśnie do poruszania uchem popadają czy nie popadają w funkcjonalną atrofię — te i przeróżne podobne podobne kwestie, które najprawdopodobniej zasługują na pozytywną odpowiedź, nie dotyczą absolutnie zasadniczego pytania, czy człowiek jako taki jest co do ciała również owocem ewolucji zwierzęcego przodka. Zdaje się nam, że tak postawionej kwestii, o którą jedynie nam chodziło, trzeba dać najkategoryczniej przeczącą odpowiedź. Jesteśmy przekonani, że na tę ewolucję nie ma w żadnej gałęzi wiedzy prawdopodobnych dowodów i że takie dowody nigdy się nie znajdą. Objawienie zaś, czy to w swoich bezpośrednich danych, czy w urobionej przez siebie świadomości katolickiej, tej teorii bezwzględnie się sprzeciwia.

Ufamy też, że minie niebawem ewolucjonistyczna gorączka w sprawie pochodzenia ludzkiego ciała. Fascynacja, jaką dziś jeszcze wywierają na niektóre umysły stare szkielety, przedwcześnie układane w rozwojowe schematy, ustanie, a nad kolebką ludzkości świecić będzie nadal jak świeciło od trzydziestu kilku wieków to wspaniałe słowo najstarszej z Ksiąg natchnionych, że Bóg, gdy już przygotował świat na jego przyjęcie, w ten sposób wprowadził weń człowieka, że twórczą mocą, ciało jego urobił z pierwiastków tej ziemi, a we wnętrze jego tchnął „duzę żyjącą“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

12) Pewną wskazówką, jak mogą organa się wytwarzać, jest np. u niewidomych zdumiewający rozwój zmysłu dotyku, albo ogromny wzrost działania jednej nerki u człowieka, któremu przez operację odjęto drugą. Co do zaniku organów, można by wskazać niejeden rzeczywisty wypadek, choć trzeba stwierdzić kolosalną przesadę u takiego np. Wiendersheima, który w ciele ludzkim dopatruje się aż 107 organów, dziś już nieczynnych.

Jerzy Zawieyski

Patrząc na rozwój talentów literackich widzimy, że ich „krzywa“ bywa bardzo różna: czasami pisarz od razu, w pierwszym fajerwerku, daje co ma najlepszego — nieraz spalając się przy tym bez reszty — kiedy indziej zaś, po długich „mało obiecujących“ początkach rozbłyska rzetelnym talentem w dojrzałych już latach. Jerzy Zawieyski należy bez wątpienia do drugiej kategorii. Bo choć przedwojenny jego dorobek pisarski obejmował kilka pozycji, a jego sztuka „Powrót Przyłęckiego“ narobiła nawet sporo hałasu, powojenne jego rozbłyśnięcie jako doskonałego powieściopisarza i głośnego dramaturga było właściwie rodzajem niespodzianki.

Ukazując się na powojennym horyzoncie literackim jako gwiazda pierwszej wielkości, Zawieyski znalazł się w konstelacji pisarzy katolickich. Wiemy, że nie zawsze w niej tkwił. Bo choć wojującym ateistą, „wrogiem Pana Boga“ nie był nigdy, był jednak od nauki Kościoła dość daleki. Wrażliwy na cierpienia drugich, na społeczne niesprawiedliwości, skłaniał się do socjalizmu, nawet do komunizmu i całym sercem należał do intelektualnej i literackiej lewicy okresu międzywojennego. A wiemy, że było to środowisko ateistyczne. Pierwsze zmiany światopoglądowe dokonały się u Zawieyskiego podczas jego pobytu w Paryżu, w latach 1937 i 1938 pod wpływem ks. Jakubisiaka, z którym się tamże zetknął. Podczas wojny, którą spędza w Warszawie, zbliża się Zawieyski z ks. Zięją. Przyjaźń ta wpływa decydująco na dokończenie rozpoczętej już ewolucji wewnętrznej. Ewolucja ta doprowadza pisarza do pełnego i zarliwego katolicyzmu.

W tym to okresie, w okresie, w którym rosła, krzepła i rozrzażała się jego wiara, krzepł także i rozwijał się i na

przedtem nieprzeczuwane wyżyny wzbijał się jego talent. Czy zachodzi tu jedynie równoległość wydarzeń, czy przeciwnie, obie dziedziny pozostają do siebie w stosunku współzależności — trudno powiedzieć. Możemy jedynie snuć supozycje.

Ale raczej przypuszczać można, że między obu rozwojami, między rozwojem życia religijnego i talentu Zawieyskiego, zachodzi związek przyczynowy. W artykule swym „Zagadnienia literatury katolickiej“ („Tygodnik Powszechny“, nr 116) pisze Zawieyski: „Możemy... badać, w jakim stopniu... ideowe składniki wspierają ogólną wartość dzieła“.

Otóż „ideowe składniki“ tak potężnie wspierają dzieło Zawieyskiego, są tak widocznie — ma się ochotę powiedzieć tak namacalnie — jego najżywotniejszymi sokami, jego nerwem i żarem, iż trudno się obronić myśli, że przełom wewnętrzny pisarza był zarazem przeoraniem jego artystycznej twórczości, że otworzył przed nią nieprzeczuwane przedtem możliwości. Wydaje się, że Zawieyski — podobnie jak Claudel, który stwierdza to otwarcie — sztukę swą zawdzięcza swej religii.

W każdym razie sztuka jego jest w wyższym niż u innych pisarzy stopniu z jego ideologią zrośnięta i zespolona, tworzy z nią tak nierozdzielalną całość, że nawet w artykule krytycznym trudno jest „formę“ od „treści“ oddzielić. Jest to duża siłą jego dzieła, ale wielką trudnością dla krytyka. Bo ciągle siłą rzeczy musi się mówić o obu — zresztą przyznać trzeba zbyt często i zbyt dowolnie rozdzielanych — aspektach jego dzieła. I tak, gdy się chce na przykład mówić o jego dramatyczności — mówi się równocześnie i o formie i o najgłębszej treści dzieła Zawieyskiego. A o tej dramatyczności trzeba mówić na-przód, bo myślę, że gdyby trzeba jednym tylko słowem określić Zawieyskiego — trzeba by użyć słowa: dramaturg.

Wydaje się, że dramat jest jego domem, tym domem, do którego szuka drogi poprzez wszystkie swoje dzieła, że język dramatyczny jest jego językiem ojczystym. I chyba nie omył się twierdząc, że dla Zawieyskiego, tak cały świat zewnętrzny, jak i świat myśli, a nawet filozofii, spiętrza się w dramat w sposób naturalny i oczywisty. Może nie jest to nawet cecha bardzo widoczna, bo pozornie, nawet jego dramaty, wydają się sztukami „przeintelektualizowanymi“, „bez akcji“, jak lubią się

wyrażać laicy, a jego powieści wydają się powieściami przeładowanymi refleksyjnością.

Lecz wbrew tym pozorom właśnie wizja dramatyczna jest motorem wszystkich jego dzieł, a dramatyczna konstrukcja jest ich twardym, mocno związanym kośćcem.

Istotną różnicą między dramatyczną a epiczną wizją świata jest u każdego pisarza jego stosunek do czasu. Epik idzie za jego równym i powolnym biegiem. Śledzi stopniowe przeobrażenia ludzi i epok, idąc poprzez poszczególne etapy życia i historii, jak przez długie, prosto w górę biegnące, schody. Wśród takiego jednostajnego przemijania chwil złych i dobrych, zdarzają się i chwile dramatyczne, ale na taśmie epickiej, są to tylko chwile spięć, elektrycznych wyładowań. Nie śmie ich epik zbyt dużo w życiu człowieka dostrzegać. Jego rzeczą zresztą, jest raczej je rozładowywać i wtapiać w szarość codzienności. A rozładowuje się właśnie, układając je na rozległych polach czasu.

Dramaturg postępuje odwrotnie: tragiczne momenty ludzkiego życia wychwytuje z taką precyzją, z jaką chłopak fryzjerski zbiera namagnesowanym żelazem rozsypane a niewidoczne szpilki. Potem wprawna ręką spiętrza je w zwarte dramatyczne konstrukcje. Bo istotnym zadaniem dramaturga jest zwyciężyć czas. Wycisnąć jego łagodzące działanie spośród poszczególnych momentów ludzkiego życia, tak aby się uwidocznili jego dramatyczny rysunek. A to wytrącenie miękkiej waty czasu z pośród wydarzeń ludzkiego życia, daje prawie niezawodnie pożądane dla dramaturga efekty: ma prawie zawsze wymowę tragiczną. Epizodyczna postać nauczyciela muzyki w „Nocy Huberta“, pana Tessière, nie miałaby w sobie nic tragicznego, gdyby... gdyby nie fotografia, którą nosiła w torbie jego żona, a która przedstawiała starego prowincjonalnego nauczyciela jako „genialne dziecko“, grające w obecności królowej angielskiej. „Porównanie z obecnym panem Tessière było zawsze dla Huberta bardzo smutne...“. „Patrząc na siwą głowę metra, na jego nędzną starość, gorzką i smutną—Hubert odczuwał całą tragedię starca.“. Ale właśnie: ta tragedia była widoczna jedynie w zestawieniu z owymi wspaniałymi początkami, z owymi zawiedzionymi nadziejami. Inaczej życie pana

Tessière nie miałyby w sobie nic dramatycznego, byłoby co najwyżej smutne.

I w tym właśnie sposobie zestawienia jak najodleglejszych momentów ludzkiego życia, w tym stosunku do czasu, ma Zawieyski postawę dramatyczną: nie jest czasowi epicznie uległy, lecz jako dramaturg zwycięża go i z drogi swojej usuwa.

Cecha ta uderza zwłaszcza w obu powieściach Zawieyskiego. („Powrót do domu“ i „Noc Huberta“). Widzimy w nich typowo sceniczną gospodarkę czasem, widzimy jak autor zbliża do siebie wypadki sobie dalekie, jak puszcza ludzkie dzieje na wędrowną swą sceniczną technikę i osuszając je z czasu, ze swoich aparatów zdejmując zamiast epicznej historii człowieka — dramatyczny tej historii szkielet. I w obu tych książkach mamy całą galerię, takich dramatycznych szkieletów ludzkich losów. Właśnie losów — nie historii. I tu jest z epiką różnica zasadnicza: epik małuje dzieje, dramaturg ukazuje ludzki los. Rysunek ludzkiego losu jest widoczny tylko w skrócie, i na odwrót skróty dają prawie zawsze efekty dramatyczne. Stąd zapewne płynie zagadnienie jedności czasu w dramacie.

I takim właśnie okiem dramaturga, okiem zachowującym mimo woli jedność czasu, spogląda na życie Zawieyski. Widzi ludzi, ich dzieje, ich przeznaczenia, zawsze w skrócie. Umie znaleźć tych dziejów momenty szczytowe, te skąd łatwo objąć okiem całość. Że nie jest to rzeczą przypadku, lecz świadomym podejściem artysty do rzeczywistości, dowodzi choćby ustawiczne używanie w obu powieściach (zresztą we wszystkich utworach) wyrażenia „los“. Pouczające byłoby policzyć, ile razy słowo to w książkach i sztukach Zawieyskiego powraca.

Jeżeli spojrzymy w „Drodze do domu“ na historię rodziców Teresy, na historię pana Ryszarda, ojca i matki Pawła, a w „Nocy Huberta“ na historię rodziców Edyty, Felicji, Urszuli — to zobaczymy, że każdy z zarysowanych tu losów, to materiał na bogatą powieść. Psychologię swych bohaterów ukazuje nam Zawieyski także raczej techniką sceniczną: ukazując nam ich w akcji, charakteryzując drobnym, ale plastycznym szczegółem. To wyraźne i ostre różnicowanie postaci jest w powieściach Zawieyskiego tym konieczniejsze, że obie odznaczają się ogromną ich ilością. Czytając je, mamy wreszcie, że ustawicznie i bez końca, ciągle to nowe „dramatis personae“ spoza autorskich ku-

lis wychodzą, a wychodząc od razu ustawiają się jak pod kierunkiem dobrego reżysera, we właściwych miejscach i grupach. I nie jest to wcale zgrupowanie jedynie mechaniczne: te wszystkie ludzkie losy zazębiają się o siebie, wiążą ze sobą, koło siebie oplatają. Czasem ma się po prostu wrażenie, że działa tu, jak przy wybuchu bomby atomowej, siła reakcji łańcuskowych. Działa w tył i naprzód, w przeszłość i przyszłość. Los jednego człowieka jest częścią składową, przyczyną i skutkiem losu człowieka drugiego. Jak głęboko w pokłady ideowe zapuszcza korzenie ta konstrukcja, będąca pozornie tylko formą, ukazuje nam ustęp z świeżo wydanej książeczki Zawieyskiego „Owoc czasu swego“, książki zawierającej uwagi i refleksje autora. „Nie jesteśmy samotni — pisze tam — i nie możemy być samotni, gdyż wiąże nas ze światem wspólne Ojcostwo i wspólne Synostwo, oraz osobista odpowiedzialność nie tylko za los własny, lecz za los bliskich, za los ludzkości i świata“. Tu jest jeden z tych momentów, w których danym nam jest zobaczyć jak bardzo związane są ze sobą u pisarza jego światopogląd, jego najgłębsze przekonania i przeżycia, z formą jego dzieła. Bo nie ulega wątpliwości, że z tego przeświadczenia o powiązaniu ludzi braterstwem i odpowiedzialnością płynie u Zawieyskiego to tak frapujące u niego wiązanie ludzkich losów między sobą.

Jeżeli dramatyczność jest istotną cechą obu pozornie przedstawianych refleksyjnością powieści Zawieyskiego, to podobny, pozorny kontrast, występuje także w jego sztukach scenicznych. I te — może się wydawać — mają wszelkie właściwości, jakie na ogół są uważane za niesceniczne.

A jednak wiemy, jak wspaniale egzamin sceniczny zdały te sztuki „gadane“ i „filozofujące“. Niezwykły, w naszych dziejach teatralnych rzadko spotykany, sukces „Rozdroża miłości“ — niewątpliwie dotąd najlepszej z dotychczas granych sztuk Zawieyskiego — jest powszechnie znany. I wiemy, że był to sukces nie tylko wielkich scen, gdzie zawsze mogą działać momenty uboczne: momenty koniunktury, mody, snobizmu, wystawy. Ale wiemy, że „Rozdroże miłości“ „zblądziło pod strzechy“, że ta tak zdawałoby się w swej problematyce trudna sztuka, była i ciągle bywa grana przez amatorskie zespoły młodzieżowe, robotnicze i chłopskie, że grywają ją szkoły, milicja, stra-

że pożarne, i że taką właśnie prostą publiczność zawsze bierze ono i wzrusza. Nie może być wątpliwości, że jest sceniczne.

Bo pierwszym i elementarnym warunkiem sceniczności nie jest — jak myślą profani — żeby się na scenie coś działo, lecz żeby na niej przebywali żywi ludzie (zresztą to samo prawo ma zastosowanie i w powieści). Bo ostatecznie najmniejszy wypadek w życiu człowieka żywego jest zajmujący, podczas gdy najbardziej karkołomne koziołki lalek i pajacy są nam obojętne.

I gdy bliżej wnikamy w dzieło Zawieyskiego widzimy, że nie w psychologicznym prawdopodobieństwie postaci leży siła jego dzieła. Pod tym względem można by w nim wykryć niejedną omyłkę. Zalety — i wynikające z nich wady dzieła Zawieyskiego leżą gdzie indziej.

W swoich sztukach, jak zresztą i w powieściach, chciał nam Zawieyski coś powiedzieć, coś ukazać. W obu, postaci będąc żywymi ludźmi, są równocześnie i pewnymi schematami, pewnymi ideowymi skrótami. Mimo wszelkich realistycznych haseł — haseł zresztą słusznych — pewien schematyzm sztuki, inaczej mówiąc pewien jej symbolizm, będzie zawsze istniał.

Widzimy to jasno, zwłaszcza w sztukach Zawieyskiego.

W „Rozdrożu“ znalazł Zawieyski szczęśliwą proporcję, szczęśliwą syntezę obu tych składników. Ludzie tej sztuki są żywi, są z prawdziwego zdarzenia, a równocześnie ich losy, ich konflikty i dramatyczne spięcia, wyrażają coś więcej, niż jedynie tragedię Elżbiety i Marty. Widzimy poprzez nie aspekt dwóch porządków moralności, moralności przyrodzonej i nadprzyrodzonej, widzimy zagadnienie metafizyczne Boga sprawiedliwego i Boga miłosiernego, i widzimy, że oba te Boże przymioty wzajemnie się wspierają i warunkują, są jedynie dwoma wyrazami na oddanie jednej i tej samej Istoty Bożej. Postacie „Rozdroża“, choć z punktu psychologicznego i im można by to lub owo zarzucić, są jakby nałożone na maszynierię tego wielkiego konfliktu, rozpięte na ramie tej potężnej szerokiej ideologii. Stąd ich siła, a także dynamiczność i doniosłość. Będąc sobą w pełni wybiegają daleko poza swoje osoby.

Trochę inaczej jest w „Powrocie Jakuba“: tu elementy nie spoiły się dość dobrze i — zwłaszcza pod koniec — maszynieria wyszła trochę na wierzch. Breza wytknął to Zawieyskiemu z brutalnym szyderstwem, uderzając na ślepo w to, co go w Za-

wiejskim drażniło: w jego ideologię, zamiast w to, co był mógł i powinien uderzyć jako krytyk: w nie dość dokładną artystyczną robotę, która pozostawiła niektóre szwy na wierzchu.

Jeszcze wyraźniej widzimy, jak Zawieyski umie doskonale łączyć doskonale realizm z daleko poza realizm rzutującym znaczeniem swych dzieł, na przykładzie „Męża doskonałego“, który jest rodzajem rękawicy, rzuconej teatrowi realistycznemu. Bo tu jest już jawne, że biblijne postacie dramatu mają tylko tyle krwi i ciała, ile koniecznie potrzeba, aby się na scenie utrzymać, a że zresztą są tylko upostaciowanymi idejami. I wiemy, że ten prowokacyjny eksperyment się udał, że z mgły, zdawałoby się, zrobione postacie miały więcej scenicznego życia, niż z później oglądanych postaci różnych sztuk reportersko-realistycznych. Toteż nawet widząc pewne jej braki możemy się zgodzić z Tadeuszem Kudlińskim, który pisząc o niej powiedział, że „kłębi się w niej od nawału twórczości dramatycznej i teatralnej“. Bo i w tej sztuce filozoficznej i mistycznej wyuczujemy ten twardy kościec dramatyczny, bez którego leży każda sztuka, choćby najbardziej pełna akcji i ruchliwości.

Wojciech Natanson, doskonały znawca teatru, dał doskonale określenie siły dramatów Zawieyskiego, mówiąc, że świetnie jest w nich skreślona dramatyczna sprężyna. Ta to właśnie sprężyna sprawia, że patrząc na „Rozdroże“, od pierwszych scen jesteśmy pogrążeni w atmosferze dramatu, ona to działa tak silnie w pierwszych dwóch aktach „Powrotu Jakuba“, gdy mistrzowskim doprawdy pociągnięciem przesuwa się konflikt dramatyczny na przełomie obu aktów z jednego zagadnienia na inne. Ta sama sprężyna sprawia, że słuchając modlitwy Hioba, nie tylko doznajemy uczuć religijnych i mistycznych, ale żyjemy wstrząsami dramatycznymi. Ta sama zresztą sprężyna układa w tak zwarte i pełne napięcia dramaty związane historie Marii, Krzysztofa, Felicji, Urszuli, Ryszarda i tylu innych.

Ta sprężyna, w którą zwija się każda artystyczna wizja Zawieyskiego w sposób tak naturalny, jak w spiralę zwija się włos dobrego zegarka, to jeden z elementów charakterystycznych jego sztuki pisarskiej. Drugim, pozornie przeciwstawnym jej rysem, jest jej „refrenowość“. Tak powieści jak i sztuki Zawieyskiego mając tak ostry dramatyczny profil, mają równocześnie coś z kantaty, mają jakąś zaśpiewność, płynącą z czę-

stego powracania w nich tych samych melodii, zwrotów, motywów. Wydaje się, że jest to zresztą „chwyt“ zupełnie u Zawieyskiego świadomy, chwyt wprowadzający w budowę powieści, czy dramatu, te zasady, na których opiera się budowa utworu muzycznego. Tak właśnie, koniecznością powrotu na końcu, tego co było na początku, tłumaczy Henryk Hubertowi budowę i piękno utworu muzycznego. Nie chodzi tu oczywiście o mechaniczne powtarzanie słów, zdań, czy nawet sytuacji. W takt tego rytmu powtarzania krążą po dziele Zawieyskiego także koncepcje myślowe. I wydaje się nieraz, że myśl, czy zagadnienie, które Zawieyskiego zainteresują, obierają już stałe mieszkanie w jego dziele. I tak obok zagadnienia losu, spotykamy się, tak w dramatach jak i powieściach, po wielokroć z zagadnieniami domu, powrotu do domu, tęsknoty za ojcem, braterstwa, odpowiedzialności, psychicznej jednolitości człowieka. Jest jasne, że wracanie do tych samych zagadnień, nawet czasami do podobnych sytuacji, nie płynie z ubóstwa motywów, a jedynie z głębokości przeżycia.

Stwierdzenie, że wewnętrzne przeżycie Zawieyskiego jest głębokie i intensywne, że „nasuwa porównanie do wywierzyska bijącego z głębokiego źródła“, jak pisze Kudliński, nie wiele by jeszcze o gatunku tego dzieła nam powiedziało. Charakterystyczną cechą Zawieyskiego jest nie intensywność i siła jego wewnętrznego przeżycia, lecz jego zakonspirowanie.

Bo, o ile siła przeżycia jest zawsze warunkiem siły dzieła — „jest żywe tylko to, co przeszło przeze mnie w historii świata“ („Mąż doskonały“) — o tyle jego jawność lub ukrycie jest już kwestią indywidualną. Są autorzy, którzy nie umieją mówić o swych przeżyciach z taką jawnością, z jaką mówił np. Mickiewicz o swojej miłości w IV części „Dziadów“. Czasem ukrywają te przeżycia za całym aparatem osłon, za skomplikowaną aparaturą fikcji i sztucznej konstrukcji. Do takich autorów należy Conrad. Do nich też należy Zawieyski. Najbardziej może uchwytnym przykładem mnogości filtrów, poprzez które przepuszcza swe przeżycia osobiste, jest „Mąż doskonały“, ta historia o spalonej ziemi Uz, pisana podczas gdy naokoło autora płonąła Warszawa. „Mąż doskonały“ nie jest sztuką symboliczną w średniowiecznym znaczeniu tego słowa, jest tylko sztuką o cierpieniu, w której autor mówi o własnych dramatycznych

przeżyciach, kryjąc się za dymnymi zasłonami artystycznej fikcji. Cierpieniem, rozpaczą, tęsknotą a także jeśli jeszcze nie nadzieją, to potrzebą nadziei, wołaniem o nadzieję — brzmi jakżeż żywo ta pozornie tak nam daleka sztuka.

A jak „Mąż doskonały“, tak i inne utwory Zawieyskiego, z których żaden nie jest ani autobiograficzny ani autopsychologiczny, pulsują własnymi jego przeżyciami. I czasami dziwi się Zawieyski, że ludzie tej osobistej nuty nie dostrzegają. Tak dziwił się, gdy chodziło o „Rozdroże miłości“. Autorzy o tak głęboko ukrytym przeżyciu są najczęściej autorami trudnymi. Zawieyski stanowi tu wyjątek. Będąc jak mało kto dyskretnie w swym dziele ukryty, jest on autorem stosunkowo bardzo komunikatywnym. Dowodem tego jest i wyżej wspomniany sukces „Rozdroża“ i pocztytność powieści.

U Zawieyskiego, jak wspominałam, forma artystyczna jest w sposób szczególny złączona z ideologią. Zasadniczy zrąb tej ideologii oddaje doskonale zdanie, zawarte w „Drodze do domu“: „Pawet nie ufa faktom, choć niektóre z nich drobiazgowo przedstawia. Mają one dla niego raczej wymowę przenośni i przerzutu w rzeczywistość inną“.

To jest wyrażenie najtrafniejsze. Dzieło Zawieyskiego jest przerzutem, lub może, wyrażając się ściślej, jest objęciem jednym spojrzeniem obu, tak ściśle złączonych, a tak nieraz tragicznie przeciwstawianych dziedzin: rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej. Zawieyski rzeczywistość przyrodzoną widzi bardzo wyraźnie, bardzo plastycznie, nieraz jak Paweł „drobiazgowo“. Ale rzeczywistość nadprzyrodzona jest dla niego co najmniej równie realna i równie prawdziwa. Jest faktem, jest rzeczywistością — chciałoby się powiedzieć — namacalną, realnością pełną życia, możliwości, aspektów i barw. Świat przeżyć religijnych nie jest dla Zawieyskiego światem, w który czyni wycieczki jedynie podczas modlitwy, jak robi to wielu nawet pobożnych katolików. Jest to świat, w którym żyje ciągle i bez reszty, w którym żyje więc także oczywiście jako artysta. W tym dla jego wierzących oczu jakżeż urozmaiconym krajobrazie widzi Zawieyski olbrzymie bogactwo zagadnień, pytań, niedostatecznie zbadanych jeszcze ścieżek i nęcących wypraw. Tu też więc widzi ogrom artystycznych możliwości i literackiego materiału. Oto jak o tym pisze w artykule „Zagadnienie lite-

ratury katolickiej“ („Tygodnik Powszechny“, nr 116): „Literatura katolicka ma wiele dziedzin nowych, nietkniętych przez literaturę laicką. Wymienię te, które mnie samego, jako pisarza interesują: — jak wyrazić działanie łaski? jakim językiem komunikatywnym nazwać jej konkretne skutki? — jaki ładunek dramatyczny zawiera w sobie to co szlachetne? — w jaki sposób dać wygląd dobra? jak wyrazić problem wejścia na drogę wiary? co to naprawdę oznacza „wezwanie z góry“? Czym wypełnia się rozpiętość od porzuconej ateistycznej postawy do postawy fideistycznej? A problem katechumenów? rozmiar głodu świętości? — A życie chrześcijanina wśród obojętnych i niewierzących? Jak przekształca się życie pod wpływem wiary? — Co to jest dynamiczne chrześcijaństwo w kręgach społecznych? — A zniszczenie zła tego świata? — A walka? A heroizm? A... tyle, tyle innych dziedzin. Nie ulegajmy tradycji realizmu artystycznego i nie ufajmy konwencjom, które mówią że tylko zło i upadek można wyrazić środkami sztuki. Realizm laicki właściwie ma przed sobą tylko schematy, wśród których ożywym zjawiskiem jest niespodzianka zdarzeń. Doły życia były wielokrotnie zbadane przez genialne wejrzenia artystów. Cała tamta górna dziedzina — czeka na wielką sztukę“.

W ustępie tym widzimy doskonale, jak zagadnienia religijne splatają się u Zawieyskiego z zagadnieniami artystycznymi, jak będąc zagadnieniami ideologii są równocześnie i zagadnieniami formy — inaczej zresztą nie byłyby zagadnieniami artystycznymi.

W jaki sposób wzbogaca się i narasta artystyczna wizja Zawieyskiego pod naporem jego życia religijnego, jak od życia religijnego nabiera rumieńców i bogactwa, widzimy wyraźnie, gdy spoglądniemy na owo zagadnienie losu, które tak ustawicznie wraca w jego dziele, a o którym już wspominałam. (U Zawieyskiego wszystko jest tak zwarte, tak ze sobą zrosnięte, że mówiąc o nim trzeba wracać nieraz do tych samych zagadnień, bo prawie żadne nie da się omówić i wyczerpać na jednej tylko płaszczyźnie).

Otóż obraz losu dostrzegł Zawieyski już w swej pierwszej, na parę lat przed wojną pisanej powieści „Gdzie jesteś przyjacielu“. Już tam pisał o drogach przecinających ziemskie ugory i dotykających nieba“. Już tam mówił o cofaniu się na sta-

nowiska, z których można objąć jednym spojrzeniem całość ludzkiego życia. Ale jakżeż mało odkrywczе, jak jednopłaszczyznowe było to spojrzenie Zawieyskiego ateusza, wobec spojrzenia, którym Zawieyski katolik ogarnął całość ludzkiej prawdy doczesnej i wiecznej. „Wie skąd przybył i dokąd ma wrócić... czy myślisz, że historia takiego poczucia nie jest bogata w przypadki i fakty“ — mówi o Hiobie Elit („Mąż doskonały“). Otóż dopiero po rozbudzeniu się w nim życia religijnego wiedział Zawieyski, skąd przybywa i dokąd wraca człowiek. I dopiero wtedy historia ludzkiego losu ukazała mu się w całym swym bogactwie i we wszystkich swych artystycznych możliwościach.

O tym, że katolicyzm daje pisarzowi pełnię realistycznego spojrzenia w otaczającą go rzeczywistość, wie Zawieyski doskonale. I na skutek tego rozumie, że literatura katolicka musi być awangardowa. Pisze o tym w wyżej cytowanym artykule co następuje: „narzuca się twierdzenie, że literatura katolicka, jako literatura bezspornych faktów artystycznych, musi być awangardowa: Awangardowa w tym sensie, że ogarnia nowe dziedziny, idzie tropami nowej wiedzy o życiu i człowieku, idzie z postępem twórczym, szukając najtrafniejszej nazwy, najwłaściwszej formy dla zrealizowania swej wizji“.

I taką właśnie awangardową jest twórczość Zawieyskiego. Jest ona w pewnym sensie pionierska, gdyż usiłuje znaleźć artystyczny wyraz dla kręgu pojęć i rzeczywistości, które dotąd, przynajmniej u nas, rzadko tylko i trzeba przyznać dość nieudolnie bywały przedmiotem literackiej twórczości. Że w tej pracy pionierskiej może Zawieyski natrafiać, że natrafia na trudności, jest zupełnie zrozumiałe. Ale krytycy, którzy zarzucali Zawieyskiemu jego zainteresowania religijne, którzy co więcej twierdzili, że są one do jego twórczości sztucznie i zewnętrznie przyczepione, dali dowód zupełnego niezrozumienia jego dzieła. Rzecz bowiem ma się wprost odwrotnie. Wiara, życie religijne nie oddaliły Zawieyskiego od człowieka i życia, przeciwnie, dopiero poprzez wiarę nabrał on wobec ludzi i świata tej postawy pełnej miłości i pokory, jaką uważa Gołubiew za jedyną postawę, godną prawdziwego realisty. „Mieć zawsze podziw i zdumienie dla cudów świata“ uważa Zawieyski za swój obowiązek artysty i o tę postawę modli się jako chrześcijanin.

Jak ścisły związek między obu tymi dziedzinami życia zachodzi u Zawieyskiego, powiedział nam niedawno sam, w małej książeczce „Owoc czasu swego“, a którą sam pół żartem pół serio nazywa duszą swej duszy. Tu nie w metaforze sztuki, ale zwykłym prostym językiem zwierzeń, mówi nam o swoich rozmyślaniach, przeżyciach i odkryciach, mówi z wzruszającą prostotą, z „prostotą głębi“ miałoby się ochotę powiedzieć, parafrazując tytuł jednego z ostatnich jego opowiadań („Spokój głębi“). Tu mówi o przerażającym „osamotnieniu, jakie powoduje ciągle napięcie twórcze“, mówi o „pełni i zgodności, jaką osiąga artysta w okresie tworzenia a którą gubi w okresie przerw i ugorowania“. Tu także prosi o dar modlitwy, wzdychając, aby go nie opuszczał w „gorączce realizowania wizji artystycznej“.

Jeżeli — jak mówiłam wyżej — przyrodnym niejako kształtem sztuki jest dla Zawieyskiego dramat (oczywiście dlatego, że takie jest jego na świat spojrzenie, bo kształtu sztuki nikt sobie nie wybiera; jest ona może jedną z nielicznych w człowieku rzeczy zdeterminowanych), to i tu dojście do katolicyzmu sprzyjało niezwykle rozwojowi tej formy ujmowania świata. Stało się tak, nie dlatego, że Zawieyski dostrzegł odmienność dwóch, zbyt często skłóconych porządków rzeczy (tę dostrzegało i dostrzega aż zbyt wielu). Dramatyczność spojrzenia Zawieyskiego tkwi gdzie indziej: polega na tym, że widzi on i rozumie, iż to właśnie przeciwstawienie jest niepotrzebne, co więcej złe, widzi, że oba porządki powinny ze sobą doskonale harmonizować, że doczesny powinien być wprężony w służbę wiecznego, a wieczny w doczesnym mieć swe wspaniałe narzędzie działania. Zawieyski wie, że tragedia człowieka — zło, grzech — zostały przezwyciężone, a istotnym dramatem człowieka jest to, że zwycięstwa tego nie umie, czy nie chce w pełni wykorzystać. „Zjawisko tragiczności czerpie swe źródło z niedoskonałości natury ludzkiej, z faktu grzechu pierwotnego i z woli ludzkiej, którą pociąga rozkosz materii, nie dającej nigdy ani pokoju ani nasycenia. Ale zjawisko tragiczności jest przezwyciężone w katolicyzmie przez Objawienie Chrystusa, Jego Wcielenie i Jego Ofiarę, zbawiającą ludzkość od wieczystej determinacji grzechu“. „Żywot Chrystusa jako człowieka jest najwyższym upostaciowaniem tragedii i zjawiska

tragiczności. Ale pamiętajmy: tragedii przezwycięzonej przez dobrowolną ofiarę i przez miłość“.

I to „przezwyciężenie tragiczności“, to dążenie do jej przezwyciężenia, to jest nuta Zawieyskiego własna, nuta wniesiona przez niego w pojęcie tragiczności, które od długiego już czasu stało się synonimem jedynie zestawienia i pokazywania okropności. Zresztą stało się tak wbrew istotnemu założeniu tragedii antycznej, bo ta zdążyła zawsze w katharsis, w oczyszczenie, w przezwyciężenie. Implikowała pojęcie ofiary, zadośćuczynienia, wyrównania. I taką właśnie jest dramatyczność Zawieyskiego: jest to dramatyczność aktywna, dążąca do zwycięstwa, jest to droga do jedności, do przezwyciężenia sprzeczności. „Nie na to się jest tam w dole, aby ginąć, lecz na to, aby się wydobyć“. To wydobywanie się jest tragiczne, ale ono jedynie może nas ocalić, jedynie ono jest godne człowieka. Zawieyski widzi dramatyczność świata, dramatyczność ludzkich losów, jednakowoż szuka siły, „która by rozładowała napięcie tego dramatu“. Wie, że „istnieje jakieś wyjście z tego rozdarcia, jakaś końcowa zależność sprzeczności łagodząca tragizm bytu“. Stąd jego swoisty stosunek do cierpienia: „Całość jest dobra i całość jest doskonała — nawet wtedy, gdy jakąś ziemię Uz nawiedzi nieszczęście“.

Postawę tę, tak charakterystyczną dla Zawieyskiego, nazwałabym postawą nieustępliwej nadziei, może postawą trudnego zwycięstwa. Bo choć dzieło Zawieyskiego otwiera przed człowiekiem perspektywę i możliwości cierpienia — otwiera zarazem perspektywę zwycięstwa i szczęścia. I w tym tkwi jego optymizm. Jest to co prawda optymizm Krzyża, optymizm obumierającego ziarna, lecz niemniej jest optymizmem zwycięstwa i wiary w zwycięstwo.

Może z tego też optymistycznego nastawienia płynie tak uderzający u Zawieyskiego braterski stosunek do człowieka, do bliźniego. Bo dla Zawieyskiego, który nigdy nie traci z pola widzenia pojęć religijnych, dla którego Ewangelia jest ciągle żywo przeżywaną rzeczywistością, ludzie, to naprawdę bliźni, to naprawdę synowie Boży. A więc bracia. A braci nie należy karać. Zresztą czyż kara jest skutecznym sposobem postępowania? Zawieyski nie wierzy w nią, wierzy raczej w „bezpieczeństwo dobroci“.

Tej wierze w „bezpieczeństwo dobroci“, może w skuteczność dobroci, dał i daje ciągle wyraz Zawieyski nie tylko w swym dziele. Daje jej ustawiczne dowody w życiu. A gdyby starając się skreślić sylwetkę Zawieyskiego, pominąć jego udział w życiu społecznym, religijnym i literackim kraju — obraz nie byłby pełny, a zatem byłby fałszywy.

W tym życiu zewnętrznym, praktycznym, zajmuje Zawieyski postawę równie swoistą, dla niektórych może równie trudną, jak w dziele artystycznym. Zajmuje bowiem postawę, aż do konsekwencji ostatecznych, chrześcijańską. Bratem jest mu zgodnie z nakazem Ewangelii nie tylko przyjaciel, nie tylko człowiek jego wiary i przekonań. Bratem, i to bratem najzupełniej równouprawnionym, jest także przeciwnik ideowy. „Bóg rozsiewa dobro i utrwała myśli swoje nie tylko przez nas chrześcijan, ale przez każdego „kogo powołuje do życia“ — pisze w wyżej wspomnianej książeczce „Owoc czasu swego“. Jest to stanowisko do dna wyprane z zarozumiałości i faryzeizmu. Zawieyski bowiem, nie tylko drugiego człowieka, człowieka innych przekonań, toleruje, nie tylko mu przebacza, ale przypuszcza go do pełnej wspólnoty, patrząc na niego, nie jako na kłodę na drodze Bożych zamiarów, ale jako na narzędzie Bożego działania.

Jest to więc stanowisko najpełniejszej chyba miłości bliźniego, miłości integralnej.

Ta postawa Zawieyskiego, tak trudna do utrzymania, zwłaszcza w epoce ostrych walk ideowych, w której żyjemy, spotykała się już niejednokrotnie ze złośliwym żartem, spotykała się także z brakiem zrozumienia a nawet zaufania. Jednakowoż Zawieyski tak łagodny i cichy, jeśli chodzi o zewnętrzne formy bycia, jest w tej swojej postawie nieporuszony. Trwa w niej wytrwale i konsekwentnie.

Trwa zwycięsko.

I powiedzieć trzeba, że dziś Zawieyski jest nie tylko jednym z największych naszych pisarzy, ale że jest także, spośród ludzi świeckich, jednym z największych moralnych autorytetów katolickiego społeczeństwa.

Zofia Starowiejska-Morstinowa

Idąc nauczajcie

„Po rozlicznych i przeróżnych sposobach, jakimi kiedyś mówił Bóg do ojców przez proroków, na koniec tymi czasy przemówił do nas przez Syna swego, którego ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez którego uczynił i światy“¹⁾.

Przez długie wieki odsłaniał Bóg tajemnice swego bytu i działania, swej miłości i swych zamiarów względem człowieka, którego był stworzył i którego powołał do przeznaczeń nieskończenie przewyższających to wszystko, co siłami swej człowieczej natury człowiek osiągnąć może. Najwznioślejszym jednak szczytem nadprzyrodzonych objawień Bożych, a zarazem i kresem ich ostatecznym stała się Ewangelia czyli „Dobra Nowina“ Syna Bożego Jezusa Chrystusa. Tak zostało wypowiedziane już wszystko, co Bóg ludziom powiedzieć postanowił w odpowiedzi na te najprostsze, ale decydujące i najbardziej wstrząsające pytania: Kim jest Bóg, czego żąda od swych stworzeń i co z nimi uczynić zamierza? kim jest człowiek, skąd przychodzi i dokąd idzie? jaki jest cel i sens istnienia życia i cierpienia; jaka jest droga, która prowadzi do celu i jakie są środki? Odpowiedzią znów człowieka na owe „odpowiedzi“ i opowieści Boże jest wiara — korne uznanie za prawdę tego, o czym Bóg świadczy swym słowem nieomylnym — oraz czynienie „prawdy w miłości“²⁾, tej właśnie prawdy Pańskiej, która „trwa na wieki“³⁾ i która ani zaniknąć ani zamilknąć nie może. „Niebo i ziemia przeminą — powiedział Pan Jezus, ale słowa moje nie przeminą“⁴⁾. Nie przeminą, ponieważ „duchem są i żywotem“⁵⁾. Nie przeminą, ponieważ zostały wypowiedziane w tym celu, aby du-

1) Żyd 1, 1—2. — 2) Ef 4, 15. — 3) Ps 116, 2; 1P. 1, 25. — 4) Mt 24, 35; Mk 13, 31; Lk 21, 33. — 5) J 6, 64. —

sze „życie miały i obficie miały“⁶⁾, i aby przynajmniej w tych rzeczach najważniejszych, które dotyczą sensu istnienia i przeznaczeń nadprzyrodzonych, wszyscy ludzie — zarówno wielcy jak i maluczcy, uczeni i prostaczkę i dzieci nawet — aby wszyscy poznali plany Boże i to w sposób łatwy, przystępny i bezwzględnie pewny. Wierzmy więc, że objawienie Boże, dane ludziom, nie może się rozwiać ani zagubić w długiej drodze wieków i w burzliwym rozwoju dziejów. Wierzmy, że ten, który „przyszedł na świat, aby świadectwo dać prawdzie“⁷⁾ i przynieść ludziom ostatnie już pouczenia Boże, jest i pozostanie na zawsze „drogą, prawdą i życiem“⁸⁾. Ale wiadomo nam równocześnie, że choć po swej śmierci zmartwychwstał, to jednak nie pozostał między nami tak, jak zostawał i przebywał za życia swego ziemskiego ze swą Matką, z Piotrem, Janem i z innymi. Stąd nieuchronnie rodzi się pytanie, jak się to stać miało, aby objawienie Boże, po odejściu Jezusa Chrystusa, mogło trwać nieskażone na wieki, przetrwać wszystko i być po wszystkie czasy i dla wszystkich narodów tym światłem dobroczynnym, które oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego.

Jak się to stanie i co należy uczynić?

Poruczyć boską wiedzę ludzkiej tylko pamięci? Zawrzeć ją w księgach pisanych piórem i atramentem? Utworzyć z uczniów jakąś akademię naukową? To nie dość. Sposoby to niebezpieczne i zawodne. Ludzka pamięć nie jest skarbcem dostatecznie pewnym i wiernym. Naukowe akademie uczniów przeinaczą niezawodnie myśl Mistrza, i pogrążą ją w tłumaczeniach bez mała tak licznych, jak liczne są rozумы i usposobienia. Księgi, pisane w jednym ściśle określonym czasie, językiem jednego narodu i stylem zapożyczonym od jednej tylko części czasu i przestrzeni — te księgi staną się rychło martwą literą, zakrytą dla czasów późniejszych i przestrzeni dalszych. Nie potrafią się same obronić przed naporem rozlicznych napaści i wrogich działań. Nie zdołają się same wytłumaczyć wobec rozbieżnych i mnogich rozumień. Nie, do prawdy, nie można składać boskiej nauki w słabe ręce ludzi! Ludzie są omylni, więc i sami zbłądzą i innych w błąd wpro-

6) J 10, 10. — 7) J 18, 37. — 8) J 14, 6. —

wadzą. Ludzie są skłonni do złego, więc na pewno przeinaczą myśl Bożą. Jak znika w piaskach pustyni potok płynący z oazy, tak rozprzyszy się strumień Bożego światła w gęstych mrokach ludzkich umysłów. Księgi też Jezus Chrystus nie napisał żadnej, ani innym pisać nie nakazał. Nie powiedział: „Siedząc, piszcie!”. Ale mimo wszystkich obrachowań i lęków człowieczych, skarby swej prawdy i całe objawienie Boże złożył w ręce ludzkie. Ludziom też powierzył nawet i księgi, które pod tchnieniem Ducha Świętego zostały kiedykolwiek napisane. Tak uczynił. Równocześnie jednak uczynił coś więcej jeszcze. Bogiem jest, więc mógł dokonać tego, czego nie dokonał (bo i jak?) żaden inny mistrz na ziemi. Nauce swojej zapewnił trwałość niezmienną i żywotność zarazem wieczną nową.

Spomiędzy swych uczniów wyodrębnił najpierw niewielkie grono ludzi. „Wezwał do siebie tych, których sam chciał, i przyszli do niego. I uczynił dwunastu, aby byli z nim, a iżby ich posłał przepowiadać”⁹⁾, „których też nazwał Apostołami”¹⁰⁾. Że miał co do nich jakieś wielkie i ukryte zamiary, w to wątpić nie można. Ich to głównie formacji poświęcił cały niemal okres swej działalności publicznej. „Wam dano jest — mawiał — znać tajemnice królestwa niebieskiego”¹¹⁾. W ten sposób więc zgoła szczególny wyjaśniał im i cel misji, do której ich sposobił i ducha, który ich miał ożywiać¹²⁾ w ich działaniu; tłumaczył przypowieści¹³⁾, otwierał przed nimi tajniki swej męki, śmierci i zmartwychwstania¹⁴⁾, Eucharystii¹⁵⁾, przyszłej chwały, końca wszystkich rzeczy itd. itd. Najwidoczniej nosił się z myślą, by po Jego odejściu, oni — rybacy znad jeziora — przejęli Jego dzieło i głosili dalej ewangelię królestwa Bożego. „Oznajmiłem (Ojcze!) imię twoje ludziom — tak modlił się w przeddzień swej śmierci — których mi dałeś ze świata... A słowa, które mi dałeś, ja im dałem... Ja za nimi proszę... a nie tylko za nimi, ale i za tymi, którzy przez słowo ich uwierzą we mnie”¹⁶⁾. Słowo tych ludzi będzie słowem Boga — Jezusa Chrystusa, tym słowem, które ma oświecać świat cały. Dlatego też nazwał ich Chry-

9) Mk 3, 13—14. — 10) Łk 6, 13. — 11) Mt 13, 11, 36. — 12) Mt 10. — 13) Mt 13, 18. — 14) Mt 16, 31n. — 15) Mt 26, 26n. — 16) J 17, 6, 8, 20.—

stus „światłem świata“ i „solą ziemi“. Ich misja będzie misją Boga: „Jak ty (Ojciec!) mnie posłałeś na świat, i ja ich posłałem na świat“. A za nich ja poświęcam samego siebie, aby i oni uświęceni byli w PRAWDZIE“¹⁷⁾. Powagą też cieszyć się będą taką, jaka się należy Synowi Bożemu: „Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje“¹⁸⁾. „Kto was słucha, mnie słucha, a kto wami gardzi, mną gardzi“¹⁹⁾.

Tak powoli, ale z tą niezawodnością, jaka cechuje działania Boże, budował Jezus Chrystus Kościół swój, przysposabiał sobie ciało mistyczne, którego sam, przez Ducha swego Świętego, miał być Głową, Władcą, Nauczycielem, życiem i światłem. W mistyczny ten organizm wprowadzał zarazem dualizm prawny i hierarchiczny pomiędzy tymi, którzy będą jego żywymi komórkami, a tymi, którzy weń wejdą ponadto jako naczelne człony, obleczone w kapłaństwo Chrystusa, w Jego władztwo i godność nauczycielską.

Ponieważ objawienie Boże przeznaczone jest dla ludzi, więc przechowywać je, przekazywać, głosić, bronić i wyjaśniać będą ludzie — kolegium doktrynalne, które w żywym ciele mistycznym Jezusa Chrystusa stanie się, z woli Bożej, żywym skarbcem słowa Bożego, nauczycielem i sędzią w sprawach wiary i obyczajów. Ponieważ objawienie ma trwać niezmiennione i nieskażone na wieki, przeto Bóg, przez światła nieomyłne, kierować będzie ich misją nauczycielską.

Nauki swej — powiedzieliśmy — nie umieścił Chrystus Pan w księgach pisanych atramentem. Uczynił lepiej. Wypisał ją w żywym umyśle Apostołów i ich następców. To oni byli, i są dzisiaj jeszcze, tą księgą, którą skreślił Jezus Chrystus nie piórem i atramentem, lecz Duchem swoim Świętym.

Kiedy bowiem przygotował już ich dostatecznie do dzieła, powiedział im po prostu, ale uroczyście: „Idąc na cały świat, NAUCZAJCIE wszystkie narody,... UCZAĆ je chować wszystko, comkolwiek wam przykazał“²⁰⁾. „Idąc na cały świat. opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i ochrzci się, zbawiony będzie, a kto nie uwierzy, będzie po-

17) J 17, 18—19. — 18) Mt 10, 40. — 19) Łk 10, 16. — 20) Mt 28, 19—20.

tępiony“²¹⁾. Ja wam — tak, innymi słowy mówił Jezus Chrystus — rozkazuję iść i nauczać. Rozkazy moje nie mogą być próżne. Was, wybranych w Kościele moim, i tylko was²²⁾, mianuję i stanowią nauczycielami ludzkości. Moimi i nauki mojej „jesteście świadkami“²³⁾. I nie lękajcie się, że was ludzie słuchać nie będą. Na ludzi równocześnie nakładam obowiązki uznania tego, co im, w imię moje, przepowiadać będziecie. Ja ludzi czynię uczniami waszymi i, jako uczniów, zobowiązuję ich do posłuszeństwa nauce waszej, która jest nauką moją. Na straży zaś nakazanego posłuszeństwa, ustanawiam sankcję wiekiustą.

Słowa te są wielkie. I twórcze również. Pod wpływem tych słów, które, ponieważ są rozkazem Boga, sprawują to, co oznaczają, zrodził się w Kościele autorytet doktrynalny, jedyny na ziemi, powstała instytucja, której na imię „Kościół Nauczający“.

Powraca jednak tutaj trudność początkowa. — Czy to już dość powiedzieć wybranej garstce ludzi: „Idąc nauczajcie!“ albo: „Wy jesteście światłością świata“²⁴⁾, aby światło Boże nie zagasło już nigdy? Czy ludzie, pozostawieni samym sobie, ze skarbem nauki tak wzniosłej i tak przewyższającej ich umysły, nie zdradzą nigdy myśli swego Mistrza i Boga? Przyjdą przecież burze gwałtowne i uderzą w Kościół nauczający. Dąć będą wichry straszliwe, zdolne wyrwać wszelkie światło z rąk ludzkich. Wrzeć będzie ustawiczna walka: i wewnątrz i zewnątrz. Co się stanie? Jeśli człowiecze tylko siły będą stawiać opór tym wichrom i burzom i walkom, zagaśnie światło Boże; z omdlałych rąk pochodnia wypadnie. Bogate mienie boskiej nauki rozproszą ludzie po wszystkich zakamarkach błędów. Oni to potrafią uczynić. Dzieje wszystkich nauk są takie właśnie.

Idee rządzą życiem i kierują nim. Jeśli więc zagubi się gdzieś po drodze autentyczna idea Boża, zginie Kościół Boży. Jeśli nauka w nim nie będzie już Chrystusowa, nie będzie też w nim życia Chrystusowego. Gdyby Kościół stracił np.

21) Mk 16, 15—16. — 22) Słowa te skierował Chrystus do samych tylko Apostołów i ich następców. Por. Mt 28, 16; Mk 16, 14; Dz 1, 2n. — 23) Lk 24, 48. — 24) Mt 5, 14. —

wiarę w Ojca i Syna i Ducha Świętego — jedyne Boga w trzech osobach — nie byłoby już ani prawdziwego chrztu, ani chrześcijan ani chrześcijaństwa.

Wiedział o tym Pan Jezus. Dlatego nie pozostawił Kościoła nauczającego samemu sobie. Do nałożonych więc nań obowiązków i do udzielonych mu władz, dołączył moc jeszcze jedną, ale decydującą i nieskończenie cenną. Obiecał, że nie opuści Kościoła swego. Odejdzie wprawdzie z tej ziemi, ale uczyni to w ten sposób przedziwny, który nie pozbawi Kościoła wiekuistej Jego obecności. Odejdzie tak, aby pozostać równocześnie: Niewidzialnie przebywać będzie przez swą łaskę, swe światła, swą opiekę i przez Ducha swego Świętego. Widzialnie pozostanie w osobach tych, których rządcami i nauczycielami w Kościele ustanowił. Do słów tedy którymi stworzył urząd nauczycielski, dodał te inne jeszcze: „A oto ja jestem z wami po wszystkie dni aż do skończenia świata“²⁵). Znaczy to, że Kościół jest nieomylny w zachowaniu, w ogłoszeniu, w tłumaczeniu i w obronie prawd objawionych. Jest prawdziwie i rzeczywiście tym, czym widział go św. Paweł: „Kościołem Boga żywego, filarem i utwierdzeniem prawdy“²⁶). I nigdy by Chystus Pan nie obiecywał zbawienia wiecznego posłusznym, aniby nie groził potępieniem tym, którzy słuchać nie zechcą Kościoła, kiedy ten wypełniać będzie swój obowiązek nauczycielski, gdyby Kościół miał się pomylić kiedykolwiek, lub choćby tylko mógł się pomylić. Jest to niezwykle, ale nie mniej prawdziwe. Słowa Chrystusowe są jasne, proste i kategoryczne.

Zresztą Pan Jezus częściej powracał do tego przedmiotu i zapewniał ludzkość na wszelki sposób, że jedynym i właściwym nauczycielem w Kościele jest on sam przez Ducha Świętego. „Jeden jest — mówił — nauczyciel wasz, Chystus“²⁸), który, Bogiem będąc, pomylić się nie może. Zapewniał też kilkakrotnie, że misja i władza apostołska Kościoła jest Jego własną misją i władzą²⁹). Obiecywał ponadto uroczyście, że Kościołem nauczającym opiekować się będzie i bę-

²⁵) Mt 28, 20. — ²⁶) 1Tym 3, 15. — ²⁷) Mk 16, 16. — ²⁸) Mt 26, 10. — ²⁹) J 17, 18; 20, 21; Mt 10, 40; Łk 10, 16. —

dzie w nim przebywać sam Duch Przenajświętszy: „Ja poproszę Ojca, a innego Pocięszyciela da wam, aby mieszkał z wami NA WIEKI: Ducha PRAWDY... (On) wśród was mieszkać będzie i w was pozostanie. Nie zostawię was sierotami³⁰⁾. „Pocięszyciel, Duch Święty, którego Ojciec pošle w imię moje, on was wszystkiego nauczy i przypomni wam wszystko, co tylko wam mówiłem³¹⁾. „Kiedy przyjdzie ów Duch prawdy — mówił jeszcze Jezus Chrystus — nauczy was wszelkiej prawdy“. Moja to będzie prawda i moja nauka, „bo z mego weźmie i wam opowie³²⁾.

Gdybyśmy nawet skądinąd nie wiedzieli, nie wierzyli, że Duch Święty zstąpił na Kościół Chystusowy³³⁾, dość by nam było tej obietnicy Syna Bożego, aby osiąść tę najskłodszą pewność, że słuchając Kościoła, „nie jesteśmy dziećmi chwiejącymi się i nie bywamy znoszeni każdym wiatrem nauki³⁴⁾. Dość wierzyć na słowo obietnicy Chystusowej, że nauczycielem Kościoła, jego umocnieniem i pedagogiem wprowadzającym go we wszelką prawdę Bożą jest Prawda osobowa, która jest równocześnie osobową Miłością — dość, aby wierzyć, że Kościół w głoszeniu, wyjaśnianiu i obronie prawd objawionych nigdy nie pobjądzi. Nie może. Gdyby mógł, to zaprawdę Duch Przenajświętszy nie byłby już ani nauczycielem, ani umocnieniem, ani pedagogiem Kościoła. Bo i po cóż pozostawałby w Kościele? Czy po to, aby obecnością swoją błędy ludzkie pieczętować? Bożą sankcją je umacniać? Nie, gdzie Duch Prawdy przebywa, tam nie ma miejsca na błąd i fałsz.

I tak się stało, że od onego pamiętnego dnia Zielonych Świąt, drzące dotychczas i słabe dłonie poštańców Chrystusowych uchwyciły mocno pochodnię wiary, aby boskim jej płomieniem zapalić świat. Wypełniło się wówczas i wypełniać się nie przestaje gorące pragnienie Zbawiciela: „Ogień przyszedłem rzucić na ziemię, i czegoż chcę, jeno aby był zapalon?³⁵⁾. I tak szli Piotr i Jan i Paweł i inni z tym głębokim przeświadczeniem, że nie są sami, że mają święte prawo przemawiać z najwyższą powagą i żądać, w imię Jezusowe, bez-

30) J 14, 16—18. — 31) J 14, 26. — 32) J 16, 13—14. — 33) Dz 2, 1—13. — 34) Ef 4, 14. — 35) Ek 12, 49. —

względne posłuszeństwa nieomyłnej mowie swojej. „Bronź żołnierstwa naszego—wyjaśniał św. Paweł—nie jest cielesna, ale Bogu jest mocna na zburzenie miejsc warownych. Niweczy bowiem (wszelkie błędne) rozumowania i wszelką wysokość wynoszącą się przeciw poznaniu Boga, i w niewolę podbijamy wszelki umysł pod posłuszeństwo Chrystusowe, gotowi ukarać wszelkie nieposłuszeństwo“³⁶).

Zebrani na pierwszym soborze w Jerozolimie, doktrynalną swą decyzję poprzedzą Apostołowie słowami, które brzmiałyby bluźnierstwem, gdyby nie były wzniosłe tą wzniosłością, jaką Bóg tylko słowem ludzkim nadać może: „Zdało się Duchowi Świętemu i nam“³⁷). „Z Duchem Świętym za pan brat!“ Skąd im to przyszło? Skąd i Piotrowi to równanie się z Duchem Świętym: „My jesteśmy świadkami tych słów i Duch Święty“³⁸). Stąd, najoczywiściej, że wszyscy mogą w duchu i w prawdzie powiedzieć tak, jak Paweł Apostoł: „In me loquitur Christus — We mnie Chrystus mówi“³⁹).

I cóż, że przeminą Piotr i Paweł i przeminą wszyscy inni? — Pochodnia wiary przejdzie w inne ręce, równie mocne. Cóż, że długie jeszcze wieki płynąć będą, pełne burz i nawałnic? — Po Piotrze I nastąpi Piotr II, III itd., a po kolegium apostołskim, kolegium inne, z biskupów złożone, z Piotrem na czele, które się nazywa Kpściołem nauczającym. Niespodzianek długich czasów Kościoła się nie lęka. Przecież Chrystus Pan obiecał pozostać w nim nie tylko po dni Piotra i Jana itd., lecz „po wszystkie dni, aż do skończenia świata“. Zesłał mu też Ducha Świętego, „aby pozostał na wieki“.

Mnogie już wieki dziejów, Kościoła świadczą wyraźnie nie tylko o tym, że nosi on w sobie to samo przeświadczenie o nieomyłności w rzeczach wiary i obyczajów, jakie zrodziło się w Apostołach pod wpływem słów Chrystusowych, ale ponadto i o tym również, że istotnie Bóg mieszka w nim, że otacza go nadprzyrodzoną swą opieką, że kieruje jego krokami, strzeże od błędów w przepowiadaniu i obronie nauki objawionej i utwierdza go ustawicznie swą mocą niezawodną. — „Od Pana się to stało“⁴⁰). Wszystko, co boskie w Kościele,

³⁶) 2Kor 10, 3—6. — ³⁷) Dz 15, 28. — ³⁸) Dz 5, 32. — ³⁹) 2Kor 13, 3. — ⁴⁰) Mt 21, 42. Por. Mk 12, 11; Ps 117, 23. —

od Pana się stało. Nieomyślność również. Jest bowiem nieomyślność Kościoła przywilejem przez Boga udzielonym, jest uposażeniem nadprzyrodzonym, mocą którego — dzięki obecności Ducha Świętego — Kościół omylić się nie może w definitywnym i ostatecznym określeniu prawd objawionych oraz tych innych prawd, które ściśle łączą się z objawieniem.

Duch Święty nie objawia już obecnie prawd nowych, ani nie działa w Kościele tak, jak działał na pisarzy, którzy pod Jego szczególnym tchnieniem tworzyli Księgi święte, lecz czuwa nad tym, aby Kościół w swej działalności nauczycielskiej z drogi prawdy, poprzednio objawionej, w żaden sposób nie zбочył, ale by mógł powtarzać stale i powtarzać wszystkim z ufnością: „Jest we mnie prawda Chrystusowa“⁴¹).

Tak, jest w Kościele prawda Chrystusowa. A o to właśnie chodzi. Nie Kościół ją wynalazł i nie on jest jej właścicielem (przynajmniej nie w tym znaczeniu, aby mógł ją zmieniać do woli). Kustoszem jest tylko powierzonych sobie skarbów i głosicielem prawdy objawionej. Obowiązkiem i prawem jego jest podawać dalej co otrzymał, niezienne, nieskażone, a jednak wieczne żywe, zyciodajne i płodne. Może i powinien badać zawartość objawienia, wnikać w jego treść najgłębszą, odkrywać co raz to nowe, zawarte w nim bogactwa, wyjaśniać tajemnice jego znaczeń, tłumaczyć, co jest niejasne, rozstrzygać, jako sędzia najwyższy, zagadnienia sporne, i tak, z wieku na wiek, zamieniać drogocenne sztaby szczerego złota na cząstki dogmatów, drobniejsze wprawdzie, ale równie bezcenne. Złoto musi zawsze pozostać złotem. Na miedziaki Kościół rozmieniać nie może niczego. Bóg czuwa. Kościół jest świadom swej misji i swej władzy. Stąd to raz po raz w ciągu tysiącleci rozlega się donośne, wzniosłe i wzruszające zarazem: „Non possumus“. — „Nie możemy tego, cośmy widzieli i słyszeli, nie mówić“⁴²).

Równoległe zaś do tych słów bohaterskich, nie przestaje Kościół powtarzać Pawłowej deklaracji: „Oświadczam wam, Bracia, że ewangelia, którą przepowiadałem, nie jest wedle człowieka. Bo ja nie od człowieka ją otrzymałem, i nie (od

41) 2 Kor 11, 10. — 42) Dz 4, 20. —

człowieka) jej się nauczyłem, ale przez objawienie Jezusa Chrystusa⁴³⁾. Ziarno, które Bóg kiedyś zasiał na łanach ludzkości, jest moim bogactwem, ale i darem Boga samego. Dlatego też, choćby i „Anioł z nieba przepowiadał wam ponad to, cośmy wam przepowiadali, niech będzie przeklęty⁴⁴⁾. Zarówno wtedy, kiedy błogosławi, jak kiedy anatemy miota, dzieła Chrystusowego dopełnia, w tym najgłębszym przekonaniu, że cokolwiek zwiąże na ziemi, jest związane w niebie, a cokolwiek rozwiąże na ziemi, jest rozwiązane i w niebie⁴⁵⁾.

Ci zaś, którzy podzielają tę wiarę Kościoła, rozumieją choć w części, jak wielkich rzeczy dokonał Bóg, czyniąc Kościół nieustępliwą opoką prawdy i nieomylnym jej nauczycielem. Z pokorną też wdzięcznością oddają Mu chwałę za to, że „z ciemności wezwał (ich) do swego przedziwnego światła⁴⁶⁾. i wprowadził do „miasta prawdy⁴⁷⁾, które „nie potrzebuje słońca ani księżyca, aby świeciły w nim, albowiem jasność Boża oświeciła je, a świecą jego jest Baranek⁴⁸⁾; gdzie sam Duch Przenajświętszy, stojąc na straży dóbr najdroższych, zachowuje mistyczne ciało Baranka w życiu wiecznie młodym i to sprawia, że jest ono po wszystkie dni Kościołem zawsze jednym, świętym, katolickim, apostołskim, Chrystusowym, a jego członki napełnia tym „pokojem Bożym, który przewyższa wszelki umysł⁴⁹⁾.

Ks. Jan Rosiak T. J.

⁴³⁾ Gal 1, 11—12. — ⁴⁴⁾ Gal 1, 8. — ⁴⁵⁾ Mt 16, 19; 18, 18. — ⁴⁶⁾ 1P 2, 9. — ⁴⁷⁾ Zach 8, 3. — ⁴⁸⁾ Obj 21, 23. — ⁴⁹⁾ Fil 4, 7. —

Kompetencje naukowego poznania

II

Ogrom i zakres faktów, odkrytych przez fizykę, jest imponujący. Stanowi on jednak tylko materialne wzbogacenie umysłu ludzkiego. Kiedy mówimy o kompetencji naukowego poznania, bardziej interesujące jest pytanie, jakie dokonało się wzbogacenie formalne, to znaczy jakie rozwinięto sposoby myślenia i jaki osiągnięto stopień abstrakcji, metody i wyniki uogólnień. Zdanie sobie sprawy z tej formalnej strony naukowego poznania pozwoli odkryć, jakie tereny rzeczywistości fizyka pomija milczeniem, bądź to że wymykają się spod jej zakresu, bądź też że stosowane sposoby myślenia w badaniach fizykalnych stworzyły przesąd, iż te zagadnienia są zagadnieniami pozornymi. O jednym z takich zagadnień będzie wkrótce mowa.

Pierwszym z formalnych nastawień nowoczesnego poznania przyrody było hasło „dzielić“ — posuwać się w podziale materii jak najdalej, sprowadzać wszystko do niewielu najmniejszych składników materii, a potem rekonstruować z nich wszystko, co podpada pod bezpośrednią obserwację.

Drugim hasłem jest „mierzyć“, czyli w obserwacji zjawisk oddać pierwszeństwo liczbie. Trzecią zdobyczą formalną, uwarunkowaną przez dwie poprzednie, jest myślenie funkcyjne: opis zjawisk sprowadzić do przyporządkowania zbiorów różnych parametrów, ustalać funkcje matematyczne między parametrami. Tę zdobycz zapożyczyła fizyka od matematyki; układ spórzędnych i pojęcie ciągu zbieżnego (źródło rachunku nieskończonościowego) zdecydowało o myśleniu funkcyjnym w fizyce. Myślenie funkcyjne da się jeszcze opisać z innej

strony. Fizyka interesują procesy, przemiany, a nie substancje i podmioty tych procesów. Nawet chemia posługuje się pojęciem substancji tylko w znaczeniu „coś, około czego są zgrupowane pewne parametry, jak ciężar atomowy, numer pierwiastka“ i co wchodzi w połączenia według pewnych przepisów matematycznych. W ubogiej fizyce Arystotelesa i scholastyków występowało myślenie — żeby się tak wyrazić — „substancjalne“; w przemianach chodziło o to, jakie modyfikacje przybiera pod wpływem działań ich podmiot, substancja. Stąd przerost i supremacja rozważań jakościowych, form jakościowych, działań w znaczeniu wpływu natury czyli różnic jakościowych, w tej naturze tkwiących nieświadomych „dążeń“, np. ruch ciał ciężkich do swego „naturalnego miejsca“ itp. To wszystko razem z *qualitas motrix*, nadającą ruch, wydaje się nam dzięki bezpłodności w opanowaniu technicznym przyrody równie naiwnym, jak *vis sopitiva* maku. Należy jednak zdać sobie sprawę, że i fizyka nie może się obejść bez kategorii jakości, a tylko zredukowała ją do przyzwoitych rozmiarów i przyporządkowała jej jednoznaczne symbole, liczby, korzystając ze stowarzyszonych z jakościami wielkości mierzalnych. Bezwładność, nabój elektryczny, siła, energia, temperatura, indukcja elektryczna i magnetyczna są pojęciami jakościowymi, którym przyporządkować się dają liczby. Jakości, które tej własności tj. przyporządkowalności liczbom nie posiadają, są dla fizyki bezużyteczne. Inna sprawa, czy i o ile straciły wszelką rację bytu dla filozofii przyrody. Do tego pytania podchodzimy, rozważając osiągnięcia dotychczasowe fizyki.

Pierwszym z tych osiągnięć jest, że atomistyczna budowa materii, elektryczności i energii zepchnęła rozważania jakościowe do sfery świata atomów; w świecie makroskopowym fizycznym sprowadza się wszystkie jakości do składania i rozkładania, do połączeń ilościowych między atomami.

Drugim osiągnięciem jest, że cała plejada niezależnych pozornie jakości została wyrugowana przez jakości nieliczne, które wyżej wymieniliśmy, i tylko takie, że dają się użyć jako parametry (tj. dają się wyrazić liczbami).

Trzecim osiągnięciem jest, że „stałość“ i prawidłowość w naturze rozpoznano nie jako wynik „wewnętrznej tenden-

cji". „istoty rzeczy“, „wsobnej celowości“, lecz jako matematyczną konsekwencję złożenia ilościowego z najmniejszych składników kilku różnych kategorii, a w każdej kategorii między sobą równych. Są to osiągnięcia chemii i fizyki atomowej. Wobec tych osiągnięć nie można się zbyć dziwić dawniejszym fizykom, że ich ideałem i marzeniem był mechanistyczny pogląd na świat. Deklamujący i dziś jeszcze o „światopoglądzie naukowym“ w najgłębszych zakamarkach serca przechowują wiarę w dogmat „mechaniki świata“.

Otóż zobaczymy, co fizyka przeoczyła, względnie co zmusiła do milczenia lub zbyła milczeniem, jako nie należące do jej kompetencji i do jej formalnych sposobów badania oraz myślenia. Dzielenie materii aż po elementarne cząstki pozwoliło zepchnąć aż do nich zagadnienie różnic jakościowych. Lecz co dalej? Czy wierzyć, że i te resztki jakości zepchnięte do świata atomów, różnice między dodatnią i ujemną elektrycznością, różnice między masami nukleonów i elektronów oraz mezonów, zagadkowy związek między bezwładnością i energią, związek między zanikiem fotonu a genezą bliźniaczej pary „elektron-pozitron“, sprowadzą się kiedyś do układów addytywnie różnych, złożonych z idealnie równych cząstek i ich ruchu? Nawet i w tym wypadku nie obejdziemy się bez pojęcia siły czy pola sił, które ma wytłumaczyć i uzasadnić tworzenie się skupień, a jest to pojęcie włączające jakość.

Otóż można słusznie postawić pytanie, czy wolno tak rozumować: Jeżeli coś jest złożone z części, to „całość, postać, układ“ jest tylko elementem myślowym, a nie rzeczywistym; wskutek tego jakości układu są tylko mechanicznym i wyłącznie myślowym dodawaniem się jakości, tkwiących w cząstkach elementarnych. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że dla fizyki jest to pytanie obojętne i na wynik rekonstrukcji świata z cząstek elementarnych wcale nie wpłynie, jeśli odpowiemy, że jakość „całości“, związku, zespołu, nie jest wyłącznie myślową sumą jakości tkwiących w cząstkach elementarnych — przeciwnie niżby tego sobie życzył mechnistyczny światopogląd. Jest faktem, że jądro helu pod względem masy nie jest sumą mas dwóch protonów i dwóch neutronów. Jeśli defekt masy rozłożymy równomiernie na te cztery cząstki, to

okaże się, że proton w helu jest jakościowo różny od protonu swobodnego.

Nie można bowiem mówić o różnicy ilościowej, dopóki nie są znane cząstki mniejsze, z których by się składał proton. Otóż ta różnica jakościowa między protonem związanym a protonem swobodnym dowodzi, że całość, zwana helum, jest jakością nową, rzeczywistą, a nie wyłącznie pomyślaną. Ponieważ przy każdym związku chemicznym zachodzi energia wiązania, a z nią defekt masy, przeto każdy związek jest całością jakościowo nową, a nie pomyślaną tylko, nie jest mechanicznym addytywnym agregatem składników elementarnych. Rekonstrukcja zespołów z cząstek elementarnych idzie zatem w parze z rekonstrukcją jakości nowych, całości i postaci rzeczywistych, jako takie istniejących poza umysłem poznającym, a nie zawdzięczających swej jedności jedynie ujęciu ideowemu.

Stąd dalszy wniosek, że cząstki elementarne, o ile występują w związkach różnych, np. wodór w wodzie a wodór w metanie, są tylko analogami wodoru swobodnego, lecz nie są identycznie takim samym wodorem. Zatracił byt indywidualny; co zresztą przejawia się natychmiast w defekcie masy, i jak można słusznie przypuszczać w modyfikacji wszystkich innych własności cząstki swobodnej. Będą to tylko własności bardzo zbliżone, analogiczne, lecz nie identyczne.

Doszliśmy zatem do odkrycia, potwierdzającego, jak dalece powszechne jest prawo poznawania za pomocą analogii, lecz zarazem, jak łatwo jest przeoczyć jego wpływ na nasze naukowe pojęcia i podstawiać w rozumowaniach granicę ciągu analogów za same analogie. Przy tej sposobności warto zauważyć, że zarówno przy obserwacjach, jak i przy rozumowaniach stosujemy mniej lub więcej świadomie to prawo analogii w postaci przybliżeń i uproszczeń, względnie schematyzowania. W dziejach fizyki jest wiele przykładów, jak dokonały się wielkie odkrycia dzięki takim uproszczeniom i przybliżeniom, których zasługa należy się poniekąd niedoskonałości środków obserwacji i pomiaru. Gdyby Kepler miał tak precyzyjne pozycje planet, jak te, które pozwalają nam mówić o perturbacjach w ruchu planet, nie wiadomo, czy odważyłby się mówić, że planety poruszają się po elipsach. Może

powiedziałby, że poruszają się po elipsach „w pierwszym przybliżeniu“. Gdyby Berzelius i Dalton wiedzieli o izotopach (i gdyby umiano za ich czasów oddzielać izotopy), odkrycie prawa stosunków stałych i wielokrotnych dla połączeń chemicznych napotykałoby na niesłychane trudności, zanimby znaleziono jego właściwe znaczenie.

Potwierdza się, że nie ma złego, co by na dobre nie wyszło. Tym złem jest analogia; byle jednak uświadomić sobie, że mieści w sobie część prawdy, i tylko część, czyli że daje przybliżenia, można już poszukiwać dalszych części prawdy, przez analogię przysłoniętych. Do takich, jak widzieliśmy, należą zgubione po drodze rozwoju fizyki „jakości“ i pojęcia „całości“, lub „postaci“ związków; niedozwolonym przekroczeniem kompetencji analogii jest przekonanie en vogue, że rzeczywistość jest czterowymiarowa, a nie tylko jej opis; że indeterminizm jest w atomach, a nie w stosowanym do ich opisu schemacie zbudowanym z analogij.

Te zagadnienia stosunku pojęć naukowych do rzeczywistości fizycznej były przedmiotem dociekań wielu badaczy. Wyniki badań oświetla artykuł ks. prof. Kłósaka w styczniowym „Przeglądzie Powszechnym“ z 1949 r. *Ens rationis* Maritaina można zbliżyć do naszego pojęcia „granicy ciągu analogii“ i do eksperymentów myślowych, tudzież stosowanych w nich pojęć, które nazwaliśmy „fizycznie sprzecznymi“. Również pojęcie analogii jest tam wzmiakowane, lecz nie wydaje się, by doceniono jego dominującą rolę w myśleniu fizykalnym, lub powiązано je z owymi entia rationis, jako z granicami ciągów przedmiotów fizycznych, których są analogami. Nie widać w tych badaniach przecucia, że z pojęcia granicy ciągu analogów wynika problem określenia, jaki jest stopień przybliżenia, czyli stosowalności analogii. Widzieliśmy, że nieoznaczoności Heisenberga są przykładem takiego określenia stopnia przybliżenia analogii fali w zastosowaniu do światła i korpuskułów. I niczym więcej. Przenoszenie ich na same cząstki elementarne, czyli przypisywanie samym cząstkom indeterminizmu, jest logicznie *qui pro quo*. Tak samo, jeśli cząstki elementarne związane są tylko analogami, których granicą jest cząstka swobodna, to określanie defektów mas i innych modyfikacyj stwierdzalnych w cząstkach związanych, jest

określeniem stopnia przybliżenia wyrazów ciągu do granicy. Rekonstrukcja zatem związków z cząstek elementarnych jako wyłącznie mechanicznych agregatów (o jedności wyłącznie myślowej) jest logicznie niedozwolonym przyjęciem założenia, że analogi są równe granicy. Ten błąd popełnia mechanistyczny pogład na rzeczywistość świata fizycznego.

Prawo poznawania przez analogie jest może najogólniejszym prawem umysłu ludzkiego, a fizyka dostarcza jedynie najprecyzyjniejszych jego okazów i powinna stanowić model, jak się analogiami operować powinno. Nie wchodząc w zagadnienie, jaka jest geneza pierwszych pojęć takich, jak „rzecz“, substancja, przymiot, relacja, siła, działanie, przyczyna, możemy bez trudności stwierdzić, że co do treści są one przerzutowaniem pewnych stanów psychicznych lub pojęć o nich, w świat istniejący poza naszą świadomością. Innymi słowy: świat jest wypełniony analogami naszego „ja“. Np. rzecz, substancja, jest analogiem naszego „ja czystego“; substancja z przypadłościami i relacjami jest analogiem naszego „ja społecznego i zjawiskowego“, siła jest analogiem naszych wrażeń wysiłku, przyczyna jest analogiem czystej czynności zawartej w naszych aktach wyboru. Użyty przez nasz wyraz „przerzutowania“ mógłby być błędnie zrozumiany w dwojakim kierunku: 1) że najpierw poznajemy nasze przeżycia psychiczne, a potem na ich modłę rekonstruujemy świat zewnętrzny — panton chrematon metron anthropos — lub formy aprioryczne kantowskie; 2) że tzw. rzeczywistość zewnętrzna jest tylko pewną grupą przeżyć czysto wewnętrznych — idealizm subiektywny. W pierwszym wypadku treść poznania wnosilibyśmy całkowicie w nieznanne Ding an sich, w drugim wypadku całkowicie byśmy ją stwarzali bez żadnego Ding an sich.

Otóż jedno i drugie jest sfalszowaniem podstawowego faktu zbudzenia się świadomości. Tym faktem podstawowym jest przeżycie przeciwstawienia podmiotu i przedmiotu. Przy tym przeżyciu daną nierefleksyjną jest przedmiot, a daną przez refleksję jest podmiot, czyli świadome „ja“; pierwsza dana jest id quod, druga id quo cognoscimus. Kiedy refleksja nad przeżyciem przeciwstawienia te dwie jego strony rozdzieli przez abstrakcję, powstaje pojęcie przeciwstawienia; przeciwstawne sobie „przedmiot i podmiot“ łączy stosunek analogii:

oba ogniwa każde dla siebie jest „rzeczą“, „czymś“, „substancją“. W podobny sposób drogą analogii wszystkie inne podstawowe kategorie bytu wiążą się z naszymi przeżyciami psychicznymi: granicą ciągu analogów jest treść dostępna bezpośrednio w naszej świadomości; wszystko zaś poza świadomością, poza naszym „ja“, jest analogon. Na peryferii pojęć o świecie zewnętrznym jest najbardziej odległe analogon pojęciowe: Bóg, świat ducha, metafizyka.

Jeśli prawo poznania ludzkiego najogólniejsze stanowi analogia i jeśli daną bezpośrednią dla ciągu analogów jest granica, istniejąca jako treść w obrębie naszej świadomości, to wszystko, co jest poza drzwiami naszej świadomości, jest równouprawnionym przedmiotem naszego poznania: podpada bowiem prawu „poznania przez analogię“. Tak zwane nauki doświadczalne nie stanowią wyjątku spod prawa analogii, są w zasadzie taką samą „metafizyką“, jak nauka o Bogu, o duszy.

Specjalnie, jeśli przyczynowość w świecie zewnętrznym jest tylko analogiem przeżyć naszego wewnętrznego działania, to traci sens rozróżnianie zakresów stosowalności pojęcia przyczyny: albo analogia jest, albo jej nie ma: albo więc pojęcie przyczyny zaczerpnięte z naszego wnętrza ma poza wnętrzem analogię, a wtedy ciągu analogii nie ma sensu gdziekolwiek ucinąć; albo analogii nie ma, a wówczas przyczynowość także w świecie doświadczalnym jest złudzeniem. Prawo analogii zatem pozwala i każe stwierdzić, że wiekowe rozgraniczanie zakresów naukowego poznania oraz tzw. niemożliwość metafizyki są kapitalną pomyłką. Metafizyka jest równouprawnioną z naukami doświadczalnymi przez to samo, że razem z nimi obejmuje zakres poznania pozapsychofizycznego: operuje tak samo, jak one, tylko analogiami i bada analogi, których wspólną granicą jest zakres naszych danych świadomościowych. Nauki o świecie zewnętrznym mogą się różnić doskonałością lub niedoskonałością metod poznania, ale to już jest sprawa drugorzędna; nie różnią się uprawnieniem, obie mają prawo jedynie poznawać analogie i tworzyć pojęcia analogiczne.

Przykładem zastosowania analogii we wielkiej skali jest Arystotelesowski pojęcie formy. Zapożyczone z postaci geometrycznej ciał, uzupełnione i uogólnione — przy pomocy ge-

netycznie wywodzących się z elementów psychicznych pojęć — jako „determinacja“ (określenie), ma za zadanie ująć z jednego punktu widzenia problem istnienia zmian rzeczywistych w świecie, a zarazem rozwiązać w teorii poznania problem zgodności pojęć powszechnych (universalia) z rzeczywistością jednostkową. Mówiąc bardzo schematycznie, poznawanie jest odrywaniem form od podłoża materialnego i przeniesieniem do umysłu, a zmiana jest odrywaniem formy od podłoża materialnego i przeniesieniem w inne podłoże. Z tą analogią łączy się równie ważna (a przez scholastyków jako analogia prawie niezauważona), analogia między procesem sądu jako łączenia i rozdzielania (*compositio et divisio*) a działaniem się w przyrodzie, którego istotną treścią jest składanie i rozdzielanie, czy to podłoża i formy, czy jakichkolwiek innych składników. Przyczynowość zatem sprowadzałaby się do łączenia lub rozdzielania składnika potencjalnego, niezeterminowanego, ze składnikiem aktualizującym, czyli determinującym (tj. z formą). „Całość złożona“, „jedność złożona“ z elementów różnych będzie tym, co nazywamy skutkiem wywoływanym przez przyczynę; innymi słowy: skutek, czyli rzecz zawisła od przyczyny, rozpoznajemy po tym, że jest rzeczą złożoną.

Ta „spekulacja“ nie jest jałowa; chodzi bowiem o znalezienie pojęć związanych z pojęciem przyczyny i skutku, które by pozwoliły na drodze ich przyporządkowania „wyznaczyć“ w sensie aksjomatyki te proste pojęcia, tak jak aksjomaty geometryczne wyznaczają nie dające się zdefiniować pojęcia punktu, prostej i płaszczyzny.

Zbyteczną jest rzeczą przypominać, że Szkoła Arystotelesa zapomniała, iż każda analogia ma „krótki oddech“, więc i analogia formy musi określić swe granice i kompetencje, podobnie jak za drni naszych fizyka określiła granice stosowności analogii fali do światła. Nie bez słuszności opóźnienie badań ilościowych, od których rozpoczął się rozwój fizyki, można kłaść na karb przerostu myślenia „jakościowego“, wybitnie związanego z pojęciem formy. Pojmowanie cech i przymiotów rzeczy jako „postaci“, „form“, oraz związek analogii formy z teorią pojęć łatwo sprowadza skłonność do uosabiania pojęć, tj. do przypisywania każdemu pojęciu odpowiednika w rzeczy w postaci „formy“. Stąd jako najistotniejsze zagad-

nienie pojawia się, czy odpowiedniki pojęć różnią się realnie; np. czy relacja różni się realnie od swego fundamentu. W wyniku tych sposobów myślenia mnożą się bez końca formy realnie różne, z których każda jest za coś odpowiedzialna w ten sposób, jak *qualitas motrix* za ruch. Rzeczywistość ulepiona z podłoża i ze spiętrzonych na nim form przybiera charakter, który ktoś nazwał „teorią pudełkową“.

To wszystko jednak nie znaczy, że przy ujęciu rzeczywistości można się obejść bez pojęcia „postaci“, „formy“. Wykazaliśmy powyżej, że fizyka zepchnęła rozważania jakościowe do świata cząstek elementarnych, lecz ich wcale nie usunęła; co więcej sama fizyka dostarczyła materiału (np. w defekcie masy) do zrewidowania zapatrywań na związki cząstek elementarnych jako na mechaniczne addytywne systemy, a tym samym potwierdziła, że związki są nowymi postaciami i że stworzona przez fizykę teoria „kamyczkowa“ materii jest jednostronna. Wspomniana we wstępie poprzedniego artykułu (z marca b. r.) przepaść między pojęciami Szkoły Arystotelesa a pojęciami fizyki da się scharakteryzować tym, że tam naczelnym pojęciem jest „forma“, a tu „parametr“ i w ślad za nim idące „przyporządkowanie“, czyli funkcja. Jeśli zatem między szeregami form uda się ustalić pewne przyporządkowania, nie liczby zapewne, lecz analogie, wspomniana przepaść w sposobie myślenia zniknie. Będzie można spodziewać się sformułowania praw metafizycznych o wiele bardziej szczegółowych, niż *prima principia*. Teoria pudełkowa ustąpi miejsca teorii związków i szeregów form. Zauważmy, że i w tym zadaniu filozofii nicią przewodnią będzie prawo analogii, jedynie — zdaje się — ratunek przed pojęciami jałowymi...

Lecz zarazem nieustanne memento przed niedoskonałością i ograniczeniem naszego poznania. Dla uprzytomnienia sobie powszechności prawa analogii w naszych pojęciach, dla zdania sobie sprawy, jak nieściśłym materiałem operujemy, wystarczy zauważyć, jak z każdego niemal pojęcia wyziera analogia. Opieramy się o balustradę, lecz i o zasady, budujemy podstawy domów, lecz i podstawy moralności, postępujemy nogami i rozwijamy pakunki, lecz jest i postęp wiedzy i rozwój kultury, znamy wyższe i niższe piętra, lecz także wyższe i niższe tony, temperatury, wartości duchowe, są jasne dni i jasne po-

jęcia, „znaczenie“ pojęć jest „dzieckiem“, a może „rodzicem“ „znaku“, „określanie“ odnosi się nie tylko do pojęć, lecz i do pewnej czynności rysunkowej, — i każdy taki „przykład“ jest analogią „przykładania dwóch rzeczy do siebie“, a sama „analogia“ jest „równoległością“ na wzór dwóch linii, lub przyporządkowaniem na wzór szeregu dzieci, idących parami, lub wreszcie czymś, co zachowuje się tak, jak granica i któryś z wyrazów ciągu zbieżnego. Wspomnieliśmy wyżej, jak pojęcia najogólniejsze — kategorie bytu — zadzierzgają pierwszy węzeł analogii między przeżyciem psychicznym a rzeczywistością zewnętrzną. W przytoczonych powyżej licznych przykładach analogiczności naszych pojęć wydaje się, że pierwszy wyraz ciągu analogii, których granicą jest pojęcie oderwane, zawsze stanowi jakaś rzecz lub czynność konkretna, zewnętrzna. Byłoby to potwierdzeniem zasady, że nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu. Lecz myliłby się zarówno ten, kto by przez „in sensu“ rozumiał bez reszty rzecz zewnętrzną, jak i ten, który by przez „in sensu“ rozumiał jedynie przeżycie psychiczne wrażeniowe. Jeden i drugi zerwałby nić analogii, łączącą przeżycie z rzeczą. Poznanie przestałoby być odwzorowaniem.

Na analogiczność naszego poznania wskazuje również fakt istnienia błędu. Błąd powstaje wtedy, gdy albo podstawiamy granicę za któryś wyraz ciągu analogów, albo w ogóle przekraczamy granice stosowalności analogii. Zilustrowaliśmy to w ciągu niniejszej pracy na kilku bardzo rozpowszechnionych przekonaniach fizyków i filozofów przyrody, które powstały jedynie dzięki nieliczeniu się z ograniczeniami i wymogami, nałożonymi przez prawo analogii.

Ks. Jan Dorda T. J.

Z renesansu polskiego katolicyzmu

II

Czym wytłumaczyć to tak znamienne przeobrażenie? Obok już wymienionych powyżej motywów¹⁾, wśród których symbioza polskości z katolicyzmem, spotęgowana dzięki przeżyciom porozbiorowym, wysuwa się na plan pierwszy, sędzę, że wydatnie tutaj oddziaływała łączność ziemiaństwa z renesansem katolickim, który wśród inteligencji już wcześniej się rozpoczął na Zachodzie. Jest zrozumiałą rzeczą, że właśnie ta grupa, która się z zachodnią Europą i z jej elitą najsilniej kontaktowała, musiała się mocniej przejąć odrodzeniem życia religijnego. Niektóre ródziny pośród arystokracji, czy ziemiaństwa, na skutek ciężkich warunków, w jakich pod zaborami znajdowała się Polska, starały się swoim dzieciom dać edukację zagraniczną. O. Marian Morawski odbywa swoje gimnazjalne studia w Metz, O. Łubieński w Ushaw w Anglii, i na obczyźnie wstąpi do klasztoru, spędzając za granicą całą swoją młodość. Jego powołanie zakwitło pod wpływem jego angielskich krewnych, wybitnych katolików Bodenhawów. Co ciekawsze, zdaje się, że i w Anglii odradzający się katolicyzm korzystał również w pierwszym rzędzie z gorliwości ziemiaństwa i podobnie jak w Polsce szedł rodzinami. O. Pirożyński cytuje znamienne w tym względzie wzmiankę o zasłużonej dla Kościoła rodzinie Vaughanów: „W dziedzicznym majątku rezydował wtedy John Vaughan, którego jeden brat był biskupem w Plymough, drugi — jezuitą, trzeci — redemptorystą, a dwie siostry zakonnicami. Z dwunaściorga jego dzieci najstarszy syn Herbert został arcybiskupem Westminsteru, a później kar-

1) Patrz „Przegląd Powszechny“, z kwietnia br.

dynałem, Rogier — benedyktynek i arcybiskupem Sydney, Hieronim także benedyktynek, Bernard jezuitą i sławnym kaznodzieją, Jan biskupem, a szósty, chyba najświętobliwszy ze wszystkich, wstąpił do nowicjatu redemptorystów, lecz z powodu słabego zdrowia musiał nowicjat opuścić. Kilka córek wstąpiło do klasztoru“.

Obok wpływu zachodniego renesansu religijnego duża podpora w podtrzymaniu religijnego i patriarchalnego stylu życia ziemiaństwa był sam rolniczy charakter tej warstwy. Jest ważną rzeczą, że te rodziny są osiadłe, przywiązane do swojego gniazda, że nie zerwały jeszcze kontaktu z naturą, że są w życiu wsiowym rozmiłowane. Ponadto posiadają one rodzinne i narodowe tradycje, które nakazują im utrzymywać łączność z religią nawet wtedy, kiedy duchowo już zerwali z nią bliższy kontakt. Krasiński w „Nieboskiej komedii“ dał w postaci hrabiego Henryka przepyszny portret arystokraty, który ze względów tradycyjnych, aby tylko dotrzymać wiary swoim przodkom, wiąże się tak z obozem konserwatywnym, jak i z klerem, chociaż duchowo odbiegł zarówno od jednego, jak i od drugiego. Zespolenie ziemiaństwa z tą postawą musiało być w Polsce o wiele silniejsze, niż na Zachodzie, gdyż w epoce porzoborowej odgrywało ono u nas o wiele donioślejszą polityczną rolę i zmierzało do występowania w charakterze elity narodowej, którą zwłaszcza wobec Stolicy Apostolskiej starało się reprezentować.

Najznamienniej chyba zarysował to stanowisko wzmiankowany już Krasiński, który tak chętnie mówił o misji przewodniczenia i kierowania, jaką ma arystokracja do wypełnienia — dialektyka, którą we Francji z takim zapałem będzie jeszcze głosił Bourget. Te momenty dziejowe i społeczne sprawiały, że arystokracja już z samej natury zajmowanego przez siebie stanowiska, swojej pozycji socjalnej, silniej niż gdzie indziej demonstrowała swą uległość wobec Kościoła. Fakt, że właśnie ziemiaństwo wybijało się jako najwplywowsza sfera w życiu publicznym, którą to funkcję gdzie indziej raczej spełniała wolnomyślnie nastrojona burżuazja, że rdzennie polska finansjera była w porównaniu z Zachodem słabą i nieliczną — wiadomo, że nasz przemysł i handel przez długi czas znajdo-

wały się przeważnie w rękach niepolskich, ulegając oddziaływaniu obcego kapitału — ułatwił oczywiście promieniowanie katolicyzmu i wśród tej warstwy inteligencji, która z ziemiaństwem w bliższym pozostawała kontakcie. W monografii o O. Morawskim możemy zauważyć, szkicowo zresztą potraktowany proces duchowej przemiany lekarza Franciszka Chłapowskiego, który przez pewien czas ogarnięty materialistyczną atmosferą pozytywizmu stoi na rozdrożu, by ostatecznie pod wpływem O. Mariana dochować wierności katolicyzmowi i to już aż do końca, bo nawet stać się pionierem katolicyzmu wśród inteligencji, a wypadek ten z pewnością nie był odosobniony.

Renesans XIX-wieczny wykazał — jak zresztą każde ludzkie dzieło — pewne słabości. Płynęły one zarówno z faktu, że inicjująca go warstwa posiadała swoje braki, jak też i ze słabości charakteru narodowego. Jest to rzeczą godną bliższego zbadania, że zarówno typy herezji, jak i typy konwersji nawet w obrębie jednej i tej samej religii przybierają odmienne formy w zależności od charakteru narodowego. U narodów słowiańskich w ogóle, a u nas w szczególności, w procesie przeobrażania duchowego odgrywały rolę nie tyle motywy intelektualne, teoretyczne, ile raczej praktyczne, wartościujące¹⁾. Dość wziąć do ręki epilog „Anny Kareniny“, czy „Spowiedź“ Tolstoja, by się przekonać, że życiowe podejście do zagadnień religijnych jest tu zasadniczo takie samo, jak u naszych wielkich romantyków — w pierwszym rzędzie myślę tutaj o Mickiewiczu, czy też tak niepospolitych myślicielach jak Brzozowski, który przecież mimo zacieklej walki z legendą Młodej Polski sam w neoromantycznym urabiał się klimacie. Pobudki emocjonalne przy tym odgrywają wielką rolę. Renesans

1) Za charakterystyczną cechę polskiej religijności, nie tylko katolickiej, uważać można jeszcze przez Pawła Włodkowica zarysowane, a w XVI stuleciu już tak wyraźnie się uwydatniający — prymat etyki nad dogmatyką (Modrzewski, Kochanowski), który aż do ostatnich czasów wyraźnie się uwydatnia. Tak np. znamienne były w tej mierze przedwojenne wystąpienia Skiwskiego i Konińskiego, z których pierwszy zresztą reprezentował swoiste, samozwańcze, nieortodoksyjne chrześcijaństwo, drugi zaś już katolicyzmowi bardzo bliski, nie stał wszakże jeszcze wówczas bez zastrzeżeń na jego stanowisku.

katolicyzmu w Polsce nie potrzebował przy konwersjach, jak we Francji, dopiero przewalczać jakiegoś całkowicie obcego, z gruntu wrogiego typu życia i przewycięzać jakichś zakorzenionych intelektualnych nawyków. Raczej szło o rozbudzenie przytłumionych uczuć religijnych, o usunięcie naiwnych uprzedzeń. Dlatego też zauważyć można, że prac naukowych na wysokim bardzo poziomie w zakresie katolickiej filozofii i teologii nasz renesans katolicyzmu na ogół nie wydaje, że zadawała się muszą reformatorowie katolicyzmu w Polsce pracą raczej grubą i śpieszną, skierowaną na uzyskanie bardziej dorażnych korzyści, pole bowiem do przeorania jest bardzo szerokie i bardzo wdzięczne, wymaga tylko szybkiej pracy, aby nie leżało ugięciem²⁾. Brak duchowieństwa proporcjonalnie w stosunku do zachodniego, bez porównania mniej licznego, na skutek trudności życia porozbiorowego znacznie mniej wyrobionego i oświeconego, pozbawionego na terenie zaboru rosyjskiego prawie że zupełnie tak doniosłej pomocy stowarzyszeń zakonnych, sprawiał, że na barki gorliwszych i zdolniejszych jednostek waliła się olbrzymia, iście gigantyczna praca.

Konserwatywny charakter odrodzenia katolicyzmu w Polsce oddziałał niewątpliwie pod pewnymi względami ujemnie, niósł bowiem ze sobą niebezpieczne perspektywy, ze słabości tej warstwy wycisną pewien stygmat i na typie życia religijnego w Polsce. Jakoż i tak się rzeczywiście stało. Pod względem organizacyjnym pociągało to za sobą, że warstwa ziemiańska miała zachować w tej dziedzinie zbyt długo utrzymywany, już stający się, coraz bardziej anachronicznym, prymat. Było to jednak nieuniknione, skoro organizacje katolickie dla inteligencji, takie jak Sodalicja Akademicka i Inteligencji, posiadały w pierwszej swej fazie przeważnie arystokratyczny,

2) Nic bardziej znamiennego nad to, że fenomenalna działalność publicystyczna Stanisława Brzozowskiego, przeciwnika wielkiej miary nie budziła w polskim społeczeństwie katolickim żywszego oddźwięku. A kiedy tenże Brzozowski pod koniec swojego krótkiego, ale niezmiernie wyteżonego i twórczego życia, zbliżył się do katolicyzmu — zmarł przecież ostatecznie śmiercią sakramentalnego katolika — to na to jego przeobrażenie polski katolicyzm, zdaje się, że nie wywarł jakiegoś wydatniejszego wpływu. Przewodnikiem na tej drodze stał mu się przecież mało w Polsce znany wielki Newman.

ziemiański skład. Rys ten jednak zaczął coraz bardziej słabnąć w Polsce odrodzonej pod wpływem postępującego procesu demokratyzacji. Druga słabość, bardziej wewnętrznej już natury, polegała na tym, że ziemiaństwo wykazywało inklinację do rozwiązania kwestii społecznej na zasadach patriarchalizmu, już niepodobnych do utrzymania. Patriarchalizm, obejmujący życzliwą opieką służbę i domowników, traktując ich jak gdyby członków rozszerzonej rodziny, bezpiecznie mógł odegrać dużą rolę, jeśliby się wśród ziemiaństwa znalazły liczniejsze jednostki na wysokości tego trudnego zadania, wymagającego wielkiej ofiarności i miłości bliźniego. Ale jest jasne, że absurdem byłoby liczyć na upowszechnienie się tego typu życia. Rozumować tak, to znaczyło bezpodstawnie utożsamiać przodującą swego czasu politycznie i społecznie warstwę ziemiańską, z moralną elitą — identyfikacja zgoła nieuzasadniona. W miarę zaś jak coraz wyraźniej zarysowała się na horyzoncie kwestia robotnicza, pokazywała się również jaskrawo niewystarczalność takiej metody, takiego systemu. Nie była zresztą ta mentalność cechą specyficznie polską. Dość wymienić Bourgeta, apologetę ziemiańskiego patriarchalizmu, z jego instytucją klientów i z ojcowską pieczę przodującego okolicy pana, by zrozumieć, jak tego rodzaju tendencje były żywe w Europie, póki się nie załamały pod wpływem postępującej demokratyzacji i uspołecznienia, oraz wzmożenia hasła sprawiedliwości społecznej.

Nie podobna zapoznać doniosłości tego faktu, że renesans katolicyzmu rozpoczął się w okresie pozytywizmu. Hasła pozytywistyczne głosiły program indywidualistycznego wzbogacania się, były przesiąknięte mentalnością liberalno-kapitalistyczną. Zostały one przejmowane przez społeczeństwo pod kątem widzenia korzyści inteligenckich warstw, nade wszystko burżuazji i ziemiaństwa. Trzeba będzie długo czekać, zanim zakłamania tego typu myślenia zostaną w literaturze ujawnione. (Przypomnijmy tu chociażby Orzeszkową, ongiś entuzjastkę programu pozytywistycznego, który w miarę lat będzie jednak coraz bardziej poddawać rewizji, zwłaszcza w „Nad Niemnem“, gdzie pozytywizm ziemiański został pod kątem widzenia społecznym skorygowany). Nic dziwnego, że w życiu będą się podźwięki tego prądu dobry czas ujawniać,

a nawet wchodzić w pewną symbiozę z katolicyzmem, jak tego na polu literatury dowodzi „Rodzina Połanieckich“. Dodajmy do tego, że zapatrzone w wiejski partykularz ziemianstwo z natury rzeczy nie doceniało wagi przemian techniczno-społecznych, nie kwapiło się do tego, aby od postawy filantropijnej przejść do realizacji haseł sprawiedliwości społecznej. Tym się też tłumaczy, że chociaż ze strony jego spotykamy się w tym czasie z licznymi objawami fundacji społecznych i narodowych, posuwających się niekiedy nawet, jak w wypadku Władysława Zamojskiego, do wzruszającej abnegacji, to jednak nie widać w tej sferze — mimo ogłoszenia „Rerum Novarum“ — poważniejszej akcji w kierunku realizacji zasad chrześcijańskiej sprawiedliwości społecznej.

Otóż dowodzi to żywotności polskiego katolicyzmu, że te braki starał się heroicznym czynem miłosierdzia chrześcijańskiego uzupełnić. Tworząc stowarzyszenie albertynów, pozbawionych całkowicie własności, poświęconych służbie dla najbardziej potrzebujących, nie tylko materialnie, ale i moralnie opuszczonych, Adam Chmielowski, zwany Bratem Albertem, naprawiał najbardziej jaskrawe niedomogi polskiej religijności w dziedzinie społecznej. Bo wartość tego czynu należy mierzyć nie ilościowo, ale jakościowo. Przykład bezgranicznego wyrzeczenia się, po chrześcijańsku pojętej wspólnoty, przyspieszył przełom moralny, uwrażliwiał społeczeństwo na ogrom biedoty, uzmysławiał mu ciężący na nim z tego tytułu obowiązek społeczny głośniejszy, niż to były w stanie uczynić prasa i literatura. Jak niegdyś „Bank Pobożny“ i „Arcybractwo Miłosierdzia“, niezapomniane dzieła Skargi w dobie XVI-wiecznego renesansu katolicyzmu były wyzwaniem rzuconym egoizmowi szlacheckiemu, świetnym świadectwem, że gorące katolickie serce wznosić się umie ponad przesady epoki, tak i czyn Brata Alberta był niejako najsubtelniejszą i najmocniejszą reakcją przeciw temu niedoczeniu kwestii społecznej przez polskich katolików, zwłaszcza przez warstwę społecznie przodującą. I istotnie wołanie to nie było daremne, skoro Kraków, siedziba Brata Alberta, zdobył się na ogromną ilość fundacji dobroczynnych, stał się miastem wyróżniającym się pod tym względem w Europie.

Spoleczne dzieła katolickie zaczynają coraz bardziej powstawać teraz już nie tyle z darów wyjątkowych, ofiarnych jednostek, ile z ofiarnej pracy całego społeczeństwa — fakt świadczący o postępującej demokratyzacji polskiego katolicyzmu. Wspaniałe gmach Bursy im. ks. Mieczysława Kuznowicza dla rzemieślniczej młodzieży o tym świadczy. Na ziemiach polskich zacznie powstawać ruch chrześcijańsko-społeczny, którego znaczenie będzie większe na polu kulturalnym, niż politycznym. Jeśli bowiem jego reprezentacja parlamentarna nie odegrała w Sejmie polskim takiej roli, jaka przynależałaby społecznemu katolicyzmowi, z przyczyn, których tutaj poruszać nie będziemy, to ważne jest, że oddziaływanie jego na elitę katolicką, osobliwie na młodzież, było silne.

Nie jest naszym zamiarem przedstawiać te przemiany, jakie dokonywały się w toku odrodzenia polskiego katolicyzmu, w których tak wielką doniosłość posiadał okres Zmartwychwstałej po rozbiorach Polski i powstanie, w swobodnych już warunkach, ogromnej ilości katolickich organizacji, zwłaszcza tak znaczącej Akcji Katolickiej. Ograniczamy się przecież na tym miejscu raczej do przedstawienia początkowej fazy katolickiego renesansu i to traktując ją całkiem szkicowo, na marginesie kilku monografii. Byłoby interesującą i pożyteczną rzeczą pokazać, jak zapoczątkowana przez ziemiaństwo akcja została podjęta przez inne sfery i traciła coraz bardziej swój pierwotny konserwatywny charakter, jak coraz bardziej dochodzi do głosu w Rzplitej katolicka demokracja. Wystarczy na teraz zwrócić tylko na to uwagę, że w tym okresie coraz bardziej zaczynają się wysuwać na czoło działalności katolickiej nazwiska szarych ludzi, że oni teraz, ci synowie wiejskiego i miejskiego proletariatu, chwytają w swe ręce ster najpilniejszych prac. Historyk socjologii polskiego katolicyzmu wykaże z łatwością na bogatym materiale fakt, który już dziś rzuca się w oczy, że zarówno na stolicach biskupich, jak i na kierowniczych stanowiskach w zgromadzeniach zakonnych, widać w tym ostatnim okresie w przeważającym procencie przedstawicieli warstw ludowych. Nie poszczególne, mniej lub więcej ustosunkowane i utytułowane, wpływowe jednostki, ale zgromadzenia zakonne, zasilane przez wieś, miasteczka i przedmieścia, inicjują najważniejsze poczynania katolickiej

pracy. Z wielu nazwisk, które by tu można było przytoczyć, jedno w pierwszym rzędzie zdaje się cisnąć na usta: nazwisko dziś już głośne, O. Kolbe.

Obserwujemy tutaj interesujące zjawisko. Początki renesansu katolickiego, podjętego — jak wspomniano — przez warstwy inteligencko-ziemiańskie zmierzały głównie do skatoliczenia elity, zagrożonej przez zmaterializowany pozytywizm, natomiast nie sięgały głębiej w masy, jeśli pominiemy nieustrudzoną misyjną działalność takich jednostek, jak Ojciec B. Łubieński. Olbrzymie rzesze pospółstwa pozostawały wprawdzie w promieniu zasięgu Kościoła, ale wpływ jego ograniczał się do zakrystii, do konfesjonału i ambony. Sięgał więc tylko tak daleko, jak daleko docierało bezpośrednio oddziaływanie kapłana. Ostatnia, współczesna nam faza katolickiego renesansu, pokazuje widoczne unowocześnienie środków propagandy, rozszerzenie perspektywy i możliwości apostołstwa. Rozbudowuje się jego technika i organizacja. Technika przez to, katolicyzm zaczyna wykorzystywać nowoczesne urządzenia techniczne i wynalazki, zarówno te, które dostarczają ułatwień komunikacyjnych, jak i te, które pozwalają na dotarcie jak najszersze i jak najdalsze drukowanego słowa, tego przedłużonego kaznodziejskiego ramienia. O. Kolbe, mimo ogromnie posuniętego ascetyzmu w prywatnym życiu, tak naśladowującym swego zakonodawcę — biedaczynę z Asyżu, nie waha się przed sprawieniem jak najdoskonalszych, najnowocześniejszych maszyn drukarskich i jak najszybszych środków lokomocji, rozumując słusznie, że czas ma dla misjonarza bezcenną wartość, którą wszystkimi godziwymi środkami należy koniecznie zdobyć. Ten syn ubogiego, miejskiego sklepikarza, wykazuje niezmierne zrozumienie zadań i możliwości współczesnych czasów, a nade wszystko rozumie, w jaki sposób można dotrzeć do olbrzymich tłumów zaniedbanego, a głodnego duchowej strawy ludu.

I nie należy wyobrażać sobie, jakoby ta działalność nad podniesieniem moralnym mas szła tylko odgórnie, jakoby była wyłącznie dziełem kierujących czynników o inteligenckim pokroju. Wytryskała ona i spontanicznie z wezbranych przeżyć religijnych całych mas.

Józef Marian Święcicki

Pozaświatowy cel życia a stosunek człowieka do rzeczy tej ziemi

Z powodu nowej teorii sensu dziejów i wartości rzeczy ziemskich

Konstatując fakt zupełnie niewątpliwy, że wielka część ludzkości współczesnej odwróciła się od niewidzialnego świata wiary, a wszystkie swoje myśli i dążenia skierowała wyłącznie ku dobrom i sprawom tego życia, różni myśliciele katolicycy zaczęli zadawać sobie pytanie, czy odpowiedzialność za ten stan rzeczy nie spada po trochu i na wyznawców chrześcijańskiego na świat poglądu. Czy ten zwrot ku ziemi — tak roztrząsają oni własne sumienie — nie jest rodzajem reakcji na zbyt ekskluzywne podkreślanie wartości dóbr wiecznych? Czy w dostatecznej mierze zwracaliśmy uwagę, że, mimo całego prymatu rzeczy niebieskich, człowiek ma ważne do spełnienia zadania na tej ziemi i dla tej ziemi, a zadania z pewnością objęte wolą Stwórcy? Czy skutkiem jednostronności w sposobie przedstawiania koncepcji katolickiej nie zostawialiśmy ludzi w nieświadomości, że staranie o rozwój ziemskiego życia ma niemałą wartość samo w sobie i że się doskonale godzi z najważniejszą troską o wieczne duszy zbawienie?

Tych i inych podobnych pytań konkretnym owocem był postulat, który, chociaż pod piórem różnych autorów pojawiał się w różnych formach, co do zasadniczej treści był identyczny: Musimy zwrócić większą uwagę na rzeczy i sprawy tej ziemi, pokazując w oświetleniu Bożym właściwą ich wartość i pouczając, jak te rzeczywistości ziemskie, jakkolwiek doczes-

ne, pod ręką chrześcijan, mogą i powinny służyć wiekuistej chwale Bożej.

To był punkt wyjścia pewnego kierunku myśli, który w niniejszym artykule pragniemy omówić. Żeby jednak od samego początku zdać sobie sprawę, co właściwie w przytoczonym postulatcie się mieści, dołączmy zaraz pewien zarzut, z jakim ta sugestia już się spotykała i łatwo spotkać się może:

Twierdzicie, że chcecie pokazać, jak praca nad rzeczami ziemskimi woli Bożej odpowiada i chwale Bożej służy! Ale czyż co do tego istniała kiedykolwiek wątpliwość? Czy nie wiadano od wieków w chrześcijaństwie, że praca, czy na roli, czy w warsztacie, czy w fabryce, czy w biurze, czy w innym godziwym zajęciu, należy do dobrych uczynków, które, podejmowane z dobrą intencją, prowadzą człowieka do zbawienia, a tym samym przysparzają chwały Bogu? Czyż w tym sensie nie mówił już św. Paweł: „Czy jecie, czy pijecie, czy co innego czynicie, wszystko ku chwale Bożej czyńcie“! Cóż więc nowego w tym postulatcie waszym się zawiera?

Jest coś nowego — odpowiadają. Bo wedle pojęć, jakie de-tychczas przeważały, praca koło rzeczy ziemskich dochodziła do Boga drogą subiektywnej zasługi pracującego. Natomiast sam przedmiot jego pracy był dla chwały Bożej obojętny. Stąd słyszało się nieraz, że przy jednakiej czystości intencji i świętobliwości duszy oraz przy równym wysiłku pracujących, tyle samo chwały przyczynia Bogu rąbanie kamieni, ile pisanie uczonych książek. Otóż my chcemy zwrócić uwagę, że w każdej, istotnie melioracyjnej pracy koło rzeczy ziemskich, abstrahując nawet od zasługi pracującego, tkwi pewna wartość, nie tylko w stosunku do oceny ludzkiej, ale i do oceny Bożej. Znaczący to innymi słowy, że każda praca, o ile jest dobra i piękna, na jakiejś obiektywnej drodze oddaje Bogu chwałę.

I dla objaśnienia tej rzeczy przytacza się, wprost z życia wzięte, pytanie wybitnego artysty malarza: „Ja wiem — mówił on — że jestem z Bogiem w niezgodzie, bo żyję życiem, które moralność katolicka potępia. Ale jeśli, z tego względu, nie jestem zdolny do prawdziwej zasługi, czy i to także nic Boga nie obchodzi, że tworzę, nie religijne zresztą, ale piękne

obrazy? Byłobyż to dla Boga zupełnie obojętne czy się rzuca w świat nieestetyczną brzydotę, czy prawdziwe piękno“?

Na te ważne, a jak widzimy, subtelne kwestie postanowił dać wyczerpującą odpowiedź, znany już z wielu teologicznych rozpraw, ks. dr. Gustaw Thils, profesor Seminarium duchownego w Malines. Wydał on dwa lata temu obszerny pierwszy tom pod tytułem: „Théologie des réalités terrestres. Préludes“, a w roku bieżącym, nieco mniejszy tom drugi, który pod identycznym tytułem ogólnym nosi podtytuł: „Théologie de l'histoire“. Ze wstępu widoczna, że za tymi dwoma mają pójść dalsze tomy, oświetlające to samo zagadnienie ze strony różnych rzeczywistości doczesnych¹).

Jak sam tytuł wskazuje, autorowi chodzi, nie o filozoficzne, ale o teologiczne ujęcie kwestii. Dla jej opracowania sięga on więc do źródeł Objawienia, tj. do Pisma świętego i Tradycji. Dlatego też, choć posługuje się w swej pracy rozumową, metodycznie całkiem uzasadnioną dedukcją, często podkreśla, że chodzi mu o wyjaśnienie pewnej części nauki objawionej.

Cel, jaki zakłada sobie w swym przedsięwzięciu, jest bardzo rozległy a szlachetny. Zamierza on przede wszystkim przekreślić fałszywy, jak sądzi, dualizm, wprowadzający jakąś antytezę Boga i świata, i przez to samo, burzący związek religii z życiem. Żeby ten ścisły związek przywrócić, pragnie uwydatnić właściwy sens, nadany przez Boga rzeczywistościom ziemskim i pouczyć przez to ludzi, jak mogą żyjąc w tym świecie, nie tylko Bogu służyć, ale dojść i do wysokiej świątobliwości. Wreszcie, wychodząc z zasady, która raz po raz powraca mu pod pióro, że na tej ziemi wszystko jest Boże i Chrystusowe, chce dopomóc do skierowania rzeczy ziemskich do właściwego ich celu i przywrócić Stwórcy oraz Zbawicielowi należną im chwałę.

Drogą do osiągnięcia tych celów ma być, wedle autora, głębokie przemyślenie potężnej syntezy, która, narzucona już w Piśmie świętym, a potem rozwinięta przez niektórych Ojców, znalazła najpełniejszy swój wyraz w teologii scholastycznej, zwłaszcza w pismach św. Tomasza. Na plan tej wielkiej

¹) Rzeczy wydane u Desclée De Brouwer. Bruges, Paris, str. 200 i 112, in 8°. 1946 i 1949.

syntezy, która, jak sądzi, stanowi dostateczną podbudowę dla całej, we wszystkich szczegółach, „teologii rzeczywistości ziemskich“, składają się następujące linie wytyczne:

Wszystkie, bez wyjątku, rzeczy ziemskie pochodzą od Boga jako Stwórcy i wszystkie mają, wytknięte sobie przez Niego, prawa bytu i działania. Celem ich jest, najpierw, przynosić chwałę Bogu, po wtóre, służyć człowiekowi, złączonemu z Bogiem przez łaskę. Tę ustanowioną przez Boga harmonię, zburzył zły duch przez grzech pierworodny, wytrącając tym samym rzeczy tego świata z owego ładu, w którym miały przynosić Bogu chwałę, a człowiekowi pożytek. Bóg wszakże nie pozostawił świata w tym nieładzie. Zsyłając Chrystusa i wprowadzając Go w sam „okrąg ziemi“, chce wszystko, od góry do dołu, naprawić i w Chrystusie odbudować. I rzeczywiście Zbawiciel świata naprawia go we wszystkich kierunkach i na wszystkich piętach istnienia. Dzieła tego dokonywa On, zewnątrz, przez Kościół, wewnątrz przez łaskę, która poprzez duszę i działanie człowieka, uzdrawiając i podnosząc, dotyka całego porządku rzeczy ziemskich. Przeprowadza się zaś to ogromne dzieło w Duchu Świętym, który, będąc jakby duszą Kościoła, w Kościele i przez Kościół, niejako ożywia sobą świat cały, podnosząc go do wyższego, duchowego dobra i piękna. Tak podźwignięte wszelkie stworzenie, oddając Bogu większą chwałę, a człowiekowi lepszą służbę, przygotowuje się do ostatecznego uwielbienia w wiekuistym szczęściu.

Stąd wniosek, że człowiek, prócz starania o zbawienie swej duszy, powinien pracować także dla udoskonalenia i upiększenia rzeczy tej ziemi, bo przez to dopomaga do owej odbudowy wszystkiego w Chrystusie. I cokolwiek w tym kierunku robi, to nawet niezależnie od intencji działającego, obiektywnie przysporzy chwały Bogu, bo będzie objęte linią ewolucji, wytkniętej rzeczom stworzonym przez Boga i Chrystusa.

Wracając więc do wspomnianego wyżej artysty malarza, na jego pytanie odpowiedzieć trzeba bez wahania: Szerząc prawdziwe piękno — nie całkowicie wprawdzie — ale służysz Chrystusowi. Nie tylko bowiem to jest chrześcijańskie, co nadprzyrodzone, ale i to także — choć w inny sposób — co jest wartościowe samo w sobie.

Otóż „teologia rzeczywistości ziemskich“ to właśnie ma ludziom uświadomić, że postawieni są na świecie nie tylko dla osiągnięcia szczęścia w niebie, ale i dla przeobrażania wpływem swego duchowego życia rzeczy tego świata. Do owego dzieła przeobrażenia, przez które we wszystkim odzwierciedlą się coraz pełniej doskonałości Boże, wskazują nam drogę te właśnie teologiczne rozważania, naprowadzające na te ślady myśli Bożej, która, we wszystkim zawarta, we wszystkim też da się odnaleźć.

Jeśli chodzi o wykaz przedmiotów, które owa teologia rzeczy ziemskich miałaby przede wszystkim oświetlić, autor wymienia następujące dziedziny, które wymagałyby traktowania w osobnych rozdziałach: Wiedza i kultura, świat uczuć i mistyki, społeczność rodzinna i zakłady wychowawcze, społeczność cywilna czyli państwo, stowarzyszenia zawodowe i ośrodki pracy, ciało ludzkie i życie sportowe, materia jako taka i wszechświat, technika, sztuki piękne, dobra materialne i pieniądź. Dodatkowe omówienie pewnych kierunków działalności samego człowieka złożyłoby się na teologię: pracy, gier i przyjemności.

Nie poprzestając wreszcie na teorii, proponuje autor, by wymienionymi działami „teologii rzeczywistości ziemskich“ wypełnić wielką lukę, jaką wykazuje dotychczasowy program nauki w Seminarjach duchownych: „Po co przedłużać — mówi — erę teologii niekompletnej, tj. pozbawionej jednej części objawionej prawdy, i to części, dzisiaj, osobliwie doniosłej? Dziś, kiedy życie doczesne odrywa się od Boga i od wartości nadprzyrodzonych, przyszłym duszpasterzom trzeba dać o znaczeniu rzeczywistości ziemskich, pojęcia urobione i pewne“ (T. I. str. 74).

Obejmując jednym rzutem oka całe dzieło, do którego autor z wielkim zapałem się zabiera, nie można nie oddać hołdu jego szlachetnym intencjom. Z każdej strony jego obu, omawianych tu, książek przebija gorące pragnienie usunięcia szkodliwego rozdzwiewku między życiem nadprzyrodzonym a życiem tego świata. Pojmuje wprawdzie, że praktyka rad ewangelicznych może żądać oderwania się od wszystkiego, co doczesne. Ale ponieważ ma na oku tę olbrzymią większość, która nie będzie szukać swego zbawienia za furtą klasztorną, chce jej

wskazać sposób, jak można w świecie służyć Bogu, starając się rzeczywistości tej ziemi używać wedle myśli Bożej, by je przez to, wpływem ducha, podnosić do wyższej doskonałości.

Oddając jednak największe pochwały zamiarom autora, nie można obronić się niemałym wątpliwościami co do sposobu, w jaki pragnie je urzeczywistnić.

I tak, najpierw — choć do tych wstępnych pytań nie przywiązujemy decydującej wagi — czy autor rzeczywiście sądzi, że przyczyną obecnego zwrotu ludzi do ziemskości, był brak pouczenia, że i przez rzeczy tego świata można dochodzić do Boga? Czy sądzi, że najpiękniejsze nawet rozważania teologiczne na temat opatrnościowej roli rzeczywistości ziemskich zawrócą ludzkość z tej drogi, na które ją ciągnie, wedle św. Jana Ewangelisty „pożądliwość oczu, pożądliwość ciała i pycha żywota“?

A dalej, czy ma wrażenie, że o tym niesłychanie ważnym zagadnieniu, jak posługiwać się dla chwały Bożej rzeczami ziemskimi, milczała dotąd nauka katolicka? Czyż nie można by i w Piśmie świętym i w Ojcach i w teologicznych oraz ascetycznych dziełach znaleźć tysiącznych wskazówek, jak dobra tego świata mogą i powinny pomagać człowiekowi do służby Bożej? Czy — pomijając już mnóstwo innych autorów — taki św. Ignacy w „Duchownych ćwiczeniach“ nie daje ex professo najjaśniejszych i najgłębszych przepisów, jak wszystkim zgoda, co jest na świecie, można się posługiwać dla oddania Bogu należnej chwały?

A że nikomu dotąd nie przyszło na myśl zebrać tych wskazań w jeden system „teologii rzeczywistości ziemskich“, może i to nie było bez powodu. O ważnych tych dziedzinach i problemach ziemskiego życia, jakie zesumował autor w przytoczonych powyżej nagłówkach: wiedza, kultura, państwo, rodzina, praca, sport itd. wydawało się odpowiedniejszym pouczać osobno, bądź to, jak się to dotychczas praktykowało, w etyce, socjologii, kosmologii, ascetyce itd., bądź też w specjalnych, dzisiaj już bardzo licznych, dziełach i rozprawach. Bo też w rzeczy samej, zebrać te wszystkie, tak bardzo różne rzeczy w jeden jakiś traktat i traktat ten, jak autor proponuje, podawać młodym alumnom, bez tego już bardzo obciążonym

pracą, to nie wydaje się przedsięwzięciem ani łatwym ani praktycznym.

To przedsięwzięcie jednak, nie tylko nie jest łatwe, ono jest i ryzykowne. Bo w tej dziedzinie, pełnej zagadnień skomplikowanych a subtelnych, nie trudno jest popaść w przesady a może i błędy, które, zamiast dobrych, mogą wydać całkiem niepożądane owoce.

Otóż tych błędów, jak nam się zdaje, nie zdołał się ustrzec i sam nasz autor. Spróbujemy to nasze wrażenie uzasadnić nieco głębszą analizą jego poglądów.

Teologiczno-filozoficzną podbudowę całej swej teorii upatruje autor w owej syntezie zasadniczych prawd, którą streściliśmy powyżej. Tę syntezę nazywa on z naciskiem „tomistyczną“, szukając w tym właśnie jej charakterze, jak sam otwarcie powiada, i zalecenia i ewentualnej obrony swych myśli.¹⁾

Że duża większość twierdzeń, w tę syntezę wchodzących jest istotnie tomistyczna, bo jest po prostu katolicka — to nie ulega wątpliwości. Tomistycznym i katolickim jest przede wszystkim ten uniwersalizm, który, jak autor ustawicznie zaznacza, wszystkie rzeczy stworzone obejmuje jednością Bóże-go planu. Jak na początku wszystko z nicości wywołał, tak po upadku człowieka wszystko znowu w Chrystusie Bóg odnawia¹⁾. Nie ma więc niczego zgoła w świecie, co Bogu, jako Stwórcy, a Chrystusowi, jako odkupicielowi i Panu nie powinnyby przynosić chwały.

¹⁾ To, co my tu nazywamy odnowieniem wszystkiego w Chrystusie, autor woli nazywać „odkupieniem“. Nazwa ta nie jest koniecznie fałszywa, ale, ponieważ idea odkupienia związana jest z ideą długu, który Chrystus miał spłacić sprawiedliwości Bożej, trzeba zaznaczyć, że ów dług zaciągnęła w Adamie i potem przez własne złe uczynki, tylko ludzkość. Nierozumne stworzenie, które, wedle planów Bożych, miało być poddane człowiekowi, popadło wprawdzie w pewnej mierze pod władzę „księcia tego świata i rządcy świata tych ciemności“, ale ponieważ jako takie, długu nie zaciągnęło, zostało odkupione tylko w tym sensie, że, po dokonany odkupieniu ludzkości, „księżę tego świata został precz wyrzucony, by nie mógł już z taką siłą jak przedtem kusić ludzi rzeczami ziemskimi. Zresztą i przed tym odkupieniem, szatan nie mógł burzyć samej natury rzeczy ziemskich, tylko mógł wyzyskiwać je do gwałtownych przeciw człowiekowi, pokus.

Aż dotąd rzecz jest zupełnie jasna: w tych słowach zamyka się zasadnicza prawda, która całość stworzonego świata do wyższej jedności doprowadza.

Niemniej jasne jest i to, że w tej chwale, którą wszystko musi Bogu przynosić, są dwie, bardzo różne odmiany czyli formy. Istoty nierozumne oddają Mu chwałę obiektywną przez sam fakt swego istnienia i swej jakiegokolwiek otrzymanej od Boga doskonałości; ta chwała obiektywna staje się chwałą formalną, czyli świadomym uwielbieniem Stwórcy, dopiero w umyśle rozumnej istoty, tj. jeśli o ziemię naszą chodzi, w umyśle człowieka. Poznając rzeczy stworzone i odnosząc je do Boga, tak myślą, jak sercem i czynem, człowiek przerabia niejako, materialne rzeczywistości tego świata na duchowe wartości i składa je w hołdzie jednemu Stwórcy całego wszechświata. Nierozumne więc istoty, jak stworzone są wyłącznie dla człowieka, tak tylko przez człowieka mogą przynieść Bogu formalną chwałę. Ale też w tym celowość ich się zamyka. Nauka katolicka nie zna innej drogi, którą te rzeczy mogłyby dochodzić do Boga, prócz tej, która przez umysł i serce człowieka przechodzi. Służąc człowiekowi do wielkiego dzieła formalnej chwały Bożej, spełniają nierozumne istoty całe swe zadanie i wchodzą bez reszty w wielką harmonię planów Bożych.

Stąd wniosek, że dla rzeczy tego świata powinien mieć człowiek poszanowanie a w pewnym sensie i miłość, bo są one środkami, danymi mu do służby Bożej, a nadto, że może mieć w pewnej mierze obowiązek melioracyjnej pracy koło tych stworzeń, by siły ich pełniej wyzyskać i Bogu z nich oddać doskonalszą chwałę, ale nic poza tym. Celowość nierozumnego świata nie może tworzyć obok człowieka żadnej, choćby dużo niższej, linii planów Bożych.

Czy na to wszystko, co powiedzieliśmy w tej chwili, autor się zgadza i czy ten sposób pojmuje ten uniwersalizm przeznaczenia wszystkiego do chwały Bożej, który z takim naciskiem podkreśla, tego nie łatwo dociec, bo bujny i błyskotliwy styl jego rozpraw nie zawsze sprzyja uchwyceniu właściwej jego myśli. W każdym razie jednak, gdzie chodzi o wartości-

wanie chwały, jaką przynosi Bogu świat, czy człowiek, poglądy jego zdają się odchyłać od tradycyjnych pojęć.

Wedle przyjętych katolickich ocen, materia i wszystkie jej siły są czymś tak niewspółmiernym z duchem i jego działalnością, osobliwie nadprzyrodzoną, że w ogóle tych rzeczy nie podobna kłaść na jedną wagę. Jak „nic nie pomoże człowiekowi, choćby cały świat pozyskał, gdyby na duszy swojej szkodę podjął“, tak na odwrót jeden akt miłości Bożej, wychodzący z serca ludzkiego na widok stworzonego świata, dostatecznie wypełnia celowość całego mnóstwa słońc i gwiazd. W tym przekonaniu, jeśli ziemia nasza z całym zasobem swych materialnych skarbów, raz spełniła swe zadanie, służąc wybranym za podstawę i za środek do osiągnięcia zbawienia, nikt jej nie żałuje i nikt się nie dziwi, że ona, jak mówi Apokalipsa, „przejdzie“ tzn. ustąpi miejsca rzeczywistościom daleko wyższym.

Inaczej nasz autor. „Rzeczywistości ziemskie“ są w jego pojęciu tak cenne, że nie osiągają jeszcze zupełnego celu, odstawiając ustawicznie do nieba miliony i miliony zbawionych. On wyznacza im jeszcze celowość inną, dla której w drugim ze wspomnianych tomów, konstruuje specjalną „teologię historii“, tj. zupełnie osobliwą ewolucję, która ma stanowić sam rdzeń dziejów świata.

Ewolucja ta, którą maluje w najświetniejszych barwach, to jest ogromny postęp, jakiego kolejne stadia przemierza ludzkość na ziemi. Postępu tego przyczyną sprawczą, działającą nieukłonne, ponad sferą wolności stworzeń, jest Bóg i Chrystus; przyczyną jakby formalną jest Duch Święty, udzielający się światu prawie tak, jak kiedy z pierwotnego chaosu wytwarzał naszą materialną ziemię. Ta owładająca moc Ducha (cette emprise ontologique) dotyka przede wszystkim wnętrza poszczególnych ludzi, przemieniając je przez łaskę i towarzyszące jej dary, ale przez pojedynczych ludzi i ich, zewnętrzną, nawet, działalność, dotyka, rzec można, wszystkiego w świecie: rodziny, państwa, organizacji wszelkich i ich dzieł, całego w ogóle porządku rzeczy tej ziemi, wnosząc we wszystko uduchowienie, a z nim katolicką jedność, harmonię, świętość, wolność, sprawiedliwość, moc duchową taką, że to co czytamy

o panowaniu Świętych nad siłami natury, mogłoby być u kresu tej ewolucji, normalnym niejako udziałem doskonałych (teleioi). Z naszej więc strony jedno tylko jest do czynienia, tzn. z tym ogromnym przeobrażeniem świata czyli odnawianiem wszystkiego w Chrystusie, współdziałać całą siłą, najpierw wewnątrz, a potem i zewnątrz w kierunku intelektualnym, artystycznym, technicznym itd. Każda praca w tym kierunku będzie dobra i chrześcijańska, bo dopomaga do realizacji ziemskiego królestwa Chrystusowego, tj. do przeprowadzenia ślicznych Bożych zamiarów, w których i ludzkość i rzeczy tego świata dojdą pod przemożnym tchnieniem Ducha, do wspianego rozwoju.

Ks. Jan Górka

Przegląd piśmiennictwa

Książki — dokumenty:

Kazimierz Koźniewski: *Zywioly* (rzecz o Ziemiach Zachodnich Rzeczypospolitej). Poznań, Wyd. Zachodnie, 1948, str. 440.

Stanisław Podlewski: *Przemarsz przez piekło* (dni zagłady staromiejskiej dzielnicy w Warszawie). Wyd. Mieczysław Fuksiewicz i S-ka, Warszawa 1949, 2 tomy.

Każda książka jest dokumentem swojej epoki, bo w każdej książce — chociażby wyrażała najbardziej ponadczasowe treści — epoka zostawia swoje piętno, owo *signum specificum*, tłumaczące się specjalnym ekonomicznym, społecznym, politycznym, ogólnie: historycznym uwarunkowaniem dzieła. Często owo znamię daje się odkryć jedynie w sferze zjawisk formalnych, nigdy jednak dzieło nie jest go pozbawione całkowicie.

Ale są książki bezpośrednio z historycznych uwarunkowań epoki wyrosłe, bezpośrednio zadaniami tej epoki służące, bezpośredni dające wyraz jej głównym wydarzeniom. Do takich należą wszelkie typy reportażu.

W naszej epoce rola reportażu równa się roli dokumentu. Żyjemy w dniach rewolucyjnej ewolucji. Notowanie przemian, które się dokonują w trakcie pisania reportażu, po jego wydaniu w formie książkowej jest opowiadaniem o przemianach, które się dawno dokonały. Reportażowe „tak jest” zmienia się po kilku miesiącach w historyczno-dokumentalne „tak było”. Maszyny drukarskie nie nadążają za warsztatami Pa-Fa-Wagu czy oskardami górników śląskich. Zmiany mnożą się szybciej, niż stronicie rękopisu.

Dlatego nowa książka K. Koźniewskiego pisana jako aktualny reportaż, traktowana jako analiza rzeczywistości Ziemi Zachodnich, pomyślana jako przedstawienie zachodzących tam przemian *in statu nascendi*, jest jednocześnie dokumentem, jest obrazem niedawnej przeszłości obszarów położonych n/Odrą i Nysą, jest pewnym zamkniętym rozdziałem historii. Nie dezaktualizuje to wcale pracy świetnego publicyście, przeciwnie, nadaje jej podwójny, bardziej ważki sens,

zwiększa jeszcze jej wartość. A wartość ta, nawet bez komentarza historycznego, jakie stworzyły twórcze przemiany ostatnich miesięcy, jest bardzo duża.

Kazimierz Koźniewski pokusił się o stworzenie pełnego obrazu życia Ziemi Zachodnich w najtrudniejszym okresie ich pionierskiego zagospodarowania i twórczej odbudowy. To dążenie do pełni, do ogarnięcia całokształtu polskiej problematyki zachodniej jest w *Zywiolach* zrealizowane w sposób, który wyklucza podejrzenia o mierzenie siły na zamiary. Koźniewski dał zarys całości, naszkicował obraz wszystkich najistotniejszych zagadnień, osiągnął tak ambitnie przed sobą postawiony cel. W książce jego znajdziemy i zagadnienia struktury rolniczo-przemysłowej Ziemi Zachodnich, i skomplikowany problem asymilacji elementów przesiedleńczych, i arcyświętą kwestię „powrotu do macierzy” autochtonów nadodrzańskich, i sprawę naszych potrzeb kulturalnych, i omówienie kampanii oświatowej — to wszystko co stanowi treść życia nowej polaci kraju polskiego. Ta szerokość spojrzenia, wieloaspektowość ujęcia bardzo trudnego tematu stanowi naczelną, z koncepcji reportażu wyrosłą wartość *Zywiolów*.

Łatwo jednak było, dążąc do tak ambitnych celów, zgubić czytelnika w lesie cyfr, kolumnach wykresów, galimatiasie statystyczno-informacyjnych szczegółów, jednym słowem: zamiast reportażu dać mętny elaborat, którego nikt nie będzie mógł doczytać do końca. Koźniewskiemu ani na chwilę nie grozi niebezpieczeństwo takiego błędu. Książka jest napisana żywo, ciekawie, czyta się ją — jak każdego „rasowego” reportera czytać powinno — bez znużenia, z zainteresowaniem, ułatwiającym i zacieśniającym kontakt odbiorcy z poruszonymi w reportażu zagadnieniami. Uniknąwszy mętnego, ciężkostrawnego stylu elaboratów, które tylko ich autorzy mogą czytać po raz drugi, uniknął Koźniewski niebezpieczeństwa drugiej krańcowości: dyletanckiej pliczyny powierzchownego sprowadzenia zagadnień do anegdoty i pikanterii ciekawostek. Każdy problem przedstawiony jest w wyraźnych, pewnie nakreślonych konturach, zjawiska następują pragmatycznie, dyskretnie odnośniki podsuwają argumenty liczbowe. Ten „złoty środek” odnalazł autor *Zywiolów* w trafnej kondensacji opisu, umiejscawiającej odczuwać marginalia, a bacznie przestrzegającej — jakby to może Irzykowski określił — „merytoryzmu” wywodów. Dzięki temu odrzuceniu niepotrzebnych balastów — z jednej strony balastu erudycyjno-statystycznych detali, z drugiej zaś anegdotyczno-pikanteryjnych marginaliów — zasadnicze problemy występują w książce Koźniewskiego tym wyraziściej i tym jaśniejszy dają obraz całokształtu przemian polskiego zachodu.

Ale nie tylko w lapidarności opisu, nie tylko w umiejętności omińnięcia dwóch krańcowości reportażu, nie tylko w wyborze tematów upatrywać należy pociągające walory *Zywiolów*. Nie tylko w tym co pisał Koźniewski, ale i w tym jak pisał znaleźć można obiektywne potwierdzenie wartości jego pracy. Podzielona została na osiem cykli, z których każdy obejmuje sferę odrębnych zagadnień. Każdy

cykl dzieli się na kilka osobnych rozdziałów, oświetlających to samozagadnienie (np. repolonizacji) z różnych stron, w różnych osiedlach, pod różnymi kątami widzenia. Często nawet i te rozdziały rozbite są na drobniejsze części, wyodrębnione kursywą podtytułów. Ta kompozycja migawkowych pozornie zdjęć tworzy jednak barwny film długometrażowy. Na początku widzimy „Kwiaty w ogrodzie Jasińskich” rosnące w osadzie Gąski, która jest jedną z pierwszych wzorowych placówek gospodarstwa rolnego na Ziemiach Zachodnich, a na końcu — poznawszy wszystkie Zielone Góry, Słupski, Gumieńce i Morągi — zwiedzamy po roku wystawę we Wrocławiu. Ułatwia nam to właśnie lekko wznosząca się ku górze, ale mocno, chociaż z różnych i tak licznych części stworzona, konstrukcja reportażu. Jej wieloczołnowość nadaje lekturze swoisty rytm, podnieca zainteresowanie, a wspomniana już wyżej zdolność przestrzegania „merytoryzmu” łączy wszystkie człony w jedną całość zasadniczego problemu, w którym czytelnik przez cały czas musi pamiętać, bo przez cały czas się z nim styka.

Stykając się z problemami, ma jednak radość kontaktu z dobrą robotą literacką. Koźniewski (któremu przy innej okazji trzeba będzie wytknąć przykre zaniedbania, a nawet niechlujstwo językowe poprzednich książek: *Szczotki do butów*, *Roku ziemi obcej* i *Przez dziedzię wojen*) w *Żywiotach* zdobył się na czysty, wolny od wszelkich naleciałości żargonu dziennikarsko-publicystycznego, plastyczny, swobodny i żywy język. Na tym jednak nie kończy się „literackość” (w dodatnim znaczeniu) jego najnowszej książki. Wystarczy przeczytać czwarty rozdział pierwszego cyklu („Gdzie jest Kurt Szczudło?”) czy inne rozdziały cykliów następnych, wystarczy przejrzeć spis rzeczy, aby znaleźć i świetne pointy i mocne komentarze w tytułach i żywą akcję dramatyczną. To nie pomyłka zecera: nawet akcję dramatyczną. Opowiadania rolników, robotników, inżynierów, kierowników fabryk, są tej akcji obrazem. To przymierze literata z reporterem podniosło wartość pracy reportera. Reportaż z natury swojej, z konieczności niejako stoi na osławionym „pograniczu”. To „pogranicze” u Koźniewskiego jest wyraźne, wyraźnie podkreśla „reportażowość” wypowiedzi, ale tym większa zasługa „literackości” pewnych chwytów, które nigdy nie zaciemniają konturów opisywanych zjawisk, a prawie zawsze powiększają siłę eksplikacyjną opisu.

Na opisie jednak Koźniewski nie kończy. Książka jego jest nie tylko owocem wielu bystrych obserwacji, ale także dowodem samodzielnych przemyśleń. Ten osobisty stosunek do problemu nowych zjawisk na nowych ziemiach, osobiste zaangażowanie się autora — pogłębiające sens jego cennej książki — znajduje często wyraz w bezpośrednich uwagach, adresowanych do wszystkich tych, którym sprawa Ziemi Zachodnich powinna być bliską, a którzy ujmują ją często w sposób niewłaściwy.

„Gładźmy więc ścieżki prowadzące do Polski, a nie wikłajmy ich” — napisze Koźniewski w zakończeniu jednego z rozdziałów

(str. 32), a w zakończeniu innego (str. 73) pełen troski o nieudolnych czasami, ale pełnych dobrej woli pionierów kultury zawoła: „Ludziom tym nie wolno w redakcjach i instytucjach Polski centralnej czynić głupiej trudności, nie wolno ich prześmiewać na ostatnich stronach pism, w *camerach obscurach* czy „przeglądach prasy“, nie wolno lekomyślnie zbijać ich z pantafelku w imię jakichś poziomów, racji bezwzględnych, gdyż — kto wie! — może prawdziwa racja właśnie do nich należy, gdyż oni, napewno oni! są kulturalnym ziarnem tej ziemi“. Nie w tych żarliwych apostrofach wyraża się jednak zasadnicza, samodzielnie wypracowana koncepcja myślowa autora *Żywiołów*. Upatrywać ją należy w konsekwentnym, słusznym podkreśleniu wkładu personalnego poszczególnych jednostek, których wspólny wysiłek składa się na wielkie dzieło Odrodzonego Państwa. Koźniewski widzi mrówczy trud Jasińskich, Jodków, Wróblów, Dworzkańskich i innych. Widzi w nich siewców, oraczy, twórców nowej rzeczywistości. Widzi, że oni są ważni, ich praca jest ważna, ich wypoczynek, ich myśli, ich pragnienia są ważne. Niewątpliwie, można w tym widzieć tylko wpływ reportażu Wańkowicza, ale można także znaleźć pośrednie ale wyraźne stwierdzenie: najważniejszą rzeczą jest człowiek, to dla człowieka, dla jego pełnego, doskonałego rozwoju.

I jeżeli wszyscy czytelnicy zauważą to w *Żywiołach*, zyskają one jeszcze jeden walor: oprócz dokumentu, ważnych chwil dźwigowych, staną się wyrazem wielkiej, nieprzemijającej prawdy: człowiek tworzy dla siebie, dla ciągłego rozwoju swej osobowości.

Oczywiście, ten ponadczasowy walor książki Koźniewskiego nie przesłania walorów reportażu i dokumentu. I reportaż to i dokument wysokiej klasy. Szkoda, że autor nie pokusił się o jedną jeszcze próbę, która dopełniłaby świetnie konto plusów: o próbę syntezy. Ostatni rozdział — mimo takich chyba ambicji — nie spełnił tego zadania. Być może było na to za wcześnie. Ale nie jest za późno. Autor projektuje drugą część reportażu z lat ostatnich, która poświęcona będzie prawdopodobnie innym zagadnieniom, ale podsumowania osiągnięć zachodnich chyba nie ominie. Jeśli autor *Żywiołów* tego nie zrobi, obowiązek ten spoczywa na innym piórze katolickim.

Jan Władysław Grabski napisał *200 miast wróciło do Polski*. Paweł Jasienica ogłaszał w *Tygodniku Powszechnym* cały cykl reportaży pt. „Nowy Kraj“, który powinien jak najszybciej ukazać się w wydaniu książkowym. W powieściach historycznych (w *Sadze o Jarlu Broniszu*, *Bolesławie Chrobrym*, *Srebrnych orłach*) odżyła historia tamtych ziem, a w powieści współczesnej (*Trud ziemi nowej*) odezwały się jej aktualne sprawy.

Widać z tego, że problem Ziemi Zachodnich jest dla publicystów i pisarzy katolickich problemem arcyistotnym i arcypilnym, skoro nie szczędzą trudu, aby problem ten stał się dla wszystkich jednakowo istotny i jednakowo pilny. W podkreśleniu tej prawdy — jeszcze jedna zasługa *Żywiołów* Koźniewskiego.

Inną zasługę należy przypisać Stanisławowi Podlewskiemu, autorowi dwutomowego *Przemarszu przez piekło*. Podjął on się ogromnie trudnego zadania: spróbował dać możliwie wierny opis powstania warszawskiego. Co prawda opis ten ograniczył do terenu Starego Miasta, ale bogata treść tamtych dni, ubogie materiały, dokumentalne trudności stworzenia całokształtu obrazu zdaje się i tak stanowić przeszkodę nie do pokonania. Podlewski poświęcił jej przewyższającemu mnóstwo pracy i wysiłków. Dziesiątki rozmów, listy, szperanie w niezliczonych papierach, wywiady z uczestnikami walk, źródła niemieckie, sprawozdania rodzin, komunikaty powstańcze pism — wszystko to miało stanowić podstawę dokumentarności, podstawę możliwie ścisłej relacji o walkach na Starym Mieście, jaką chciał dać autor *Przemarszu przez piekło*.

Książka ta, rzeczywiście, stanowi dosyć ciekawe źródło wielu istotnych informacji o wypadkach powstańczych na Starówce. Znajdziemy tam opis wielu walk, które miały węzłowe znaczenie dla losów całej akcji, sporządzić możemy długą listę ukrytych dawniej pod pseudonimami żołnierzy i dowódców szeregów powstańczych, odtworzyć potrafimy sytuację ogólną na najbardziej pamiętnym odcinku walki. Udostępnienie tych wiadomości szerokiemu ogółowi, przekazanie tych informacji późniejszym historykom jest wielką i niewątpliwą zasługą autora. Tym bardziej godna ona podkreślenia, że autor pierwszy musiał przetrząsnąć się przez gąszcz trudności, że zaczął na tym polu pracę pionierską, że dokonał poważnej pracy archiwalnej, która następnie ułatwi zadanie i pozwoli na osiągnięcie lepszych wyników.

Zasluga pionierskiego „przecierania szlaku“ nie przypadła Podlewskiemu za darmo. Zapłacił za nią błędami, których muszą się ustrzec, a przynajmniej wystrzegać jego następcy.

Autor *Przemarszu* chcąc stworzyć dokument, nie spełnił (bo prawdopodobnie w obecnym stanie badań archiwalnych tak świeżych jeszcze wydarzeń jeden człowiek spełnić nie mógł) wszystkich warunków, jakie stawiamy przed tego rodzaju zamierzeniami. Przede wszystkim — nie dał obrazu całokształtu walk na Starówce, a przynajmniej nie zespolił uszeregowanych dosyć przypadkowo fragmentów w zwartą całość sytuacyjną. Lektura jego książki nie umożliwi nam wyłuszczenia związku poszczególnych akcji, poszczególnych wypadków. Autor zamazuje obraz przedstawianych przez siebie wydarzeń brakiem skoordynowania chronologicznego, utrudnia tę pracę czytelnikowi gwałtownymi przeskokami opisu z jednego punktu lokalnego w drugi. To rolę książki jako dokumentu walki osłabia.

Oslabiła ją także koncepcja literacka autora. Bo autor zdradza wyraźnie ambicje literackie. Występują one w komentarzach, opisach nastroju, jak i w samym procesie selekcji, który podkreśla pewne sytuacje, cięży wyraźnie ku pewnym zamiarom. Ambicje te nie znalazły oparcia w możliwościach Podlewskiego. Komentarze sprowadzają się do banalnie patetycznych pochwał bohatera, nastroje kreślone są blade

i nieprzekonywająco, zwłaszcza w konfrontacji z wstrząsającymi faktami, którym oprawa literacka Podlewskiego ubliża.

Jeśliby *Przemarsz przez piekło* miał być rozpatrywany jako dzieło literackie, wynik analizy byłby zdecydowany: Książka Podlewskiego nie posiada żadnych wartości literackich. Ale — jak powiedzieliśmy na początku — jest ona próbą stworzenia dokumentu jednego z bardzo ważnych momentów niniejszej wojny. Chociaż próba ta budzi pewne zastrzeżenia, jej pionierski charakter zasługuje na podkreślenie i uwagę, a wielka praca autora na wdzięczność i szacunek.

Powinna ona stać się wezwaniem do organizowania wysiłku jednostek, w większe zespoły pracowników, którzy dadzą dźwigającej się w ostatnich latach historii należne jej miejsce wśród dokumentów, mających obiektywną wymowę faktu.

Zygmunt Lichniak

Recenzje i notatki:

Jan Henryk Newman. *Apologia pro vita sua*. Przekład i wstęp prof. Stanisława Gąsiorowskiego. Kraków. Wydawnictwo Mariackie. 1948, str. 318.

Zdumiewająco bogata, ale niezmiernie skomplikowana postać wielkiego Kardynała nie jest jeszcze w Polsce tak znana, jak wypadaloby na człowieka, którego nie wahano się nazwać największym religijnym geniuszem XIX wieku i nowożytnym „Ojcem Kościoła“. Dobrze się więc stało, że prof. Gąsiorowski przyswoił językowi polskiemu ten utwór, który wśród 37 tomów jego pism jest pewnie najbardziej charakterystyczny i najbardziej osobisty. Słowa przedmowy: „Nie robię nic więcej poza wytłumaczeniem siebie samego, moich przekonań i moich czynów“ — zamykają w sobie istotną treść całej książki, która dygoce formalnie i szlachetnym oburzeniem przeciw oszczercom i żywym wspomnieniem walk duchowych, jakie doprowadziły go do nawrócenia i umiłowania prawdy, jaka przed duszą jego w Kościele się otwarła. Można bez przesady powiedzieć, że od *Wyznań św. Augustyna* nie pojawiło się drugie dzieło, które tak subtelnie i wnikliwie a z tak kryształową szczerością opisywałoby drogę serca, postępującego wiernie od mroku do pełnego światła. Co się tyczy przekładu, jest rzeczą zrozumiałą, że jest rzeczą bardzo a bardzo trudną w obcy język przewlekać myśli tego niezrównanego stylisty, tego mistrza w doborze wyrażań dla oddania najdelikatniejszych odcieni, tego Anglika do szpiłki kości. Prof. Gąsiorowski wywiązał się z tego trudnego zadania w ogóle dobrze, choć trafiają się tu i ówdzie zdania niezupełnie jasne, lub w budowie swojej ciężkie. Krótki wstęp dobrze maluje duchowe tło czasów, w jakich rozwijało się życie Newmana. Szkoda, że Tłumacz, zadawszy sobie już tak dużą pracę, nie zrobił jej dla czytelników polskich zrozumialszą przez krótkie choćby przypisy, objaśniające wspominane w Apologii osoby, instytucje i kierunki. Nie wiem, czemu tytuł innej wybitnej pracy Kardynała podaje jako *Grammar in Assent*, kiedy tytuł ten (skrótowy) brzmi: *Grammar of Assent*, co jedynie odpowiada treści.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Tomasz à Kempis. O naśladowaniu Chrystusa. Przetłumaczył ks. Wład. Lohn T. J. Kraków. Wydawn. Apóst. Modl. Korpownika 26, 1948. 371, str. w 16-ce.

Nieśmiertelna książeczka ciągle i ciągle budzi w sercach pragnienie, żeby przyswoić ją współczesnym ludziom w coraz to lepszych, na różne języki, przekładach. Po wielu innych, dał nam O. Lohn zupełnie nowy przekład polski. Czy on jest lepszy od poprzednich, zwłaszcza ks. Jelowickiego, co do tego będą zapewne różne zdania. W tego rodzaju przedsięwzięciach może mieć łatwo zastosowanie słowo ewangelii: „Nikt, pijąc stare wino nie zechce wnet nowego, bo mówi: stare lepsze jest“. W każdym razie jednak powiedzieć trzeba, że ten nowy przekład jest bardzo staranny, wybitnie wierny, językowo zupełnie nowożytny i dla tego dla wszystkich zrozumiały. Ułatwia orientację w książeczce wyszczególnienie u szczytu każdej strony bieżących ksiąg i rozdziałów. Tu i ówdzie wolałoby się spotkać inny wyraz np. nie ciesz się z „chmary“ przyjaciół; „miotaj“ mną (Boże) na wszystkie strony itp., ale to kwestia gustu. Gorzej jest, że gdzieniegdzie, skutkiem zbytniego starania o werbalną dosłowność, wypada zdanie trochę niezgrabnie, np. „Biada tym, co się z pogardą odwracają od upokarzania się w rzędzie małuczkich (str. 290), albo: „Trzeba do Mnie oko zwracać, pomijając wszystko inne, co mogłoby stanąć w pośrodku“ (str. 215) itp. Niekiedy i szyk zdania nie jest całkiem poprawny a względnie często nie wyzyskuje tłumacz tego cennego bogactwa polskiej mowy, jakie stanowią formy częstotliwe lub przeciągające czynność. Pisze np. „schyl się“, gdzie jedynie na miejscu jest „schylaj się“, „przejdź“, gdzie powinno być „przechodź“ itp. Z pewnością jednak, mimo tych drobniańskich usterek, przekład O. Lohna znajdzie bardzo wielu zwolenników i wsiąknie wnet w społeczeństwo polskie w całej sile piętnastotysięcznego nakładu.

X. J. R.

Feliks Araszkiwicz: Problem kultury religijnej w twórczości Bolesława Prusa. Lublin 1947, Towarzystwo Naukowe K. U. L. 80 s. 38.

Autor usiłuje ukazać wrodzoną religijność Prusa, która każe mu przez opory pozytywizmu snuć wątek religijnego wnioskowania. Metafizyka Prusa zbliża się do idealizmu Berkeley'a, ale ma zabarwienie realistyczne, w którym widać wpływ Locke'a i F. A. Langego. Pomimo uzasadnień autora pozostaje faktem, że słabością epoki, jaka wydała w Polsce Prusa, jest brak ugruntowania wiedzy o dogmacie katolickim, tendencja do fideizmu.

M. Ch.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Centrali „Milicji Niepokalanej“, Niepokalanów 1949:

Bronisława Skrzętna: Ozimina. Str. 172. 150 zł.

Jan Archita: O chrześcijańską kulturę życia. Rozważania różańcowe. Str. 128. 130 zł.

Nakładem Desclée De Brouwer et Cie, Paris:

E. Laveille S. J.: Un semeur de joie, Adolphe Petit de la Compagnie de Jesus. 1822—1914. Ed. 2 revue et augm. 1949. Str. 414.

Fr. Taymans d'Eypernan S. J.: Le mystère primordial. La Trinité dans sa vivante image. 1946. Str. 194.

Nakładem Ojców Bazyliańców, Rzym 1949:

Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Str. 208.

Index Analectorum O. S. B. M. Series prima. Vol. 1—IV. Str. 26.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1949:

Czesław Martyniak: Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasza z Akwinu. Str. 175.

Ks. Józef Pastuszka: Filozofia a religia, ich psychologiczna geneza i wzajemne oddziaływanie. Str. 23.

Nakładem Aposztołdů sv. Cyrila a Metoděja v Olomouci:

Arcibiskup Stojan. 1. Život. 2. Ve službach lidu. Str. 4, 7.

Frant. Světlík. Stojan. A verejny život. Str. 4.

Nakładem Pastorační referát arcibiskupského ordinariátu, Olomouc:

Dr Fr. Jemelka. Promluva pro Stojanuv rok. Hlavní brána do Stojanova roku. Procz Dr Stojan tak horlive szirzil kult CM? Str. 8.

Josef Karel, archbp olomoucky, metropolita moravsky: Rok Stojanuv. Str. 8.

Dr A. Birnbaumová. Kostely sv. Klimenta. Zvláštní otisk z Aposztołátu sv. Cyrila a Metodeja v Olomouci roc. 35. Str. 23, mapa 1.

P. Josef Dolansky: Charitní srdce Stojanovo. Nakl. Arcidiecéšní Charity v Olomouci. Str. 8.

Univ. prof. Th. Dr Aleksander Spesz: Katolická mravouka. Vydal Spolok Sv. Vojtecha v Trnave, 1948. Str. 422.

Nakładem różnych:

Carlo Levi: Chrystus zatrzymał się w Eboli. Tłumaczył Alfred Gontyna. Książka i Wiedza Sp. Wyd. Warszawa, 1949. Str. 229.

Ks. Aleksander Usowicz C. M. i ks. Kazimierz Klósak: Ksiądz Konstanty Michalski. 1879—1947. Analecta Historica Congregationis Missionis Prov. Polonorum. Kraków 1949. Str. 250.

Wspólna Msza św. Wydł Ośrodek Metodyczny Nauki Religii Administracji Apostolskiej Dolnego Śląska. Wrocław 1949. Str. 96.

Poznań. Przewodnik po mieście. Wydawnictwo Zachodnie i Morские. Poznań 1949, str. 144.

Sprawozdanie z ruchu religijnego kulturalnego i społecznego

Ze świata sceny

Na temat tzw. przedstawień rozrywkowych

Sledząc najważniejsze wydarzenia z życia teatrów warszawskich — te przede wszystkim, które decydują o jego „linii generalnej” — odsuwaliśmy nieco na margines imprezy o mniejszym ciężarze gatunkowym, których celem jest raczej bawić, niż pouczać. Aby jednak obraz był pełny, warto spojrzeć i na ten „piankowy” repertuar.

Najciekawszym i najmniej zapewne oczekiwanym zdarzeniem w tej dziedzinie stały się *Skalmierzanki* J. N. Kamińskiego i E. Buschnego w Muzycznym Teatrze Ludowym (Praga, ul. Szwedzka). Przedstawienie to, budzące w trakcie przygotowań najróżnorodniejsze zastrzeżenia, od ideologicznych poczynając na formalnych skończywszy, zdobyło wielki sukces zarówno w opinii publiczności jak i prasie, a obecnie ustala chyba drugi po *Prorządkach* Syreny ilościowy rekord przedstawień. *Życie Warszawy* z dn. 10 bm. zamieściło fotografię z przedstawienia *Skalmierzanek* w Łazienkach z następującym tekstem: „Jedynym z najbardziej udanych popisów na kiermaszu w „Dniu Prasy” był występ *Skalmierzanek* w Teatrze na Wyspie w Łazienkach w Warszawie. Amfiteatr wypełniły tłumy”.

Warto się zastanowić, czemu ta muzyczna komedijka (komedio-opera, jak ją dość górnolotnie nazwali autorzy) zawdzięcza takie powodzenie. Powodem zasadniczym jest niewątpliwie utrafienie, jeśli nie w sedno, to w każdym razie w najbliższy krąg sedna — zagadnienia dobrego teatru popularno-rozrywkowego.

Trzeba stwierdzić, że w dziedzinie tej dotychczas dominuje krytyka w odniesieniu do dawnych form i obyczajów, mniej zaś widać osiągnięć pozytywnych, które można by wskazać jako wzór. *Krakoviaczy i Górale* w inscenizacji Schillera, i kropka, bo przecież nie *Zemsta nietoperza*.

Skalmierzanki (reżyseria Janusza Strachockiego) nie otwierają wprawdzie nowych dróg teatrowi tego typu, ale skutecznie dyskredytują wszelkiego rodzaju szmirę i tanciochę, preparowaną jeszcze niedawno, a tu i ówdzie jeszcze i teraz, dla niedostatecznie przygotowanego widza. Przedstawienie *Skalmierzanek* przez swą czystość moralną, żywiołowość stylizacji ludowej, bezpretensjonalność artystyczną, przekreśla chyba bezpowrotnie rynsztkową plagę przedsiębiorstw handlowo-rewiowych, które jak grzyby rozmnażały się po miastach i przedmieściach w czasach przedwojennych. Ta pozornie blaha inscenizacja i jej powodzenie jest jednak w gruncie rzeczy miarą wyników upow-

szechnienia kultury. Już w chwili obecnej „nie mieści się w głowie“ przeciętnego śmiertelnika wczorajsza zasada, że dobre przedstawienie jest dla elity, a dla mas tandeta. Sposób, w jaki reagują na uroczę przedstawienie *Skalmierzanek* mieszkańcy odległej dzielnicy praskiej, budzi optymizm. Słyszy się tam najszczersze wybuchy śmiechu i oklasków odmienne od tych, jakimi darzono aktorów rzucających widowni tłuste kawały ze scen rewiowych. W oklaskach tych brzmi prawdziwy entuzjazm ludzi, dla których teatr staje się rewelacją radości.

Skalmierzanki nie mają znaczenia propagandowo-wychowawczego w sensie politycznym. Bynajmniej. Mają natomiast w sensie artystyczno-wychowawczym przez umiejętne wyzyskanie elementu ludowego. Przedstawienie jest dobrą stylizacją „ludowo-wycinankową“. Okazuje się, że „stylizacji“ nie należy się lękać. Ze stylizacją właśnie — jako zabieg czysto formalny — podnosi elementy surowo-realistyczne w kategorii sztuki.

Przedstawienia tego typu jak *Skalmierzanki* są w chwili obecnej nader pożądane. Zanim pojawią się nowe utwory, bez żadnych już zastrzeżeń odpowiadające wymaganiom chwili obecnej, należałoby na pierwszym etapie likwidowania tandety w tzw. teatrach popularnych mnożyć przedstawienia podobne do tej sztuki.

Gorzej przedstawia się sprawa z przedstawieniem *Wesele Fonsia*, R. Ruskowskiego w Teatrze Powszechnym, które — chociaż raz po raz bardzo zabawne — nie ma tak jasnego klimatu, jak przedstawienie przed chwilą omówione. Nie posiada bowiem w gruncie rzeczy żadnej pozytywnej wartości. Ludowość radująca oczy i sumienie w *Skalmierzankach* ustępuje tu miejsca nijakiej obyczajowości dogasającego środowiska ziemiańskiego. Pióro autora tej farsy szło po linii najmniejszego oporu. Chodziło jedynie o pretekst do śmiechu. Trzeba przyznać, że tego śmiechu jest dużo, lecz widowisko fakt ten zawdzięcza nie tyle autorowi farsy, nie tyle adaptatorowi (S. Sojecki), ile przede wszystkim Mieczysławowi Borowemu, znakomitemu odtwórcy roli pisarza Mrozika, który to pisarz popadł w komediowo-miłosne sidła, na na niego zresztą zastawiane przez rozkapryszoną pannę ze dworu. Obok Borowego ratują przedstawienie od zniszczenia przez resztę zespołu Alicja Ursyn Szantyrówna (Wandzia) i Witold Sadowy (Fonsio).

Zastanawiając się nad celowością (czy raczej bezcelowością) tego nijakiego przedstawienia, pozbawionego niemal całkowicie wychowawczego ostrza satyry, trudno nie dojść do wniosku, że tego rodzaju „fonsizm“ to kultywowanie bezmyślności — zwłaszcza, jeśli przedstawienie niedomaga pod względem artystycznym. (Inaczej przedstawienia tego typu wyglądają w „Teatrze Nowym“ pod czujnym okiem Tuwima). Słusznie ubolewał jeden z recenzentów-muzykologów, że z aktualnie granych w Warszawie dwu weseł publiczność znacznie wolała *Wesele Fonsia* od *Wesela Figara*, opery opartej pośrednio o tekst asa postępu, Beaumarchais'go. Mówi to coś na temat wspomnianej bezmyślności. Nie nudźmy jednak zbyt krytycznym zrędem Fonsia. „Fonsizm“ mimo wszystko nie jest najcieńszą chorobą wieku. Staranne i pełne dobrej „woli“ przedstawienie Teatru Powszechnego (reżyseria Zbigniewa Koczanowicza) mieści się w rubryce tzw. godziwych rozrywek.

Taką to również godziwą rozrywką darzy swą widownię Teatr Klasyczny. Jak wiadomo wyciągnięto tam z lamusa niezawodną zeszłowieczną komedię *Szklankę wody* Scribe'a.

Patrząc na tę giętką awanturkę sceniczną, „dziejącą się w Londynie, na dworze królewskim około roku 1700“ zastanawiać się można ze zdziwieniem — z jednej strony nad niezwykłym mistrzostwem Scribe'a w prowadzeniu misternej, pogmatwanej i niezwykle rozcie-

kawiającej akcji — z drugiej nad „innością“ teatru współczesnego, jakżeż daleko odbiegającą od dzieł wzorowego w swoim czasie wirtuoza warsztatu komediopisarskiego.

Akcja komedii toczy się — jak wiadomo — na dworze królowej Anny (1702—1714), o której Maurois pisze: „Anna była wyspiarka, ciasną anglikanką i zaciętą toryską. Uchodziła za głupią... Napisano, że miała w życiu trzy cele: być królową, faworyzować prawie skrzydło Kościoła i powierzać swemu mężowi, księciu Jerzemu Duńskiemu (o którym Karol II mówił: próbowałem go, gdy był pijany i próbowałem go, gdy był trzeźwy, ale nic się z niego nie da zrobić) stanowiska, którym nie był w stanie sprostać. Do tych trzech celów należy dodać czwarty: podobać się swym faworytkom“. „Gdy szło o rzeczy ważne, mówiła pośpiesznie i z irytującą manierą czepiania się tego, co jej radzono, bez najmniejszej oznaki inteligencji i własnego sądu“. Dwór takiej to kobiety jest tem komedii, a ona jedną z głównych postaci. Wokół tej kukły człekokształtnej wirują i plotą się najnieprawdopodobniejsze intrygi pochłaniające energię ludzi, powołanych do pełnienia doniosłych w państwie funkcji politycznych i społecznych. Jest to paraliż postępowy moralności, którego konsekwencją jest zgubna dla Anglii wojna z Francją, którą usiłuje zakończyć ze względów osobistych „opozycyjny“ i „postępowy“ hrabia Henryk Bolingbrooke. Komedia jest mistrzowsko prowadzonym przez autora pojedynkiem intryg pomiędzy konserwatystką, księżną Malborough, a wspomnianym hrabią Bolingbrooke. Przeciwnicy zadają sobie ciosy, odbijają je lub niweczą w sposób niezwykle precyzyjny. Ale ostatecznie z tej „zorganizowanej siekaniny“ nie pozostaje dosłownie nic. Chyba tylko jeszcze jedna więcej „kłatwa“ na niemoralnych królów i jaskrawo aktualne potępienie wojny. Intelktualny teatr współczesny jest przeciwieństwem tej „pustki intryg“.

Aktorsko przedstawienie jest przeciętne. Pani Maria Gorczyńska wystąpiła w nowej „królewskiej“ roli. Trzeba stwierdzić, że groteskowa postać królowej Anny wypadła znacznie lepiej i prawdziwiej niż postać Marii Stuart. Przedstawienie warto zobaczyć, chociażby dla zorientowania się w upodobaniach teatralnych Francji z czasów Ludwika Filipa, to znaczy z czasów balzakowskich.

J. K.

Ze świata filmu

I. Wielka nagroda

Film produkcji amerykańskiej. W rolach głównych: Mickey Roone i Elisabeth Taylor.

Jest to dość dobry film, o wychowawczych tendencjach, może czasem w zbyt naiwnie moralizatorski sposób przejawionych. Akcja opiera się na tematyce, związanej trochę z życiem drobnomieszczańskiej rodziny w małym miasteczku angielskim, trochę na zagadnieniach pedagogicznych oraz na elementach sportowych. Cel filmu rysowuje się od razu dość wyraźnie — ukazanie twórczej roli dobrej rodziny, oraz przede wszystkim mądrej i zacnej matki — w wychowaniu młodzieży, w kształceniu jej charakterów. Poważną rolę w urabianiu tych charakterów odgrywa „sportowe“ podejście do życia, przewyciężanie przeszkód, wytrwałość, ambicja i wyrobiony na tym stosunku, szlachetny, uczciwy stosunek do otoczenia.

Bezpośrednim tematem filmu jest przygotowanie pięknego konia do biegów o wielką nagrodę narodową oraz sam przebieg wyścigów. Bohaterką akcji jest kilkunastoletnia dziewczynka, której marzeniem jest posiadać konia, a potem wziąć udział w wielkim biegu. Marzeniem

to spełnia się — pomimo licznych przeszkód i trudności — ukochany konik bierze pierwsze miejsce i mimo że zostaje zdyskwalifikowany, gdyż dżokejem okazała się owa właścicielka konia, małoletnia bohaterka wydarzenia jest dumna ze swego konia i ze swej slawy, oraz zadowolona z osiągnięcia upragnionego celu. Odrzuca ona propozycje finansowe filmów i gazet, nie martwiąc się też wcale, że straciła prawo do wypłaty nagrody pieniężnej za zwycięstwo w biegu. Wystarcza jej zadowolenie i sława. Partnerem owej młodziutkiej amazonki jest wyrostek, który pod wpływem atmosfery rodziny, u której pracuje i zafania, jakim go darzy jego mała przyjaciółka, wyzbywa się złych tendencji, odrzuca pokusę nieuczciwego zubożenia się za pomocą kradzieży i zdobywa się na czyny szlachetne i bezinteresowne — zdając sobie w ostateczności sprawę, że są w życiu tak zwane „imponderabilia” — ważniejsze nieraz niż pieniądze.

Film jest kolorowy — zawiera piękne zdjęcia przyrody nad brzegiem morza, oraz ciekawe zdjęcia z wyścigów konnych. Zwłaszcza te ostatnie są tak porywające, że wywołują żywiołowy entuzjazm publiczności. Elisabeth Taylor i jej partner Mickey Rooney stworzyli doskonałą parę młodocianych sportowców. Całość robi bardzo miłe wrażenie, mimo że artystycznie film nie przynosi niespodzianek. Ze względu jednak na jego wychowawczy charakter, piękne zdjęcia i emocje sportowe, zasługuje szczególnie na polecenie go młodzieży. Raz jeszcze podkreślić należy zdrową atmosferę obrazu, jego szlachetną tendencję i niemałe walory etyczne.

2. Rzym miasto otwarte

Scenariusz: Sergio Amidei i Roberto Rossellini; reżyseria Roberto Rossellini. W rolach głównych: Aldo Fabrizi, Anna Magnani, Vito Annichiarico.

Jest to może najlepszy film włoski z obrazów, które oglądaliśmy ostatnio w Polsce i w ogóle chyba jeden z najlepszych filmów włoskich. Roberto Rossellini jest przedstawicielem włoskiego realizmu w sztuce filmowej. *Rzym, miasto otwarte* — to obraz o czasach najstraszliwszego terroru niemieckiego we Włoszech, o ruchu oporu, o walce toczącej się w Rzymie, wśród najbiedniejszych warstw ludności miasta. Podobnie jak w filmie *Słońce wschodzi* bohaterami sztuki są kierownicy grup podziemnych ruchu lewicowego, walczącego z okupantem i z jego krajowymi sprzymierzeńcami, faszystami. Wśród tych działaczy ruchu oporu pojawia się ksiądz, proboszcz ubogiej parafii w robotniczej dzielnicy, postać świetlana, człowiek żyjący cierpieniami i troskami swych parafian, patriota gorący i bohater. Ksiądz ów oddaje usługi ludziom z ruchu oporu i zostaje wreszcie aresztowany wraz z dwoma działaczami, których pragnął ukryć. Do wstrząsających scen filmu należy rozprawa w Gestapo, gdzie torturami psychicznymi i fizycznymi oprawcy pragną złamać opór aresztowanych.

To podkreślenie współdziałania księży w ruchu oporu, ich współpracy nawet z ruchami lewicy i ich niezwykle heroicznej i estetycznej postawy — jest charakterystyczne dla filmu włoskiego. Może w tym jest jakiś cel polityczny, niemniej jednak stwierdzić trzeba, że takie ujęcie postawy kapłana katolickiego jak w filmie omawianym, postawy, która każe nawet w człowieku o odmiennym światopoglądzie widzieć brata i zdobyć się na najwyższe poświęcenie dla niego — jest ujęciem z gruntu chrześcijańskim i zasługuje na podkreślenie.

Film pod względem artystycznym stoi na bardzo wysokim poziomie. Aktorzy, zwłaszcza Aldo Fabrizi w roli księdza Don Petro i Annichiarico w roli bojownika osiągnęli wielkie sukcesy.

Należy zwrócić uwagę na ukazujące się ostatnio dość często obrazy, które częściowo ujawniają pewne aspekty religijne za pomocą poszczególnych postaci, często kapłanów, występujących na tle innych zespołów, gdzie akcja oparta jest zasadniczo o zagadnienia ogólnie - społeczne lub polityczne, narodowe itp. Do takich filmów należał np. wyświetlany u nas w r. 1947 film szwajcarski pt. *Ostatnia szansa* i niedawno film włoski *Stońce wschodzi*, o którym pisaliśmy, oraz omawiany przez nas wyżej film *Rzym, miasto otwarte*. Jednakże istnieje już poważna gałąź wybitnie chrześcijańskiej twórczości filmowej i zagadnieniom z nią związanym poświęcimy nieco uwagi.

3. Myśl religijna w sztuce filmowej

Niniejsze uwagi poświęcimy kilku zagadnieniom rozwoju sztuki filmowej i cechom charakterystycznym współczesnych kierunków występujących zwłaszcza w produkcji krajów takich jak np. Francja, Włochy i Anglia. Omówimy również te tendencje sztuki filmowej — z perspektyw światopoglądu chrześcijańskiego, z punktu widzenia postulatów, jakie sztuce filmowej stawiać by mogła głębsza myśl religijna.

Film współczesny przeżywa niewątpliwie głęboki kryzys. Jest to, jak się wyraził pewien francuski krytyk filmowy, kryzys natchnienia. Film dzisiejszy bowiem opiera się przeważnie na przeróbkach dzieł literackich (filmy historyczno-monograficzne czy adaptacje powieści) albo — o ile próbuje tworzyć własne dzieła — realizuje postulaty propagandy społecznej czy politycznej, lub też poświęca się wyłącznie problemom kryminalno-psychologicznym. Wiadomo zaś, że sztuka filmowa, jak każda sztuka, musi być samodzielna; o ile stanie się tylko odbiciem, naśladownictwem innej sztuki, czeka ją uwiąd i zagłada. W takim też wypadku film może istnieć zawsze jako produkt techniczno-handlowy, ale skończy się jako sztuka. By zaś mógł się rozwijać samodzielnie, twórczo — musi szukać nowych źródeł natchnień, musi wyjść z ciasnego kręgu propagandy czy emocji sensacyjno-psychologicznych. I tu otwiera się ogromna droga dla chrześcijańskiej sztuki filmowej, dla sztuki, która pokusiłaby się o sięgnięcie do najwyższych zagadnień moralnych i metafizycznych w życiu człowieka, która by pragnęła wyrazić również tę dziedzinę życia ludzkiego i w jej wyrażeniu znaleźć porządek natchnienia, źródło potężnych przeżyć artystycznych.

Głosy współczesnej krytyki filmowej, zwłaszcza europejskiej, zdają się świadczyć o tym, że film współczesny wyraża całkowitą niewiarę w przyszłość, w życie, w człowieka. Od filmu, jak od każdej sztuki, oczekiwac winniśmy i pragniemy potwierdzenia wiary w sens życia ludzkiego, w sens historii i człowieka. Film musi świadczyć o człowieku. Owszem, mógłby i powinien świadczyć o czymś więcej. Jak każda czysta i wielka sztuka winien dawać świadectwo Prawdzie. Winien świadczyć o Bogu.

Wysiłki w kierunku realizacji tych zadań istnieją, mają sukcesy artystyczne. Ilościowo — wysiłki te nie wyrażają się dużą liczbą obrazów. Czy wysiłki te dlatego są tak skromne, że sztuka filmowa lęka się tak trudnych, tak straszliwie artystycznie odpowiedzialnych zagadnień — czy też może dlatego raczej, że ludzie filmu potrzeby świadczenia Prawdzie nie odczuwają?

Francuski krytyk filmowy, Xavier Filiette stawia pytanie: czy sztuka filmowa może obejść się bez aspektu metafizycznego? Współczesna sztuka filmowa wydaje się być tylko grą obrazów, grą, która zaspakaja w człowieku głód piękna i życia za pomocą wyzyskiwania wrażliwości psychiki, wyobraźni na ruch. Ale pomimo niesłyszanej siły sugestywnej filmu, siły wyzyskiwanej przez propagandę, u pod-

staw filmu leży jakiś aspekt etyczny i zjawisko tragiczności. Piękny więc naprawdę film, film spełniający najgłębsze przeznaczenie sztuki — to obraz, który będzie wezwaniem do człowieka, by wrócił do siebie samego, wezwaniem do wolności w samotności, by skierował swą uwagę na problem swego ja i swego przeznaczenia. I tu jest pole właśnie dla metafizycznych i religijnych perspektyw sztuki filmowej.

Oczywiście, w stosunku do ogólnej sumy produkcji filmowej na świecie — procent filmów świadomie próbujących realizować postulaty chrześcijańskiej sztuki filmowej — jest niewielki. Lecz waga może nie polega na stosunku ilościowym. Waga polega:

1) na wysokim poziomie artystycznym tych filmów, 2) na sile oddziaływania na ludzi, 3) na fakcie, że filmy te właśnie ukazują możliwość chrześcijańskiej sztuki filmowej — co więcej, wskazują widoki odrodzenia sztuki filmowej w ogóle na drogach wskazywanych przez chrześcijańską myśl filozoficzną.

Pośród filmów o wyraźnie katolickim charakterze wyprodukowanych w ub. roku do najlepszych zaliczyć należy obraz francuski pt. *Monsieur Vincent* — film o świętym Wincentym à Paulo. Poza tym szereg filmów, jak np. film o św. Ignacym Loyoli, film amerykański pt. *Pieśń o Bernadecie*, o świętej Bernadecie Soubirous, wreszcie *Pamiętniki wiejskiego proboszcza*, wg. powieści Bernanosa, *Dzwon Najświętszej Maryji Panny*, *Ojciec Foucauld*, *Nôtre Dame de Moise*, *Antiołowie grzechu* i inne.

Nie mamy możliwości omawiania szczegółowego wszystkich tych pięknych obrazów. Podkreślimy tylko, że wg znanych krytyków europejskich, niektóre z tych filmów jak np. *Monsieur Vincent* czy *Pieśń o Bernadecie* są wprost rewelacjami na tle nieciekawych dziejów sztuki filmowej ostatnich czasów — rewelacjami zarówno pod względem wstrząsającej głębi jak i siły wyrazu artystycznego, światłości i piękna wizji twórczej.

Monsieur Vincent jest pierwszym filmem naprawdę apostołskim. Jest może pierwszym dziełem filmowym, w którym tekst i obraz podążają nieustannie do czujności świadomości duchową człowieka i zmuszają go do wejścia w siebie samego. Doniosłość i wpływ tego filmu, siła oddziaływania na życie duchowe człowieka są wprost ogromne. Jest to film w całej pełni chrześcijański — może on niemal stać się wprost celem pielgrzymek. Słowem film wspaniałą w formie i do gruntu chrześcijański w swym sensus.

Zasługi koło jego realizacji położyli pisarze Jean Anouilhe i Jean Bernard Luc, jako reżyserzy Claude Renau i Maurice Cloche oraz aktor Pierre Fresnay.

Inne filmy przez nas przytoczone w mniejszym lub większym stopniu realizują również postulat chrześcijańskiej sztuki filmowej. Wymienić tu należy przed wszystkim piękny obraz pt. *Pieśń o Bernadecie* — film amerykański, gdzie aktorka Jemfer Jones stworzyła kreację wywodzącą się z prawdziwego natchnienia, film angielski pt. *Klucze Królestwa* ukazujący zadziwiającą postać księdza-misjonarza, całe życie borykającego się ze światem w walce o utrzymanie postawy prawdziwego heroizmu chrześcijańskiego i szereg innych obrazów, o których wyżej wspominaliśmy.

Do ciekawych sztuk filmowych o perspektywach religijnych i metafizycznych należy ponadto film szwedzki *Droga niebieska* — wielki obraz, jeden z pierwszych, który zmierza do ukazania innego świata poza obrazami świata widzialnego. Film ten wyraża koncepcję życia kierowanego przez wiarę i jest, zdaniem krytyków chrześcijańskich, prawdziwym poematem o Opatrzności. Wśród filmów szwedzkich wymienić również należy obraz pt. *Ordet*, wśród włoskich *Dzień życia*.

Kościół a kapitalizm

Rocznica encykliki „Rerum Novarum“ sprawia, że powyższy temat jest na czasie: i z racji tego, co powiedziano o Kościele jako sprzymierzeńcu kapitalizmu, i dzięki temu również co — w kierunku przeciwnym — stwierdza ów słynny dokument, który przeciwko tej społecznej chorobie spowodował wystąpienie myśli katolickiej.

Chodzi mianowicie o ten niezależny, przerastający i sprawy i ludzi nimi kierujących organizm ekonomiczny, który powstał z nagromadzenia dóbr i z coraz ciasniejszej — w ciągu czterech wieków — koncentracji bogactw, a którego uwięczeniem jest nowoczesne „przedsiębiorstwo kapitalistyczne“ w przeciwieństwie do tego, które łączyło kapitał i pracę. — Jest to — według najbardziej miarodajnych definicji naukowych — „królowanie kapitału“, reprezentowane przez pieniądz i wartości giełdowe, które dadzą się zgromadzić szybko gdzie się chce; przemoc we wszystkich niemal krajach tego zjawiska jako zasady i racjonalnej formy życia ekonomicznego. Jest to zupełny rozdział między tymi, którzy dostarczają kapitałów, a tymi, którzy przyczyniają się do produkcji jedynie swą własną pracą. Jest to „byt o podwójnym obliczu, z których jedno przedstawia system zależności ekonomicznych z przewagą klas wyższych, podczas kiedy drugie ukazuje nam nieprawą działalność kapitału niegodziwego w swym pochodzeniu, niewspółmiernego w swym działaniu realizacyjnym i szkodliwego w swych skutkach“. Prawdziwy to i rzeczywisty rak gospodarki społecznej, którego diagnoza odpowiada pod każdym względem diagnozie raka fizjologicznego: zjawienie się komórki o charakterze nieokreślonym z przyrostem ciągłym i postępowym, oznaczonym i kierowanym przez prawa

osobne, różne od praw tkanki normalnej — komórki równocześnie niezależnej od organizmu, w którym się kształtuje i rośnie, i — z powodu tej właśnie niezależności i tego rozrządzenia się — pasożytniczej i zabójczej.

Świadectwo historii. Kościół katolicki, jego naukę i stanowisko wobec tego straszliwego zjawiska można poznać ze studium historii. I to od samych początków. Już od tej chwili, kiedy jego boski Założyciel zdawał się niejako zapominać o powszechności swej misji, aby oddać się tylko nieszczęśliwym i opuszczonym; kiedy czerpał z życia rolnika, żniwiarza, ogrodnika, najemnika oczekującego pracy na rynku, żebraka leżącego u wrót bogacza, tematy do najwymowniejszych przypowieści; kiedy obcował długo i serdecznie z tłumami, które — złaknione i spragnione — szły za Nim. Już od czasu, kiedy Chrystus nie przemawiał do bogaczy inaczej jak tylko wołaniem o sprawiedliwość i miłość, groźnym ostrzeżeniem przed pokusami, na jakie narażają ich bogactwa, dając aż do zrozumienia, że ten ich stan jest sam przez się zgubną przeszkodą zbawienia. Dobra Nowina objawiała się jako wzniosła, przedziwna, niesłychana i nieprzeczuwana dotychczas na ziemi nauka; nauka, która miała swe głębokie znaczenie, która wyrażała układ sił społecznych zmierzających ku dobru powszechnemu, w jakim na mocy sprawiedliwości i miłości dobrobyt wydziedziczonych słusznie zajmuje miejsce przeważające.

Wierny tym zasadom i wskazaniom, Kościół katolicki zwalcza — na przestrzeni wieków — odmienną doktrynę namiętności ludzkich, żądę bogactw, która, niemniej niż ambicja i nadużycie siły — te trzy demony społeczne ludzkości — bruzdzi i przeszkadza dźwiganiu naturalnego i chrześcijańskiego ładu. Kościół zwalcza brak równowagi ekonomicznej, posiadanie olbrzymich dóbr, upartą wolę do zachowania ich, stworzenia z nich środka panowania oraz systemu, w którym bogactwo osadzi się ostatecznie jak na skale, aby nie tylko móc wytrzymać obleżenia i odpierać ataki, lecz i działać ponadto i nacierać ze swej strony aż do druzgoczącego zwycięstwa.

Bój to na bronie nierówne. Kościół ma tylko możliwość głoszenia reform. Wraz z ustrojem feudalnym, z wielkimi

monarchiami, z okrzepnięciem i olbrzymim wzrostem państwa, bogactwo, kapitał przechodzi z dziedziny moralnej do sfery czysto materialnej, a następnie do środowisk i pod jurysdykcje, które coraz więcej i więcej wydzierają się spod wpływu Kościoła. Dzieło to laicyzmu nie tylko prawniczego i politycznego, ale również duchowego i doktrynalnego. Stąd walka odcinkowa: walka przeciwko lichwie; walka o słuszną cenę w sprzedaży, o lombardy i instytucje kredytowe — otwarte schroniska dla prześladowanych i uciśnionych tyranią kapitalizmu; stąd wystąpienia dyscyplinarne przeciwko praktyce pożyczania na procent przez zakaz pobierania zysków z pożyczki jako takiej. Stąd wreszcie podaż pracy na warunkach uczciwych i korzystniejszych. Walki prowadzone odcinkami — podobnie jak przeciw wojnie a za pokojem — wraz z oazami bezpieczeństwa i z ustanowieniem dni poświęconych na „treuga Dei“ — miały na celu ograniczenie zgubnych skutków, liczby ofiar i bolesnych następstw. Toteż widzimy, jak wieśniak i rzemieślnik usiłują schronić — pierwszy swą ziemię, drugi swój sklepik — w cieniu opactw, biskupstw i diecezji przed nieznośnym zdzierstwem książąt, tak że zamiana poddaństwa i serwitutu wydawała im się już zdobyciem wolności. Nie inaczej postępowały miasta, kiedy wypisywały hasło: „Libertas — Wolność“ na swoich tarczach herbowych i sztandarach po odłączeniu się od cesarstwa, aby się poddać Kościołowi. Wszystkie te walki, te bitwy i ich oręż, do korporacji włącznie, były środkami, strategiami przystosowanymi do przeszkód w czasie, kiedy bogactwa nie były jeszcze „bogactwem“ rozumianym jako siła wyłączna, i kiedy kapitały — sprzymierzeńcy pracy — nie były jeszcze „kapitałem“ przeciwnikiem pracy wypieranej. Wzbie-rającej tej fali największej potęgi ekonomicznej, przeradzającej się w „bogactwo“, fali „kapitału“ przeobrażającego się w kapitalizm w jego formie integralnej, Kościół nie zaprzestał przeciwstawiać nigdy integralnego programu chrześcijańskiego.

Od Leona XIII do Piusa XII. Leon XIII wspomina Apostoła, który mówi: „Bogatym tego świata przykazuj... łatwo dawać, udzielać“. Co dla wieku XIX, w znaczeniu społecznym nowym i zupełnym, oznacza: „Przykazuj to bogactwu; przykazuj to kapitałowi“ — tak że „date quod superest“ (dawajcie co zbywa) zwraca się już odtąd społecznie do bogactwa, aby

nie tylko wynagradzało pracę, nie tylko sprawiedliwie dzieliło z nią obowiązki, odpowiedzialność i zyski, lecz aby ponadto pracę czyniło lepszą dla samej siebie i pożyteczniejszą dla wszystkich.

Studia społeczne katolików, które otrzymały swą nazwę od Unii Fryburskiej i stopniowo doszły do Kodeksu z Malines, a wreszcie i do Kodeksu z Calmaldoli, to są te same studia, których uwieńczeniem jest program mediolański z r. 1894 oraz jego deklaracja — mógłbym ją nazwać „kartą katolików“ — w której stwierdzono: „Nie pragniemy podtrzymywać żadnej części organizmu, który się chwieje, ze wszech stron się rozpada i grozi rychłym upadkiem w proch pod hańbiącym wpływem plutokracji“.

We wszystkich krajach, wszędzie tam, gdzie katolicy mogli swobodnie organizować swoją akcję społeczną, w Austrii, w Niemczech, w Belgii, we Włoszech, a następnie i we Francji — społeczne i ekonomiczne dzieła: pracy, oszczędności, pożyczek, nosiły na sobie znamię tego wyznania wiary i dążyły w konsekwencji do zwycięstwa ustroju współpracy i uspołecznienia chrześcijańskiego. Wysoko dźwizyły sztandar katolicki w otwartej i nieuniknionej walce z kapitalizmem, atakowanym już w swych redutach i to najbardziej charakterystyczną bronią jego własnej siły i z jego własnego arsenału: przemysłem i bankiem, czerpiącymi swe natchnienie w zasadach chrześcijańskich.

Nierówność sił podkreśla tutaj jedynie wartość odważnego przedsięwzięcia, a akt oskarżenia, ze strony Kościoła, przeciwko polipowi nowoczesnego społeczeństwa odsłania i ukazuje duszę i zbawcze dążenia Kościoła.

Encyklika „Quadragesimo Anno“, ogłoszona już blisko dwadzieścia lat temu, objaśniając encyklikę Leonową, której święciła czterdziestolecie, wypowiedała się w ten sposób: „Przedewszystkiem uderzającym w naszych czasach zjawiskiem jest skupianie się nie tylko samych bogactw, ale także ogromnej potęgi i despotycznej władzy gospodarczej w rękach niewielu, którzy w dodatku często nie są nawet właścicielami, lecz tylko stróżami i zarządcami kapitału, a którzy mimo to kierują nim w sposób samowolny. To ujarzmienie życia gospodarczego najcięższą przybiera postać w działalności tych ludzi, którzy,

jako stróże i kierownicy kapitału finansowego, władają kredytem i rozdzielają go do woli. W ten sposób regulują oni niejako obieg krwi w organizmie gospodarczym i sam żywioł życia gospodarczego trzymają w swych rękach, tak że nikt nie może wbrew ich woli oddychać“.

Dziesięć lat później, z okazji pięćdziesięciolecia encykliki „Rerum Novarum“, w przemówieniu jubileuszowym Pius XII oświadczył: „O ile kapitalizm opiera się na podobnie błędnych pojęciach, roszcząc sobie nieograniczone prawo do własności prywatnej, bez obowiązku podporządkowania się dobru powszechnemu — Kościół zawsze go potępiał jako sprzeczny z prawem natury. Istotnie, widzimy jak wciąż rosnące rzesze robotników stają często wobec nadmiernie nagromadzonych dóbr gospodarczych, którym — pod płaszczykiem firm bezimiennych — udaje się uwolnić od obowiązków społecznych, a robotnikowi uniemożliwić stworzenie dla siebie rzeczywistej własności. Widzimy, jak mała i średnia własność, coraz to bardziej ściskana i zmuszana do coraz cięższej walki obronnej bez nadziei pomyślnego wyniku, szczupleje i traci na sile w życiu społecznym“.

Kapitalizm a chrześcijaństwo. Takie są: duch, nauka i postawa Kościoła wobec kapitalizmu, który dla chrześcijaństwa jest grzechem przeciwko naturze, podobnie jak w dziedzinie prawa: „rośnijcie i rozmnażajcie się“ grzechem jest ograniczanie potomstwa. Kapitalizm wychwytuje, odbiera i wysusza bogactwo. Innymi słowy, nie pozwala na to, aby rosła liczba tych, którzy go używają; przeszkadza wzrostowi rozdziału i równomiernemu rozkładowi dóbr, krzyżując plany Opatrzności Bożej, która dała je dla wszystkich ludzi. Zasada to, warunek, prawo nienaruszalne. Prawo to nie jest w sprzeczności z prawem własności, jak to zaznacza jeszcze Leon XIII, dlatego, że — według św. Tomasza — „człowiek nie powinien uważać dóbr zewnętrznych za dobra własne, lecz za dobra wspólne“. Znaczy to, że nawet komunizm, jako system ekonomiczny — pomijając w tej chwili wszelką jego filozofię — nie jest w takiej mierze antytezą, nie tak stoi w opozycji i w sprzeczności do istoty chrześcijaństwa, jak kapitalizm. Staje się nim dopiero wtedy, kiedy wyznaje ateizm. Kapitalizm nie posiada

myśli. Jest on bezbożny w swej strukturze. Złoto jest jego bogiem, a nie Ten, który ogłosił dla wszystkich dostęp do „złota“, zarówno do złota — produktu ziemi lub warsztatu, jak i do złota pochodzącego z własności i pracy. Kapitalizm jest bezbożniczy nie w filozofii, której nie posiada, lecz w swej praktyce, która — nie jest to wcale grą słów — jest całą jego filozofią: praktyka nienasyconych pożądań, łupiestwa, chciwości, wszechwładzy, panowania.

Wyobrażać sobie, że Kościół jest sprzymierzeńcem kapitalizmu lub wasalem przykutym do jego tryumfalnego rydwanu, to znów jedno z tych oskarżeń, które — świadomie sprzeciwiają się prawdzie.

Są jednak tacy, którzy w obliczu tej wielkiej oczywistości samych rzeczy, ośmielają się mówić — a zdaje się im, że są obiektywni i bezstronni — o „wspólnictwie koniecznym“: Kościół w takiej społeczności i w takim ustroju, w których swobody moralne i religijne nie stanowią przeszkody dla kapitalizmu, który więc pozwala im żyć życiem państw przez siebie opianowanych i kontrolowanych.

Ani sprzymierzeniec ani współnik. Właśnie Kościół, właśnie Najwyżsi Pasterze odsłaniają i ten również stan rzeczy i tę również tyranię, przeciwko której wszelka siła społeczna i polityczna jest bezsilna.

W rzeczy samej, Pius XII, po określeniu diagnozy, o której mówiliśmy, oświadczył następująco: „To skupienie potęgi i bogactw w rękach niewielu prowadzi do dalszej, potrójnej walki: najpierw do walki o ujarzmienie samego życia gospodarczego — dalej do walki o opanowanie państwa, aby jego środki i jego władzę wyzyskać następnie do walki gospodarczej — wreszcie do walki między państwami: bądź w ten sposób, że poszczególne państwa oddają swe siły polityczne w służbę gospodarczych interesów swoich obywateli, bądź też w ten, że swej przewagi i swych środków gospodarczych używają do rozstrzygnięcia międzynarodowych sporów politycznych“.

Co jest dowodem — między innymi — że wojna, jako następstwo kapitalizmu i jego walki, nie jest teorią odkrytą i rozpowszechnioną przez komunizm. Tę przyczynę rozprzężenia umysłów wykrył Kościół, kiedy ukazał, że niewolnictwo kapitalistyczne kończy się ostatecznie społecznym bezwładem.

Państwo zbudowane na podstawach liberalno-kapitalistycznych długo wznosiło okrzyk: „Non serviam!“, jak gdyby służył Bogu i być mu posłusznym miało być „poniżaniem się“ wobec Kościoła, który przecież — od Boga otrzymał swój początek i swój autorytet podobnie jak i władza cywilna, i zależy przecież tak, jak i ona od wiekuistego Pana wszystkich przeznaczeń. Państwo wznosiło ten okrzyk, ponieważ wśród sił sprzymierzonych, które mu pomagały do zerwania stosunków ze społecznością religijną, znajdowała się — zdecydowana więcej niż wszystkie inne — plutokracja aż nadto zainteresowana w podtrzymywaniu państwa laickiego z obawy, aby przypadkiem moralność katolicka nie stała się ponownie natchnieniem kodeksu współczesnego, jak była natchnieniem Justyniańskiego, i aby ponownie nie odżył w zakresie prawa i ustawodawstwa wpływ, jaki wywierało w ciągu wieków minionych prawo kanoniczne. „Nie będę służył Bogu!“ — ten okrzyk swobody nie był wołaniem istoty wolnej; było to wołanie niewolnika. Nie był to nawet głos samego człowieka, tylko okrzyk czegoś, co dla niego samego było jakąś przerażającą niesamowitością, wobec której stoi bezradny, ponieważ jest to coś poza nim i ponad nim jakby jakiś mit, koszmar, a równocześnie jakaś rzeczywistość: maszyna pieniądza i potworna mechanika kapitalizmu.

„Ultima ratio“. Zdaje się nam, że słyszymy jeden jeszcze zarzut, ostatni, „ultima ratio“, zarzut, do którego w dyskusji stroniczej ucieka się każdy, kto czuje się przyciśnięty do muru, kiedy mu już brak słów a nawet i oddechu. „Owszem, teoria bez zarzutu, ale fakty stwierdzają coś przeciwnego“.

Mówiąc to, fakty utożsamia się z subiektywną, tendencyjną, ciasną interpretacją własną, albo też pozornie nie wie się o tym, że zlaicyzowane społeczeństwo kapitalistyczne, mało tego, ciągle odpycha od źródeł Ewangelii, nieustanna walka o jawny, wyznawany, oficjalny ateizm — nie pozwalają Kościołowi na „fakty“: na dzieła społeczne, na bezpośrednie interwencje, na głos autorytetu w dziedzinie prawa i praktyki, na skuteczną działalność polityczną zdolną wyrazić w zbiorowości i w świecie całą istotę i zbawienną potęgę jego apostołstwa religijnego, całą moc uszlachetniającą i zbawczą Chrystusa.

Kościół — podobnie jak w walce przeciwko wojnie a za pokojem — nie ma również i w zagadnieniach ekonomicznych, gdzie występują tak poważne interesy sprawiedliwości i pokoju, gdzie wre tak doniosła walka — Kościół, niestety, nie ma nic okrom „słowa“ i zbawczej nauki. Ale nawet i samo nauczanie jest też „faktem“. Faktem jest nauka, która podaje i diagnozę i wszechstronne środki zaradcze, czerpane ze źródeł etyki, a więc wychodzące z sumień ludzkich, z idei, że aby uzdrowić społeczeństwo, należy przede wszystkim uzdrowić człowieka; i która wykazuje, że zasady chrześcijańskie są w zgodzie, owszem, są jedynie zgodne z prawami ekonomicznymi, tą podstawą równowagi i pomyślności społecznej. Na tym polega naturalna funkcja każdej idei i każdej normy, przeciwko której występuje negacja i antyteza, jak na tym również polega funkcja cywilizacji chrześcijańskiej, przeciwko której występuje kapitalizm.

Rzeczywistość więc nie upoważnia żadną miarą do uważania kart socjologii katolickiej za podręcznik przymierza z plutokracją, a mniej jeszcze do wyobrażania sobie jakichś zaślubin Kościoła z kapitalizmem, zaślubin, które pierwszy lepszy traktat „de matrimonio“ unieważniłby z tytułu przeszkody: „disparitas cultus“ (odmiennej religii).

G. dalla Torre

Męczennik Niepokalanej

Prześlizczna postać Ojca Maksymiliana Kolbego, syna św. Franciszka z Asyżu, znana już jest w całej Polsce. Nikomu nie tajne olbrzymie dzieła, które on stworzył literalnie z niczego, tylko mocą miłości do Maryi bez grzechu poczętej i niezachwianą ufnością w Jej przyczynę.

W Rzymie, młodziutki jeszcze kleryk, zakłada w r. 1917 potężne dzieło Milicji Niepokalanej, które wnet rozszerzy się na dziesiątki krajów całego świata.

Za powrotem do Polski, po kilku próbach w Krakowie i w Grodnie, kładzie w r. 1927 fundamenty pod ten zdumiewający Niepokalanów, który w ciągu lat dziesięciu wyrasta na największy dom zakonny i najproduktywniejsze wydawnictwo katolickie w całej Polsce.

Robota w kraju ledwie zaczęta, a on w r. 1930 przerzuca się do Japonii, gdzie niemal od razu stwarza oddział Milicji Niepokalanej i własny jej organ w japońskim języku, wydawany w dziesiątkach tysięcy egzemplarzy.

Dwa lata później próbuje tego samego w Indiach, ale wnet odwołany raz i drugi do kraju, pracę na dalekim Wschodzie składa w inne ręce, a sam z rozkazu Starszych zaczyna swój polski Niepokalanów coraz bardziej wzmacniać i rozwijać.

Gdy wszystko idzie jak najlepiej a wysokość nakładu różnych wydawnictw dosięga już cyfr wprost zawrotnych, wybucha wojna. Zaraz w pierwszym jej miesiącu 19 września 1939 r. O. Kolbe z kilkudziesięciu zakonnymi Braćmi, zostaje przewieziony do obozu w Amtitz, potem do Ostrzeszowa.

Tegoż roku w święto swego Niepokalanego Poczęcia, Matka Najświętsza przynosi im uwolnienie, ale nie na długo. 17 lutego 1941 następuje ponowne aresztowanie Ojca Maksy-

miliana i przewiezienie go, wraz z czterema Ojcami najpierw na Pawiak, potem 28 maja, do Oświęcimia.

Z końcem lipca tegoż roku, dla ocalenia jednego z więźniów skazanych na śmierć głodową, Sługa Boży ofiaruje się na jego miejsce.

W trzy tygodnie później, w wilię Wniebowzięcia, po straszliwych męczarniach głodu i pragnienia, dobity zastrzykami fenolu, umiera.

Kiedy nazajutrz z pieców krematorium podnosiły się gęste kłęby dymu, były one epilogiem i symbolem dziejów tej bohaterskiej duszy, której całe życie ziemskie było jedną ofiarą miłości na wdzięczną wonność Chrystusowi i Niepokalanej Jego Matce.

Że Ojca Kolbego będziemy wnet czcić na ołtarzach, o tym chyba nikt w Polsce nie wątpi. Ale byłoby rzeczą pożądaną i dla właściwej oceny cierpień, poniesionych przez nasz naród w czasie okupacji, bardzo korzystną, gdyby ten wielki Sługa Boży podniesiony został do chwały Świętych z tą osobliwą aureolą, jaką daje, przecierpiane dla sprawy Bożej, męczeństwo. Pragniemy więc — nie przesądając bynajmniej tej kwestii, podpadającej wyłącznie pod decyzję kościelnych trybunałów — podnieść tutaj te szczegóły z życia i śmierci O. Kolbego, które zdają się przemawiać za prawdziwym męczeństwem.

Co się tyczy samego cierpienia jako takiego i poniesionej w tym cierpieniu śmierci, nie może być najmniejszej wątpliwości, że wielu najautentyczniejszych męczenników nie przeszło tego przy zejściu z tego świata, co przeszedł bohaterski Sługa Przczystej Paniienki. Już pierwszy obóz w Amtitz był ciężki, ale nie mógł się równać ze straszliwym Oświęcimiem, który, jak dobrze wiemy z tylu najwiarogodniejszych źródeł, był właściwie jedną okropną katownią. Co spotykało specjalnie O. Kolbego, to opisują dokładne zeznania zaprzysiężonych, bezpośrednich świadków. Zaraz na trzeci dzień po przybyciu do obozu, zostaje wraz z innymi księżmi, przydzielony do tzw. komendy „Babice“, której zadaniem było „wykończenie“ więźniów w najkrótszym możliwie czasie przez nadmierną pracę i bicie. Naczelnik tej komendy, postrach Oświęcimia, wyzuty z ludzkich uczuć, morderca Krott, wziął się osobli-

wie na O. Maksymiliana, którego spokój i pogoda zdawały mu się być ustawicznym wyrzutem. Przymuszanie do dźwigania, i to biegiem, zbyt wielkich ciężarów, popędzanie razami kija lub gutaperkowej pałki, kopanie, szturchańce, policzki, to była codzienna strawa niewinnych ofiar. Gdy O. Kolbe, w ogóle słabowity, nie mógł podolać nieludzkim wymaganiom, położonemu na kłodzie drzewa, wymierzają 50 kijów tak, że nie było już mowy o dojściu do obozu, musiano go odnieść do szpitala, gdzie, prócz ogólnego wycieńczenia i pobicia, diagnoza stwierdza zapalenie płuc.

Niedostatecznie wyleczony, bo wobec ciągłego przyływu chorych, przenoszono dawniej przyjętych pacjentów do bloku inwalidów i na powrót do pracy, dostaje się Sługa Maryi do bloku nr 14, gdzie zachodzi z końcem lipca tragiczny wypadek ucieczki jednego z więźniów, za którą dziesięciu dowolnie wybranych przez komendę, ma odpowiedzieć głodową śmiercią. O. Kolbe ofiaruje się na miejsce jednego, młodego jeszcze, ojca rodziny Franciszka Gajownicza i, przyjęty przez władze, schodzi do straszliwego lochu na powolną agonię.

Co wycierpiał nasz bohater w tym złowrogim bunkrze śmierci, to Bogu jednemu wiadomo. Cela, do której wpuszczono 10 skazańców razem, odebrawszy im poprzednio wszelkie odzienie, była zupełnie ciemna i chłodna, na kamiennej posadzce nie było żadnego pośłania; zaduch był okropny, bo nie wypuszczano nikogo a na potrzeby naturalne przeznaczone było tylko jedno wiadro; biednym ofiarom nie dawano ani odrobiny pokarmu czy napoju. O. Kolbe wytrzymał to położenie przez trzy tygodnie: do końca przytomny sam wyciągnął rękę, gdy nowy zbrodniarz, kierownik izby chorych, nazwiskiem Bock, przybył dla dania mu śmiertelnego zastrzyku.

Uspodobienie, z jakim Sługa Boży męczarnie te znosił, zdumiewało nawet tych odczłowieczonych katów, których zwierzęce dusze karmiły się widokiem ludzkiej niedoli. Zawsze cichy, pogodny i do ostatka cierpliwy, nie tylko nie pozwolił sobie na jakikolwiek odruch niechęci, ale miarkował zawsze wzburzenie swych towarzyszy. Ustawicznie z Bogiem złączony, nawet leżąc w szpitalu po okrutnym pobiciu, troszczył się zawsze o dusze bliźnich, błogosławił, pocieszał, rozgrzeszał, miał zawsze dla każdego budujące słowo albo i dłuższe nauki

duchowne. Wszystkim, co miał, dzielił się z drugimi; nie pozwalał nigdy, by dano mu coś, czego drudzy nie mieli. W buncrze śmierci tak wpłynął na swoich towarzyszy, że z celi, która miała szczęście go posiadać, nie wychodziły jęki i przekleństwa, jak z innych lochów, ale głos pieśni pobożnych i wspólnych modlitw, coraz cichszych w miarę, jak ubywało sił skazanym i jak kolejno wynoszono zmarłych, których wcześniej pokonały głód i pragnienie. O. Kolbe do ostatka tak pogodnie patrzył na swoich prześladowców, że, nie mogąc wytrzymać jego wzroku, mówili mu z gniewem: „Patrz w ziemię, nie na nas!“. Nawet po śmierci, ten, co wynosił jego zwłoki do krematorium, znalazł go siedzącego przy ścianie, z otwartymi oczyma i tak jasnego, że wydał mu się promiennym.

Kanoniczne przepisy, określające, głównie za Benedyktem XIV, warunki potrzebne do tego, aby męczeństwo mogło być uznane za motyw do kanonizacji, kładą słusznie wielki nacisk na to, co nazywają **causa martyrii**, tj. na właściwy powód męczeńskiej śmierci, tak ze strony prześladowcy, jak ze strony cierpiącej ofiary. Ze strony prześladowcy musi mieć miejsce mniej lub więcej jawna nienawiść, czy to samej wiary Chrystusowej, czy cnót z tej wiary płynących; ze strony męczennika, wymagana jest tendencja oddania cierpliwością swoją świadectwa, bądź to wprost wierze, bądź duchowi Chrystusowemu i zasadom chrześcijańskim, jakie Zbawiciel wpaja w swój Kościół i swych wiernych.

Co dotyczy pierwszego z tych warunków, chyba nie da się zaprzeczyć, że ta najgorsza odmiana furoris teutonici, jaką był szal hitlerowski, tak w teorii, jak w praktyce, kierowała się zdecydowanie przeciw Chrystusowi i chrześcijaństwu. Na samych ziemiach polskich, zabijanie takiego mnóstwa kapłanów, wywożenie lub rozstrzeliwanie zakonników, zapędzanie zakonnic do przymusowych robót, niszczenie lub zamykanie kościołów, rabowanie paramentów kościelnych, wywracanie figur i krzyżów, demolowanie bibliotek i wydawnictw religijnych, dostatecznie pouczają, że cały kierunek narodowego socjalizmu — wystarczy wziąć w rękę elukubracje Rosenberga czy Ludendorfa i jego żony — przesiąknięty był rzeczywistą nienawiścią Chrystusowej wiary. A ta nienawiść, u niektórych

wyższych przedstawicielei partii, miarkowana jeszcze względami polityki czy przyzwoitości, wybuchała bez obsłonek u całego mnóstwa zwyrodniałych gestapowców i zezwierzęconych oprawców w koncentracyjnych obozach. Takim był ten SS-mann, który jeszcze na Pawiaku, jak zeznają naoczni świadkowie, wpadłszy w wściekłość na widok koronki i krzyżyka O. Kolbego, zaczął z całej siły bić go po twarzy, żeby wydobyć z niego wyznanie, że już w te rzeczy nie wierzy. Taki ten inny potwór, jakim był osławiony Fritsch, dowódca oświęcimskiego obozu, który zaraz po przyjeździe, bez najmniejszego powodu, z krzykiem „Pfaffen heraus!“ zaprowadził przybyłych z O. Kolbe 15 kapłanów do tej komendy, w której, jak wszyscy wiedzieli, czekała ich jedna długa męka, często aż do śmierci. A okrutnemu naczelnikowi tej komendy, który bez tego patrzył na przybyłych tygrysim okiem, dorzucił wskazówkę: „Tych darmozjadów i pasożytów społeczeństwa masz nauczyć, jak trzeba pracować“.

Jeśli w tym wszystkim nie jest widoczne owo odium fidei, jakiego wymaga prawdziwe męczeństwo, to trzeba by niemało autentycznych męczenników z martyrologium wykreślić.

Ale — taką trudność podnieść by tu można — przecież O. Kolbe nie zginął za przyczyną swych prześladowców, tylko z własnego wyboru, gdy dobrowolnie podał się na śmierć głodową, żeby ocalić jednego z współwięźniów!

Odpowiedzieć tu można najpierw, że oddanie siebie na mękę dla uratowania życia bratu w Chrystusie jest chyba szczytem prześlicznej miłości chrześcijańskiej. Byłoby to więc co najmniej dziwne, żeby akt, którego cenę sam Pan Jezus określa słowy: „Większej miłości nikt nie ma nad tego, który duszę swoją kładzie za przyjaciół swoje“, miał stanowić przeszkodę do uznania prawdziwości męczeństwa!

Ale po wtóre, przecież O. Kolbe sam sobie życia nie odbierał, tylko zamierając w długiej męce podziemnego lochu, ginął jako ofiara tej samej nienawiści, która go przedtem gnębiła i która najprawdopodobniej byłaby go przyprawiła o śmierć i bez tego szlachetnego porywu miłości, na jaki zdobył się, nie dla żadnych doczesnych względów, tylko dla jednego Chrystusa i Jego Matki.

I tutaj już sama nasuwa się odpowiedź na drugie z wyżej postawionych pytań, jak wyglądał powód męczeństwa ze strony samego bohatera.

Ktokolwiek go znał, kto miał szczęście móc patrzeć na jego życie i dzieła lub słuchać tych płomiennych nauk duchownych, zebranych dziś w dwa tomiki¹⁾, jakie wygłaszał do swoich ustnie, lub przysyłał listownie z dalekiego Wschodu, temu ani przez myśl nie przejdzie, żeby O. Kolbe w swej bohaterskiej cierpliwości czymkolwiek szukał samego siebie i własnej swojej chwały. Pokorny do samej głębi duszy, sobie, rzec można, nie istniał i tym co nazywał „cuchnącą pychą“ najszczerzej się brzydził. Jak poprzednio w dziełach swej gorliwości, tak w bolesnych przejściach swej męki, niczego częściej nie miał na ustach, jak słów: „To dla Niepokalanej“. Jej wszystko z dawna oddał i swe prace i swe cierpienia, a kto oddaje je Maryi, ten oddaje je Chrystusowi i Bogu. Czystszej, piękniejszej, gorętszej intencji, jak ta, co przepelniała serce wielkiego Sługi Paniienki Najświętszej nie można chyba znaleźć w całej hagiografii katolickiej.

Ale tu przychodzi kilka innych wątpliwości.

Jeżeliby się uznaniem męczeństwa O. Kolbego otwarło drzwi do podobnych procesów, iluż kapłanów i świeckich pomordowanych czy zamorzonych przez hitlerowskich opętańców, trzeba by wprowadzić na ołtarze?! Czy nie jest to ostrzeżeniem, że na tę drogę wchodzić nie wypada, albo że trzeba na niej zachować jak najdalej idącą ostrożność?

Ostrożność jest zawsze wskazana i w sprawie uwielbienia sług Bożych, w najszerszej mierze praktykowana w Kościele. Nie ma jednak obawy, żeby uznanie Męczennikiem O. Kolbego miało otworzyć drzwi do jakichś kroków z tą ostrożnością niezgodnych. Najpierw bowiem nie byłoby nic dziwnego, żeby tak potężny konflikt chrześcijaństwa, jaki wytworzył się z hitleryzmem, wzbogacił martyrologium katolickie większą liczbą wyznawców, ozdobionych męczeńską koroną.

¹⁾ Jeden tomik wydany drukiem pt. „Do ideału M. I.“, drugi wydany daktylograficznie in folio pt. „W krainę myśli Ojca Maksymiliana Marii Kolbego“.

Mogłoby więc być bez żadnej szkody a z wielkim pożytkiem, żeby hitlerowskie zbrodnie niemalej liczbie ofiar ślepej nienawiści dopomogły do ziemskiej w Kościele chwały.

Ale po wtóre nie ma obawy, by liczba tak uwielbionych miała iść w setki czy tysiące. Że bardzo wielu pomordowanych przez prześladowców poszło dość prostą drogą do nieba, o tym trudno wątpić, ale co innego jest osobiste zbawienie, co innego oficjalne uznanie przez Kościół racji, stwierdzających to zbawienie ponad wszelką wątpliwość. U O. Kolbego racje te zdają się być bardzo oczywiste. Poza nim może u takich, jak Ks. Biskup Kozal lub O. Marian Morawski, żeby dwóch tylko przykładowo wymienić, znalazłyby się podobne rękojmie, ale nie zdaje się dotąd, żeby takich ogromnych, przesłicznych bohaterów były całe gromady.

Inna wątpliwość nasunąć się może z tego względu, że w przyczyny takiego prześladowania, jakiego, między wielu innymi, padł ofiarą O. Kolbe, wchodzi w pewnej mierze czynniki narodowo-polityczne. Każdemu wiadomo, że ta nieprawdopodobna zaciekłość, z jaką hitlerizm odnosił się do Polaków, miała w prawdzie i tło religijne, ale w większej jeszcze mierze wpływała z nienawiści narodowej i chciwości na polskie ziemie. Wszakże przy drugim aresztowaniu powiedziano wyraźnie O. Kolbemu, że nie wchodzi tu w grę jego działalność religijna, tylko niezyczliwe Niemcom stanowisko „Małego Dziennika“!

Trzeba na to odpowiedzieć najpierw, że przymieszka polityczna, począwszy od rzymskich, grała mniejszą lub większą rolę we wszystkich prawie prześladowaniach, np. w Anglii, w Japonii, w pewnych częściach Polski itd., a Kościół nie wahał się uznać ludzi traconych z tych mieszanych motywów, za prawdziwych męczenników wiary. Bo zauważyć trzeba, że, jeśli narodowy szowinizm czy bezwzględny polityczny egoizm są czymś zupełnie zdrożnym, szlachetna miłość Ojczyzny i staurania skierowane do jej rozumnej obrony, są aktem cnoty, zaleconej przez Boga i w czwartym przykazaniu i w ogólnym przykazaniu miłości bliźniego, które w pierwszym rządzie odnosi się do ludzi, związanych z nami krwią czy społecznością jednego narodu czy państwa. Wystarczy w tej mierze przy-

pomnieć sobie wspaniałe pochwały oddawane przez Ojców świętych męczennikom Machabeuszom walczącym lub cierpiącym za kraj i prawa ojczyste. Stąd nie waha się św. Tomasz powiedzieć, że „męczennikiem Chrystusowym jest nie tylko ten, co cierpi za wiarę Chrystusową, ale i ten, co ponosi męki, z miłości dla Chrystusa, za jakikolwiek akt nadprzyrodzonej cnoty“¹⁾. Już zaś u O. Kolbego z wszelką pewnością szowinizmu narodowego nie było ani śladu, była tylko szlachetna i zdrowa miłość Ojczyzny, która znajdowała swój wyraz w „Małym Dzienniku“. Zresztą, gdy znęcano się nad nimi w Oświęcimiu, u zbirów hitlerowskich na pierwszy plan wychodziła nienawiść religii i sukni kapłańskiej.

Zostaje jedna kwestia, raczej taktyczna.

Postawienie na ołtarzu Polaków, umęczonych przez hitlerowców jest bądź co bądź pewnym upokorzeniem dla niemieckiego narodu. Czy Stolica święta zechce narodowi, i tak już ciężko dotkniętemu, ten nowy ból zadawać? Czy uzna za wskazane postawić, ubóstwianego niedawno, Führera w jednym rządzie z Neronem i Dioklecjanem, z Henrykiem VIII i Elżbietą, z Tajkosamą i Robespierem lub innymi rozlewcami krwi chrześcijańskiej?

Trzeba tu najpierw zauważyć, że, mimo podobnych obaw, nie zawahał się Kościół policzyć między męczenników, Fran-

¹⁾ Warto tu przytoczyć jeden z kilku podobnych tekstów św. Tomasza. W II. II. qu. 124 a. 5. na pytanie „Utrum sola fides sit causa martyrii“, odpowiada in. c. „Omnium virtutum opera, secundum quod referuntur in Deum, sunt quaedam protestationes fidei, per quam nobis innotescit quod Deus huiusmodi opera a nobis requirit et nos pro eis remunerat: et secundum hoc possunt esse martyrii causa. Unde et Beati Joannis Baptistae martyrium in Ecclesia celebratur qui non pro neganda fide sed pro reprehensione adulterii mortem sustinuit“. A potem, wprost co do obecnej kwestii stawia sobie trudność: „Si aliquid aliud bonum esset causa martyrii, maxime videretur quod illi essent martyres, qui pro defensione reipublicae moriuntur, quod Ecclesiae observatio non habet“ i odpowiada: „Bonum reipublicae est praecipuum inter bona humana. Sed bonum divinum quod est causa martyrii, est potius quam humanum. Tamen quia bonum humanum potest effici divinum, ut si referatur in Deum, ideo potest esse quodcumque bonum humanum martyrii causa, secundum quod ad Deum refertur“ (ibid. ad 3).

cuzów umęczonych przez Francuzów, Anglików zamordowanych przez Anglików itp. Jeżeli zaś Niemcy mieliby być na tym punkcie osobliwie wrażliwi, może byłoby to dowodem, że na samym dnie serc zostało dotąd coś z hitlerowskiego jadu. A w tym razie, to nowe — jeśli już tak chce się rzeczy pojmować — postawienie pod pręgierzem hitlerowskich przestępstw, byłoby bardzo zbawienne dla samych Niemców i prawdziwej wśród nich dobrej sprawy. Naród, który przez jakiś czas uległ w szerokich rozmiarach, niesłychanej duchowej zarazie, dopiero wtedy zupełnie z niej wyzdrowileje, gdy się dawnego Wodza i jego kierunku, z obrzydzeniem wyrzeknie. Musi w tym narodzie zwyciężyć pogląd, że hitleryzm to nie była zdrowa faza dziejów wielkiego ludu, któremu Europa tyle zawdzięcza, ale zupełne skrzywienie jego rozwojowej linii. Zaczęło się to skrzywienie, jak zwycięsko wykazał Janssen, z reformacją, potem zaostrzało się dalej przez Schellinga i Fichtego, przez Fryderyka II i Bismarcka, przez Nietzschego i Rosenberga, żeby wielu innych nie wspomnieć, aż ujawniło się zupełnie w szaleńczym, potwornym zjawisku Hitlera z całą plejadą jego popleczników-zbrodniarzy. Zdawać by się mogło, że cześć oddana przez Kościół ofiarom tych ludzi i tego kierunku, byłaby hołdem dla Bożej prawdy i Bożego dobra, a nowym potępieniem diabelskiego fałszu i prawdziwie piekielnej nienawiści.

Niech nam będzie wolno wyrazić na końcu nadzieje, że wielki, szlachetny O. Kolbe stanie jednak przed światem w męczeńskiej koronie. Utwierdza nas w tej nadziei uroczy epizod z dzieciennych lat Bożego Sługi.

W domu przecznej, ale ubogiej rodziny, w której przyszedł na świat O. Maksymilian, był między szafami głównej izby rodzaj kapliczki, z obrazem Matki Najświętszej. Jakby drugi św. Stanisław Kostka, lubił mały Rajmund — takie było O. Kolbego imię chrzcielne — po wiele razy na dzień do „kapliczki“ zaglądać i do Matki Chrystusowej gorąco się modlić. Kochał Ją bowiem od małego dziecka, całą duszą. Pewnego dnia — miał wtedy lat dziesięć — po powrocie z miejscowego kościoła, gdy dłużej niż zwykle z Panią Najświętszą na modlitwie rozmawiał, wyszedł z „kapliczki“ zapłakany i głęboko wzruszony. Świątobliwej matce, pytającej o powód

tego wzruszenia, zrazu nie chciał nic odpowiedzieć, ale wreszcie, na jej naleganie, zwierzył się jej samej tylko, że dostał od Królowej nieba wielkiej łaski. Gdy modlił się w kościele przed Jej ołtarzem, Maryja poruszyła się w obrazie i powiedziawszy mu najpierw, jak bardzo go kocha, pokazała potem dwie korony, jedną białą, drugą czerwoną. Na zapytanie chłopca, co te korony znaczą, odparła, że jedna jest nagrodą niewinności, druga męczeństwa. „Czy chcesz otrzymać obie?” — spytała Najświętsza Panienka. Nie zawahało się dziecko w twierdzącej odpowiedzi. Moment zaś, w którym tę zapowiedź otrzymał i złożył, tak zapisał się w jego sercu, że odtąd już rozglądał się po drogach życia, skąd by ta czerwona korona przyjść mogła.

Zdarzenie to nosi na sobie wszelkie cechy prawdy. Mały Rajmund nigdy nie kłamał ani nie był skłonny do urojeń. O żadnych zresztą koronach dla siebie nigdy nie myślał. A od tej chwili życie jego, i dotąd zupełnie niewinne, zaczęło tak kierować się ku świętości, jak przystało na przyszłego Bożego Sługę. Z drugiej strony wiadomo dobrze, jak Matka Najświętsza lubi udzielać się niewinnym dzieciom, by poprowadzić je na drogi Boże.

Że obiektywnie rzecz biorąc, na głowie O. Kolbego, w katuszach Oświęcimia i w powolnym konaniu śmiertelnego lochu spoczęła, prócz białej, i czerwona korona, w to wierzymy wszyscy. Ufamy jednak, że stanie się i coś więcej. Mamy głęboką nadzieję, że wielka chwała męczeńskiej śmierci, poniesionej dla Chrystusa i Maryi, za sprawą Kościoła, ozdobi skronie jego przed Polską i przed światem.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Tues Petrus

Szymon, syn Jony, łowieniem ryb w jeziorze zarabiał na swój chleb codzienny i nigdy nie myślał o tym, by jakaś większa zmiana w jego życiu zajść miała.

Ale, któregoś dnia, kiedy po całonocnym lecz daremnym trudzie płucał sieć, zbliżył się do niego ten dziwny człowiek, Jezus, prorok z Nazaretu, wstąpił do jego łodzi, przemawiał czas jakiś do zgromadzonych rzesz, a następnie, zwracając się do rybaka, rozkazał: „Wyjedź na głębie!” — Wyjechał. „Zarzuć sieci!” — Zarzucił. I zobaczył cud. On, rybak doświadczony, takiego połowu jeszcze nie oglądał nigdy. „Panie — zawołał, padając na kolana — wynijdź ode mnie, Panie, bom ja człowiek grzeszny“. „Nie bój się, odtąd już ludzi łowić będziesz“ — usłyszał odpowiedź. Wówczas rybak, porzuciwszy wszystko, poszedł za Jezusem. I tak już szedł. W jego życiu wielkie zaszły zmiany. A zaczęły zmiany zachodzić również i w dziejach świata...

Potem, rybak Szymon oglądał i słyszał wiele jeszcze bardzo wielkich i bardzo dziwnych rzeczy. Może się i dziwił wielce, nie rozumiejąc wielu rzeczy, ale wierzył Mistrzowi niezachwianie i ufał Mu bezgranicznie. Nie wiedział na przykład, co miał na myśli Mistrz, kiedy przedtem jeszcze, przed ostatecznym powołaniem a przy pierwszym już spotkaniu, kiedy, spojrzawszy na rybaka, Jezus rzekł: „Tyś jest Szymon, syn Jony, Ty zwać się będziesz Cephas (co znaczy Opoka) — Piotr. Dopiero znacznie później miał zrozumieć Szymon, że Pan mówił wówczas: „Nie jesteś już Szymonem, łowcą ryb w jeziorze, lecz na imię ci Piotr. Piotrem będziesz w Kościele moim, Opoką królestwa mego na ziemi, fundamentem domu Bożego. Skalaś się staniesz nieustępliwą. Będziesz mocny,

pewny i niezachwiany w wierze. Wszyscy na tobie opierać się będą z ufnością i spokojem. Za tobą, jako za pasterzem, iść będą, jako owce, rzesze mnogie na pastwiska boskiej prawdy“.

Tymczasem Syn Boży budował Kościół swój i sposobił go w osobach Apostołów do przyjęcia boskiej władzy, prawdy i nieomyślności w prawdzie. A kiedy go już przysposobił, mówił: „Idąc na cały świat, nauczajcie wszystkie narody...“ „Idąc, opowiadajcie ewangelię wszelkiemu stworzeniu...“ Macie wszelkie prawa do tego, ponieważ w nauczaniu i obronie tego, „comkolwiek wam przykazał“, zbłądzić nie możecie; albowiem zbłądzić nie mogę ja, który „jestem z wami po wszystkie dni...“ ani błądzić nie może Duch Prawdy, który przyjdzie do was, umocni was i pozostanie z wami „na wieki“. „Cokolwiek (tedy) zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie“.

Wielkie te słowa Boga stały się podstawą wiary w boskie posłannictwo i nieomyślność Kościoła Chrystusowego.

Piotr słyszał je również. Słyszał wyraźnie, boć odnosiły się także i do niego. Należał przecież do grona tych, których Chrystus Pan przyoblekał w swe władze i moce. Wierzył więc (bo i jakżeż mógł nie wierzyć zapewnieniom Boga!), że staje się, wraz z innymi Apostołami, nieomyślnym Kościołem władającym i nauczającym.

Ale czyżby to już miało być wszystko, co Mistrz chciał zeń uczynić? Czyżby to już teraz sprawdzić się miała zapowiedź Chrystusowa, zawarta w tajemniczym imieniu Piotra? Dlaczego właściwie Mistrz „Piotrem“ go nazwał czyli Opoką? Jeśli Piotr nie miał być niczym więcej ponad to, czym było całe grono apostoelskie, to, doprawdy, dlaczego Mistrz nadał jemu właśnie to imię tajemnicze?

Kiedy Mistrz wypowiadał owe pamiętne słowa, Piotr, a wraz z nim wszyscy inni, wiedzieli już dokładnie, czym jest Cephas - Piotr - Opoka w Kościele. Wierzyli w to, co Pan im powiedział wszystkim razem, ale wierzyli w coś więcej jeszcze. Oni od pewnego już czasu spoglądali na Piotra innymi, niż dotąd, oczyma...

Było to w pobliżu Cezarei Filipowej. Małeńka gromadka zbliżała się właśnie do tej groźnej twierdzy rzymskiej, kiedy Pan zatrzymał się nagle wśród drogi i rzucił Apostołom to niezwykle pytanie: „Kim mienią być ludzie Syna człowieczego?“ Wówczas zagadnięci powtórzyli przed Mistrzem rozbieżne opinie ludzkie. Ale Mistrzowi nie chodziło właściwie o to, aby się dowiedzieć (On wszystko wiedział dokładnie), co sądzą ludzie, kiedy wydają sądy według ciała i krwi. Pan zmierzał do czego innego. „A wy — zapytał — kim mię być powiadacie?“ Naonczas stało się to, na co czekał Jezus. Piotr bowiem, w uniesieniu wielkim i w wierze głębokiej, imieniem Dwunastu, zawołał: „Tyś jest Chrystus, Syn Boga żywego“. Chwila była uroczysta. Nadszedł czas, aby wyjaśnić jeszcze jedną tajemnicę. „Błogosławiony jesteś, Szymonie, Barjona — równie uroczyste zaczął Jezus — bo ciało i krew nie objawiły tobie, ale Ojciec mój, który jest w niebiesiach. A ja tobie powiadam, żeś ty jest Piotr (Opoka), a na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego: a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane i w niebiesiach, a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiach“.

Trudno powiedzieć, co się działo w sercu człowieka, do którego Bóg przemówił w ten sposób tak niezwykle. Zapewne ani on, ani żaden z jego współtowarzyszy, rozmowy już nie podejmował, lecz wszyscy w milczeniu wazyli doniosłość Chrystusowej obietnicy.

Mistrz, jak zwykle, mówił obrazowo. Ale jakżeż przejrzyste były te obrazy mowy Jego! A więc Kościół nieomylny, niezwyciężony, nieśmiertelny, ten boski Kościół na rybaku spoczywać będzie? Rybak Szymon będzie naprawdę Piotrem-Opoką? O tym nikt nie wątpił. Mistrz mówił jasno.

Dom z fundamentu czerpie swą stałość i siłę i jedność. Kościół na ziemi czerpać będzie z Piotra. Opoka jest fundamentem niezawodnym i niezachwianym. Piotr będzie opoką Kościoła. A czymże jest Kościół? Kościół jest przede wszystkim domem wierzących i wyznających boską naukę Chrystusa Pana; jest „kolumną i utwierdzeniem prawdy“¹⁾. Czymże więc będzie

1) 1 Tym 3, 15.

Piotr — opoka i fundament Kościoła? Mocą mocy i siłą siły, utwierdzeniem utwierdzenia.

Kościół w głoszeniu, strzeżeniu i obronie prawdy Chrystusowej omylić się nie może. Jest nieomylny. Jakżeż więc mógłby mylić się Piotr, opoka Kościoła, zasada jedności i podstawa stałości w wierze? Gdyby mógł, czy byłby jeszcze Piotrem-Opoką? Gdyby skruszyć się miał kiedykolwiek ten fundament, czy nie runąłby Kościół Boży? Gdyby skała miała zwiotrzeć, czy nie rozpadłby się dom na niej zbudowany? Ale nie, Kościół nie upadnie, nie zginie. Nie może. Pan mówił to wyraźnie. Kiedy więc będzie tak stać (a stać będzie „po wszystkie dni aż do skończenia świata“) na opoce Piotrowej — „bramy piekielne nie przemogą go“. Nie zniszczą go błędy, nie zgubią herezje i nie doprowadzą do odstępstwa od jakiegokolwiek prawdy Bożej żadne moce. Będzie zawsze jeden i ten sam, zawsze w tej samej wierze, jedności i mocy, zawsze boski w swych władzach, prawach i przywilejach. I zawsze taki, bo na Piotrze oparty, i od Chrystusa, przez Piotra, czerpiący wszystko. Zawsze też Piotr będzie — po Chrystusie i w zastępstwie Chrystusa — gospodarzem tego domu przedziwnego; będzie najwyższym na ziemi panem i władcą tego królestwa, które był założył Bóg.

W jego rękach spoczną klucze królestwa — pełnia wszelkiej władzy, moc wiązania sumień ludzkich. Przedziwne i straszliwe w swej mocy to wiązanie: Co Piotr zwiąże na ziemi, Bóg zwiąże w niebie; co Piotr rozwiąże na ziemi, Bóg rozwiąże w niebie. Bóg wszystko potwierdzi w niebie, co Piotr — jako Piotr — nauczać będzie na ziemi. Wszystko. Ale błędów Bóg nie może potwierdzać. To znaczy, że Piotr — jako Piotr — błędzić nie będzie, nie może: ani Piotr I, ani Piotr II, ani żaden inny „po wszystkie dni aż do skończenia świata“. Chwiał się będą inni, Piotr się nie zachwieje w nauczaniu prawdy objawionej. Upadać będą inni, Piotr nie upadnie. Wszyscy inni pomylić się mogą²⁾, Piotr nigdy.

²⁾ Kiedy mówimy, że nikt w Kościele poza papieżem nie jest nieomylny, mamy oczywiście na myśli nie cały powszechny i nieomylny Kościół nauczający, który się składa z kolegium biskupów nauczających w łączności z papieżem, lecz rozumiemy przez to wszystkich

„Szymonie, Szymonie! — mówił jeszcze Pan w przeddzień swej śmierci — oto szatan żądał was, aby przesiać jak pszenicę, ale ja prosiłem za TOBĄ, aby nie ustała WIARA TWOJA: a ty kiedyś, nawróciwszy się, UTWIERDZAJ BRACI twoich“. Ty wiesz, że ja nigdy nie modłę się na próżno. Ojciec mój wysłuchuje mnie zawsze³⁾. Wiesz zatem, że kiedy tak prosiłem za tobą, postanawiałem nieodwołalnie, iż stanie się to, co ci mówię. Otóż, powiadam ci, Szymonie, cokolwiek dzieć się będzie, ty, z łaski Bożej i mocą osobliwego przywileju, w nieskalanej wierze trwać będziesz zawsze. Wiara twa będzie zawsze czysta, prawdziwa, silna i nieumniejszona, tak silna i tak czysta i prawdziwa, że staniesz się utwierdzeniem wiary braci twoich — pasterzy przeciw owiec moich. Wiara twoja i twa nauka będzie normą ich wiary, probierzem i regułą. I tak na wieki. Szatan nie tylko dziś, ani jutro tylko, lecz zawsze i po wszystkie dni żąda i pożądać będzie, aby wiernych moich sprowadzić z drogi prawdy. Apostołowie utwierdzenia twego potrzebować nie będą, ponieważ sam Duch Prawdy będzie ich utwierdzeniem, ale inni... ci, co po nich przyjdą i cała rzesza owczarni mojej bez utwierdzenia twego ostać się nie mogą. Ty umrzesz, ale fundament pozostanie w twych następcach. Odejdiesz, ale klucze oddasz w inne ręce. Przemienisz, ale inni przejmą prawo i obowiązek utwierdzania braci. „Mógłbym wprowadzić i dla nich bezpośrednio uprosić tę stałość i nieomylność we wierze. Nie uczyniłem tego. Dość bowiem umacnia budowę, kto mocne kładzie fundamenty“⁴⁾.

Takie były obietnice. Uroczyste, jasne, wyraźne i wszechmocne. A wypełnienie obietnic? Można by o to spytać wieki dziejów opoki Piotrowej, a wszystkie odpowiedziałyby jedno głosem, że Syn Boży obietnic dopełnił. Można by, gdyby milczała Ewangelia. Ale Ewangelia nie milczy.

Na brzegu jeziora Genezaret stoi Pan (wspaniały po swym zmartwychwstaniu), a przed Panem kłęczą Piotr. Pan pytał

innych (nawet biskupów) poszczególnie wziętych. Nie odnosi się to również do Apostołów, nawet poszczególnych, ponieważ, jak to wiemy skądinąd, Apostołowie (nawet poszczególni) otrzymali od Boga przywilej osobistej nieomylności w rzeczach wiary i obyczajów.

³⁾ J 11, 42.

⁴⁾ Bougaud, „L'Église“, 5 édit., 1895, p. 39.

tak jakoś bardzo dziwnie: „Szymonie, synu Janów! Czy miłujesz mnie bardziej niżli ci?“ To mówiąc, wskazał na innych Apostołów. Cóż miał odpowiedzieć Szymon i jak zapewnić Mistrza o swej miłości? Pamiętał dobrze swój upadek; ale i uczuć swoich utaić nie umiał, nie mógł. Przeto otworzył swe serce przed Panem i powiedział po prostu: „Tak, Panie, ty wiesz, że cię miłuję“. Pan jeszcze dwa razy powtórzył pytanie i Piotr dwa razy jeszcze zapewnił Go o swej miłości, trzykrotne swe zaparcie się trzykrotnym odwołując wyznaniem. I słuchał potem, co mówił Mistrz. Mistrz zaś mówił: „Paś baranki moje... paś owieczki moje... paś owce moje“. — Była to uroczysta inwestytura Piotra w najwyższą na ziemi władzę. Spełniały się wszystkie dane poprzednio obietnice. Szymon stawał się prawdziwie Piotrem, poławiacz ryb poławiaczem dusz, sternik łodzi płynącej na falach jeziora Genezaret sternikiem łodzi Chrystusowej, targanej wszystkimi burzami wieków. Piotr stał się opoką i fundamentem Kościoła, utwierdzeniem wiary, najwyższym pasterzem, władcą i nauczycielem Kościoła. To był pierwszy papież, pierwszy Ojciec św., pierwszy zwierzchnik w królestwie Chrystusa na ziemi.

Być pasterzem i pasterzem najwyższym, któremu podlegają owce, owieczki i baranki: wszyscy wierni, wszyscy kapłani i wszyscy biskupi — cały Kościół powszechny; być pasterzem w Kościele, który jest królestwem prawdy, to znaczy posiadać nie tylko wszelką władzę, jaką Kościół posiada, ale posiadać w stopniu najwyższym; to znaczy również być nieomylnym w nauce Chrystusowej. Zaprawdę, nie mógłby przecież Chrystus Pan tak bezwarunkowo powiedzieć Piotrowi: „Paś owce moje, paś baranki moje“, gdyby Piotr, jako pasterz, mógł zbłądzić kiedykolwiek i złą podać strawę powierzonej sobie owczarni Chrystusowej. Nie mógłby, gdyby Piotr — mocą swej najwyższej władzy pasterskiej — mógł związać sumienie ludzkie, kiedy trzeba rozwiązać, lub rozwiązać, kiedy trzeba związać; nie mógłby Pan Jezus zobowiązać Kościoła do bezwzględного posłuszeństwa Piotrowi, gdyby Piotr mógł sprowadzić Kościół na manowce błędu.

Ale Pan Jezus tego się nie lękał. Piotra uczynił bez żadnych zastrzeżeń pasterzem i uczynił go na wieki. Najoczywiściej więc Piotr zbłądzić nie może. Żaden Piotr czyli papież. Bóg

czuwa. Papież więc jest nieomylny w tym wszystkim, w czym go nieomylnym uczynił Chrystus Pan.

Kim więc właściwie jest ten człowiek? człowiek tak jedyny na ziemi, tak ubezpieczony i uprzywilejowany przez Boga? Jak rozumieć tego człowieka? Jak pojąć zakres i sposób działania jego władzy tak boskiej? Wiele tutaj ciśnie się pytań. Na wszystkie, oczywiście, odpowiedzieć w tej chwili nie możemy. Ale można i trzeba odpowiedzieć na najważniejsze.

Kim jest ten człowiek? Jest tajemniczą postacią (na podobieństwo postaci eucharystycznych), pod którą ukrywa się sam Chrystus — Syn Boży. To jest następca św. Piotra, zastępca Chrystusa Pana, owszem, to Chrystus, który włada za pośrednictwem człowieka ⁵⁾. Papież mówi — Chrystus mówi, papież naucza — Chrystus naucza, papież błogosławi — Chrystus błogosławi, papież cierpi — Chrystus cierpi. Jako zastępca Chrystusa wchodzi papież w te same prawa i władze (w granicach określonych wolą Bożą), które w Kościele posiada Chrystus Pan. W papieżu skupia się, streszcza i jednoczy cały Kościół w swym doczesnym kształcie i posłannictwie. Jest to serce Kościoła i ośrodek prawdy, ognisko katolicyzmu i całego chrześcijaństwa. Wszystko, co boskie, piękne i wielkie w Kościele spoczywa na barkach, w dłoniach, w sercu i w umyśle tego jednego człowieka. Co Kościół otrzymał od Boga, jako władze i prawa, to papież posiada w pełni. On — po Chrystusie i mocą nie inną, tylko Chrystusa — jest zasadą i przyczyną tego, że Kościół jest jeden, katolicki, apostołski, Chrystusowy. „Papież, to niejako sakrament jedności Kościoła, tzn. znak zewnętrzny, widzialny i skuteczny kościelnej jedności“ ⁶⁾. Tak, z woli Chrystusa Pana, należy papież do istoty Kościoła. Przez papieża i w jego osobie buduje się ten Kościół na ziemi, i przez papieża, którego widzimy, opiera się na Chrystusie Panu, którego oczyma ciała oglądać nie możemy, i na Duchu Przenajśw. „Kościół — jako społeczność — tak samo znajduje się w papieżu, jak w Chrystusie. Przez papieża jest w Chrystusie, ponieważ

5) A. D. Sertillanges, „L'Église“, 5 édit., 1921, t. II., pp. 263, 244.

6) J. Anger, „La doctrine du Corps Mystique de Jésus Christ“, 6 édit., p. 259.

i Chrystus Pan — jako władca Głowa — jest w Kościele, wraz ze swą władzą pasterską, przez papieża. Przez papieża chce Pan Jezus wszystkie członki w sobie zjednoczyć w miłości i wierze; w nim i przez niego mają wierni przyłgnąć do swej Głowy nadprzyrodzonej i poddać się pod kierownictwo Ducha Świętego 7).

Ponieważ Chrystus Pan zbudował Kościół swój w czasie i przestrzeni, i ponieważ uczynił go społecznością nie tylko boską, ale i ludzką, widzialną, zewnętrzną, i stworzył sobie w Kościele i z Kościoła ciało swoje mistyczne — przeto (w tym założeniu) trzeba było, aby nie tylko niewidzialnie działał w Kościele, ale i widzialnie przez tych, którym oddał rządy dusz, przede wszystkim zaś przez namiestnika swego na ziemi. Tak trzeba było. Nie może bowiem istnieć owczarnia bez pasterza, dom bez fundamentu, ciało bez głowy. Stąd zawsze w Kościele uznawano zasadę, że „gdzie Kościół, tam Chrystus, gdzie papież, tam Kościół“. I jak Kościół św. jest tajemnicą wiary, tak tajemnicą wiary jest również i papież. Wierzymy w Kościół, wierzymy i w papieża: uznajemy dla powagi objawiającego Boga, że papież jest najwyższym władcą, prymasem Kościoła powszechnego i jego najwyższym, nieomylnym nauczycielem. Tak wierzone zawsze.

Ale ponieważ, mimo wszystko, tu i ówdzie podnosiły się jeszcze głosy sprzeciwu lub powątpiewania, przeto w czasach ostatnich wypowiedział się Kościół uroczyście i nieomylnie, co myśli o władzy doktrynalnej swego pasterza, i na soborze watykańskim ujął tę swoją wiarę w jasną, zwięzłą i ostateczną formę dogmatu. „Nauczamy — tak orzeka Konstytucja Apostolska o Kościele Chrystusowym — i jako dogmat przez Boga objawiony określamy, że papież rzymski, kiedy przemawia *ex cathedra*, tzn. kiedy, spełniając urząd pasterza i nauczyciela wszystkich chrześcijan, na mocy najwyższego swego autorytetu dęfinitelywnie określa jakąś naukę wiary lub obyczajów, którą ma przyjąć cały Kościół powszechny, wówczas — dzięki asystencji Ducha Św. obiecaney mu w osobie

7) M. J. Scheeben, „Die Mysterien des Christentums“, 2 Aufl., 1898, str. 490.

św. Piotra — tę samą posiada nieomyślność, w jaką boski Zbawiciel wyposażył swój Kościół w ostatecznym określaniu nauki wiary lub obyczajów. Dlatego też, te papieża rzymskiego definitywne określenia są nieodwołalne same przez się, nie zaś przez zgodę Kościoła“⁸⁾).

Dziwne to, doprawdy, jak mogli niektórzy spoza Kościoła mniemać całkiem poważnie, że Kościół, określając dogmat nieomyślności papieskiej, uznaje niemożliwość grzechu u papieża, widzi w nim normę wszelkiego zła i dobra, przypisuje mu charyzmat wszechwiedzy, czynienia cudów, czy też jakiegoś natchnienia Bożego, równego temu, jaki posiadali pisarze Ksiąg św. — A wystarczy przecież zważyć i zrozumieć znaczenie słów soborowej definicji, by dokładnie poznać, w co właściwie wierzą katolicy.

Sobór wyraźnie zaznacza, że nie każdy akt doktrynalny papieża jest aktem nieomylnym, lecz ten tylko, który papież wykonuje „ex cathedra“. Otóż papież naucza ex cathedra, kiedy czyni zadość czterem następującym warunkom:

1) Kiedy przemawia jako najwyższy pasterz i nauczyciel wszystkich chrześcijan, a więc jako osobistość urzędowa i na mocy swego najwyższego aurytetu. Nie jest nieomylny papież jako osoba prywatna lub jako prywatny uczony, który pisze artykuły, rozprawy, książki. Nie jest nieomylny jako biskup miasta Rzymu, ani jako prymas Włoch, lub jako patriarcha Kościoła zachodniego. Duch Św., który jest przyczyną nieomyślności Kościoła, nie chroni papieża od błędu ku osobistym jego pożytkom, lecz dla dobra całego Kościoła i ludzkości całej. Nieomyślność jest o tyle przywilejem osobistym (personalnym), o ile właśnie papież jest tym podmiotem, którego Bóg strzeże od możliwości błędu; o ile każdy poszczególny papież — jako głowa Kościoła — jest nieomylny (wbrew temu, co utrzymywał galikanizm) i o ile wreszcie nieomyślność papieskich orzeczeń nie zależy od jakiegokolwiek zgody Kościoła. Nie znaczy to jednak, że może się zdarzyć, iż papież pójdzie w jedną stro-

⁸⁾ Vat. s. IV, „Constitutio Apostolica de Ecclesia Christi“, cap. 4, Denzinger-Bannwart, „Enchiridion Symbolorum“, ed. 18-20, n. 1839.

nę, a wierni w inną stronę. Oznaczałoby to zburzenie jedności kościelnej, co, dzięki opiece Bożej, jest niemożliwe.

2) Papież, po wtóre, jest wtedy tylko nieomylny, kiedy na mocy swego najwyższego autorytetu określa jakąś naukę (wiary lub obyczajów) i określa definitywnie. Nieomylnie więc będą te orzeczenia, w których papież używa najwyższej swej władzy i to w całej pełni, w stopniu najwyższym. Wydaje papież wówczas sąd ostateczny, neodwoławny, decydujący na zawsze, i równocześnie żąda od wszystkich wiernych, by ogłoszoną prawdę uznali bezwarunkowo, nie dopuszczając najmniejszego choćby (dobrowolnego) wahania. — Ani proste tylko napomnienia papieskie, ani czyste tylko (dyscyplinarne) zakazy, które nie wymagają wiary wewnętrznej, lecz nakładają jedynie zewnętrzny obowiązek czynienia czegoś, względnie powstrzymania się od głoszenia lub obrony jakiejś teorii czy nauki, nie są orzeczeniami *ex cathedra*. I to jeszcze należy dodać, że myśl swoją powinien papież wyrazić w sposób niewątpliwy i niedwuznaczny.

Istnieją wprawdzie pewne tradycyjne i uroczyste formy nieomylnych aktów papieskich (bulle dogmatyczne, anatemy, potępienia jakiejś nauki jako heretyckiej, wyrażenia takie, jak: oświadczamy, uczymy, ostatecznie określamy), które jednak nie należą do istoty orzeczeń *ex cathedra*. Papież może ująć swą myśl i swą wolę w formę, jaką uzna za odpowiednią, byle tylko z całego sposobu mówienia wynikało na pewno, że w danym, uroczyście określonym przedmiocie, żąda od wiernych wiary bezwzględnie pewnej. Ostatnia ta okoliczność stanowi trzeci warunek nieomylnych aktów papieskich.

3) Papież, mianowicie, nieomylny jest tylko wtedy, kiedy, zwracając się do Kościoła powszechnego, nakłada na wszystkich ścisły obowiązek przyjęcia za prawdę tego, co definitywnie głosi. Nauka katolicka jest dobrem powszechnym i skarbem całego Kościoła, i dlatego, raz określona, obowiązuje wszystkich. Zauważyć tu jednak należy, że papież może mówić *ex cathedra*, choć nie zwraca się materialnie wprost do wszystkich wiernych. Może np. definitywnie rozstrzygnąć jakiś punkt nauki kato-

lickiej w liście skierowanym do jakiegoś poszczególnego biskupa, byle tylko dostatecznie dał do zrozumienia, że ten jego akt jest już ostatecznym i nieodwołalnym aktem doktrynalnym, który obowiązuje wszystkich⁹⁾. Nie to więc jest ważne DO kogo papież przemawia, lecz DLA kogo i JAK.

4) Papież jest, wreszcie, nieomylny wtedy tylko, kiedy definitywnie określa naukę katolicką w r z e c z a c h w i a r y i o b y c z a j ó w.

Nie dlatego odróżniamy rzeczy „wiary“ od rzeczy „obyczajów“, jakoby obyczaje nie należały do zakresu wiary, lecz dlatego jedynie, że są to p r a w d y (jak każda inna prawda) nie tylko teoretyczne i spekulatywne, lecz również i przede wszystkim praktyczne i moralne. „Rzeczy wiary“ są to więc prawdy, w które należy tylko wierzyć. „Rzeczy obyczajów“ natomiast są to prawdy, które należy przyjąć wiarą i wykonać życiem¹⁰⁾.

Ponieważ — w myśl dogmatu określonego przez sobór watykański — papież, nauczający ex cathedra, „tę samą posiada nieomylność, w jaką boski Zbawiciel wyposażył Kościół swój“, dlatego wszystko to, co może w rzeczach wiary i obyczajów nieomylnie określić nauczający Kościół powszechny (biskupi wraz z papieżem), to wszystko identycznie stanowi przedmiot nieomylności papieskiej. Otóż pierwszym, zasadniczym i bezpośrednim przedmiotem (obiectum directum) nieomylności Kościoła są prawdy, teoretyczne i praktyczne, przez Boga — wyraźnie czy mniej wyraźnie (ale formalnie) — objawione.

Jest dogmatem wiary, że w określaniu tych prawd¹¹⁾ papież jest nieomylny, podobnie jak Kościół. Prawdy objawione i jako takie nieomylnie do wierzenia podane nazywamy do-

⁹⁾ Orzeczeniem „ex cathedra“ jest np. list św. Leona papieża do Flawiana, biskupa konstantynopolitańskiego o tajemnicy Wcielenia Syna Bożego.

¹⁰⁾ Ludovicus card. Billot S. J., „De Ecclesia Christi“ ed. 5, 1927, t. II, p. 403.

¹¹⁾ Mamy na myśli te mianowicie prawdy, które Bóg objawił ze względu na ich doniosłość soteriologiczną, zbawczą.

gmatami wiary. Należy je przyjąć aktem wiary boskiej, tzn. wierzyć w nie i uznawać je za prawdę dla powagi objawiającego Boga. Przykładem takiej prawdy jest choćby wyżej przytoczony dogmat nieomyślności papieskiej.

Pozostają jeszcze do wyjaśnienia dwa problemy: jaki jest zakres nieomyślności papieża w rzeczach nieobjawionych i jaki jest jego autorytet doktrynalny w nauczaniu zwykłym. Do zagadnień tych wrócimy w następnym numerze.

Ks. Jan Rosiak T. J.

Na szlakach św. Wojciecha

W tym roku przypada 950 rocznica kanonizacji pierwszego patrona Polski św. Wojciecha. Druga ta z rzędu w życiu Kościoła katolickiego uroczystość tego rodzaju nie jest znana w swym przebiegu, nawet jej termin 29 czerwca oparty jest na domysłach, za to treść i konsekwencje tego historycznego aktu oddziaływały na daleką przyszłość. Kanonizacja ta była uwieńczeniem świętości i triumfem męczeńskiej śmierci człowieka, który jak rzadko kto stał się popularnym w swej epoce. „Niebo uśmiechnęło się, gdy wchodził do niego Słowianin w koronie“. Radością napełniły się serca tych, którzy go znali, gdy dotarła do Rzymu wiadomość o Wojciechowym zgonie męczeńskim.

Śmierć św. Wojciecha uważano za triumf i zwycięstwo, gdyż widziano w nim realizowanie najwznioślejszego ideału wieku. Śmierć stała się wygraną, gdy życie, po ludzku sądząc, było klęską.

Życie św. Wojciecha przypada na drugą połowę 10-go stulecia. Znamienny to okres w dziejach Europy. Siły dawnego Rzymu wyczerpały się w zawierusze wędrowek. Zginął Rzym jako twór polityczny, ale pozostało mocne jego imię jako idea i myśl jedności. Wieczne miasto zawsze pociągać będzie ku sobie dusze wiernych Kościoła i przez wiele wieków nęcić umysły władców. Tymczasem życie kulturalne w tych ośrodkach krystalizacji, na które rozpadło się Imperium, przedstawiało się różnorodnie: Bizancjum galwanizowało się w doskonałości, świat arabski dobiegał szczytu rozwoju, a Zachód dopiero rozpoczynał swój start. Po upadku „karolińskiego odrodzenia“ niewielu umiało tu władać klasyczną łaciną, nieliczni tylko mogli posługiwać się językiem greckim, a czytanie i pisanie

wciąż jeszcze nazywano sztuką. Wszystko prawie trzeba było zaczynać na nowo.

Wiek 10-ty w Europie to okres, w którym dzikie instynkty wyładowywały się w wojnach ustawicznych i wzajemnych zniszczeniach. Feudalizm wykształcający nowe formy ustrojowe przyczynił się do rozkładu władzy i kryzysu autorytetu, a pośrednio wywoływał demoralizację wśród duchowieństwa. Urzędy duchowne bywały atutem w rękach świeckich dygnitarzy, godność zaś samego namiestnika Chrystusowego stawała się niejednokrotnie zabawką w rękach rzymskiej arystokracji lub narzędziem polityki cesarzy „niemieckich“.

W tym samym jednak wieku 10-ym, jakby prawem kontrastu, zło budziło odzew. Stało się to, co się zwykle widzi w Kościele: poniżenie papieżstwa wywołało głosy protestu, a srogość i okrucieństwo wznieciło tęsknotę za łagodnością, spokojem i wzniosłością. Abbo z Fleury wysoko stawia prymat papieski nauczając: „Kto się sprzeciwia Kościołowi Rzymskiemu, ten oddziela się od jego członków, aby wejść do ciała przeciwników Chrystusa“. Leon, opat klasztoru św. św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie mocno broni spraw Stolicy Świętej w słynnym sporze o obsadzenie stolicy arcybiskupiej w Reims. W Cluny, pod Rawenną, na Awentynie, w Vallaluce powstają nowe ośrodki życia zakonnego, skupiające wielu zwolenników. Odosobnienie i praca nad życiem wewnętrznym stawała się znowu marzeniem, a chęć naśladowania Chrystusa — ideałem. Mnisi oddani kontemplacji i ascezie, ludzie, którzy porzucili wszystko dla szukania Jezusa, poczęli wywierać przemożny wpływ na współczesnych. Romuald z Rawenny i Camaldoli, Piotr Orseoli, doża wenecki, Bruno z Kolonii, Bruno z Kwerfurtu, oto przykłady jak żądza doskonale się kryła w atmosferze wieku.

Dziwne to zaiste były czasy. Zupełne oderwanie się od świata i gruby materializm, uduchowienie i zmysłowość, okrucieństwo i łagodność sąsiadowały nieraz a czasem nawet mieszały w tej samej duszy, tworząc obraz epoki malowany kontrastowymi barwami. Ten właśnie duch niepokoju i poszukiwania Chrystusowego ideału nadał swoisty wyraz całemu życiu św. Wojciecha. Syn Sławnika, potomek książąt na Libicach, terytorium granicznym między Polską a Czechami, wyrastał

w atmosferze udzielności, w antagonizmie do praskich Przemysławów a przyjaźni dla poznańskich Piastów.

W młodości przeznaczony do stanu duchownego pobierał Wojciech nauki w magdeburskiej szkole katedralnej. Mistrzem był tu wówczas słynny Otryk, „saski Cycero“. Tu młody książę poznał organizację kościelną i ideał zakonnego życia. W Magdeburgu zdobył Wojciech wykształcenie filozoficzne, podobno nawet w stopniu wybitnym. Nauce jednak nie poświęcał się. Może nie miał szczególnego zamiłowania w tym względzie, a może zabrakło mu w tym kierunku zachęty. Otryk przecież nie mógł być wzorem. Sam bowiem porzucił stanowisko nauczyciela dla kariery. Mistrz wylądował na dworze cesarskim, a uczeń wrócił do ojczyzny. W Pradze żył Wojciech w gronie duchowieństwa katedralnego, niczym nie wyróżniając się spośród innych. Gonił, jak wielu, za świeckimi sprawami i przyjemnościami. Gdy zaś umarł biskup praski Detmar, Sławnikowicz mimo młodego wieku został jego następcą. Życiem swym nie musiał budzić sprzeciwu, jeśli chętnie przyjął go kler i lud, nominacja jego jednak była grą polityczną. Cesarz Otto zgodził się na niego, widząc w swym krewniaku i człowieku związanym z ogniskami kultury w Niemczech, swego stronnika. Książę Czech, Bolesław, znajdował w nim jako Czechu, narzędzie swej narodowej polityki. Ponadto w tym samym czasie ze śmiercią Dobrawy wygasło między Polską a Czechami przymierze i na wypadek konfliktu z Mieszkiem przedstawiciel rodu sympatyzującego z Polską byłby rękojmią wierności a w razie zdrady — zakładnikiem. Wszyscy szukali korzyści politycznych ale Wojciech kochał przede wszystkim Chrystusa i chciał wiele dla niego uczynić.

Rządy młodego pasterza nad powierzoną owczarnią nie trwały jednak długo. Po pięciu latach udaje się on do Rzymu, by tam oddać Ojcu św. pastorał i prosić o zwolnienie z biskupiego urzędu. Jako powód swego kroku podał: „Trzoda powierzona mi nie chce mnie słuchać, nie wzruszają jej moje słowa, w sercach ich bowiem rządzi władztwo szatańskiej niewoli. Jest to królestwo, gdzie panują w miejsce sprawiedliwości siła fizyczna, a zamiast prawa — namiętność“.

Można wierzyć lub nie wierzyć w autentyczność tych i tym podobnych rozmów Wojciecha z papieżem, faktem jest, że bi-

skup wzbudził ku sobie niechęć społeczeństwa i nie otrzymał poparcia księcia. Bolesław gotował się do uderzenia na Polskę i przychylny Mieszkowi biskup nie mógł być mu pomocą. Społeczeństwu nie podobał się surowy tryb życia biskupa i jego reformatorskie zapędy. Według relacji żywotów, Wojciech objąwszy rządy nad diecezją zmienił zupełnie swe postępowanie. Z człowieka, oddanego poszukiwaniu ziemskich przyjemności, stał się wzorem biskupa, który w modlitwie i umartwieniu szuka pomocy do wypełniania swego urzędu. Na zmianę tę wpłynąć miał widok umierającego w rozpaczy poprzednika. Wojciech chąc uniknąć podobnych wyrzutów sumienia a obawiając się odpowiedzialności za niedbałe wypełnianie powierzono-ego sobie urzędu, jako program życia postawił usunięcie wielożenstwa świeckich, małżeństwa księży i sprzedaży jeńców. Kiedy natomiast spotkał się z uporem wiernych i widział, że owczarni swej nie pomoże, uszedł, by siebie nie narażać.

Nie ma powodu nie wierzyć tym relacjom, zdaje się jednak, że wyjaśnienia całego zagadnienia trzeba szukać nie tyle w zewnętrznych wypadkach lecz w psychice Świętego. Nie był on z natury osobistością władczą ani politykiem. Nie odznaczał się sądem samodzielnym, jak to pokażą koleje dalszego życia. Był natomiast idealistą, zamilowanym w kontemplacji i ascezie, o prostej duszy i szczerym sercu, obdarzony wdziękiem w obcowaniu i wywierający urok na tych, którzy z nim przedstawiali.

Zwolniony w Rzymie z obowiązku biskupiego urzędu, zaczyna Wojciech szukać miejsca dla siebie. Snuje plany pielgrzymki do Jerozolimy, udaje się nawet w tym celu na Południe. Po drodze wstępuje do Monte Cassino. Opat i bracia pragną go zatrzymać u siebie, by mieć biskupa jako ozdobę klasztoru i konsekrateura kościołów zakonnych. Wojciech jednak nie po to opuszczał dzieci, by być zabawką dla braci. Nie zostaje w klasztorze na Monte Cassino, ale krytyki pielgrzymki do Ziemi Świętej, jakie tam usłyszał, zrobiły swoje. Słowa św. Hieronima, które mu podobno przytoczono: „Nie do Jerozolimy iść, ale w Jerozolimie dobrze żyć jest chwalebłą czyli zbawienną rzeczą“ — wywarły na nim wielkie wrażenie. Wojciech po rozmowie w Vallaluce z pustelnikiem greckiego pochodzenia Nilem, decyduje się na powrót do Rzymu i wstąpie-

nie do klasztoru benedyktyńskiego św. św. Bonifacego i Aleksego na Awentynie. Dom ten znany był z gorliwości i dokładnego zachowywania reguły. Tu Wojciech znalazł to, czego szukał. Pokój na zewnątrz i uspokojenie w duszy. Przepisy zakonne dawały mu podstawy życia i ramy działania. I ten człowiek, który nie umiał zdobyć przychylności wiernych w swej diecezji, w klasztorze cieszył się niezwykłą sympatią braci i zaufaniem opata. W Pradze przeciwnicy oświadczyli: „Dla takiego biskupa ani pędzi ziemi, ani ziarna zboża“, w rzymskim klasztorze wszyscy go kochają a opat czyni go swoim zastępcą. Pod okiem wspomnianego już opata Leona przepędził Wojciech u św. Bonifacego trzy lata życia. Nie zdobył tutaj ducha reformackiego Kluniaków ani czci dla czystej ascezy w stylu św. Romualda, nie nabył też kultu dla nauki, ale poznał Chrystusa, zapalił się chęcią jego przepowiadania i żądzą oddania zań życia. Poznał ideał prawdziwej pracy misyjnej, przepowiadania Ewangelii, nie nęciła go już wcale chęć politykowania i kompromisów zawieranych z Ewangelią.

Na żądanie arcybiskupa Moguncji, Willigisa, swego bezpośredniego zwierzchnika, po dwakroć wracał jeszcze Wojciech do Pragi, ale w obu wypadkach bezskutecznie. Boć przecież widok targowiska w dzień świąteczny, jakim go przywitani diecezjanie, nie mógł być uważany za objaw poprawy. Trzeba było lat dziesiątek, by wierni jego wyrzekli się błędów, które im zarzucał. Dopiero na grobie jego w Gnieźnie w roku 1038 zaprzysięgać będą rycerze Brzetysława, księcia czeskiego, wierność Chrystusowym ideałom. Ostateczną przeszkodą pomiędzy pasterzem a owczarnią stała się katastrofa libicka, która powrót Wojciecha do Pragi uniemożliwiła na zawsze. W roku 995 za poduszczeniem rodu Wrzowców, książę Bolesław wygładził cały ród Sławnikowiców. Ocalał tylko jeden ze starszych braci Wojciecha. Wojciech zaś, nie przyjęty w Pradze, w myśl słów Chrystusowych „strzepnął proch z obuwia, poszedł na drogę pogan“. Nim stanął jednak wśród nich, szukał rozplomienia swej duszy w odwiedzinach cudownych miejsc Francji. Pieszko odbył pielgrzymkę do św. Marcina w Tours, św. Dionizego w St. Denis, św. Benedykta we Fleury, św. Maura w St. Maur.

Ostatnią zimę swego życia spędził Wojciech na dworze księcia polskiego Bolesława. Nie ziścił wprawdzie nadziei politycznych, jakie w nim pokładał ten władca, ale nim poszedł na apostołowanie, zostawił swej przybranej ojczyźnie Polsce upominek — fundację klasztoru.

Z wiosną 997 roku wyruszył Wojciech do kraju Prusaków. Tu po kilku nieudanych próbach przepowiadania Ewangelii znalazł to, czego pragnął: Chrystusa w śmierci męczeńskiej.

Wieść o tym fakcie wywołała radość w Europie a kanonizacja uroczysta w dwa lata później była wyrazem uwielbienia, jakim otaczano człowieka, pociągającego ku sobie żarem wiary, umiłowanym Chrystusa i życiem wewnętrznym.

Kult nowego świętego szerzył się szybko po świecie. Przez Niemcy dostał się do Francji i Akwitanii. Pierwszy kościół poświęcono mu w Akwizgranie, stolicy Karola W. Za tym poszedł cały ich szereg we Włoszech, na Węgrzech i w Czechach.

Ten biskup, dobrowolny wygnaniec, mnich-asceta, apostoł-męczennik wywołał wielkie poruszenie wśród współczesnych. O tym, by pójść jego śladami, myślą św. Romuald i cesarz Otto III. Ten ostatni marzy o złożeniu cesarskiego diadem, by osiąść w cichym eremie i umrzeć na misji wśród pogan. Naśladują go św. św. Benedykt i Jan, uczniowie Romualda i Bruno karmiący się Wojciechową tradycją na Awentynie. Ta jedna śmierć Wojciechowa wywarła najgłębsze wrażenie na tych, którzy wierzyli w cud słowa, moc łaski i krwi, była przeciwstawieniem się niemieckim nastrojom X w., które ufały więcej sile brutalnej niż działaniu wiary i łaski. Szybko też poczęła mnożyć się literatura o św. Wojciechu, w postaci zapisków, wspomnień, żywotów i pasji. Cała ta literatura głosiła przede wszystkim cześć świętego, ale była też najlepszą propagandą dla kraju i monarchy, który świętego wspomagał w pracy i przyjął na wieczny spoczynek.

Grób św. Wojciecha stał się istotnie najdonioślejszą koryzycią dla Polski. Utworzenia niezależnej hierarchii kościelnej w Polsce nie można sobie wyobrazić bez relikwii gnieźnieńskich, podobnie jak rozwoju życia religijnego w świeżo do chrześcijaństwa nawróconym kraju bez żywego przykładu św. Męczennika.

Dla Gniezna zaś był on i pozostanie tytułem wielkości. Od wielu już wieków linie rozwoju życia przechodzą z dala od tego miasta, a jednak jego znaczenie jest żywe dotychczas. Już dawno byłaby ta stara siedziba pogańskiego kultu zapomniana, gdyby nie ciało św. Wojciecha. Ono to sprawia, że ciche, zadumane w swej przeszłości miasto raz po raz na przestrzeni wieków budzi się do życia i odżywa świeżym tętnem współczesności.

Ks. Józef Wieteska T. J.

Pozaświatowy cel życia a stosunek człowieka do rzeczy tej ziemi

Z powodu nowej teorii sensu dziejów i wartości rzeczy ziemskich ¹⁾

Oszczędzamy już czytelnikom dalszych opisów tego wieczoru dziejów ludzkości, który odpowiada, owszem z niemalym postępem, pierwotnym blaskom rajskiego poranku.

Nie dziwimy się jednak, że sam autor zadaje sobie pytanie, czy ta teoria nie jest przypadkiem czczą hipotezą, wysnutą z pragnień serdecznych.

Ależ nie — odpowiada sobie i nam. To jest zupełnie uzasadniona dedukcja, wyprowadzona z prawd i faktów objawionych. I jest tego tak pewny, że poglądom, które w czymkolwiek burzą lub zaciemniają jego śliczną wizję przyszłości świata, nie waha się udzielać ostrej nieraz nagany.

Ryzykując jednak tę nagane, musimy powiedzieć, choć po krótko, co o całej tej rzeczy sądzić należy.

Przedewszystkiem cała argumentacja autora za tą koncepcją dziejów tej ziemi i za wygórowanym znaczeniem, jakie nadaje sprawom i rzeczom czysto ziemskim, pozbawiona jest zupełnie teologicznej siły. Z natury uniwersalizmu chrześcijańskiego niczego tu wydedukować nie można, bo wszystkie rzeczy zachowują pełną celowość służąc nadprzyrodzonemu uświęceniu sług Bożych. Teksty, na jakie autor niekiedy się powołuje, tylko w naciągany i nie obiektywnym sensie mogą nadać się do poparcia jego teorii.

Po wtóre ta koncepcja nie tylko nie ma podstaw w Objawieniu, ale sprzeciwia się tym pojęciom, jakie o dziejach świa-

1) Jest to zakończenie omówienia dzieła G. Thilsa pt. „Théologie des réalités terrestres“ (2 tomy, 198 i 110 str.), wydanego u Desclée de Brouwer, Paris VII, rue Saints Pères 76 bis.

ta i ich końcu daje nam na wielu miejscach Pismo święte. Bóg nie obiecuje nam nigdzie jakiegoś rajy na ziemi, pełnego harmonii i cnoty i poddania sił natury pod siły ducha. Do końca będzie kłakol w pszenicy, do końca złe i dobre ryby w niewodzie, do końca różne cierpienia i walki, które Apokalipsa św. Jana w tak przejmujących maluje nam obrazach, do końca gwałtowne wysiłki złego ducha przeciw królestwu Bożemu i jego sługom. I owszem pod sam kres dziejów ludzkości rozegra się wstrząsający dramat straszliwego buntu przeciw Bogu, w którym Chrystus odniesie ostateczne zwycięstwo. Gdzież więc jest tu miejsce na ten różowy epilog dziejów ziemi, jaki autor tak barwnie nam maluje?

A dalej, pamiętajmy przecież! Ludzkość na tej ziemi nie wiekuje, tylko ciągle i ciągle przez nią przechodzi. Chociażby więc dzieje świata miały się zakończyć erą tak świetlaną, jaką autor im wróży, maleńka tylko część rodzaju ludzkiego miałaby sposobność z tego ślicznego finału skorzystać. Więc tylko dla tej minimalnej cząstki rodzaju ludzkiego miałby się w pełni zrealizować sens historii świata, a ci, co przez tysiące lat „znosili ciężar dnia i upalenia“, nie weszliby wcale w to wymarzone królestwo Chrystusowe ziemskie?

Ale i na tym nie koniec. Pan Jezus i Apostołowie przedstawiają nam zawsze przejście z tego świata do nieba, jako wydostanie się z ucisku do ochłody, z mozolnej pracy do odpoczynku, z doliny łez i miejsca wygnania, do rozkosznej wiekistej ojczyzny. Jeśli, wedle naszego autora będzie tu na ziemi pod koniec jej dziejów, tak pięknie, tak szlachetnie, tak pogodnie, to można prawie powtórzyć za jednym z krytyków tej koncepcji: Eh bien! Tant pis pour ceux qui s'en vont! Zostańmy tu, kiedy ma tu być tak ładnie i tak dobrze!

Nie tylko jednak wchodzi tu w grę psychologiczne i pedagogiczne względy. Bardzo ważnym argumentem przeciw tej teorii jest i to, że autor w żaden zadowalający sposób nie umie zharmonizować tego, co mówi o blaskach końcowego królestwa Chrystusa, z niewątpliwą nauką Pisma świętego o końcu tego świata i o przejściu zbawionej ludzkości z tej ziemi do nieba.

Wiemy pozytywnie, że nadchodzący koniec wszech rzeczy będzie miał taką grozę, że „ludzie schnąć będą od strachu

i oczekiwania tych rzeczy, które przychodzić będą na wszystkie światy". Wiemy, że przed sądem albo w chwili sądu przyjdzie straszliwy pożar, w którym „ziemia i dzieła, które na niej są, popalone będą". Czy ta niesłychana tragedia spadnie na tę sielankę ludzkości, cieszącej się świętością i pogodą rozkwitu Chrystusowego dzieła?¹⁾

Nie chcemy już podnosić, na co inni autorowie zwracali już uwagę, że chyba i sam ks. Thils, jeśli na chwilę wzrok odwróci od swych uroczych spekulacji i rzuci okiem na konkretne dzieje świata, nie będzie mógł twierdzić, żeby z tych dziejów można było logicznie wywróżyć to pogodne ich zakończenie. Z małymi przerwami, na morzu świata, szarpia łodzią Chrystusową przeróżne burze. Czy rysuje się w świecie ta wstępująca linia uduchowienia i uszlachetnienia, którą autor koniecznie chce w nim dostrzegać?

Postawmy kwestię jasno! Jest rzeczą wysoce prawdopodobną, jak to już mówiliśmy gdzie indziej, że nastanie dłuższy okres powodzenia, w którym królestwo Chrystusowe cieszyć się będzie większym niż zwykle pokojem i błogosławieństwem. Można się spodziewać, jak spodziewało się tyle wybitnych serc i umysłów, że Kościół w tym czasie i na zewnątrz się rozszerzy i na wewnątrz uświęcony łaską, skuteczniej odgrywać będzie rolę ewangelicznej soli.

Ale czy te nadzieje pokrywają się z wymarzoną przez autora prawem i ciągłym postępu w uduchownieniu i konieczności dojścia na ziemi do pełnego nieomal triumfu? Któż wie, ile razy na wielkim barometrze, mierzącym prężność duchową naszego zmiennego świata, i podnosić się będzie wskazówka i znowu, może na czas dłuższy, opadać?

My nie wątpimy ani na chwilę, że Bóg i Chrystus muszą zwyciężyć, ale, jak przyjdzie królestwa Bożego na ziemię do-

¹⁾ W innym kontekście mówi autor wprawdzie: „On peut s'abstenir de considérer comme définitives les thèses classiques du De novissimis et les conceptions reçues sur les Fins dernières" (str. 24), ale z tym zdaniem żaden prawdziwy teolog się nie zgodzi. Owszem można tu powtórzyć, co sam autor zarzuca jednemu z przeciwnych sobie pisarzy: „C'est parler bien lestement... de la parole révélée et de la doctrine de l'Eglise" (str. 45).

konalo się „bez szumu i rozgłosu“, tak jego doczesne zwycięstwa wcale nie muszą wpadać w oczy zewnętrznym blaskiem. Prawdziwym zwycięstwem Zbawiciela jest uświęcenie i zbawienie dusz, a to uświęcenie, zarówno w głąb jak wszerek, zawsze może dokonywać się pomyślnie.

Tylko w tym jesteście z autorem w zupełnej zgodzie, że na chrześcijanach ciąży obowiązek ustawicznego wysiłku, żeby i własnym nadprzyrodzonym życiem i pracą nad uchrześcijanieniem zbiorowości ludzkich, rozwojowi królestwa Chrystusowego dopomagać. Ta głęboko chrześcijańska współpraca z wielkim dziełem zbawienia ma w sobie coś z tego ślicznego słowa Apostoła: „Dopełniam w ciele moim to, czego nie dostaje utrapieniom Chrystusowym, za ciało Jego, którym jest Kościół“.

Ale praca nad rzeczami ziemskimi, nad tymi sławnymi *réalités et valeurs terrestres*...?

I owszem, jest dobrze, kiedy słudzy Boży starają się i wdzierać w tajniki przyrody i ujarzmiając coraz bardziej siły natury, wypełniać to słowo, skierowane przez Stwórcę do pierwszego człowieka: „Napełniajcie ziemię i czyńcie ją sobie poddaną!“

Ale w tym dziele potrzeba wielkiej miary, tzn. że z materialnym postępowaniem musi iść, przynajmniej równym krokiem, postęp duchowy.

Po cóż by zresztą prawdziwy chrześcijanin miał zanurzać się bez miary w wydoskonalanie i rozbudowę dóbr tej ziemi, kiedy on wie z wszelką pewnością, że ani osobiście nic z nich nie zatrzyma, ani dla potomnej ludzkości raj ziemskiego przez nie nie zgotuje?

Stąd to Apostoł, choć ciągle i ciągle, słowem i przykładem zachęca wiernych do wytrwałej pracy, ducha, który ma ożywiać ową pracę około dóbr tej ziemi, opisuje w następujących przesłicznych słowach: „To wam powiadam, Bracia: Czas krótki jest, jedno więc zostaje... aby ci, którzy płaczą, byli jakoby nie płakali i którzy się wesela, jakoby się nie weselili, a którzy kupują, jakoby nie dzierżyli, a którzy używają świata tego, jakoby nie używali, bo przemija kształt tego świata“.

Ks. Jan Górka

Przegląd piśmiennictwa

Roczniki filozoficzne

Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
Redaktor ks. Józef Pastuszka, Lublin 1948, str. 368.

Cel i środowisko podjętej służby naukowej w ramach *Roczników Filozoficznych* wyraża się jasno w samej nazwie wydawnictwa: w imieniu wydawców. Można więc nie zauważyć nawet braku przedmowy.

Cechy wstępu do całości wydawnictwa ma obszerna, ale treściwa i z widoczną erudycją napisana rozprawa redaktora *Roczników* o trwałych wartościach filozofii chrześcijańskiej na tle nowoczesnych prądów filozoficznych. Pogląd swój streszcza autor w zdaniu końcowym: „Filozofia chrześcijańska jest „wieczysta“, a zarazem poddana procesowi ciągłego udoskonalania i rozwoju“. Jej linia uwidocznia się zdaniem autora w czterech „izmach“: realizm, uniwersalizm, intelektualizm, teocentryzm. Jej styl: praca korporatywna, bezosobowa, podporządkowana tworzonemu dziełu, dojrzewająca wiekami. Na jedno wyrażenie trudno się zgodzić. „Intelektualizm filozofii chrześcijańskiej — oświadcza autor na str. 31 — nie ma nic wspólnego z racjonalizmem“. Sądzę, że kierunek myśli, nie mający nic wspólnego z racjonalizmem, nie może być uniwersalistyczny, o ile przez racjonalizm rozumiemy kierunek filozoficzny, usiłujący rzeczywistość określić a priori, jak to sam czcigodny autor zdaje się rozumieć. Mówi bowiem: „Jej (filozofii chrześcijańskiej) twierdzenia nie są apriorycznymi formułkami, lecz wyrastają z doświadczenia i opierają się na założeniu, że wszechświat posiada strukturę, którą człowiek rozumowo ujmuje“. To zdanie potwierdza nieuniknioność pewnego aprioryzmu, skoro mówi o założeniu, odnoszącym się do wszechświata. Aprioryzm zawiera się także w teorii św. Tomasza o pierwszych intuicjach pojęciowych. Sam zresztą autor, mówiąc o intelektualizmie, nie uniknął akcentów apriorystycznych o wyraźnym posmaku kantowskim: „Treści wrażeń i spostrzeżeniowe — pisze na str. 30 — są rozumowo organizowane“. Zgodnie z tym należałoby zdanie: „intelektualizm filozofii

chrześcijańskiej nie ma nic wspólnego z racjonalizmem“ zastąpić zdaniem: „intelektualizmu filozofii chrześcijańskiej nie można utożsamiać z racjonalizmem“.

Na tle konfliktu między uniwersytetem paryskim a oksfordzkim w XIII wieku wyjaśnia prof. Świeżawski powody ujemnego, a nawet wrogiego ustosunkowania się myśli nowoczesnej do scholastyki średniowiecznej. Główną przyczynę widzi autor w różnicy stosowanych metod, konflikt zaś tłumaczy niezrozumieniem konieczności stosowania obu w odpowiednich zakresach badań. Sam — jak widać z końcowych wniosków — jest wyznawcą niesprowadzalności metody metafizycznej (paryskiej) i matematyczno-przyrodniczej (oksfordzkiej) do jakiejś jednej nadrzędnej. Z jego słów przebija nadzieja, że współczesny świat naukowy zrozumie i uzna odrębność metafizycznej wizji świata, rewidując swój stosunek do filozofii scholastycznej. Potwierdzeniem tej nadziei miałby być fakt przyjęcia Gilsona do Akademii Francuskiej.

O. Bocheński, autor nie tylko zorientowany, ale i twórczy w stosowaniu narzędzi nowożytnej logiki do zagadnień scholastyki, próbuje uściślić pojęcie analogii przez wyodrębnienie wszystkich elementów pojęciowo - językowych, warunkujących ścisłość definicji. Przeciwnicy nowej metody stwierdzają na tym przykładzie jedną przynajmniej jej zaletę. Przy stosowaniu mianowicie sformalizowanego języka logicznego mamy możliwość łatwego sprawdzenia zupełności rozróżnień i podziałów, co przy intuicyjno-wyrazowym myśleniu, charakterystycznym dla myślenia tradycyjnego, jest sprawą prawie nieuchwytną, a w każdym razie często nierozstrzygalną. Jeśli chodzi o spostrzeżenia rzeczowe, nie podzielam pesymizmu O. Bocheńskiego co do możliwości znalezienia różnicy gatunkowej dla F w twierdzeniu 3.5. Dokładne rozwiązanie tego zadania wymaga rozbioru pojęcia „przedmiot“ na element alfa i gamma według symboliki, którą wyjaśniam w rozprawie, drukowanej w tychże *Rocznikach*. Członowość analogii powiększa się, ale jednocześnie uzyskujemy możliwość zróżnicowania F. Wydaje mi się w tej chwili, że różnicą dla F jest stosunek alfa do beta, istności do treści, w języku zaś O. Bocheńskiego — jednego ze współczynników x do f przy założeniu, że x rozkładamy na u i na x, a f = beta. Wzróżając ten stosunek skrótem Ruf, otrzymujemy mnożnik prawej strony równania, który możemy różnicować, przyjmując np. $f = u$, co niech będzie szukanym G_1 , oraz $f \neq u$, co niech będzie szukanym G_2 (odpowiada to tradycyjnemu rozróżnieniu ens a se i ens ab alio). Wieloznaczność (Ae) analogii polegałaby na zróżnicowaniu stosunku f do u, jednoznaczność zaś (Un) na jednoznaczności uogólnionego R. Wzór wyglądałby: $\text{Ang} (a, b, l, f, g, u, x, z, y) \equiv \text{Ae} (a, b, l, f, g, u, x, z, y)$. (Ruf, Rzg). Na marginesie zaznaczmy, że dość często zawadzająca korekta *Roczników* w artykule O. Bocheńskiego jest szczególnie dotkliwa, kiedy np. zamiast „prawej strony równania“ zostawia „prawną stronę“.

Szczególne wdzięczność należy się Redakcji za umieszczenie rozprawy p. Drewnowskiego na temat: „Czy metafizyka i religia wytrzymują krytykę naukową”? Bez względu na słuszność poszczególnych twierdzeń sama droga jest bardzo ciekawa i sugestywna. Sądzę, że tak powinno się pisać współczesną teologię fundamentalną. Jest jednak w tej pracy poważny lapsus. Autor wygłasza następujące zdanie: „Jeśli to (czytaj: absolut) istnieje, to jest *ex definitione* poza ramami wszelkiego naturalnego pojmowania, iż jest nadprzyrodzone”. Zdanie to jest fałszywe i z filozoficznego i z teologicznego punktu widzenia, wyraża klasyczny fideizm i tradycjonalizm, potępiony przez Kościół. Jeszcze fatalniejsze jest drugie zdanie: „Próby zrozumienia, określenia, ogarnięcia myślą ludzką absolutu prowadzą do sprzeczności”. „Zrozumienia”, „ogarnięcia” — powiedzmy tak. Ale dlaczego „określenia”? I dlaczego „prowadzą do sprzeczności”? Czy nie wystarczyłoby powiedzieć „były bezskuteczne”? Ale i wtedy nie byłoby prawdą, ponieważ jest faktem, że Arystoteles określił absolut niezależnie od objawienia (*actus purus, primus motor immobilis*). Fałszywość powyższych zdań staje się jeszcze oczywistsza przy podstawieniu wyrazu „Bóg” w miejsce wyrazu „absolut”, co chyba mamy prawo uczynić. Autor pojmuje transcendencję Boga jako nadprzyrodzoność, stawiając między jednym a drugim pojęciem znak równania. To nie odpowiada ujęciu katolickiemu i jest źródłem wytkniętych błędów. Waga niniejszych uwag jest tym większa, że pojęcie transcendencji Boga wchodzi w trzon myśli autora i decyduje o słuszności całego rozumowania.

Z dokładniejszej oceny rozprawy ks. dra Adamczyka na temat: „Przedmiot formalny w epistemologii tomistycznej” rezygnuję ze względu na to, że wymagałaby sprawdzenia szeregu tekstów i wyszukania innych oraz ze względu na niedostateczne zdaniem moim usystematyzowanie omawianych pojęć. Intuicyjnie wydaje się, że wywody autora idą po linii zasadniczo słusznej. Ów pozorny kalambur pojęciowy, przeciw któremu protestuje O. Chechelski, „poznanie ogółu przez zmysły”, można by wyjaśnić przez pojęcie „swoistej pobudliwości zmysłów”, będącej wyrazem ogólnej dyspozycji spostrzeniowej, co po przetłumaczeniu na język epistemologiczny dałoby pojęcie „możliwości uchwycenia pewnego ogółu przez zmysły”, o którą chodzi.

Bardzo szczęśliwie związał ks. Granat myśl o „stylu tomizmu” z dziełkiem *De ente et essentia*. Nie ma czystszej zarysu wspaniałego zrywu metafizycznego Doktora anielskiego nad ten młodzieńczy wypad w świat abstrakcji, w którym już jest cały wielki Tomasz. Nakreślone przez ks. Granata linie tomizmu pokrywają się z linią filozofii chrześcijańskiej w ujęciu ks. Pastuszki, co jest rzeczą zupełnie zrozumiałą.

Do dokładniejszego poznania logiki przyczynia się ks. dr Korciak przez sprawozdanie z książki Gottloba Fregego p. t. *Begriffsschrift*. Twórca pierwszego systemu aksjomatycznego logiki zdań w postaci niemal doskonałej, jak ocenia J. Łukasiewicz, zasługuje na dokładniej-

szą uwagę. Z logicznego i filozoficznego punktu widzenia warto podkreślić rozróżnienie negacji treści i negacji zdania, ważne przy wszelkich spekulacjach logiczno-filozoficznych, a stosowane świadomie przez Fregego.

W zupełnym kontraście do rozważań ks. Korcika wprowadza nas M. Winowska w świat „żywej“ filozofii. Bardzo dobrze, że społeczeństwo polskie zobaczy sylwetkę chrześcijańskiego egzystencjalisty i skosztuje egzystencjalizmu w nie-sartrowskim wydaniu. Egzystencjaliści według Winowskiej, to „ród myślicieli, w których nigdy nie wygasło zdumienie wobec nieobeszłych tajemnic istnienia, ogniskujących się jak w soczewce w prostym fakcie „jestem“. Żywa konkretność, pasja autentyczności, wgrzyzanie się w rzeczywistość (*morsure du réel*), antyschematyzm — oto garść wyrażań z metodologii egzystencjalizmu. Wyniku filozofowania egzystencjalista nie przewiduje. Może on być niespodziewanym odkryciem. Dla egzystencjalisty jedno jest tylko pewne, fakt osobistego istnienia. I jedną stosuje metodę: zdumienie, które odczuwa jak popęd podobny do głodu, lecz o zabarwieniu dodatnim. Zdumienie każe „jeść“ rzeczywistość, tak jak głód każe jeść cokolwiek ma cechy pokarmu. Oryginalność Marcela w zestawieniu z innymi egzystencjalistami polega na jego katolickości, przynajmniej w tym znaczeniu, że jego filozofia nie kłóci się z katolickim realizmem, a sam Marcel zostaje w najlepszych stosunkach z tomistami. Ze stanowiska ścisłej krytyki naukowej zasługą egzystencjalistów, powiedziałbym, jest to, że gromadzą materiały filozoficzne, pulsujące konkretem. „Chwyć“ egzystencjalistycznej fenomenologii polega na myślowej sugestii opisu. W obrazie chcą pokazać pojęcie tak, by nie popaść w abstrakcję. Dzięki temu pojęcia egzystencjalistyczne są żywe, ale i wieloznaczne, jak rzeczywistość. Egzystencjalistyczne eseje będą wobec tego wywoływać dwa odruchy: jedni będą je czytać chciwie, drudzy z oburzeniem, jak takie rzeczy można nazywać filozofią. Tak też z pewnością będzie i z Marcelem.

Znowu logistyka i znowu duchowny. Rozprawa ks. Eugeniusza Żukowskiego jest drobnym fragmentem algebry logiki. Autorowi miałbym do zarzucenia to, że nie korzysta z bardziej znanych środków wyrażania logicznej myśli, takich jak znak Sheffera (negacja koniunkcji), czy nazwa „alternatywa“, „dysjunkcja“. Bardzo miła nazwa polska „zdanie niży-rozłączne“ nie ułatwia tym razem uchwycenia funkcji, brakuje jej bowiem odpowiedniego kontekstu, wymaga dodatkowego myślenia nawet od tych, którzy znają elementy logiki formalnej.

Z apologetycznego punktu widzenia za najpotrzebniejszą wypowiedź obok artykułu J. Drewnowskiego uważam rozprawę ks. Klósaka o metafizycznej i fizycznej zasadzie przyczynowości. Kiedyś zbierałem materiał do artykułu na ten temat. Ks. Klósak uczynił tę robotę zbytę. Uwzględnił przy tym relacje niedokładności Heisenberga, co uplastyczyło zagadnienie. Wyrok brzmi następująco: „Chociażby nawet schemat przewidywania i fizyczna zasada przyczynowości okazały

się w następstwie relacyj niedokładności Heisenberga twierdzeniami błędnymi, co zresztą, jak widzieliśmy, wcale nie ma miejsca, to i tak nie można by było powiedzieć, że również metafizyczna zasada przyczynowości jest twierdzeniem błędnym. Metafizyczna zasada przyczynowości jest tak transcendentną w stosunku do mechaniki kwantowej, że z punktu widzenia tej nauki nic nie można orzec o powyższej zasadzie" (s. 212). Osobiście bardziej bym podkreślił epistemologiczny charakter ocen przyczynowości, stosowanych przez współczesnych fizyków.

Ze zdecydowanie negatywną oceną spotkał się mój artykuł na temat „Podstawowa analiza rzeczywistości“, opublikowany w omawianych *Rocznikach*. Autorem recenzji jest ks. dr Klószak, piszący tym razem w *Ateneum Kapłańskim* (kwiecień 1949). Sprawy, którą przedstawiłem, nie uważam za blahą, dlatego nie łatwo dam połamać sobie kopię. Recenzja zawiera szereg nieporozumień. Przede wszystkim Szanowny Recenzent nie uchwycił struktury mego dowodu. Przesłankę jego stanowi koniunkcja trzech „doświadczeń“, tzn. prototypicznych zdań, których treści nie można zdefiniować, ponieważ są pierwsze. Zdania te wziął Recenzent za osobne dowody i stwierdzając ich niewystarczalność, wysnuwa wniosek: „Nie, zdołał nas jednak ks. Kisiel przekonać wskazanymi przez siebie doświadczeniami myślowymi“. Jak zaznaczyłem, jest to nieporozumienie. Pierwszego „doświadczenia“ nie uważam za rozstrzygające dlatego, że przyjmuję zasadę wszechstronności analizy: rzeczywistość musi być rozpatrzona w każdym swoim przejawie, a więc nie tylko poznawczym. Pierwsze zdanie jest członem koniunkcji, którą biorę za poprzednik dowodu, i na tym polega jego niewystarczalność, nie zaś na tym, że niczego nie dowodzi, jak sądzi ks. Klószak, przypisując mi chęć zajmowania się dowodem, który rzekomo sam uznaje za pozbawiony siły dowodowej. Przyjawszy zasadę wszechstronności, nie mogę pominąć analizy myśli jako przejawu rzeczywistości, co stanowi drugie „doświadczenie“. Nie wiem, na jakiej podstawie uważa Recenzent, że struktura myśli przejawiająca się w myśleniu, nie jest przejawem struktury rzeczywistości. Czy myśl myśląca nie jest przejawem rzeczywistości? Więc czego jest przejawem? Czy tylko ciała są rzeczywiste? Sądzę, że badając strukturę myśli myślącej, badamy jeden z przejawów rzeczywistości, a tym samym badamy rzeczywistość i popełnilibyśmy błąd sensualistycznego empiryzmu, gdybyśmy się ograniczyli do analizy przedmiotów materialnych, przypisując im większą realność niż myślom myślanym. Wiadomo przecież, że są kierunki filozoficzne, dla których realność myślenia jest większa od realności spostrzegania czy działania fizycznego. Tego sądu nie można pominąć, jeśli się chce stworzyć filozofię naprawdę uniwersalistyczną. Jeszcze gorsze niezrozumienie dotyczy pojęcia „mocy“, które wprowadzam jako polski odpowiednik łacińskiego *actus*, pojmując go pierwiastkowo tzn. nie jako spełnienie (*perfectio*) rzeczy, lecz jako jeden z jej współczynników, jako *principium*. Innowacja polega na tym, że akt oddziela od wszelkich momentów treściowych, przypisując mu

same właściwości dynamiczne i dzieląc tradycyjnie pojętą formę na moc i na treść. Uzyskuję w ten sposób nie dwa, jak dotychczas, lecz trzy pierwiastki rzeczywistości, istność, treść i moc. Z tej trójki wyprawdzam dawną dwójkę — materię i formę, łącząc moc z istnością, co daje materię, i moc z treścią, co daje formę bytu. Stąd widać, że moc pojmuję jako coś immanentnego rzeczy, jako zasadę rzeczywistości współczynną z treścią i istnością a różną od treści i istności. Analizując przykładowo przy pomocy tych pojęć rzeczywistość przedmiotu wytworzonego przez człowieka, odkrywam w nim rację dynamiczną, akt, mocą którego jest jednością tej właśnie treści i tej właśnie istności. Racją tą jest praca człowieka, nie jako proces kinetyczny, przechodni, lecz jako obiektywny wkład oderwany już od samego źródła i tkwiący w rzeczy. Człowiek, wskazując na wytworzony przez siebie przedmiot, może powiedzieć: „to jest moja praca“. I w takim znaczeniu mówię o pracy jako o mocy wytworu ludzkiego. Ks. Klószak nie uwzględnił tej dwuznaczności wyrazu „praca“, twierdząc, że „praca, dokonywująca zjednoczenia istności z treścią, stoi poza jednostką rzeczywistości, o której strukturę metafizyczną chodzi“. I stąd całe nieporozumienie. Dodam, że pojęcie mocy rzeczywistości spełnia się najwłaściwiej w jedności substancjalnej przedmiotów naturalnych. Człowiek bowiem nie tworzy rzeczywistości, lecz tylko ją przetwarza, i dlatego moc jego wytworów nie jest pierwotna, lecz wtórna. Właściwa moc rzeczywistości objawia się w mocy pierwotnej, w akcie istnienia. Ostatnia uwaga Recenzenta świadczy o przewadze przyrodniczych intuicji w jego sposobie myślenia. Sądzę, że „materii“ Arystotelesa nie należy utożsamiać z materią kosmiczną. Jest to termin metafizyczny, łatwo dający się uogólnić językowo i przedstawić jako wszechpierwiastek rzeczywistości. Tak właśnie rozumiem „materię“, dając jej ogólniejszą nazwę „istności“. Ponieważ istność uważam za współczynnik wszelkiej rzeczywistości, jak słusznie przypuszcza ks. Klószak, przypisuję ją także Bogu i duchom. Wzór rzeczywistości spełnia się także w Bogu, ale analogicznie, mianowicie ze zróżnicowaniem spoiwości współczynników, którą w odniesieniu do Boga wyrażamy w postaci tożsamości istności, treści i mocy, w skrócie $T=(a=b=g)$, gdzie T znaczy „Bóg“, a — „istność“, b — „treść“, g — „moc“. Mówiąc: w Bogu jest istność, unikamy zgrzytu pojęciowego, który razi Recenzenta, „materii Boga“. Uważam wreszcie za stosowne sprostować, jako przykład złej „wplywologii“, mniemanie, jakobym trójdzielny wzór rzeczywistości wprowadził „inspirowany wpływem O. Piotra Semenienki“. Stało się to na zupełnie innej drodze. Na wspólność myśli zwróciłem uwagę, gdy już miałem swoją koncepcję gotową.

Reszta *Roczników* jest poświęcona życiorysom i sprawozdaniom, wśród których szczególnie cenną pozycję stanowi „Bibliografia nauk filozoficznych“, obejmująca publikacje polskie od 1945 do sierpnia 1948.

Ks. Aleksander Kisiel T. J.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Édition Universelle, Bruxelles 1949:

Edgard Hocedez S. J.: Histoire de la théologie au XIX-e siècle. T. I. Décadence et réveil de la théologie. 1800 — 1831. Str. 269.

Emile Mersch S. J.: Morale et corps mystique. Ed. 3. augm. T. 1 — 2. Str. 278, 152.

Nakładem Głównego Urzędu Statystycznego, Warszawa 1947 — 1949:

Dochód narodowy Polski 1947. Str. 4, nlb. 35.

Rocznik Statystyczny 1947—8. Str. 207, 270.

Nakładem Instytutu Polskiego w Bejrucie 1946—9:

Stanisław Kościalkowski: O Maksymilian Ryllo T. J. 1802—1848. Str. 30.

Stanisław Kościalkowski: Pałacya Libani Syria w toku dziejowym. Str. 219.

Teka Bejrucka. Zesz. A. Rozprawy i miscellanea. Str. 2 nlb, II, 198.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1948—9.

Jakub Sawicki: Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne. 4. Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmskiej z XV w. Str. XV, 236, tabl. VIII.

Jan Dobrzański: Szkoły lubelskie na tle austriackiej polityki szkolnej w zachodniej Galicji. 1795—1809. Str. 128.

Ks. Franciszek Mirek: Zarys socjologii. Str. 748.

Nakładem Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1948:

Podstawy analizy metodologicznej kanonów Milla. Str. 269—301.

Marian Rytel: Psychologiczne odpowiedniki pojęć. Str. 303—372.

Nakładem różnych:

Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique... continué par A. De Meyer et Et. Van Cauwenbergh. Fasc. 64—65. Cantabri-Cashel. Letouzey et Ané. Paris 1949. Szp. 769—1280.

Józef Boguszewski, pplk. pożarn.: W walce z pożarami. Nakł. Ochotniczej Straży Pożarnej w Niepokalanowie. Niepokalanów 1949. Str. 48.

Ks. Jan Zieja: Katechizm życia chrześcijańskiego. Pallotinum. Poznań 1949. Str. 343.

L'Unesco et Vous. Publ. Unesco. Paris. Str. 41.

Paul Siwek S. J.: La Révélation divine d'après Spinosa. Revue de l'Université d'Ottawa. Section Spéciale. Vol. 19. 1919. Str. 5—45.

Św. Jan od Krzyża: Noc ciemna. Przeł. z hiszp. i oprac. O. Bernard od Matki Bożej karm. bosy. Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych. Kraków 1949. Str. 212.

ZAIKS. Biuletyn Związku Autorów, Kompozytorów i Wydawców. Pod red. Jana Brzechwy. Warszawa 1949. R. 12. Nr 6.

Sprawozdanie z ruchu religijnego kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

»Dziś i Jutro« a katolicka doktryna społeczna

1. **Zamiast polemiki.** Głos naszego pisma poświęcony p. Łubieńskiemu i grupie „Dziś i Jutro“¹⁾ wywołał, obok innych oddźwięków w prasie, także obszerniejsze wypowiedzi samych zainteresowanych. Wypełniły one cały bez mała specjalnie polemice z nim poświęcony numer ich organu²⁾.

Jeśli chodzi o stronę formalną, każdego kto czyta te wypowiedzi, uderzy od razu wielki, młodzieńczy zapał autorów dla sprawy i chęć obrony swego stanowiska za wszelką cenę. Wśród nich szczególnie korzystnie wyróżnia się głos p. Nika Rostworowskiego swym szlachetnym tonem, umiarem i szczerością przekonania. Być może, że głos niżej podpisanego był dla nich — chociaż być nie był powinien — niespodzianką i to widocznie przykrą. Chyba tym trzeba tłumaczyć pewne zniecierpliwienie w tonie naszych polemistów. Czasem można nawet odnieść wrażenie, że się czują dotknięci. Tym też zapewne należy tłumaczyć, że ich odpowiedzi przybierają nieraz formy nie bardzo eleganckie: nie oddają wiernie myśli przeciwnika w dyskusji, podsuwają twierdzenia, o których mu się

¹⁾ Por. *Przegląd Powszechny* z marca br. Sprawy Kościoła pt.: „Pomyłki i złudzenia p. Łubieńskiego. Stanowisko grupy „Dziś i Jutro“.

²⁾ *Dziś i Jutro* z 5 maja br. zamieściło, obok krótkiej wstępnej deklaracji i końcowej rozprawki o autorytecie encyklik; trzy, jak je nazwano, „rozważania ideologiczne“, mianowicie: W. Kętrzyńskiego „To historyczne polemiki“, N. Rostworowskiego „W stronę Łubieńskiego“ i A. Micewskiego „Taktyka czy ideologia“

nie śniło, wyciągają z jego słów wnioski wręcz dowolne³⁾ i cytują wypowiedzi bez podania ich miejsca. A skutek jest taki, że nawet własnych słów trudno później odnaleźć, bo pamięć — wiadomo — to władza, przy pomocy której co się wie można zapominać... Cóż mówić o słowach innych autorów!

Postępowanie to dobrze rozumiem, zbytnio mu się nie dziwię ani nie mam o nie żalu. Patrząc na nie z pogodą. Ale też nie mam zwyczaju naśladowania swoich przeciwników. I nie myślę im odpłacać „pięknym za nadobne“. Moja odpowiedź nie będzie polemiką, bo gdyby nią była, nie mógłbym tym „przeciwnikom“ oszczędzić sprostowań i wykazywania ich nieścisłości. Takie jednak rozgrywki, choć ich prowadzenie nie byłoby chyba rzeczą zbyt trudną, mnie nie nęca. Sąd o tym, kto słuszniej postępuje, zostawiam inteligencji naszych Czytelników. Zabierając ponownie głos, czynić to pragnę bez uprzedzeń, z życzliwością, która przecież tak wiele nie kosztuje, a sumienia chrześcijan wiąże. Rad będę, jeśli moi Oponenci zrozumieją, że i tym razem pragnę przemawiać do nich, jak przemawia Polak i wierzący do swoich braci.

Jeśli chodzi o meritum sprawy, w jednym przynajmniej punkcie istnieje między nami całkowita zgoda, w tym mianowicie, że główne poglądy wyrażone w dwóch znanych artykułach p. Łubieńskiego, są wiernym wyrazem stanowiska całej grupy „Dziś i Jutro“. Taką opinię wyraziłem przed trzema miesiącami i nikt z piszących ostatnio na łamach „Dziś i Jutro“ nie podniósł przeciwko niej żadnych zastrzeżeń. Tezy p. Ł. uważają widocznie za swoje. Do mnie o co innego mają żal i pretensję. Pretensję o to, że uwzględniłem tylko dwa wspomniane wyżej artykuły p. Ł., a nie podjąłem dyskusji z wielu innymi artykułami, jakie w tej materii ukazały się w ich piśmie na przestrzeni kilku ostatnich lat. Jest to, każdy przyzna, żądanie trochę przesadne. Nie sposób przecież było

³⁾ W żaden sposób nie umiem np. zrozumieć logiki Autora, który ze słów: „Własność prywatna jest przyrodzonym prawem każdego — gdyż człowiek z natury swej może zawłaszczać rzeczy niczyje, bez różnicy, czy służą one do konsumpcji czy do produkcji“ — wyciąga raptem taki wniosek: „Więc wszelka własność, z prawa naturalnego, własnością indywidualną“ (181, 2, 3). — Nota. Odtąd stale będę w ten sposób (w nawiasie) zaznaczać miejsca, z których przytaczam myśli lub słowa naszych Oponentów, gdzie pierwsza liczba oznacza numer pisma *Dziś i Jutro*, druga — jego stronę, trzecia — szpalte.

omawiać je wszystkie. Trzeba było wybierać. I wybór nie był chyba tak bardzo chybiony, skoro wypowiedzi p. Ł., z którymi cały zespół się zsolidaryzował, były ostatnie, najbardziej zasadnicze i oddane piórem wyjątkowo precyzyjnym. Żal zaś mają o to, że zajęte przez nich stanowisko nazwałem „wyparciem się katolickiej myśli społecznej“. Sąd ten wydaje się im krzywdzącym. Pragnęliby jego cofnięcia. I chętnie bym to, przyznaję, uczynił, zwłaszcza dla p. Łubieńskiego, któremu niechcący przykrość sprawiłem¹⁾. „Amicus Plato“. Czy jednak będę mógł cofnąć postawiony im zarzut — to za chwilę zobaczymy. Przede wszystkim liczyć się trzeba z tym, aby się nie sprzeniewierzyć prawdzie. „Magis amica veritas“.

O cóż więc chodzi?

Twierdziłem o naszych Oponentach, iż odrzucając ustrój korporacyjny, solidarystyczny system i prawo własności prywatnej do środków produkcji, wyparli się katolickiej myśli społecznej na rzecz marksizmu, tj. na rzecz jego koncepcji społecznej; nie pisałem wcale „na rzecz materializmu filozoficznego marksistów“, jak mnie o to pomówiono (181, 2, 2). Oni zaś odpowiadają, że odrzucając powyższe punkty stanęli w niezgodzie tylko z moimi poglądami, nie naruszając w niczym katolickiej nauki społecznej (181, 2, 5; 4, 5). I to jest sedno zagadnienia: Czy stanęli tylko w niezgodzie z moimi osobistymi poglądami czy także ze stanowiskiem całej katolickiej nauki społecznej. Tę kwestię musimy zbadać w świetle najbardziej oczywistych i autentycznych dokumentów.

2. Prawo własności. Tezy grupy „Dziś i Jutro“ można by w krótkości tak przedstawić: Znieść trzeba i to całkowicie własność prywatną na środkach produkcyjnych, które należy uspołecznic. W rękach prywatnych zostawić tylko dobra konsumpcyjne (164, 1, 2; 164, 3, 2). I takie rozwiązanie sprawy czyni zadość prawu naturalnemu, które niczego więcej nie wymaga (164, 3, 4; 181, 4, 2; 181, 2, 3).

Orzeczenia papieży: Leon XIII w enc. „Rerum Novarum“ pisze: „Prywatne posiadanie dóbr materialnych na

¹⁾ Zaznaczyć tu mogę przynajmniej tyle, że nie przypisywałem mu nigdy zdania: „Prawo do oszkodowania, jakie w razie wywłaszczenia przynaję właścicielowi encykliki, jest zachowane również w ustroju socjalistycznym“. Jego myśl brzmi nieco inaczej (181, 3, 4).

własność jest naturalnym prawem człowieka“. Jak widać z kontekstu, ma na myśli papież wszelkie dobra, zarówno ruchome jak i nieruchome, nie czyniąc żadnych wyjątków dla dóbr wytwórczych, mówi nawet wyraźnie o posiadaniu na własność ziemi, która przecież nie jest dobrem konsumpcyjnym. Papież Pius XI w enc. „Quadragesimo Anno“ (wydanie „Verbum“ 1946, str. 33) najpierw powyższą naukę enc. „Rerum Novarum“ nazywa po prostu nauką Kościoła, a następnie dodaje, że zarówno Leon XIII jak „teologowie katolicki, którzy pracowali pod kierunkiem nauczycielskiego urzędu Kościoła... zawsze zgodnie uczyli, że prawo własności otrzymali ludzie od natury, tj. od samego Stwórcy“. Znowu nie ulega wątpliwości, iż nie czyni żadnych wyjątków dla dóbr produkcyjnych, gdyż nieco niżej (str. 46) przeciwstawia się zdecydowanie błędnej nauce tych, którzy żądają „upaństwowienia lub uspołecznienia wszystkich dóbr wytwórczych“.

Ponieważ nasi Oponenty zdają się przypuszczać, że i ta nauka jest przemijająca i w ostatnich czasach ulega zmianie lub zdają się rachować na to, że pożądana przez nich zmiana niedługo nastąpi (164, 3, 5; 181, 3, 5; 181, 1; 181, 4, 5; 181, 5, 3) — warto przytoczyć tu ostatnie wypowiedzi na ten temat obecnego papieża, aby wykazać jak bardzo złudne są tego rodzaju rachuby. W przemówieniu na Zielone Świąta 1941 r. w 50-tą rocznicę enc. „Rerum Novarum“ zaznacza wyraźnie papież Pius XII, iż Leon XIII daje co do tej własności prywatnej — którą „Dziś i Jutro“ uznało za anachronizm (181, 5, 5) — „zasady, które z biegiem czasu nic nie straciły ze swej naturalnej siły i dzisiaj jeszcze po 50-ciu latach zachowują i przelewają swą wewnętrzną ożywczą płodność“ (A. A. S., z 2.VI.1941, str. 264).

Dnia 1. IX. 1944 r. w przemówieniu radiowym papieża padło m. in. takie zdanie o własności prywatnej: „Sumienie chrześcijańskie nie może uznać sprawiedliwości porządku społecznego, który przepczy w zasadzie albo czyni niemożliwym lub iluzorycznym w praktyce prawo naturalne własności, tak na dobrach użytkowych jak na środkach produkcji“. Podobną myśl, chociaż innymi słowami, wyraził Ojciec św. całkiem świeżo, bo przed kilku zaledwie tygodniami. Takiej koncepcji

prawa własności uczą papieże w encyklikach i w tym duchu je publicznie, wobec całego świata wyjaśniają. Jakże więc mogą głosić nasi Oponenti, że ich tezy o prawie własności stanowią jedną z interpretacji papieskich encyklik! I czy można w ogóle mówić o jakiegokolwiek interpretacji tam, gdzie istnieje tak radykalna sprzeczność z interpretacją najbardziej autentyczną?

Orędzia biskupów. Strzeżenie i wykładanie nauki katolickiej należy nie tylko do papieża, lecz także do biskupów całego świata. Nie znam, rzecz jasna, wszystkich orędzi episkopatu poświęconych sprawom społecznym¹⁾, ale stwierdzić muszę, że wśród tych, które znam, nie ma ani jednego, które by na punkcie prawa własności odbiegało od koncepcji wyłożonej przez papieża. Nie sposób jest cytować tu wszystkich powyższych orędzi, ani nawet najważniejszych. Niech wystarczy jedno ale jakże wymowne zdanie z memoriału Polskiego Episkopatu w sprawie Konstytucji (z lata 1947 r.), które brzmi: „Konstytucja powinna poręczyć prywatną własność obywateli, własność ruchomą i nieruchomą, własność ziemi i warsztatów pracy“.

Sądy uczonych. Międzynarodowy Związek Badań Społecznych w Malines, w którego pracach biorą udział najwybitniejsi współcześni ekonomiści, socjologowie i prawnicy katoliccy, w znanym „Kodeksie społecznym“²⁾ stanowiącym syntezę katolickiej myśli socjalnej, podaje między in.: „Od natury, zatem od Stwórcy, otrzymali ludzie prawo własności prywatnej“ — i myśl swoją natychmiast wyjaśnia: „Prywatna własność ziemi i narzędzi produkcji jest godziwa“. Taka sama jest nauka katolickich etyków, którą uważają oni za pewnik filozoficzny. Za przykład niech nam posłuży teza prof. J. Donata T. J.: „Exstat ius naturale acquirendi proprietatem privatam“³⁾, to znaczy „Istnieje prawo naturalne zdobywania własności prywatnej“ — której bliższy sens określa zdaniem: „Mówimy przede wszystkim o własności sta-

¹⁾ *La hierarchie catholique et le problème social*, ed. Spes, Paris 1931 — podaje tysiąc kilkaset pozycji tylko za okres 40 lat.

²⁾ Wydany przez Tow. Wiedzy Chrześcijańskiej w Lublinie, 1934, str. 76.

³⁾ *Ethica specialis*, Innsbruck 1934, str. 38.

łej, odnoszącej się do dóbr wytwórczych“⁴⁾. Nie inaczej uczą katolicycy moralisci. Taki np. Ad. Tanquerey — zaznaczywszy na wstępie wyraźnie, że chodzi mu nie tylko o dobra konsumpcyjne, ale i o środki produkcji, takie jak zakłady i narzędzia pracy, pieniądz, ziemia — podaje następującą tezę: „Legitimum est ius proprietatis privatae, permanentis et exclusivae in bona externa, mobilia et immobilia“, tzn. „Słuszne jest prawo własności prywatnej, stałej i wyłącznej, dóbr zewnętrznych, zarówno ruchomych jak i nieruchomości“. Tezę powyższą uważa nie tylko za pewnik teologiczny, ale za dogmat wiary (de fide), dzięki powszechnemu nauczaniu Kościoła. Zaprzeczenie zaś dogmatu wiary stanowi, jak wiemy, formalną herezję.

Taka jest nauka Kościoła co do własności prywatnej. Nawet p. Łubieński, jakby w przystępie szczerości, przyznał kiedyś (164, 3, 3), że „encykliki uznają prawo własności prywatnej również na środkach produkcji“. Skoro jednak — oto jego myśl, którą natychmiast pośpieszył dodać — enc. „Q. A.“ pozwala na uspołecznienie pewnych środków produkcji i na ograniczenie używalności dóbr materialnych, to różnica między tym sformułowaniem a sformułowaniem socjalistycznym prawa własności „dotyczy raczej stopnia ograniczeń a nie samej zasady“. Czy tak jest w istocie? Przyznaję chętnie, że nauka katolicka godzi się na to, by państwo określało, co w zakresie używania dóbr materialnych właścicielowi wolno, a czego nie wolno, godzi się również na zastrzeżenie dla państwa pewnych rodzajów środków wytwórczych. Ale podkreśla ona bardzo wyraźnie, że dźać się to może w myśl prawa natury i wymagań „zasady pomocniczości“, to znaczy tylko w wypadku realnej i oczywistej konieczności, o której istnieniu nie można sądzić lekkomyślnie. I uważa to za ostateczną ucieczkę, za środek wyjątkowy i rodzaj klapy bezpieczeństwa.

Do odebrania zaś środków produkcji z rąk prywatnych nie tylko katolicka nauka nie zmierza, lecz wręcz przeciwnie dąży zdecydowanie do ich upowszechnienia. I tak pragnie panujący w obecnej epoce system najmu przekształcać

⁴⁾ *Synopsis theologiae moralis et pastoralis*, ed. Desclée 1937. tom. III. str. 31.

stopniowo na system spółki. Każdemu pracownikowi pragnie zapewnić nie tylko godziwą zapłatę i świadczenia społeczne, lecz popiera także jego dojsście do własności warsztatów małych, rzemieślniczych, owszem do własności średnich a nawet wielkich przedsiębiorstw. Jako drogę ku temu widzi udział pracowników w majątku zakładu, w którym pracują, przez tzw. akcjonariat pracy, oraz udział w zarządzie i w zyskach przedsiębiorstwa. Są to więc 2 tendencje wręcz przeciwne: jedna do uspołecznienia wszelkich środków produkcji, druga do ich najpełniejszego upowszechnienia wśród pracowników. Czystym więc złudzeniem jest sądzić, że chodzi tu o różnicę tylko stopnia a nie zasady i jest grubą nieświadomością rzeczy lub tanią demagogią posądzanie katolicyzmu o popieranie społeczno-gospodarczego zacofania.

I jeszcze jedno. Zostawiając w rękach prywatnych tylko dobra konsumpcyjne, nie zdają sobie zapewne sprawy nasi Oponenty, w jak wielką zależność oddają samą ich konsumpcję.

3. Ustrój korporacyjny. Katolicyzm jest konstruktywny i w dziedzinie społeczno-gospodarczej nie zadowala się wysunięciem postulatu uwłaszczenia, udziału pracowników w majątku, zyskach i zarządzie przedsiębiorstwa i sprawiedliwego podziału dochodu społecznego w ogóle. Przy wólnej bowiem i niczym nie krępowanej konkurencji nie ma widoków, aby żądania te zostały spełnione. Jednostki gospodarczo silniejsze, mające większy wpływ w dziale produkcji i bardziej bezwzględne, ulegać będą nieuchronnie pokusie nadużywania swej pozycji z krzywdą innych, słabszych. Stan taki sprzyja powstawaniu ośrodków pasożytniczych, które zagarniając dla siebie soki żywotne środowiska toczyć będą jak rak słabsze komórki sąsiednie. Więc pod grozą anarchii i nadużyć nie można zostawić gospodarki zwykłemu biegowi rzeczy. Naturalnie, można nadużyciom zapobiec bardzo prosto i radykalnie: odebrać z rąk prywatnych środki wytwórcze i pozbawić wszystkich głosu i wpływu na proces produkcji. Katolicyzm nie czyni tego.

Szuka więc innej drogi. Jednostki chodzące luzem, zdane na wyzysk i bezbronne, pomimo że ich jest legion, pragnie skupiać w takie organiczne zespoły, które by im pozwoliły nie

tylko ubezpieczać się i bronić przed nadużyciami, ale także leczyć się samorzutnie.

Organizować je chce nie na podstawie stanu majątkowego, urodzenia, kasty czy innego przywileju, lecz na podstawie najbardziej naturalnej i życiowej — na podstawie pracy i spełnianej w społeczności funkcji. W ręce ludzi, zorganizowanych raczej w sposób wolny i oddolny w tzw. korporacje zawodowe, oddaje klucze inicjatywy i kierownictwa całej wytwórczości narodowej, zarówno gospodarczej, materialnej, jak również kulturalnej i duchowej.

Tego rodzaju korporacje, powstające i działające pod okiem i kontrolą państwa, które odciążają z brzemienia przygniatających je zadań, tworzą żywotny ustrój społeczny, zdolny w sposób naturalny niejako i organiczny rozwiązywać wszelkie zagadnienia zbiorowe gospodarczego i kulturalnego życia. Tak mniej więcej można by przedstawić — w pośpieszonym, prawie telegraficznym skrócie — ustrój korporacyjny.

Co głoszą o tym ustroju publicyści „Dziś i Jutro”? Rozumieją „prawdę historyczną korporacjonizmu“ (181, 4, 3). Sądzą, że był on „teoretyczną podstawą pewnego programu społecznego, dzięki któremu chcieli w swoim czasie katolicy pokonać błędy kapitalizmu“ i rzucają pytanie retoryczne: „Czy jest on jeszcze aktualny“? (181, 2, 5). Sami uważają go oczywiście za nierealny (181, 3, 1). Jego obrona „wczoraj mogła się wydawać bardzo postępową — lecz dziś jest takim samym konserwatyzmem, jak obrona w imię zasad katolickich legitymizmu, nieograniczonej władzy monarszej przed demokracją republikańską XIX wieku“ (181, 3, 3). Przestał być życiowy (181, 6, 1). Jego koncepcja się przeżyła (181, 3, 3). Nawrót do niej oznaczałby „zachętę do galwanizacji kapitalistycznych form ustrojowych“ (181, 4, 5). Ustrój ten nie nadaje się do gospodarki planowej (164, 3, 1), a encykliki nie podają wzorca jego realizacji (181, 5, 3).

Tyle „Dziś i Jutro“. Twierdzą, że katolicki ustrój korporacyjny się przeżył. Doskonale, ale czemu nie podadzą, gdzie żył i kiedy upadł? Jego nowoczesna koncepcja jest stosunkowo dosyć świeża, sformułowała ją bliżej w roku 1931, a więc na niewiele lat przed wybuchem ostatniej wojny, enc. „Q. Anno“. I już stała się nieaktualna? Ciekawe — skąd się w takim

razie bierze tak liczna literatura za i przeciwko niej, dlaczego doczekała się ona już tylu podróbek, że wymienimy tylko austriacką, faszystowską i hitlerowską, które były zresztą jej mniej lub bardziej wyraźną karykaturą. I czemu to obecnie w krajach Europy Zachodniej podejmowane są tak liczne próby i doświadczenia, mające ułatwić jej realizację?

Ci zaś, którzy wygodnie czekają na „wzorce realizacyjne“ ze strony Kościoła, którzy widzą tylko inicjatywę odgórną i cały ciężar wykształcenia nowego ustroju przerzucają na państwo — dowodzą, że nie bardzo wiedzą, o co w tej sprawie chodzi. W pogoni za uproszczonym wzorcem i mechanicznym szablonem, zapomnieli, że Kościół dał tylko podstawowe zręby ustroju organicznego i naturalnego, które każda epoka i każdy kraj inaczej będzie rozwijał i realizował. Wymaga Kościół od ludzi świeckich ogromnego wysiłku myśli, inwencji i doświadczeń w celu wykształcenia właściwego danemu narodowi rozwiązania, a nie czekania na gotowe szablony i wzorce. Wygląda więc dosyć zabawnie twierdzenie, że przeżyło się już dzieło, dla którego nie stworzono nawet jeszcze pełnych planów i warunków realizacji.

A co sądzi o ustroju korporacyjnym katolicka myśl społeczna? Coś wręcz przeciwnego, niż głoszą nasi Oponenci: uważa go za ustrój przyszłości. Wspomniane wyżej gremium katolickich uczonych, twórców „Kodeksu społecznego“, cały rozdział III tego dzieła poświęca „społeczności zawodowej“, uznając, zgodnie z chrześcijańską, jak pisze, filozofią społeczną, ugrupowania zawodowe za przyrodzone narządy społeczeństwa. Spodziewa się, że dopiero po właściwym wcieleniu w życie ustroju korporacyjnego „działalność gospodarcza, funkcja tak doniosła dla życia społecznego, odzyska swą prawidłowość i równowagę porządku“. Papież Pius XI odnowieniu porządku społecznego poświęca całą enc. „Quadragesimo Anno“, w której głosi: „Najważniejszym celem dążeń tak państwa, jak każdego dobrego obywatela powinno być przewyciężenie „walki klas“ i ugruntowanie zgodnej współpracy „stanów zawodowych“... Cała polityka społeczna winna być skierowana ku odnowieniu ustroju „stanowo-zawodowego... i z całą energią przyspieszać jego realizację“ (str. 60 — 65).

Myśl tę podziela całkowicie obecny papież Pius XII, który w liście do prof. Flory, prezesa „Semaines Sociales de France“ przestrzega przed „nacionalizacją przedsiębiorstw“, przeciwstawiając jej „żywą i mocną“ koncepcję korporacyjną, jako bardziej korzystną tak dla gospodarki narodowej, jak dla wydajności samych przedsiębiorstw i to właśnie w warunkach współczesnych. Píše tam wyraźnie: „Nie ma zresztą żadnej wątpliwości, że w aktualnych warunkach chrześcijańskiej doktryny, traktującej o ludzkiej osobie, wspólnocie, pracy i własności prywatnej szczególnie sprzyja (favorise) forma korporacyjna życia społecznego, a zwłaszcza gospodarczego“¹⁾. Do tego przedmiotu wraca jeszcze w roku następnym w liście do tegoż prof. Flory, w którym jeszcze bardziej zdecydowanie broni koncepcji korporacyjnej.

4. **System solidarystyczny.** Myśl katolicka nie jest eklektyczna. Zmierza we wszystkim do naukowego harmonizowania zagadnień i do wiązania ich w jedną syntetyczną całość. W dziedzinie społeczno-gospodarczej czyni to system wypracowany przez katolickich uczonych, zwany solidarystycznym. Nie przeczy on bynajmniej, że istnieją wśród ludzi odruchy samolubstwa, różnice interesów i tendencje sobie przeciwne, z których rodzą się społeczne podziały, nienawiści, konflikty i walka. Obok nich jednak widzi kryjące się głębiej nurty wzajemnej życzliwości i sympatii, owszem, perspektywy moralno-prawne, w których zbiegają się dobrze pojęte interesy jednostek i zmniejsza się płaszczyzna daremnych konfliktów i walki. Z pierwszymi objawami solidaryści się liczą, a na drugich budują i ku nim wychowują całe społeczeństwo. Jako zasady ludzkiego współżycia wysuwają na czoło zasady wzajemnej sprawiedliwości i ewangelicznej miłości. A jako zasadę konstruktywną określają rys systemowi najbardziej właściwy, sprawiedliwość zwaną społeczną. Z niej to wywodzi solidarystyczny prawa ludzkie osoby, a wśród nich także prawo własności prywatnej. Przy jej też pomocy wznosi odrębny ustrój społeczności rodzinnej, terytorialnej, stanowo-zawodowej, narodowej, państwowej i międzynarodowej. Każda komórka niższa.

¹⁾ Zob. Pio XII, *Discorsi e radiomessaggi*, Roma, vol. VIII z 1947 r., str. 457 i vol. IX z 1948 r., str. 590.

wchodząc w wyższą, nie traci swej niezależności i autonomii — zasada pomocniczości strzeże ją przed pochłonięciem przez wyższe instancje — harmonizuje wzajemne prawa i obowiązki w myśl dobra wspólnego i uzgadnia słuszne interesy. Nie znaczy to, że dąży ten system za wszelką cenę do tworzenia w każdym układzie sił doraźnych kompromisów. Nie waha się uznać za zbrodnię, której nie wolno tolerować, każdego kompromisu wznoszonego na krzywdzie. Konfliktów unika, ale nie za cenę sprawiedliwości. Na walce klas nie buduje, choć się z nią liczy. Nie zabrania państwu słusznej obrony, ale w każdej wojnie widzi zbrodnię, którą potępia. Słowem, solidaryzm wypracowuje nowy porządek społeczny, ale na gruncie rzeczywistym, nie w chmurach utopii. Nie jest to jedyny katolicki system społeczny, ale jest najgłębiej przepracowany i najbardziej popularny wśród katolickich społeczników i uczonych. Dodajmy na koniec i to, że enc. „Quadragesimo Anno“ — przy której opracowaniu największą rolę odegrali właśnie wybitni solidaryści — zasadnicze punkty tego systemu przyjęła za swoje i włączyła do oficjalnej nauki społecznej Kościoła.

Jak ten system przedstawia grupa „Dziś i Jutro“? Jako jego twórców i rzeczników podaje L. Bourgeois, K. Gide'a i Durkheima. Solidaryzm głosi — według niej — że społeczeństwo jest pod każdym względem jednością zgodną i harmonijną i że konflikty w nim mogą powstawać tylko na drodze sztucznych i narzuconych procesów (173, 3, 1), bo interesy grup społecznych nie mogą być w swej istocie sprzeczne (173, 3, 4). Państwo solidarystyczne nie ma za zadanie realizowania obiektywnej sprawiedliwości społecznej, a tylko doprowadzenie do praktycznych kompromisów (173, 3, 4). Solidaryści mówią o „solidarności“, a nie o miłości bliźniego (173, 3, 3). Wnioski swe zatrzymują na pojęciu społeczności narodowej, nie widzą powodu do protestowania przeciw konfliktom międzynarodowym, nie znajdują przyczyn, dla których należałoby uznać wojnę między narodami za sprzeczną z prawem naturalnym (173, 3, 5).

W ślad za takim obrazem systemu idzie jego ocena. Mimo pozorów postępowości solidaryzm jest emanacją konserwatyzmu (158, 2, 5) lub tylko dodatkiem do kapitalizmu (181, 5, 4).

Ideologię swoją opiera na fikcji i kompromisie, dzięki czemu staje się formą obrony grup społecznie uprzywilejowanych (173, 3, 4). Uznać go trzeba za kierunek szkodliwy (173, 3, 1). Jest to zresztą pogląd historycznie przewyższony (181, 4, 4).

Skąd wzięła się tak zdecydowana negatywna ocena solidaryzmu u tych, którzy głosili, że jego koncepcję ideologiczną można oceniać tylko w płaszczyźnie naukowej (181, 2, 5)? Ulegli, rzecz można, fatalnej przygodzie. Po prostu pomieszał im się solidaryzm katolicki z innym, który prócz nazwy, jaka ich najwidoczniej zwiódła, bardzo niewiele ma z nim wspólnego, a za to bardzo głębokie i zasadnicze sprzeczności. I tak, żadne z przytoczonych wyżej nazwisk nie należy do solidarystów katolickich, lecz do pionierów solidaryzmu francuskiego szkoły liberalno-pozytywistycznej. Nie spotkałem za to ani razu nazwiska właściwych twórców i pionierów solidaryzmu katolickiego: H. Pescha, Nell-Breuninga, Gundlacha, Messnera czy Mullera — ani jednej wzmianki o ich dziełach, choć wydali ich sporo, a wśród nich i własną wielotomową encyklopedię. Pod tezami, które im nasi Oponenci przypisali — a nie przytoczyliśmy tu wszystkich — nie podpisałby się zapewne żaden z autentycznych solidarystów katolickich. Że istnieją dwie koncepcje solidarystyczne, o tym ci Oponenci dobrze wiedzą (173, 3, 1), ale nie zadali sobie wcale trudu, aby poznać, czego naprawdę uczy koncepcja solidarystów katolickich. Obrali drogę odmienną: przypisali im doktrynę obcą i na jej podstawie tak namiętnie ich zwalczają, odsadzając niemal od „czci i wiary“.

Jest to zdarzenie niebywałe, bodaj bez precedensu, którego ja żadną miarą zrozumieć nie mogę. Społeczny system katolicki, najbardziej bez wątpienia tradycyjny i znany, miesza z koncepcją obcą mu i przeciwną, a później publicznie piętnuje — i to kto? — grupa uważająca się za awangardę społecznego katolicyzmu i czyni to w piśmie, noszącym podtytuł „Katolicki Tygodnik Społeczny“! Nie wiadomo doprawdy, co tu najbardziej podziwiać: wielką ignorancję, czy jeszcze większą lekko-myślność? Rzecz jasna, „na kredyt“ postawione zarzuty mogły ogromnie zaszkodzić solidarystom w opinii, ale ich koncepcji w niczym nie tknęły, nie naruszyły. Ominęły ją jak niezręcznie ciśnięte bumerangi. Spytać tylko można, czy nie dyskwa-

likują one rzeczników tego typu szermierki, którzy je w ruch wprawili?

5. „*Tertium non datur*“? I na tym nie dość. Grupa „Dziś i Jutro“ nie tylko odrzuciła katolicką naukę o prawie własności, nie tylko wyrzekła się katolickiego ustroju korporacyjnego, nie tylko sfalszowała i potępiła szeroko rozbudowany przez szkołę katolicką system solidarystyczny — ale pcosuręła się znacznie dalej, zaprzeczając po prostu istnienia katolickiej koncepcji w ogóle. Oto co twierdzą nasi Oponenci: „W naszej epoce istnieją w zasadzie tylko dwie realne koncepcje ustrojowe. Kapitalizm i socjalizm. „*Tertium non datur*“ (164, 2, 2). „Współczesna ekonomia jako nierealny w ogóle traktuje system pośredni między kapitalizmem a socjalizmem, system ograniczonej własności produkcji“ (181, 6, 1). „Tzw. trzecia siła jest fikcją, gdyż w istocie rzeczy stanowi ona, świadomie czy nieświadomie, narzędzie sił wrogich prawdziwemu socjalizmowi“ (158, 2, 5). Nie ma więc, według nich, miejsca na trzecią koncepcję społeczną. Więc gdzież się mieści katolicka myśl społeczna? Po stronie ustroju kapitalistycznego, odpowiadają, gdyż stanowi ona tylko pewną korektywę czy „galwanizację“ kapitalizmu (181, 4, 5; 3, 5; 5, 3).

Członkowie grupy „Dziś i Jutro“ stanęli po stronie obozu socjalistycznego i uważają się za zobowiązanych do walki wspólnie z marksistami o nowy socjalistyczny ustrój. Jeśli o nich chodzi, niech czynią, co uważają za wskazane. Ich to rzecz. Ale czemu tak uparcie odmawiają katolicyzmowi własnej myśli społecznej i czemu wiążą go z konserwatyzmem i kapitalizmem?

Ale rzeczywistości w niczym to nie zmieni. Kościół prowadzi już drugi wiek ideową walkę z kapitalizmem i dziś wcale o składaniu broni nie myśli, czego najlepszym świadectwem jest ton prasy katolickiej w krajach Europy Zachodniej i Ameryki. Piętnował zawsze bezprawia i nadużycia nie liczących się z etyką „sfer gospodarczych“ i nieczne obyczaje plutokracji. Przyznają to zresztą nasi Oponenci i skwapliwie przytaczają surowe sądy papieży, kiedy im to jest wygodne. Tylko przez dziwną niekonsekwencję nie spostrzegają, że nie po to się potępia i piętnuje jakiś system, aby stawać na jego gruncie lub zawierać z nim sojusze. Co tu dużo mówić, kapi-

talizm jest obcy myśli katolickiej a jego obyczaje — karykaturą Ewangelii ¹⁾).

Co więcej, Kościół posiada własną oryginalną koncepcję społeczną, która się żadną miarą nie da zredukować ani do socjalizmu ani do kapitalizmu. Aby się o tym dowodnie przekonać, wystarczy choćby pobieżnie przejrzeć społeczne encykliki, listy pasterskie, podręczniki socjologii, etyki i teologii moralnej czy dzieła i monografie specjalne. Wszędzie prawie spotkać można rozprawę na „dwa fronty“ i omawianie trzech systemów społecznych. Niektórzy z autorów jak Ketteler, Pesch powyższy trójdział zaznaczają już w tytule swych publikacji. A w każdym razie nie spotkałem wśród tych dzieł i dokumentów żadnego, który by — jak to czyni „Dziś i Jutro“ — rezygnował z odrębnej katolickiej myśli społecznej lub zredukował ją do którejś z pozostałych koncepcji. Przytoczmy jedno świeże i najbardziej kompetentne świadectwo: „Kościół, społeczność powszechna wiernych wszelkiego języka i wszelkiego narodu, posiada własną doktrynę społeczną, głęboko przez siebie wypracowaną od pierwszych wieków epoki nowożytnej i w swoim rozwoju studiowaną ze wszystkich stron i pod każdym punktem widzenia“ ¹⁾).

Po cóż więc z uporem godnym lepszej sprawy powtarzać, wbrew oczywistości, twierdzenie: „Tertium non datur“! Czy ma to jakiś rozumny sens?

6. Gdzie źródło błędu? Tak przedstawia się doktryna, którą grupa „Dziś i Jutro“ odrzuca a przyjmuje koncepcję obcą, głosząc wyraźnie (181, 5, 1; 6, 5) — pytanie tylko czy tak będzie lepiej — że nie jest to kwestia jakiejś taktyki, lecz szczerze wyznawanej ideologii. Sami więc Czytelnicy teraz oceniają, czy odrzucona przez „Dziś i Jutro“ doktryna jest moją tylko osobistą teorią i interpretacją encyklik, czy nauką przyjętą powszechnie przez Kościół i czy, mimo szczerych chęci, mogę cofnąć zarzut, iż wyparli się katolickiej doktryny społecznej? Obronę tej nauki uważałem za

¹⁾ Zob. specjalnie tej sprawie poświęcony artykuł: „Kościół a kapitalizm“, zamieszczony w obecnym numerze pisma.

²⁾ Przemówienie papieża Piusa XII do rekolektantów wielkopostnych z dnia 23.II.1944 r.

swój pierwszy obowiązek „Magis amica veritas“. Ale i „Plato amicus“. Wróćmy jeszcze do niego. Spytajmy więc o stosunek naszego „Platona“ do „prawdy“. Dokładnie: dlaczego członkowie grupy „Dziś i Jutro“ zajęli postawę tak zdecydowanie nieprzychylną wobec katolickiej doktryny społecznej?

Zła wola! — powie ktoś. Jak dawniej tak i dziś tego nie twierdzą. Nie mam zwyczaju kwestionować zbyt pochopnie czyjeś dobrej woli. Pewność siebie i „nieomyślność“! — powie drugi. Defetyzm i kompleks niższości! — dorzuci trzeci. Tak, racjom tym całkiem przeczyć nie podobna. I mnie może wypadnie jeszcze osobno do nich wrócić. Ale i one zdają się mieć inne, głębsze źródło, z którego pochodzą. Właśnie na trop takiego źródła naprowadzają nas dwie bardzo charakterystyczne wypowiedzi.

1^o Zwierza się ze swego kłopotu p. Łubieński (164, 1, 1): „Trzeba stwierdzić, że wiele osób wykazuje całkowity brak najbardziej elementarnych wiadomości o socjalizmie. Brak ten jest szczególnie kompromitujący w tych wypadkach, kiedy zajmuje się zdecydowane stanowisko za lub przeciw socjalizmowi“. Słusznie. Żadnego braku wiedzy katolik nie będzie pochwalał, zwłaszcza jeśli w jej braku ktoś działa i prowadzi szermierkę na ślepo. Wiedzy bać się nie ma powodu. Ale dziwna rzecz, nie zauważyłem nigdy, aby Szan. Autorowi przyszła do głowy podobna refleksja, kiedy chodzi o znajomość doktryny socjalnej Kościoła, która przecież nie w mniejszym stopniu niż socjalizm winna być myślową własnością katolika. Ten brak go nie trapi i zdaje się nie widzieć nic kompromitującego w tym, że ktoś mimo niezajomości tej doktryny, a może dzięki niej, doktrynę tę porzuca czy zwalcza. Tę, rzekłbyś, można bezpiecznie ignorować i nie czynić sobie z tego powodu żadnych wyrzutów sumienia.

2^o Przed czym innym przestrzega p. Nik Rostworowski (181, 4, 5): „Nie można chyba bardziej zaszkodzić nieustannemu rozwojowi katolickiej doktryny społecznej, jak utwierdzając w umysłach wiernych stosunek do niej, graniczący z magią“. I znowu: zdanie w sobie zgoła niewinne, owszem słuszne, ale jakże symptomatyczne. Przed czym przestrzega? Czy przed zapoznaniem, lekceważeniem, powierzchowną i dowolną interpretacją papieskich dokumentów — bo o nich tam mowa. Nic

podobnego, lecz tylko przed skrajnością zbyt ścisłego ich pojmowania, przeceniania i przejmowania się nimi, słowem przed stosunkiem do nich „graniczącym z magią“, jak gdyby to było najgroźniejsze niebezpieczeństwo. I istotnie tego „grzechu“ Oponentom zarzucać nie można. Encyklik oni nie przeceniają, nie biorą zbyt ściśle ani się nimi zbyt nie przejmują. Tego rodzaju „magia“ najmniej im zagraża. Grozi im natomiast co innego. Ignorancja. Spokojne, pewne siebie i niezachwiane ignorowanie katolickiej myśli społecznej. Zajmują się żywo socjalizmem, bo go przyjmują, nawet kapitalizmem czy pozytywistycznym solidaryzmem, bo je zwalczają. Tylko społeczny katolicyzm im niewiele mówi, nie ziębi ich ani grzeje. Ignorują go. Odmawiają mu nawet prawa istnienia, choć nie mieli żadnej trudności przyznać go marksiptom czy liberałom. Do dziedziny społecznej weszli nieledwie jak do ideowej próżni, gdzie ze zdobyczy katolickich nic szczególnego nie zwróciło ich uwagi. A gdy się coś znalazło, to było raczej „przeżyte“ i „nieaktualne“, „przebrzmiałe“, „nierealne“ i „przezwycięzone“. Same niemal anachronizmy. Oni dopiero musieli stawiać pierwsze właściwe kroki i zakładać fundamenty. Oto do jakiego stopnia stali się ofiarą swej niewiedzy, której sobie może nawet nie uświadamiali!

Nic dziwnego, że niewiele się troszczą o poznanie nie tylko głębokich klasycznych dzieł katolickiej ekonomii takich jak Pescha „Nationaloekonomie“ (5 t.), Mullera „Notes d'économie politique“ (2 t.) czy encyklopedia „Staatslexikon“ (5 t.) — ani nawet o poznanie papieskich i biskupich orędzi poświęconych sprawom społeczno-gospodarczym. Zdają się nawet nie wiedzieć o surowej krytyce, jaka spotkała „postępowych chrześcijan“, grupy zagraniczne im pokrewne, ze strony Stolicy św. czy poszczególnych biskupów, jak kard. Suhard czy Saliège we Francji. Przecież gdyby zadali sobie trud poznania tego rodzaju dzieł i dokumentów, zrozumieliby niezawodnie, na jak niebezpieczne drogi sami zeszedli i to wcale niepotrzebnie, bo w ramach katolicyzmu znajdują takie skarby wiedzy, doświadczenia i mądrości, o których zapewne nie mieli nawet wyobrażenia. Poznaliby grunt, na którym pewnie i bezpiecznie mogą rozwijać swe plany i zamiary. Katoli-

cyzm — chociaż tego się zdają obawiać — nie gasi zapału, nie umniejsza sił i dynamizmu, nie odbiera zdrowego radykalizmu i szlachetnego poświęcenia dla wielkich spraw. Wręcz przeciwnie, wzmacnia je wewnętrznie i potęguje, dodając nowych mocy „z wysoka“. Żąda tylko jednego: aby budowy nowego porządku i ładu nie wnoszono na usypiskach piasku, lecz na niezłomnej skale ewangelicznych, wypróbowanych przez wieki zasad.

Przed wyborem tych podstaw stoi obecnie grupa „Dziś i Jutro“. Ostatnie jej wypowiedzi były próbą znajomości katolickiej doktryny społecznej. Próba wypadła niestety fatalnie, ale przy dobrej woli i to się da naprawić. Jeśli jej publiczności zechcą ponownie zabrać głos w tej sprawie, będzie to niezawodnie nowa decydująca próba — tym razem już próba dobrej woli.

W tej nowej próbie serdecznie życzę naszym w Chrystusie Braciom pełnego sukcesu i zwycięstwa.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

Ze świata sceny

Przez scenę Państwowego Teatru Polskiego przesunęło się w ostatnich tygodniach „widowisko ku czci Adama Mickiewicza“ p. t. *Mickiewicz z nami*. Nie można powiedzieć, żeby „przesunęło się niespostrzeżenie“, ale również nie można powiedzieć, żeby zdobyło sobie entuzjazm publiczności warszawskiej. Po kilku, czy kilkunastu przedstawieniach zeszło ze sceny.

Jak wiadomo, jubileuszowy rok romantyzmu naszego i europejskiego przyniósł w bieżącym sezonie teatralnym trzy uroczyste akademie-widowiska poświęcone: Mickiewiczowi w 150-tą rocznicę urodzin, Słowackiemu w 100-tą rocznicę śmierci, dalej — omawiane w niniejszym artykule „widowisko ku czci Mickiewicza“. Ponadto sezon bieżący przyniesie jeszcze analogiczne widowisko ku czci Aleksandra Puszkina.

Omawiając powyższe uroczystości, należałoby rozróżnić wyraźnie imprezy o charakterze jednorazowych akademii (rocznice Mickiewicza i Słowackiego) od imprez tego rodzaju, jak ostatnie „widowisko“ *Mickiewicz z nami*.

Nie kwestionując celowości tego rodzaju „widowisk“, należy stwierdzić, że widowisko, zaprezentowane ostatnio przez P. T. P., przeciwstawia się bardzo korzystnie pod względem staranności inscenizacyjnej jednorazowym efemerydom akademiovym.

Jest to zjawisko powszechnie znane, że często znakomici nawet artyści, których szczerze podziwiamy w rolach aktualnego repertuaru, „knocą“ swoje akademiove teksty, które zazwyczaj otrzymują w przeddzień imprezy, czyli o miesiąc za późno i których nie szanują tak, jak roli ze sztuk stałego repertuaru, mających utrwalać sławę ich nazwiska w ciągu długiego szeregu wieczorów. Takie obniżenie poziomu np. w stosunku do granego równoległe *Fantazego* jaskrawo rzuciło się w oczy na akademii w 100-lecie śmierci Słowackiego, gdzie ci sami artyści świetni w *Fantazym* potykali się na płytko przepracowanych tekstach. Otóż sposób podejścia do widowiska mickiewiczowskiego był zgoła inny. Przygotowywano je — wydaje się — z równą starannością, jak zwykle premiery. Reżyseria spoczywała w rękach Jana Kreczmara, który teksty i fragmenty dzieł Mickiewicza, wybrane przez M. Jastruna

i L. Kruczkowskiego, ustawiał i ożywiał na scenie. Otóż inscenizacja ta była staranna, w wielu szczegółach nawet precyzyjna. Aktorzy w niejednym momencie dali się porwać koncepcji inscenizacyjnej i wówczas to poprzez wielkość „antologii mickiewiczowskiej“, jaką zawsze będzie składanka tekstów — przebijała się intelektualno-artystyczna jedność, pozwalająca śledzić z zainteresowaniem widowisko po dość uchwytnej linii.

Sądzę, że właśnie ta sprawa stosunku wielości do jedności jest Achillesową piętą w widowiskach tego typu. Wielka trudność zarysowania tej jedności w podobnych sytuacjach jest niewątpliwie powodem tego dotkliwego niedosytu, pojawiającego się niemal z reguły na widowni na imprezach w ten sposób montowanych. Fakt ten — jak sądzę — pochodzi stąd przede wszystkim, że słuchacz czy widz, przychodzący do teatru (zwłaszcza do P. T. P.) nastawiony jest na odbiór strukturalnie związanej całości, jaką jest każda poprawnie napisana i zagrana sztuka dramatyczna. Nie wydaje się rzeczą łatwą rywalizacja z takimi sztukami pod względem owej strukturalności, gdy na scenę trzeba wprowadzać *disiecta membra* poszczególnych utworów, mających ilustrować całość dorobku twórczego wybranego pisarza. Nie jest to niemożliwe, ale jest bardzo trudne. Wiadomo, że tą właśnie metodą z zasady konstruuje swe widowiska krakowski Teatr Rapsodyczny, kierowany przez dyr. Kotlarczyka. Wiadomo, ile już lat bezustannych wysiłków poświęcił tej właśnie sprawie. Sprawie montażu intelektualno-scenicznego. I wiadomo również, że realizacja owej jedności w wielości nawet Rapsodystom nie zawsze się udaje w całej rozciągłości.

Otóż stwierdzić należy, że Jan Kreczmar, jako reżyser widowiska (a za nim cały zespół P. T. P.) wszedł — świadomie czy nieświadomie — na drogi, po których samotnie chodzi dyr. Kotlarczyk. Zredukowano bardzo zasadniczo element widowiskowy (choć całość przedstawienia nazwano „widowiskiem“), wydobyto natomiast przede wszystkim intelektualno-emocjonalny walor słowa z akcentem wyraźnie (i słusznie!) przesuniętym na intelektualizm.

Taka jest w początku omawianego przedstawienia analityczna lektura *Ody do młodości* w gronie studentów-filaretów, w podobny sposób słowo wysunięte jest na plan pierwszy w opowiadaniu o Cichowskim (znakomita recytacja M. Wyrzykowskiego), a przede wszystkim w „Wielkiej Improwizacji“, będącej wielkim sukcesem recytacyjnym J. Kreczmara. W ten sposób „widowisko“ stało się znacznie bardziej sprawą słuchu i myśli, niż sprawą wzroku. Inaczej mówiąc, P. T. P. zbliżył się w tej imprezie do koncepcji, postulowanej przez Teatr Rapsodyczny, koncepcji teatru słowa.

Śledzenie zasady kompozycyjnej, wprowadzonej w to interesujące widowisko, jest zadaniem bardzo ciekawym, a krytyczne uwypuklenie owej zasady, to rzecz niewątpliwie bardzo pożyteczna, a na łamach *Przeglądu Powszechnego* konieczna. Sprawa Mickiewicza jest bowiem

zawsze — tak przecież było i tak chyba zawsze będzie — swojego rodzaju lustrem, w którym utrwala się oblicze epoki. Po wtóre zaś imię Mickiewicza leży przecież w sercu kultury polskiej i chrześcijańskiej i z tego względu współczesny tak wybitnie laicki sąd o Mickiewiczu (bo tak się sprawa przedstawia w „widowisku“) należy skonfrontować ze stanowiskiem chrześcijańskim. Przypuszczam, że będzie to z korzyścią dla obydwu spojrzeń.

Jakże więc krystalizuje się widowisko *Mickiewicz z nami*? Artystyczno-ideologiczny punkt wyjścia i dojścia jest oczywisty. Chodzi o ukazanie Mickiewicza w świetle *socjalistycznego realizmu*. A więc: w odniesieniu do słowa „socjalistyczny“ przede wszystkim akcent pada na te karty dzieła mickiewiczowskiego, które mają, czy mogą mieć jakiś związek z czerwonym sztandarem, które dokumentują współdziałanie Mickiewicza z walką nie tylko o polityczną, ale i socjalną wolność ludów i ludzi, które — jednocześnie — są deklaracjami tak pojmowanego postępu.

Ten socjalistyczny realizm, leżący u podstaw koncepcji inscenizacyjnej, początkowo przymglony romantycznością, zaostrza swe kontury w miarę zbliżania się zakończenia widowiska. Młodzieńcze hasła *Ody do młodości*, uderzające w zaskorupiałość, II część *Dziadów*, piętnująca okrutnego pana, opowiadanie Adolfa o Cichowskim z III części, demaskujące okrucieństwo szturmowania nieba, które rzekomo nie interesuje się losem człowieka — wszystkie te akcenty prowadzą sugestywnie ku realistycznemu i pozytywnemu rozwiązaniu, które zawiera się — według interpretacji realizatorów — w słowie: socjalizm. Koncepcja ta jest logiczna i przejrzysta choć nieco uproszczona: jeśli faktem historycznym chwili obecnej jest „stawanie się“ socjalizmu, to pierwszym powodem do sławy Mickiewicza jako człowieka i Polaka jest jego rewolucyjność społeczna — jego „mickiewiczowski socjalizm“.

Nikogo również dziwić nie powinno, że w Polsce Ludowej i socjalistycznej, na pierwszej państwowej i reprezentacyjnej scenie taką właśnie ma barwę „widowisko ku czci Adama Mickiewicza“. Wszakże każda epoka ma swoje mickiewiczowskie lustro, w którym utrwala własne oblicze. To odbicie dzisiejsze ukazuje zarys społeczny, a Mickiewicza jako apostoła sprawy socjalnej. Jeśli wmyślimy się *siné ira et studio* w fakt, że Mickiewicz złamał pióro poety, by zastąpić je piórem publicysty dla służby sprawom socjalnym (*Trybuna Ludów*), dostrzemy — jeśli ktoś tego nie dostrzegł do tej pory — doniosłość tego socjologicznego spojrzenia na życie i dzieło wieszca.

Inna jest zgoła sprawa, jeśli padnie pytanie, czy interpretacja taka jest wystarczająca z punktu widzenia chrześcijańskiego?

Otóż interpretacja ta wystarczająca nie jest, podobnie jak w świecie chrześcijańskiej koncepcji kultury nie jest wystarczająca jej koncepcja materialistyczna.

Ze świata filmu

Za wami pójdą inni

Mógłby to być bardzo dobry film. Mógłby — ale, niestety, nie jest. Braki polegają nie tyle na niedojrzałości ogólnej koncepcji, czy na niedostatku pomysłów i nie w pogłębieniu artystycznym poszczególnych problemów, ile na nie uchwyceniu przez reżyserię pewnego zasadniczego jakiegoś elementu filmu, na braku dynamiki, wewnętrznego rytmu całego obrazu, czegoś, co jest najistotniejszym składnikiem dzieła filmowego. Całość tego filmu robi wrażenie pięknego albumu starannie obmyślanych, doskonale opracowanych i bardzo ciekawych, przepięknych nieraz zdjęć filmowych. Ale, niestety — jest to tylko album zdjęć. Widza nie porywa akcja, dynamika, nurt wewnętrzny filmu, który przecież powinien być wyrażony tak silnie ze względu na temat. Temat został opracowany nie filmowo, nie tyle środkami charakterystycznymi dla sztuki filmowej, ile środkami teatralnymi. Stąd piękne sceny, których jest nieco za dużo i które ponadto nie wiążą się żywo i bezpośrednio. Sceny grają — całość nie. Całość się wlecze, nieraz rozpaczliwie.

Temat jest, jak zaznaczyliśmy, taki, że daje ogromne pole do wydobycia maksimum napięć, efektów i osiągnięć typowo filmowych. Wlecze się jednak ciężko i powoli przy akompaniamencie zbędnej gadaniny, dobrej może na scenie, ale nie w filmie. Cóż z tego, że niektóre sceny wzruszają, inne zachwycają realizmem, inne dają tragiczny i surowy patos prawdy dziejowej, gorzkiej prawdy doświadczenia?

Akcja filmu — to dzieje konspiracyjnej „drukarni na Grzybowskiej”. Szkoda, że zmieniono ten pierwotny tytuł, bardziej oddający charakter obrazu. Nowy tytuł jest patetyczny i bezbarwny. Akcja opiera się na wydarzeniach historycznych, na działalności pewnej grupy lewicy w latach 1942 — 43, skupiającej się wokół organu *Gwardzista*. Akcja filmu ogranicza się przeto do ukazania działalności wymienionej grupy, nie ukazując walki podziemnej, toczonej również przez inne ośrodki. Pomimo że zarówno akcja w drukarni konspiracyjnej, jak i zamach na Café Club, niemiecki lokal rozrywkowy w okupowanej Warszawie — są oparte na autentycznych wydarzeniach — nie uszczędniono się pewnych usterek, mogących poderwać zaufanie do realizmu wykonawców. Tak np. po zajęciu przez Gestapo drukarni, skąd dwoje działaczy, rzucając granat, ucieka w zamieszaniu, po opanowaniu siłą lokalu, w którym znajduje się maszyna i jeden z konspiratorów, Gestapo zadawała się naklejeniem na drzwi papierka i pieczęci, zostawia zaś maszynę i nakład — co dziwniejsze — nie pozostawia w lokalu ani jednego agenta.

Ocaleni zaś działacze wracają sobie nocą i spokojnie, nie śpiesząc się, wynoszą nakład pisma. Zdaje się, że dla efektu poświęcono tu jednak poczucie rzeczywistości, chociaż może wyjątkowo wypadek taki mógł mieć miejsce. Jednakże byłoby to wydarzenie tak rzadkie i szcze-

gólne, że nie może służyć za motyw w filmie przecież nie autentycznym, lecz mającym przekonać widza o prawdzie wydarzeń, artystycznymi, celowo dobranymi środkami. Są jeszcze i inne uchybienia. Np. scena zamachu w Café Clubie.

Do wad natury technicznej należy fatalne udźwiękowanie niektórych dialogów: słowa dudnią, łączą się i płaczą, dając jakiś niezrozumiały bełkot.

O ile chodzi o osiągnięcia artystyczne — na plus należy zapisać doskonale uchwylenie różnych środowisk w czasie okupacji — zamożnego mieszczaństwa, drobnomieszczaństwa i biedoty miejskiej, zdeklasowanych inteligentów, handlarzy i kombinatorów wojennych, wreszcie wyrzutków społeczeństwa, żerujących na nieszczęściu innych. Do wybitnych osiągnięć artystycznych należy kompozycja poszczególnych scen w większości nadzwyczaj starannie opracowanych, pomysłowych i niebanalnych, dobre technicznie i artystycznie zdjęcia, dające widzom dużo emocji. Wreszcie wspomnieć należy o spokojnej, poważnej grze aktorów, naprawdę dobrze wywiązujących się ze swych zadań. O ile już mil jesteśmy od fantastycznie zgrywających się postaci polskiego filmu przedwojennego. Poczucie realizmu, staranność artystyczna, wysoka technika zdjęć, pomysłowość w kompozycji i łączeniu scen — oto zdobycze nowego polskiego filmu. Niemniej jednak żał należy wyrazić, że brak temu wszystkiemu tego istotnego dla filmu elementu, szczególnego rodzaju dynamiki wewnętrznej — elementu, przy udziale którego powstałby dopiero dobry obraz.

Należy wreszcie zaznaczyć, że chyba takie zachowanie się środowiska inteligencji mieszczańskiej — jak ukazane na filmie — nie było typowe, zarówno o ile chodzi o stosunek do Żydów zbiegłych z getta, jak i do problemu reakcji na terror niemiecki. Koncepcje polityków koncepcjami polityków, lecz postawa narodu we wszystkich prawie jego warstwach w większości olbrzymiej była zdecydowanie wroga wobec okupanta, pochwalająca każdą akcję oporu i protestu zbrojnego, widząca w każdej ofercie reżimu okupacyjnego współprześladowanego obywatela i bliźniego.

P a g a n i n i

Film monograficzny z życia artysty daje zawsze duże możliwości sztuce filmowej, daje możliwości stworzenia dobrego i wartościowego dzieła. Niestety, często temat taki staje się podłożem zupełnych nieporozumień, rodzących w rezultacie dzieło chybione. Zwłaszcza, jeśli do sprawy podchodzi się bez należytego przygotowania tematu, pogłębienia problemu stanowiącego oś, wokół której obraca się akcja.

Wypadek taki mieliśmy, o ile chodzi o film p. t. *Paganini*. Życie słynnego wirtuoza, który, jak głosiła legenda, sprzedał duszę diabłu za umiejętność cudownej gry — to gratka dla reżysera. Ale życie

artysty, to nie tylko dzieje jego trudnej drogi ku coraz lepszym kształtom tworzenia. Tej strony sprawy Paganiniego, tajemnicy jego talentu — film nie próbuje nawet ukazać. Sprawą zasadniczą jest miłość Paganiniego do pięknej hrabiny de Vermond — miłość po wielu perypetiach zakończona szczęśliwie, powrotem pięknej arystokratki, po zerwaniu przymusowego narzeczeństwa, do ukochanego genialnego muzyka. Muzyka w tym filmie jest, i to piękna, doskonała muzyka Paganiniego, Beethovena, Greena — w wykonaniu Yehudi Menuhima, solisty z Nowojorskiej orkiestry. Odnosi się jednak wrażenie, na skutek złej kompozycji filmu, że muzyka jest tutaj tylko pięknym dodatkiem.

Postać Paganiniego — jako twórca, artysta — nie została ukazana w filmie w pełni i głęboko. Ukazany jest raczej tylko czuły i cierpiący kochanek. Ale kochanków cierpiących jest wielu, artystów genialnych — bardzo mało.

Życie Paganiniego zostało niesłychanie uproszczone, fakty tego życia powiązane w ten sposób, by tworzyły całość odpowiednią dla gustów niewybrednej i ulegającej płytkim wzruszeniom publiczności. Niektóre sceny są nadzwyczaj efekciarskie i teatralne. Całość przeżyta sentymentalizmem.

Strona artystyczna filmu, o ile chodzi o zdjęcia, sytuacje i poszczególne sceny, nie wyróżnia się również niczym szczególnym — nosi na sobie piętno sztampy filmu, sporządzonego według ustalonych, typowych recept. Aktorzy nie popisali się, nie stworzył zwłaszcza godnej bohatera filmu kreacji aktor Stewart Greuger.

Ogólnie biorąc odnosi się wrażenie, że film ten mógłby mieć każdą inną postać jako bohatera i inną akcję. Chodziło tylko, zdaje się, o to, by uzyskać pewną ilość sensacyjnych i wzruszających momentów. Toteż film — mimo, że jest miły, przyjemny, że daje trochę emocji artystycznych w zakresie muzyki — sprawia zawód, ze względu na wyżej omówione zbyt powierzchowne, niepogłębione i niestaranne potraktowanie trudnego tematu.

Antoni i Antonina

Film francuski

Jest to miła komedia, oparta o dość oklepany motyw szczęścia, spadającego w postaci wygranego losu na loterii — ujęta jednak pod względem artystycznym z dużą świeżością. Tą nowością, jak na obrazy tego typu, jest znakomity realizm, osiągnięty dzięki chwytaniu w szybkim tempie masy zmieniających się scen ulicznych Paryża, scen podpatrzonych okiem wrażliwego reżysera, dzięki którym odnosi się wrażenie niezwykłej życiowości, autentyczności filmu. Dynamika obrazu, tempo akcji, rzucenie jej na tło życia ulicznego rzeczywistego Paryża, Paryża zaułków i wielkich arterii, wspaniałych gmachów i nędznych mansard robotniczych, skierowanie uwagi na szczegóły charakterystyczne życia klasy robotniczej we Francji, szczegóły obyczajowe,

200
kulturę dnia codziennego itd. — sprawiają, że film jest niezwykle sugestywny.

Poza tą stroną artystyczną, poza wdziękiem francuskiego humoru, tempa życia, dowcipu, poza ciekawością, jaką przynosi widzowi odsłonięcie wycinka prawdziwego, codziennego życia ludu pracy w Paryżu — film nie wyróżnia się jednak niczym poważniejszym. Ostatecznie wszystko obraca się wokół pieniądza, pieniądz przynosi szczęście, jego utrata jest ruiną wszystkiego, jego odzyskanie wszystko naprawia. Dlatego nie można się dopatrzeć w tym filmie żadnych wartości etycznych.

B. O

Spis rzeczy tomu 227

ARTYKUŁY:

Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Inter nova et vetera“. Z liturgicznych rozważań i zagadnień	3
Aleksander Rogalski: „Literatura i wiara“	13
Ks. Kazimierz Klószak: „Konflikty nowożytnej fizyki teoretycznej z perypatetyczną filozofią przyrody w ujęciu Jakuba Maritaina	24
Ks. Jan Bednarski: „Grabski i Wiktor o kapłaństwie katolickim“	40
Jerzy Pogonowski: „Czescy pisarze katolickcy“	49
Ks. Józef Pastuszka: „Dwa oblicza człowieka“	81
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Czy teologia katolicka potrzebuje odnowy?“	92
Czesław Strzeszewski: „Aktualności myśli społecznej św. Augustyna“	106
Ks. Kazimierz Klószak: „Życie psychiczne a synteza białek w neuronach“	115
Piotr Lejeu: „Wież pod mirażem miasta“	124
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Najprzedziwniejsze przymierze“. Z wielkopiątkowych rozważań i zdumień	154
Jerzy Zawieyski: „Owoc czasu swego“	160
Józef M. Święcicki: „Ryzykowna symbioza“. Z punktów stycznych, katolicyzmu i religijnego liberalizmu	165
Aleksander Rogalski: „W stronę metafizyki“. Duchowe oblicze dzisiejszej literatury angielskiej i amerykańskiej“	178
Piotr Lejeu: „Medycyna i lekarz w społecznej służbie zdrowia“	187
Ks. Jan Rosiak T. J.: „Cel i środki“	193
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „W setną rocznicę zgonu Juliusza Słowackiego“	229
Ks. Jan Dorda T. J.: „Kompetencje naukowego poznania“	233, 347
Józef Marian Święcicki: „Z renesansu polskiego katolicyzmu“	248, 357

Ks. Jan Rosiak T. J.: „Chrystus mistyczny“	256
Tadeusz Dworak: „Sądy młodzieży o Żeromskim“	269
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Początek pierwszego człowieka“	309
Zofia Starowieyska-Morstinowa: „Jerzy Zawieyski“	323
Ks. Jan Rosiak T. J.: „Idąc nauczajcie“	337
Ks. Jan Górka: „Pozaświatowy cel życia a stosunek człowieka do rzeczy tej ziemi“. Z powodu nowej teorii sensu dziejów i wartości rzeczy ziemskich	365 i 426
G. dalla Torre: „Kościół a kapitalizm“	389
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Męczennik Niepokalanej“	387
Ks. Jan Rosiak T. J.: „Tu es Petrus“	407
Ks. J. Wieteska T. J.: „Na szlakach św. Wojciecha“	419

PRZEGLĄD PIŚMIENICTWA

KSIĄŻKI:

Przeгляд literatury dla dzieci i młodzieży (<i>Zygmunt Lichniak</i>)	55
Przeгляд nowości biograficznych (<i>Maria Chojecka</i>)	59
Prof. Adam Krzyżanowski: Chrześcijańska moralność polityczna (<i>Ks. Jan Rostworowski T. J.</i>)	62
Ks. dr Mieczysław Dybowski: Działanie woli (<i>Ks. Piotr Bednarczyk</i>)	63
Tadeusz Borowski: Pożegnanie z Marią. — Maria Zarebńska-Broniewska: Opowiadania oświęcimskie. — Al. Weysenhoff-Zielewiczowa: Do domu. — Al. Janta-Polczyński: Klamałem, aby żyć (<i>Zygmunt Lichniak</i>)	129
Franciszek Werfel: Pieśń o Bernadecie (<i>Ks. Jan Rosiak T. J.</i>)	132
Tadeusz Kordyasz: Zakon miłości (<i>Ks. Jan Rostworowski T. J.</i>)	134
Wacław Borowy: O poezji polskiej w wieku XVIII (<i>Z. K. Ciechanowska</i>)	136
Stanisław Dygat: Pola Elizejskie. — Helena Boguszewska: Żelazna kurtyna. — Igor Neverly: Chłopiec z salskich stepów (<i>Zygmunt Lichniak</i>)	202
Jerzy Zawieyski: Owoc czasu swego (<i>Ks. Jan Rostworowski T. J.</i>)	206
Męczeńskie dzieje archidiecezji warszawskiej. 1939—1945 (<i>Ks. Jan Rostworowski T. J.</i>)	207
E. D. Adrian: O fizycznym podłożu wrażeń zmysłowych (<i>Ks. Leon Mońko T. J.</i>)	207
Stanisław Skowron: Zarys nauki o dziedziczności (<i>Ks. Leon Mońko T. J.</i>)	208

Ks. Marian Rechowicz: Plany Kongregacji De Propaganda Fide na Balkanach a unia w Polsce (1622—1635). — Zagadnienie powołań kapłańskich w okresie działalności pojózefińskiego Seminarium Generalnego w dawnej Galicji (1790—1819). — Sprawa wielkiego seminarium misyjnego dla unitów na ziemiach dawnej Polski (1595—1819) (Ks. Jan Poplatek T. J.)	209
Ks. bp dr Czesław Kaczmarek: Podstawy życia rodzinnego (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	210
Yves de Montcheuil: Problèmes de la vie spirituelle (J. F. D.)	
Ks. prof. dr Józef Karczmarczyk: Życie i działalność Jezusa Chrystusa w świetle czterech ewangelij (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	212
H. Pinard de la Boullaye T. J.: Jezus Syn Boży (Ks. Antoni Pawłowski)	213
Przyjaźń chrześcijańska (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	214
Ks. dr Aleksander Zychliński: Tajemnica katolicyzmu (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	215
O. Romuald Kostecki O. P.: Modlitwa różańcowa. — O. Sebastian Młodecki O. P.: Przez Marię do Chrystusa (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	215
Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort: Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najśw. Marii Panny (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	216
Św. Jan od Krzyża: Droga na górę Karmel (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	216
Konstanty Simonow: Dni i noc. — Aleksander Bek: Szosa Wołokolomska. — Eugeniusz Worobiov: Duma piechura. — Borys Gorbатов: Dusze nieujarzmione. — Aleksander Fadijew: Młoda gwardia (Zygmunt Lichniak)	285
T. Bilikiewicz: Psychologia marzenia sennego (Ks. Leon Mońko T. J.)	291
Kazimierz Koźniewski: Żywioly. — Stanisław Podlewski: Przemarsz przez piekło (Zygmunt Lichniak)	375
Recenzje i notatki: Jan Henryk Newman: Apologia pro vita sua (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	380
Tomasz à Kempis: O naśladowaniu Chrystusa (Ks. Jan Rostworowski T. J.)	381
Feliks Araszkievicz: Problem kultury religijnej w twórczości Bolesława Prusa (Maria Chojecka)	381
Roczniki Filozoficzne (Ks. Al. Kisiel T. J.)	430

**SPRAWOZDANIE Z RUCHU RELIGIJNEGO, KULTURALNEGO
I SPOŁECZNEGO**

SPRAWY KOŚCIOŁA

Nowy Prymas Polski	66
<i>Wiara i życie. (Piotr Lejew)</i>	67
Gniezno — Warszawa. Ingres Prymasa Polski (Ks. Józef Wieteska T. J.)	140
Pomyłki i złudzenia p. Łubieńskiego. Stanowisko grupy „Dziś i Jutro“ (Ks. Stanisław Wawryn T. J.)	218
Pięćdziesięciolecie kapłaństwa Ojca św. Piusa XII. (Ks. Józef Wieteska T. J.)	295
„Dziś i Jutro“ a katolicka doktryna społeczna (Ks. St. Wawryn T. J.)	437
Ze świata sceny	73, 145, 227, 300, 383, 454
Ze świata filmu	76, 149, 304, 385, 457