PRZEGLĄD POWSZECHNY

»BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTOREGO PANEM BÓG JEGO« *Ps.* 143

ROK LXV Tom 225

STYCZEŃ — CZERWIEC

1948

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU

Drukarnia Spółdzielcza „SŁOWO" — B-41073

* * *

Rok 1948 zapowiada się jako decydujący dla odbudowy Polski. Widoczne będą wyniki narodowego trudu odnowczego. Powojenne budownictwo ujawni swe charakterystyczne kontury. W umiejętnym odtworzeniu oglądać będzie dawne i nowsze gmachy. W stolicy wydźwignie się nad Starówką smukły dach szczytowy świętojańskiej katedry a odbudowane świątynie porządkować będą swe wnętrza i pokażą nieznane widoki swej architektury, zasłonięte poprzednio parawanem obudowań. Dziejowemu wskrzeszeniu kościołów służyć będzie nie słabnący dopływ ofiar składanych przez naród z nadprzyrodzonych pobudek wiary. A twórcza wiara nie zawiedzie, nie zamieni się w ból zwątpienia. Nawet gdyby noc zapaść miała nad kulturą europejską, w Polsce i jej niepokonanej stolicy nie zamilknie cześć Boża, nie zamrze cud zmartwychwstania.

I nie ustanie remont dusz. Będziemy dalej odgruzowywać serca, rozorywać ugory życia, zdzierać zaćmy myślowe. Wśród burzy, która dziejom nowe koryto żłobi, będziemy kształtować człowieka wierzącego, wspartego na Bożym przykazaniu.

W nowy rok wkraczamy swobodni, bez wahania, z wiarą w tryumf Chrystusa. Wyznajemy dalej zasadę, że chrześcijaństwo jest ostateczne i że ostateczny jest Kościół. Nowych czasów nie pojmujemy jako grobu ducha, lecz jako wyzwolenie człowieka z jarzma grzechu. Pragniemy przeżyć tajemnicę wybrania Polski jako godzinę nawiedzenia Pańskiego. Wierzymy, że przez Polskę spełni się Miłosierdzie Boże nad chorym kontynentem.

Witamy więc Nowy Rok jako miłościwe lato błogosławieństwa Bożego. Wypełnimy go budowaniem życia, kościołów, Chrystusowego Królestwa — pod wodzą i z łaską nieogarniętego czasem Władcy wieków.

Warszawa, dnia 15 grudnia 1947 r.

AUGUST KARD. HLOND
Prymas Polski

Problem polskiego Konkordatu

Pytanie: kiedy umowy międzynarodowe przestają obowiązywać, a jeszcze więcej pytanie: dlaczego — to są zagadnienia, nad którymi od najdawniejszych czasów zastananiali się znawcy prawa narodów i mężowie stanu. Wszak w grę wchodzą tutaj problemy świętości traktatów i poszanowania danego słowa, interes narodowy, i wzgląd na zmienione stosunki oraz możliwość naruszenia zobowiązań przez jednego z kontrahentów.

Kwestia jest zupełnie prosta, jeśli umowa międzynarodowa zawarta została na określony okres czasu, z upływem którego samoistnie wygasa. Nie zachodzą również komplikacje, gdy zawiera ona tzw. klauzulę derogacyjną, to jest określającą warunki, na których może być wypowiedziana. Wystarczy wówczas zastosować się do przewidzianych w niej terminów albo skonstatować zaistnienie faktu, który ma spowodować jej wygaśnięcie.

Sprawa przybiera jednak zupełnie odmienny charakter, jeśli ma się do czynienia z umowami zawartymi bezterminowo, to znaczy nie zawierającymi żadnych przepisów ograniczających ich trwania w czasie ani też nie przewidujących pozytywnie możliwości ich wypowiedzenia. Umowy takie, dwu- lub wielostronne, uważane są za zawarte na „wieczne czasy". Ale cóż się dzieje, jeśli jedna ze stron pragnie się uwolnić od ciążących na niej zobowiązań umownych? Jest oczywiste, że spośród wielu możliwości, zachodzić mogą takie sytuacje, iż umowa już to staje się bezprzedmiotową, już też wskutek zmiany stosunków, wykonywanie jej w całości lub w części nie jest możliwe. Kto jednak ma konstatować ten fakt? Czy można jednostronnie uznać taką umowę za wygasłą *via facti* lub też wskutek nieobserwowania jej przez drugą stronę, arbitralnie zerwać?

Czy nieprzestrzeganie ma miejsce z powodu złego nastawienia drugiego kontrahenta, czy też zachodzą okoliczności inne i jakie? Czy ma się tutaj do czynienia ze względami *vis maior* i czy druga strona, nie mogąc w takim przypadku wykonywać swych zobowiązań umownych ściśle wedle litery traktatu, nie czyni tego przynajmniej w jego duchu i intencji?

Wszystko to są zagadnienia, które głęboko sięgają w istotę stosunków międzynarodowych zahaczając o problemy etyki i moralności międzynarodowej, poruszają honor i godność narodową, i starą zasadę *pacta sunt servanda*, nie mówiąc już o żywotnych interesach państwowych. Wszak bądź co bądź, ale dane słowo, złożony podpis to rzecz *sacra*, a jeśli się je pozbawia wyższych kwalifikacji w stosunkach pomiędzy ludźmi, to wówczas załamują się podstawy stosunków międzynarodowych i cała ich struktura wznoszona, tak mozolnie przez myślicieli starożytnych a wspaniale rozwinięta i rozbudowana przez chrystianizm, musi się rozpadać jak dom zbudowany na piasku!

Nowoczesna doktryna prawa narodów stoi zgodnie na stanowisku niedopuszczalności arbitralnych decyzji w tym zakresie i znajduje swój wyraz w słynnej a podstawowej dla zasad nowoczesnego prawa narodów Deklaracji londyńskiej z 1871 r.

Rzecz wywodzi się z faktu, że po wojnie krymskiej, w Traktacie paryskim z dnia 30 marca 1856 r., Rosja zmuszona była zgodzić się na postanowienia odnoszące się do neutralizacji Morza Czarnego, które budziły z jej strony poważne zastrzeżenia. Korzystając ze zmiany sytuacji równowagi europejskiej, spowodowanej wybuchem wojny francusko-niemieckiej z 1870 r. i zaabsorbowaniem nią mocarstw sygnatarnych Traktatu paryskiego, Rosja oświadczyła, że opierając się na klauzuli *rebus sic stantibus*, nie uważa się więcej za związaną postanowieniami czarnomorskimi Traktatu paryskiego. Ale to jednostronne i nieuzgodnione uprzednio posunięcie Rosji wywołało ogromne poruszenie u wielkich mocarstw konsygnatariuszy Traktatu paryskiego i doprowadziło do zwołania konferencji w Londynie, która przy udziale Rosji uchwaliła w dniu 17 stycznia 1871 r. następującą deklarację, do której później, w dniu 13 marca tegoż roku przystąpiła i Francja:

„Zgromadzeni pełnomocnicy Niemiec, Anglii, Austrii, Włoch, Rosji i Turcji, uznają, że jest to zasadą podstawową prawa

narodów, iż żadne mocarstwo nie może się uwolnić od zobowiązań traktatowych ani zmienić jego postanowienia, jak tylko za zgodą stron umawiających się, w drodze przyjaznego porozumienia".

Fakt, że Rosja, która spowodowała swym jednostronnym postąpieniem uchwalenie powyższej deklaracji, przyłączyła się do niej, ma swą wymowę, podnosząc jej wartość i znaczenie moralno-międzynarodowe.

Wartość ta zaś była i jest niemała, gdyż stała się ona kamieniem węgielnym gmachu solidności i uczciwości w obrocie międzynarodowym i jest dzisiaj zgodnie przyjęte w stosunkach pomiędzy państwami, że przy umowach „wieczystych", nieprzewidujących możliwości ich wypowiedzenia, jeśli jedno państwo uważa, że zachodzą słuszne powody, aby nie wykonywać nadal umowy, to musi podówczas porozumieć się z drugim(i) kontrahentem(ami) i uzgodnić, że umowa uznana zostanie za wygasłą, albo ulegnie zmianie wymaganej przez nowe warunki.

Tej zasady prawa narodów nikt nie zakwestionował, tak że została ona uświęconą przez *mutuum consensum* wszystkich narodów cywilizowanych oraz stała się jedną z podstaw wzajemnych stosunków w *comitas gentium*. — Jeśli zachodziły przypadki jej łamania i nieprzestrzegania, to naruszały one międzynarodowy porządek moralno-prawny świata, umacniając *a contrario* jeszcze więcej walor samej zasady. Boć *frangenti fidem, fides iam non est servanda*...

Te same zasady obowiązują również i w stosunku do konkordatów, które są prawdziwymi i pełnowartościowymi umowami międzynarodowymi i co do wypowiadania których muszą być przestrzegane te same normy prawa narodów. Podnieść należy, że w alokucjach z dnia 1 listopada 1850 r. *In consistoriali* i z 17 grudnia 1860 r. *Multis gravibusque*, Papież Pius IX wyraźnie potępił tezę, iż państwom świeckim przysługuje prawo jednostronnego zrywania umów konkordatowych zawieranych przez Stolicę Apostolską. W ten sposób na lat 21 i 11 przed deklaracją londyńską z 1871 r. Stolica Apostolska stanęła na tym samym stanowisku, którego wyrazem stała się później wspomniana deklaracja, dodając tym samym głoszonej przez nią zasadzie szczególniejszego waloru.

Niezależnie od tego praktyka minionych lat 150, by nie sięgać dalej, wykazuje, że Stolica Apostolska, jako kontrahent, zawsze przestrzegała powyższej zasady i we wszystkich przypadkach notyfikowanego jej jednostronnego zrywania umów konkordatowych, stanowczo przeciwko temu protestowała, wskazując na konieczność uprzedniego porozumienia się z nią.

Przytoczymy trzy bardzo charakterystyczne przykłady.

Kiedy w 1861 r. sejm wirtemberski odmawiał ratyfikacji zawartego w dniu 8 kwietnia 1857 r. konkordatu, kardynał Sekretarz Stanu Antonelli w nocie z dnia 3 sierpnia 1861 r. skierowanej do Prezesa Rady Ministrów Hügla wskazuje na fakt, że „ważnie zawarta umowa nie pozwala jednej tylko stronie bez porozumienia z drugą uznać jej za wygasłą i nieistniejącą."

W dniu 30 lipca 1870 r. rząd austriacki wypowiedział jednostronnie konkordat z dnia 18 sierpnia 1855 r. pod pretekstem, że uchwalenie w dniu 18 lipca 1870 r. przez sobór watykański dogmatu o nieomylności papieskiej zmienia podmiotowość prawną kontrahenta-papieża! Stolica Apostolska i Episkopat Austriacki protestowali przeciwko temu zerwaniu, a później okazało się, że był to jedynie pozór dla rządu austriackiego pragnącego zdobyć możność wywierania decydującego wpływu na sprawy kościelne, co też niebawem zrealizowane zostało w Prawach majowych z 7 maja 1874 r.

Jednostronne zerwanie przez Francję w dniu 9 grudnia 1904 r. konkordatu napoleońskiego z 15 sierpnia 1801 r. spotkało się z gwałtownym sprzeciwem papieża Piusa X w encyklice *Vehementer Nos* z dnia 11 lutego 1906 r. opartym na stwierdzeniu, że dobra wiara zawartych traktatów nie może być naruszona i że zgodnie z zasadami prawa narodów jest niedopuszczalne, aby konkordat mógł być jednostronnie uchylony przez objaw woli jednej tylko ze stron. — Po latach miało się okazać, również i w tym przypadku, że winną zerwania nie była Stolica Apostolska, lecz Francja, która mając tajny traktat pomocy z Włochami z dnia 1—2 listopada 1902 r. na wypadek wojny z Niemcami i Austrią, niweczący pakt Trójprzymierza, miała cały interes w tym, aby utrzymać jak najlepsze stosunki z Włochami. Tym zaś znowu zależało na jak największym pogorszeniu się stosunków francusko-watykańskich, bo mając ciągle niezałatwioną „kwestię rzymską", bynajmnie

nie pragnęły widzieć Francji darzącej przyjaźnią i wspierającej Stolicę Apostolską oraz stającej w pewnym momencie w jej obronie, jak to miało miejsce za czasów cesarza Napoleona III. Polityka włoska szła zatem po linii wymuszania na Francji pociągnięć, które — jako nie do przyjęcia dla Watykanu — musiały w konsekwencji doprowadzić do zerwania konkordatu i stosunków dyplomatycznych „z winy tego ostatniego".

Ileż archiwa dyplomatyczne kryją w sobie jeszcze tajemnic, obrazujących zakulisową grę i istotne motywy zrywań konkordatów przez państwa, twierdzące zawsze, że przyczyna leży po stronie Stolicy Apostolskiej! Gdyby nie doświadczenie i sceptycyzm historyczny, które są niezbędne przy ocenianiu pewnych posunięć, można by przypuścić, na podstawie przytoczonych przykładów, że Najwyższy Autorytet Moralny świata, jest najniesolidniejszym z kontrahentów, nie dotrzymującym swych zobowiązań i nie szanującym danego słowa, oraz zmuszającym przez to państwa do jednostronnego zrywania zawartych z nim konkordatów, dla salwowania swych zagrożonych interesów.

Po tych uwagach ogólnych, obrazujących zasadnicze tezy prawa narodów co do zasad utrzymywania w mocy umów konkordatowych, jako też ich wypowiadania, postaramy się zastanowić nad sytuacją prawną i międzynarodową Konkordatu polskiego z dnia 10 lutego 1925 r.

Aby dobrze sobie zdać z tego sprawę, musimy mieć w pamięci, że zajmuje on zupełnie wyjątkowe stanowisko w długim szeregu konkordatów papieskich.

Podstawą do jego zawarcia był art. 114 Konstytucji z dn. 17 marca 1921 r., który obowiązuje bez najmniejszej przerwy po dzień dzisiejszy, i w ten sposób liczy sobie już z górą ćwierć wieku istnienia. Stanowi on, że:

> „Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, która podlega ratyfikacji przez Sejm".

Umowa taka została rzeczywiście zawarta w cztery lata po wejściu w życie Konstytucji marcowej. Podpisany w Watykanie w dniu 10 lutego 1925 r., ratyfikowany został Konkordat w dniu 2 czerwca 1925 r. na mocy ustawy sejmowej z dnia 23 kwietnia 1925 r. i zgodnie z oświadczeniem rządo-

wym z dnia 9 czerwca 1925 r. — opublikowanym w *Dzienniku Ustaw Rzeczypospolitej Polskiej* nr 72 poz. 502 — wszedł w życie w dniu 2 sierpnia 1925 r. Mija już zatem z górą lat 22 od chwili, w której stał się on pełnowartościowym aktem prawno-międzynarodowym.

Konkordat polski zajmuje przeto w rzędzie tego typu umów międzynarodowych odrębne stanowisko dzięki temu, że obowiązek uregulowania podstaw egzystencji Kościoła Katolickiego w Polsce, w drodze umowy konkordatowej, inkorporowany został do Konstytucji i w ten sposób zawarty na tej podstawie Konkordat, ma podwójny charakter w prawie publicznym polskim. Z jednej strony jest on normalną umową międzynarodową dwustronną i jako taki podlega regułom prawa narodów, z drugiej strony w stosunku do art. 114 Konstytucji przedstawia się on jako rozwinięcie postanowień tego artykułu, nadając mu pełną wartość merytoryczną. Dzięki takiemu stanowi rzeczy Konkordat tworzy jeden z elementów składowych polskiego prawa konstytucyjnego.

Oznacza to, że przy ocenianiu waloru Konkordatu, musi się mieć na uwadze zarówno fakt, że przedstawia on zobowiązanie międzynarodowe, ze wszystkimi stąd płynącymi konsekwencjami, unormowanymi zasadami prawa narodów, jak i to, że pod względem prawno-publicznym, Konkordat stanowi wykonanie postanowień Konstytucji, której art. 114 dzięki niemu dopiero nabrał pełnej treści.

Jeśli przeto Konkordat przestałby obowiązywać, co może mieć miejsce w drodze czy to jednostronnego zerwania czy też uchylenia za obopólnym porozumieniem, to logiczno-prawną konsekwencją takiej sytuacji byłby wniosek, że co rychlej należałoby przystąpić do znegocjowania nowego konkordatu, stan bowiem bezkonkordatowy nie może być uważany za zgodny z wymogami Konstytucji. Ewentualność, że zawarty Konkordat wymaga wskutek zmiany stosunków nowego sformułowania lub uzupełnień, znajduje w historii konkordatów aż nadto wiele przykładów-precedensów. Wymienimy tylko jeden: zawarty w dniu 29 września 1862 r. Konkordat z Ekwadorem został zmieniony w dniu 2 maja 1881 r. ukazując się jako ten sam Konkordat w drugim, „ulepszonym" wydaniu. O Konkordacie bawarskim będzie mowa poniżej. Ale koniecz-

ność dostosowania obowiązującego konkordatu do nowych warunków nie może oznaczać, że ma to być dokonane w drodze zerwania go, gdyż — jeśli chodzi o stosunki polskie — byłoby to pójściem po linii wprowadzającej nas w konflikt z przepisami pozytywnymi prawa konstytucyjnego, niezależnie od naruszenia zasadniczych norm prawa narodów.

W każdym razie stwierdzić należy, że w praktyce międzynarodowej jednostronne zerwanie (czy też uznanie za zerwaną z winy drugiej strony) umowy międzynarodowej po to, aby zastąpić ją inną, mającą się w przyszłości znegocjować, jest aktem niepraktykowanym, jako trudnym do pogodzenia z zasadami przyjaznego współżycia narodów, ustalonymi w Deklaracji londyńskiej. Natomiast przyjęte jest, że zarówno te umowy, które przeżyły się, jak też i te, które wymagają modernizacji, wypowiada się w drodze uprzedniego wzajemnego porozumienia. Albo też nie wypowiada się wcale, tylko negocjuje nową umowę zawierającą postanowienie, że z dniem wejścia jej w życie poprzednia wygasa. Za naszych czasów Stolica Apostolska zawarła w dniu 29 marca 1924 r. Konkordat z Bawarią, w którym znajdujemy klauzulę, że z chwilą wejścia jego w życie przestanie obowiązywać Konkordat z 5 czerwca 1817 r., który wskutek zmiany stosunków wywołanych głównie przez pierwszą wojnę światową utracił swą praktyczną możność zastosowania.

Fakt, że Rada Ministrów postanowiła w sierpniu 1945 r. Konkordat polski z dnia 10 lutego 1925 r. uznać za zerwany z winy Stolicy Apostolskiej, jest przede wszystkim posunięciem jednostronnym, mieszczącym w sobie subiektywny osąd postępowania Stolicy Apostolskiej. Wywołuje to z miejsca konflikt dodatkowy z postanowieniami kan. 1510 Kodeksu prawa kanoniczengo: *Santa Sedes a nemine iudicabitur,* i tenorem Deklaracji londyńskiej, którą przytoczyliśmy powyżej w całości; nadto wymagałby krok ten jednak uprzedniego przeprowadzenia rokowań, co jednak nie miało miejsca. W świetle komunikatu urzędowego z dnia 2 kwietnia 1947 r., o przebiegu posłuchania ministra pełnomocnego Ksawerego Pruszyńskiego u Prezydenta R. P. Bieruta okazuje się, że podczas swego pobytu w Rzymie uzyskał on szereg miarodajnych informacji i wyjaśnień dotyczących stanowiska zajętego przez Papieża

Piusa XII podczas wojny i później w sprawach odnoszących się do Polski. Wyjaśnienia te musiały być w zupełności zadawalające, skoro komunikat powiada, że „Prezydent Bierut przyjął je z żywym zainteresowaniem i zadowoleniem do wiadomości, wyrażając nadzieję, że mogą one przyczynić się do rozchwiania wielu przykrych nieporozumień". Z powyższego można wysnuć hipotetyczny wniosek, że gdyby rozmowy powyższe miały miejsce przed decyzjami Rady Ministrów w materii obowiązywania Konkordatu, to władne by były wpłynąć decydująco na ich meritum.

Nadto decyzja o wypowiedzeniu, nawet jednostronnym, wymaga uprzedniego przeprowadzenia rokowań, które jednak w naszym wypadku nie miały miejsca. Następnie zaś postanowienia takie wymagają szeregu dalszych kroków, ażeby mogło być uważane za prawnie skuteczne, zarówno w płaszczyźnie prawa narodów jak i prawa wewnętrznego.

Pomijając już wskazane powyżej zasady prawa międzynarodowego o konieczności uprzedniego przyjaznego porozumienia się przy wypowiadaniu umów „wieczystych", konieczne jest nadto uczynienie zadość pewnym wymogom formalnym, jakimi są: notyfikacja drugiemu kontrahentowi decyzji rządowej o wypowiedzeniu umowy, jako niezbędny wymóg prawa narodów, oraz ogłoszenie w organie urzędowym państwa oświadczenia o fakcie wypowiedzenia jako niezbędny wymóg prawa wewnętrznego.

Jeśli przeto w naszym wypadku nie uczyniono zadość tym dwom wymogom formalnym, to jest

1) notyfikacji wypowiedzenia Konkordatu, Stolicy Apostolskiej;
2) ogłoszenia go w organie urzędowym państwa zgodnie z przepisami Dekretu z dnia 29 września 1945 r. mającego wsteczną moc obowiązywania od dnia 7 maja 1945 r. (*Dz. U. R. P.* nr. 55, poz. 305).

to wobec faktu, że został on ratyfikowany mocą ustawy sejmowej i ogłoszony jako obowiązujący w *Dzienniku Ustaw R.P.* z 18 lipca 1925 r. nr. 72 poz. 501, nie znajdujemy żadnego aktu prawno-państwowego, który by uchylał jego moc obowiązującą. Uchwała Rady Ministrów, która uznała Konkordat za zerwany, nie pociągnęła za sobą dalszych skutków prawno-

formalnych, o których dopiero co była mowa a które byłyby ją skonsumowały w sensie materialno-prawnym. Sprowadziło to sytuację dość szczególną.

Z jednej strony była ona wyrazem stanowiska Rządu, z drugiej nie wywołała konsekwencji formalno-prawnych a tym samym i wpływu na szereg materialnych przepisów Konkordatu.

Wytworzyła się przeto sytuacja, w której nasuwa się klasyczne pytanie, czy wobec tego Konkordat obowiązuje czy też nie?

Rozpatrując poszczególne postanowienia Konkordatu, możemy podzielić je na trzy zasadnicze typy:

polityczne,
administracyjno-prawne,
rzeczowe.

Do pierwszych zaliczymy takie sprawy, jak utrzymanie Ambasady R. P. przy Stolicy Apostolskiej i Nuncjatury Papieskiej w Warszawie, co wskutek nieistnienia stosunków dyplomatycznych nie jest wykonywane.

Następnie sprawy cyrkumskrypcji granic diecezyj, co zresztą wymagałoby obecnie gruntownej rewizji.

Wreszcie postanowienia w sprawie obsadzania biskupstw i beneficjów, gdzie Rząd miał prawo wypowiadania swych zastrzeżeń natury politycznej co do wysuwanych na te stanowiska kandydatów.

Te postanowienia nadające wielkie uprawnienia Rządowi, nie są wykonywane, bo wobec decyzji Rządu, aby uważać Konkordat za zerwany i wobec braku stosunków dyplomatycznych z Watykanem, Rząd nie może domagać się wykonywania swych uprawnień, jakie miałby z mocy Konkordatu. Stolica Apostolska zaś również nie ma możności zwracania się do Rządu, gdy idzie o obsadę biskupstw (względnie beneficjów), skoro nie uznaje on podstaw prawnych do tego rodzaju porozumiewania się w tym względzie i nie utrzymuje z nią stosunków. Ponieważ zaś Stolica Apostolska nie może dopuścić, aby z powodu negatywnego stanowiska Rządu cierpiała obsada wakujących stolic biskupich i beneficjów, więc dokonuje nominacyj bez uprzedniego konsultowania Rządu. Jest to korzystne dla Kościoła odzyskującego zupełną w tym kierunku swobodę, co się zaś tyczy Państwa, to pozbawia je uprawnień bardzo po-

ważnych, jakie mu dawał Konkordat, a o które to prawo wszystkie państwa zawsze usilnie zabiegały. Nawet Francja, która żyje w rozdziale Kościoła i Państwa, gdy w 1921 r. nawiązała z powrotem stosunki dyplomatyczne z Watykanem, czyniła wielkie starania i uzyskała *droit de regard* w obsadę stolic biskupich.

Drugim typem spraw są sprawy adminstracyjno-prawne, które odnoszą się do szeregu dziedzin i są tego rodzaju, że już to przed wejściem w życie Konkordatu, już to po jego wejściu znajdowały swe ujęcie (zgodne z przepisami konkordatowymi) w Konstytucji i szeregu ustaw państwowych. Ujęcie tych kwestii w artykuły Konkordatu podniosło ich walor moralno-prawny do rzędu zobowiązań międzynarodowych, ale uchylenie Konkordatu nie wpływa na ich dalsze zobowiązywanie jako ustaw wewnętrzno-państwowych. Niemniej jednak odnośne przepisy utraciły tę powagę, jaką nadaje im umowa międzynarodowa, jako norma prawna wyższego rzędu.

Trzecim typem jest szereg przepisów natury rzeczowej, odnoszący się do sytuacji materialnej Kościoła. Źródło swe znajdują one w fakcie, że oddał on swe posiadłości na cele reformy rolnej, zachowując dla siebie minimalne ilości ziemi. Nadto Państwo Polskie przejęło po Austrii, Prusach i Rosji obowiązek wypłacania świadczeń materialnych Kościołowi za posiadłości ongiś przez zaborców Kościołowi zabrane, a przez Polskę w drodze sukcesji państwowej przejęte. Są to zobowiązania państwa, zawarowane w Konkordacie i jako takie nie mogą one ulec żadnemu zakwestionowaniu. Jest bowiem przyjęte w stosunkach międzynarodowych, że tego rodzaju zobowiązania nie mogą być anulowne przez fakt jednostronnego zerwania czy wypowiedzenia umowy.

Doktryna prawa narodów uznaje ogólnie nieważność jednostronnego wypowiedzenia traktatu lub konkordatu. Gdyby bowiem państwo mogło za pomocą jednostronnego aktu uwolnić się od zobowiązań umownych, opartych częstokroć na bardzo poważnych tytułach prawnych, to danym by mu było ciągnąć zyski z aktu niesprawiedliwego a zatem sprzecznego z zasadami międzynarodowej moralności. Hugo Grotius, „ojciec" pozytywnego kierunku w nowoczesnym prawie narodów i protestant, a zatem osobistość o tendencyjność katolicką niepo-

dejrzana, powiada w dziele *De iure belli et pacis* (III. c. 20. 38): *Contra obligationem faciendo nemo se obligationi eximit.*

Zgodnie z powyższymi zasadami mamy w praktyce polskiej ostatnich lat szereg aktów prawnych, wypowiadających się w tymże samym sensie, iż Konkordat nadal obowiązuje Państwo. Akty te [1]) stwierdzają zgodnie, że Konkordat ze Stolicą Apostolską obowiązuje nadal, tj. do nowego aktu prawno-międzynarodowego, opartego na Konstytucji.

Ale jakaż jest zatem sytuacja wobec faktu, że szereg ważnych klauzul Konkordatu („politycznych") rzeczywiście nie jest wykonywany? Pod tym względem doktryna, orzecznictwo i praktyka z dziedziny prawa narodów i prawa konkordatowego są zgodne w twierdzeniu, że jeśliby wbrew wymogom sprawiedliwości jedna strona postanowiła wypowiedzieć jednostronnie umowę, zawartą bezterminowo, to akt taki nie miałby żadnych innych skutków, jak tylko ten, że oznaczałby ogólną rezygnację z praw i korzyści, jakie jej daje taka umowa. Jednocześnie zaś dodać należy, że zgodnie ze słynnym wyrokiem Sygnatury Apostolskiej z 1917 r. (*Acta Apostolicae Sedis*, p. 517) jest to bezsporna zasada, nie dopuszczająca do żadnych wyjątków.

Z przedstawienia w ogólnym zarysie zasadniczych elementów sprawy, bezstronny i nieuprzedzony czytelnik, będzie miał możność wyrobić sobie sąd o istocie zagadnienia, bynajmniej nie tak skomplikowanego, jakby się na pierwszy rzut oka wydawać mogło.

Sytuacja bowiem zarówno prawno-międzynarodowa, jak i prawno-konstytucyjna jest zupełnie jasna i sama wskazuje drogę, po której nadal kroczyć należy.

Dr Kazimierz Szwarcenberg Czerny

---

[1]) 1° Wyrok Sądu Apelacyjnego w Poznaniu z 18. VIII. 1946 r. nr. CZ. 83/46 ogłoszony w *Tygodniku Powszechnym* z 26. X. 1947 r. str. 8.

2° Taki sam wyrok Sądu Okręgowego w Bydgoszczy, od którego odwołaniem jest prawdopodobnie wyrok poznański.

3° Opinia Prokuratorii Generalnej z 10. XI. 1945 r. nr. 14575/45-F. 15-10 podana jest w *Zarządzeniach Administracji Apostolskiej Kamieńskiej, Lubuskiej i Prałatury Pilskiej* w nr. 7 [10] w takich słowach: „Według w-w Pisma Prokuratorii Generalnej R. P. Konkordat kościelny obowiązuje nadal, do nowego aktu prawodawczego ustanowionego w Konstytucji."

Kryteria sądu historycznego

Było to kiedyś sensacyjnym odkryciem dla naszej inteligencji, gdy Aleksander Świętochowski w rozprawie: *O powstawaniu praw moralnych* przeprowadził tezę, że „styl etyki powinien być historycznym: moralność jest także bytem". Dla pozytywisty byt odchodzi w niebyt, więc także powinności rodzą się i umierają. Co innego bywa dobrem pod różną datą, pod różną szerokością i długością geograficzną. Pogląd dawniejszy, niż książka Świętochowskiego, a niewątpliwie daleki od niemylności. Stąd bowiem, że powinności są zmienne, a prawa moralne rozmaite, nie wynika bynajmniej, byśmy nie mieli szukać wartości wiekuistych. Szukano też ich wytrwale. Goethe dał sankcję nieugaszonym tęsknotom i trudom Fausta w słowach anioła: *Wer immer strebend sich bemüht, den können wir erlösen,* chociaż nieboszczyk dążył do różnych rzeczy, m. in. do Małgorzaty, do nocy Walpurgi, do potęgi. Kant budował sprawiedliwy porządek świata na bezwzględnych nakazach praktycznego rozumu, jednakowych po wszystkie czasy dla wszystkich ludzi, i wszystkim kazał czcić najwyższe dobro, tj. syntezę cnoty i szczęśliwości. Schopenhauer nie zostawiał suchej nitki na „praktycznym rozumie" Kanta, za to wychwalał inną ogólną podstawę moralności, miłość, dawniejszą niż chrześcijaństwo i szerzej pojętą, bo obejmującą także zwierzęta.

Jeżeli w ogniu wzajemnej krytyki zachwiały się i prostolinijne wywody Kanta i pełne aplombu, świetnie wygłoszone, niby uniwersalistyczne nauki Schopenhauera, to inni poszukiwacze bezwzględnego dobra jeszcze więcej budzili zaztrzeżeń. Słabość tkwiła nie w tym, że ich kanony nie dawały się wysnuć z naturalnego porządku rzeczy (powinność, zapewne, jest także bytem, ale nawet chwilowe nakazy ani zmienne wartości nie dadzą się wyprowadzić ze zmiennego bytowania) — słabość tkwiła w tym, że każdy system wartościowania zostawiał furtki, a nawet ogromne wyłomy rzeczom powszechnie uznanym za złe. Fichte głosił, że wszelki sens życia i świata zawiera się w działaniu *(Tun)*, człowiek czynny jest wartościowy i moralny, bezczynny, bezwartościowy i niemoralny. Im wyższa jest nasza aktywność, tym silniejszy nasz „opór" *(Widerstand)* wobec życia; im większy roztaczamy wpływ, tym większa nasza wartość. Każde działanie ma swe moralne znaczenie, każdy ruch uczestniczy w świecie moral-

nym, w nim się przejawia „boska wolność". Prof. G. Mehlis, streszczając te myśli, spostrzega, że taka wolność wymyka się spod kategorycznego imperatywu, więc spieszy sprecyzować, że nie byle jaka działalność, ale *Kulturleistung* uświęca czyny ludzkie: kto wzbogaca kulturę, np.: maluje obrazy, choćby malował dla zarobku, albo wypisuje cenne zdania, choćby wiedział, że kłamie, ten już jest godzien historycznego uznania, ba nawet, według historycznej etyki wartościowa osobistość (*Persönlichkeit*) albo *Kulturvolk* może sobie pozwolić na coś, co nie przystoi narodowi niekulturalnemu. Jakiej to kultury produkcja, duchowej czy materialnej stanowi dla Mehlisa kryterium dobra, czy tysiąc par butów więcej jest warte, niż jedno preludium, nie wiadomo. Wydawałoby się, że autor mocniej ugruntuje swe główne kryterium wartości, gdy nazwie je po dawnemu, jak Condorcet, postępem, ale to jest złudzenie: postęp wyrozumowany z danych empirycznych, znaczy tyle, co nowość: ten, kto idzie za postępem, jest oportunistą i niczym więcej, kto idzie z postępem na równi, jest snobem, a kto go wyprzedza, ten go poprawia według danych już nie empirycznych, lecz z góry powziętych

Więc jeśli nie dążenie bez drogowskazu, nie czynność dla samej czynności, nie kulturtregerstwo bez moralnego hamulca, nie postęp w znaczeniu ubiegania się za nowością — to może po prostu praca stanowi o wewnętrznej wartości czynu w teraźniejszości i w przyszłości? Prorokiem pracy był Stanisław Brzozowski, który adeptom swym kazał w pracy widzieć jedyny sens dziejów i wzywał historyków, aby jedynie pracę przekazywali pamięci potomności. Bardzo budująca, trzeba przyznać, koncepcja; trudno nie ulec porywającemu urokowi wywodów Brzozowskiego, ale też trudno nie spytać: jaka praca — twórcza czy naśladowcza, czy zgoła fizyczna? no i w jakim kierunku? lub mechaniczna? wolna czy przymusowa? na galerach czy w warsztatach Kruppa?

Brzozowskiemu chodziło, jak wiadomo, o taki światopogląd moralny, wobec którego świat pracy fizycznej i umysłowej miałby bezwzględną wyższość. Pokrewne cele ściga inna ideologia, która też próbuje narzucić światu jedno uniwersalne kryterium dobra — doktryna marksistowska. Właściwie żadnej idei dobra nie ma. Istnieje materia, która wydziela z siebie tzw. kulturę duchową, a więc religię, naukę, sztukę, moralność. Owa materia w sferze ludzkiej wyraża się w produkcji i w jej środkach. W imię maksymacji produkcji kapitał wynajduje maszyny, ale zmasowane przy nich rzesze robotnicze kiedyś opanują wszystkie środki produkcji. Jest to proces żywiołowy, nieunikniony. Rewolucja musi nastąpić, i nie da się jej zapobiec w drodze reform czy też ewolucji. Czy z tych rzekomo bezwzględnych założeń powszechnodziejowych wynika również powszechny system wartości? Może dla sprytnych karierowiczów, którzy nie chcieliby wchodzić w drogę przeznaczeniu, ale nie dla ludzi mniej sprytnych, którzy zbyt

skromne mają o sobie mniemanie, by przyśpieszać czy wyprzedzać dyktaty wszechmocnej materii.

Jednym słowem i działacz praktyczny i historyk mają nie lada kłopoty, gdy szukają moralnego absolutu. Mnie osobiście sprawił kłopot znany wiersz Schillera *Gewissenskrupel: Gerne diene ich den Freunden, doch tu' ich es leider aus Neigung, Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht tugendhaft bin. Da ist kein anderer Rat — du musst suchen, sie zu verachten, Und mit Abscheu alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut.* Tu miłość, tam obowiązek; im więcej w sercu życzliwości, tym mniejsze pole zasługi. Gdzie wyższe dobro?

Do wybrnięcia z tej pozornej antynomii pomógł mi Dostojewski. W powieści jego *Bracia Karamazowy* obok zupełnego łotra i zboczeńca Dymitra występują Iwan i Aleksy; pierwszy to światoburca i duchoburca, rozogniony walką wewnętrzną, drugi pokorny ewangeliczny prostaczek, uosobienie miłości bliźniego i poświęcenia, coś na kształt Parsifala, *durch Mitleid wissend der reine Tor.* Dostojewski poniża Iwana, wywyższa ubogiego duchem Aloszę. Oburzał mnie ten wyrok do głębi: przypuśćmy, że Alosza był rzeczywiście na dobrej drodze, a Iwan na bezdrożach — ale czyż naprawdę w człowieku nic nie wart duch wieczny rewolucjonista? czy ludzkość najlepiej zrobi, gdy przejdzie jak Dostojewski przez „martwy dom" i zostawi w nim wszelką tęsknotę do lepszego bytu?

Nie, było na to innej odpowiedzi, prócz tej, że co innego kierunek co innego wysiłek, a jeszcze co innego piękno działania. Każdy czyn ludzki ma oprócz skutków pewien kierunek (cel), pewną wielkość (natężenie) i pewną formę (budowę). I tych trzech probierzy w żaden sposób nie można sprowadzić do jednego.

Cel uczynku to sama treść woli, to dziedzina, normowana przeróżnymi przepisami moralnymi, od najbardziej kazuistycznych do najogólniejszych: kochaj bliźniego twego jak siebie samego, *neminem laede, imo quantum potes iuva,* działaj tak, aby dyrektywa twego postępowania mogła być maksymą prawa powszechnego (Kant), działaj tak, aby skutkiem twego działania było ulepszenie typu społecznego (Balicki). Tu, w tej rubryce mieszczą się przewodnie wskazania etyczne miłości i sprawiedliwości, tu hasła wielkich ruchów historycznych — wolność, równość i braterstwo, solidaryzm i walka klas, syndykalizm, korporacjonizm i anarchizm, patriotyzm i kosmopolityzm, imperializm i federalizm, demokracja i hierarchia.

Rzecz naturalna, żadne rozważania teoretyczne, nie mogą uzasadnić dla historyka pewnego kryterium do oceny dążeń dawnych ludzi. Jest to sprawa przekonań zmiennych z postępem wieków; dla takich obcych dziś norm, jak „oko za oko" „ząb za ząb", możemy mieć zrozumienie na podstawie odziedziczonych w głębi atawistycznych pokładów, ale ich do wspólnego dla wszy-

stkich epok systemu etyki nie wciągniemy. W ogóle taki system byłby do pomyślenia, gdyby prawda moralna odsłaniała się stopniowo i rozrastała tak jak wiedza teoretyczna; niestety jednak takiego ciągłego wzrostu w roku Pańskim 1947 skonstatować nie możemy. Pod kątem widzenia kierunków ideowo-moralnych można by tedy scharakteryzować historiografię poszczególnych narodów albo jej czołowych reprezentantów, i okazałoby się wówczas, że Polacy robili duże wysiłki, aby otaksować krytycznie klasowe i plemienne zapędy swoich przodków, tymczasem Niemcy z małymi wyjątkami odpychali od siebie wszelki rachunek sumienia: Droysen czy Sybel czy Koser jednym tchem wyjaśniali i zarazem usprawiedliwiali wszystkie polityczne akcje Fryderyków i Wilhelmów, podobnie jak dziś — przepraszam, wczoraj urzędowy historiograf Trzeciej Rzeszy, baron von Freitagh-Leringhofen nie znajdował najmniejszej skazy na polityce i etyce Hitlera.

Jest to oczywiście chorobliwe wynaturzenie idei skądinąd zdrowej i płodnej. Wśród kierunków (celów, dyrektyw) działania, odkąd istnieją państwa i narody, cieszy się niemal absolutum uznaniem d o b r o o j c z y z n y. Tu wszakże różne bywają odmiany i sytuacje. Można robić dla kraju dużo dobrego, nie szkodząc bezpośrednio nikomu; można też pomagać w kraju częściom (np. warstwom wartościowym) z ujmą dla innych części. Zdarza się, że ktoś nie robi dla ojczyzny nic dobrego, za to szkodzi jej wrogom, co w stanie walki jest jednoznaczne z obroną ojczyzny, ale nie zawsze: był taki spiskowiec Ceyzik, co przez nienawiść do gnębicieli fałszował pieniądze rosyjskie i austriackie, ale tym Polsce nie pomógł. Historyk patriota i narodowiec często musi schodzić ze stanowiska dobra swego kraju — w imię powszechności logiki i etyki. Jeżeli od Zygmunta III żądamy, by zapomniał o swej pierwszej ojczyźnie dla drugiej, to nie powinniśmy ganić Bernadotte'a za to, że obrócił oręż przeciw dawnej ojczyźnie — Francji, ani nawet chwalić Leszczyńskiego za to, co w Lotaryngii robił dla Polaków. Ale ten problem celów czy też kierunków nasuwa inne, zasadnicze refleksje. Niewątpliwie w każdym poszczególnym wypadku dyrektywa postępowania zbliża się mniej lub więcej do celu absolutnego, jaki uznaje etyka danej epoki i miejsca; istnieje jakby kąt między powinnością i działaniem, który zbliża się do 0^0, albo rozszerza się do 180^0; tak samo i pod względem ilościowym (wysiłku) można dać ze siebie 5%, 50% lub 100%. Zbytnio jednak upraszcza sobie swe zadanie ten historyk sędzia, co sugestionuje i oszałamia czytelnika stwierdzaniem wielkich kątów i niedociągnięć: „Ten a ten nic nie zrobił, aby", „między jego rzeczywistą zasługą a powinnością leży przepaść". Takie wyrażenia nasuwają przypuszczenie, że ktoś inny lub ktoś przeciętny na miejscu podsądnego zrobiłby bardzo dużo. Gdyby tu była mowa o kącie odchylenia od normy politycznej (między środkiem i celem), to przynajmniej byłby to wymiar u-

stalony, istnieje bowiem do danego celu jedna droga najkrótsza, najprostsza. Ale absolutne dobro moralne bodaj czy nie jest ruchome: nad dobroczynnością bogatego filantropa góruje dobroczynność Brata Alberta, nad sprawiedliwością konserwatysty Arystydesa sprawiedliwość reformatorska Kleistenesa. Więc takiej ocenie według odległości od ideału trzeba zarzucić: 1^0 nieuchwytność (odległość od nieba zamiast wysokości nad ziemią), 2^0 relatywizm, wynikający stąd, że różni ludzie różnym hołdują ideałom.

Z kwestią celu i kierunku wiąże się, dalej, sprawa zasady, że cel uświęca środki, oraz inna, tzw. *relative Wertmasstäbe*. Pierwsza zasada nie ulega wątpliwości, jeżeli dodamy małe zastrzeżenie: z wyjątkiem środków uznanych w danym społeczeństwie za niemoralne. Im większego polotu człowiek, tym więcej przejmuje się on wielkim celem, a mniej rozmyśla nad paragrafami. Od tego są inni, jest szeroki ogół, zwany społeczeństwem, aby stworzyć kodeks przepisów, jako system wartości względnych, które szanować muszą także wielcy, jeżeli nie mają burzyć sobie nawzajem narodowego i ogólno-ludzkiego porządku. Wśród wartości względnych tkwią ludzie na posterunkach, spełniając różne funkcje, i wtedy sąd historii, pytając o kierunek ich dobrych uczynków, pyta przede wszystkim, jak się kto sprawił w swym konkretnym charakterze: jakim był królem, kapłanem, politykiem, nauczycielem etc.

Po wtóre zbyt proste to jest postępowanie, gdy sędzia historyk, widząc, dajmy na to, w rewolucji francuskiej zwalczające się obozy monarchistów i republikanów, orzeka z góry, że właściwą drogę wybrali monarchiści konstytucyjni. Nie ma żadnej mądrości centralnej ani cnoty centralnej; w życiu wprawdzie stawia się nieraz na centrum, bo życie powszednie to jakby wielki parlament, gdzie ludzie gorący i zimni kaptują czym mogą letnich, ale kto pojmuje dzieje jako pracę nad ulepszeniem ciężkiej, obojętnej i małomyślnej bryły świata, przyzna zasługę raczej kierunkom wyrazistym i wysiłkom całopalnym, niż ludziom „złotego środka". Że tacy byli albo są na dobrej drodze, to trzeba każdorazowo ściśle udowodnić, a nie przyjmować tego z góry.

Osobny, ale dość częsty wypadek stanowi tu działanie zmierzające do kilku celów, z których niektóre mogą się kombinować w pewien system czy program wielostronny, aby inne wabiły działacza osobnym blaskiem czy też wonią. Można np. przez jedną funkcję: a) zmienić stosunki społeczne: podnieść produkcję, pomóc robotnikom, zaszkodzić obszarnikom, b) dokuczyć znienawidzonej partii, c) stłumić w sobie gorzkie wspomnienia, d) wzbogacić się osobiście. Ocena według kierunku zwykle w takim razie doszukuje się motywu głównego, tzn. najpierw stwierdza złożony fakt psychologiczny, potem go taksuje.

W każdym razie, jeżeli dla danego środowiska i okresu stwierdzimy źródłowo i przedmiotowo pewne pojmowanie dobra,

to obowiązuje ono wszystkich bez wyjątku. To nieprawda, że inne są prawa wielkości i małości. Nie ma racji stanu wyższej nad głos sumienia, może być tylko mowa o rozbudowie sumień w takim stopniu, aby obejmowały także zagadnienia publiczne. Gdy czytamy, że pan Czapliński zabrał Chmielnickiemu Subotów, a Ludwik XIV zabrał Niemcom Strassburg, a Fryderyk Wielki Austriakom Śląsk, to nie osądzimy pierwszego według „praw małości", a dwóch drugich według „praw wielkości", tylko spytamy o intencję, według czego kto działał: dla kieszeni, dla sławy, dla władzy czy może dla tak lub inaczej pojętej ojczyzny, i tu ukaże się różnica nawet między „wielkimi": Hohenzollern służył swej idei dynastyczno-państwowej, Bourbon narodowej sprawie Francuzów (już mniejsza o to, że pierwszy anektował cudzych poddanych Słowian, a drugi działał w pewnej zgodzie z grawitującym ku Francji odłamem Alzatczyków). Inny przykład: jakiś „diabeł łańcucki" czy „szałaput koronny" rozpędził sejmik, Cromwell rozpędził parlament: historyk sprawdził nie sam tylko kaliber człowieka, ale przede wszystkim intencję: czy nie działali czasem obaj po szałapucku. Nawet w tak drastycznym wypadku, jak zabójstwo, pozywamy do tej samej instancji i Kazimierza Wielkiego, że kazał uśmiercić księdza Baryczkę, i Zamoyskiego, co egzekwował Zborowskiego, aby stwierdzić i oszacować różnicę nie tylko w faktach, ale i w prawach i w pobudkach.

Z kalibrem postaci dziejowych nic nie ma wspólnego ocena wielkości czynów. Jest ona jedna na całym obszarze historii, i nie mogę sobie wyobrazić epoki, kiedy by nie podziwiano wielkiego wysiłku w porównaniu z małym. Wielkością czynu jest właśnie stopień natężenia w walce z inercją albo z przeciwnymi motywami na drodze do zwycięstwa motywu zgodnie z sumieniem, albo przynajmniej bardziej szlachetnego niż inne. Nad kierunkiem skrupulizują zwykle kierownicy, zaś wykonawcy spełniają ich nakazy, czasami kręcąc głową lub szemrząc. Przeciwnie, gdy chodzi o wysiłek, każdy szary człek czy żołnierz ma sposobność do zakasowania swego rozkazodawcy. Bywają czyny ciche a pełne wewnętrznego ognia, i czyny głośne, a jednak tanie i płytkie; bywają natury wątłe, zdolne jednak do ogromnego natężenia, do wewnętrznej tęsknoty ku czemuś lepszemu.

Zaś obok tego bywają czyny pospolite, ordynarne, niekształtne i inne piękne, konstrukcyjne. Tędy przejście do trzeciego kryterium, również uniwersalnego, które się budzi dopiero wraz z wielkim przebudzeniem samowiedzy, przypuszczalnie gdzieś w epoce renesansu. Że taki sprawdzian istnieje, to uświadomił mi bodaj pierwszy Władysław Matlakowski w przepięknym studium o Hamlecie.

Przenieśmy teraz te trzy oceny: według kierunku, wielkości i formy działania w głąb stałych dyspozycji i skoncentrujmy je około ujęcia całego człowieka, a otrzymamy podobne trzy o-

ceny ludzi: ludzi cnotliwych, dobrych, to znaczy będących na dobrej drodze; ludzi moralnie wybitnych, tj. palących się wielkim ogniem w dążeniu do dobra — i artystów działania.

Czy na tym można zakończyć wykład o kryteriach? Długo byłem przekonany, że tak, i że wszystkie da się podciągnąć pod te kategorie. Aż zetknąłem się już podczas tej wojny z indywidualnością historycznego działacza, co namiętnie kochał swój kraj, miał wulkaniczną energię ducha lubował się w czynach mistrzowskich, kunsztownych — a jednak czymś odpychał, i nie mnie jednego. Teraz świeżo przeczytałem książkę, z której wynika, że ów działacz gotów był wszystkich dla Polski oszukać. Obcując z takim duchem, przypomniałem sobie pewną dyskusję na „poniedziałkach" filozoficznych u prof. Henryka Struvego (w roku 1901). Paru starszych studentów o zabarwieniu lewicowym, mocno przekonanych, że „styl etyki powinien być historyczny", oprymowało profesora, by im wskazał choć jedną zasadę bezwzględną i wieczną. Struve odpowiedział: taka zasada jest: bądź w zgodzie ze swoim przekonaniem" [1]). Na tym polega wewnętrzna prawość człowieka; zewnętrzna zabrania oszukiwać innych.

Zakłamanie gra ogromną rolę w historii. Rażącym jego przykładem są ci łamacze ustrojów, uzurpatorzy, *Ueberwinder*, co śpiewali peany na cześć wolności, póki byli pod obcą przemocą, a obaliwszy tę ostatnią lub zwłaszcza zagarnąwszy władzę, wynoszą pod niebiosa silny rząd. Otóż, po pierwsze, jak dalece obowiązuje nas owa wierność własnym przekonaniom? Bez zmiany przekonań nie byłoby postępu. Biskup wołał do Chlodwiga; „Uwielbiaj, Sugambrze, to coś palił, a pal to, coś uwielbiał". Taka zmiana poglądów odbywa się albo drogą czystego myślenia, albo pod naporem woli. I jeden i drugi proces redukuje się do szukania kierunku: gdzie dobro? gdzie prawda? jakiej zasadzie się poddać? Podszept woli bywa w takich razach albo interesowny (chciwość, ambicja, interes grupy, do jakiej się należy, np. narodu, stronnictwa), albo bezinteresowny, ofiarny, z poświęceniem „naszych" interesów. Uczciwa, ofiarna zmiana przekonań — to nawrócenie, nieuczciwa to przeniewierstwo. Jedną z cech nawrócenia jest pokora wobec tych, którzy dawniej zwycięską prawdę wyznawali; częstą cechą zaprzaństwa — pycha zaprzeczająca wyższości poprzedników. Można by wobec tego sprowadzać podobne przeobrażenia, uczciwe lub nieuczciwe, do ogólnych aspektów dobrego kierunku i wielkiego wysiłku, ale to jeszcze kwestia otwarta. Jeżeli Fryderyk III chwalił w *Antymachiawelu* pacyfizm, uczciwość, dobroczynną pracę, a ganił chciwość i podboje, potem zaś rzucił się na Śląsk, to nieobojętny jest przekrój jego przemiany: czy oszukiwał współczesnych z premedytacją, jak sądził Askenazy, czy też, objąwszy rządy, poczuł nad sobą powagę

[1]) Zasada ta jest słuszna, ale niewystarczająca, jak to wynika z artykułu pt. „Bezwzględność dobra i zła". *Redakcja.*

wyższej idei, której godzi się poświęcić swe młodzieńcze aspiracje (jak mniema Meinecke), czy po prostu dał się porwać germańskiej namiętności — i zagłuszył sumienie.

Użyliśmy już parokrotnie wyrażeń: pochwała, potępienie, zasługa, wina. Chcąc postępować ściśle, należało dotychczas przy tych wyrazach stawiać cudzysłowy. Bo dopiero teraz, po bliższym wniknięciu w naturę sądzącego podmiotu, sądzonego przedmiotu oraz kryteriów oceny, czas wyłuszczyć istotę między podmiotem i przedmiotem. Co ma zrobić badacz przeszłości o wyrobionym sumieniu z czynami Marii Teresy albo Wielopolskiego. Sądząc z przytoczonego przez nas sformułowania istoty sądu dziejowego u Askenazego, owo nieśmiertelne kryterium moralne, żyjące w duszy historyka, nieskończenie wyższe, surowsze i mędrsze, niż zwykłe kryteria obywateli i stronnictw, „żyje i orzeka wyraźnie, co jest obowiązkiem, co prawem ogółu uspołecznionej ludzkości, co słuszne, dozwolone, karygodne" itd.; sądząc znów z innych pism tegoż autora, historia może udzielać rozgrzeszenia („absolucji") pozwanym przed jej sąd osobistościom. Są autorowie, wytykający występki i zbrodnie, są naganiacze „grzechu". Słowem, jest ogromna rozmaitość poglądów na funkcje sądu dziejowego. Jedno wydaje się atoli pewne, że o karygodności daremnie by rozprawiała instancja, nie rozporządzająca żadnymi karami, nie uposażona nawet w żaden kodeks kryminalny. Nie dość powiedzieć, że głos jej nie powinien być głosem prokuratora ani adwokata (jakkolwiek często przychyla się do tej intonacji) — ten głos nie powinien brzmieć nawet jak głos sędziego kryminalisty. Mając przed sobą czyny złe i dobre, to jest zgodne z drogowskazem moralnym lub niezgodne, czyny moralnie małe lub wielkie, formalnie piękne lub szpetne, możemy tylko wymierzać na skali swego odczucia ich czystość, siłę i doskonałość psychiczną; nie mamy poza tym żadnych szufladek, odgraniczających wykroczenia od przestępstw, przestępstwa od zbrodni; dla mnóstwa spraw nie mamy gotowej kwalifikacji, jak nie widzimy też żadnego zera, ponad którym zaczyna się zasługa, a poniżej którego jest wina czy zaniedbanie. Jeżeli stosujemy takie sztuczne przegródki, to wprowadzamy dowolność niczym nieusprawiedliwioną i dla podsądnych wcale nieprzewidzianą. Zło można przeciwstawiać dobru tylko przy ocenie kierunku działania: jedni ludzie są na dobrej drodze, inni na złej; natomiast w wymiarze wielkości może już być mowa tylko o stopniowaniu dobra; tak samo w ocenie formy.

Za późno byłoby dziś rozmyślać nad tym, jak ten lub ów powinien był postąpić. Niechaj zegary prywatnych jednostek, czy też gmachów sądowych i wieżyc kościelnych regulują się według zegaru prawdy dziejowej, ale ta prawda składa się tylko z doświadczeń, a nie z imperatywów. O ile imperatywy przeszłości, żywe niegdyś w duszach, są znane, to można i dobrze jest spraw-

dzać, kto od nich odstępował lub nie odstępował, i w jakiej mierze, w jakiej postaci. Ale nie warto pisać deontologii dla wieków XIX, XVIII, XVII itd. wstecz. Do wyjaśnienia jest przed sądem historii kwestia faktów: jak wygląda dany czyn lub człowiek, i kwestia wymiaru rozmaitego w nim dobra; nie ma kwestii prawa. Tak rozumiany sąd dziejowy nie wyda się chyba nikomu potępieńczym łamaniem rąk ani prześladowczym inkwizytorstwem. Na takiej drodze nie dojdzie się nigdy do zasłaniającego prawdę pesymistycznego zawrotu głowy, ani się w przeciwnym zapędzie nie wpadnie w jednostronną apologetykę.

Jest jeszcze, prawda, inny rodzaj orzekania o ciemnych i jasnych stronach dziejów — jest obok sądu etycznego ocena polityczna. Wytyka ona błędy, konstatuje trafność przewidywań i celność dążeń; nie pyta o to, czy cel był zacny czy bezecny, tylko sprawdza, o ile doń trafiały usiłowania ludzkie, a jeżeli był błąd, to jak wielki, pod jakim kątem odchylenia z drogi należnej, tj. racjonalnej. Tylko że ocena historyczno-polityczna nie zasługuje właściwie na nazwę sądu: należy ona do własnych, immanentnych pierwiastków historii politycznej. Jak nie podobna zamilczeć, że ktoś dobrze wycelował z rewolweru, a inny chybił, że generał Poniński spóźnił się pod Maciejowice, że Czartoryscy przeliczyli się w grze petersburskiej, tak samo nie sposób nie stwierdzić co do ważniejszych przynajmniej dążeń, o ile były one celowe lub chybione. Wytykając błędy, oświetlamy jedynie fakty, a nie oceniamy wartości czynów. Jak najstaranniej więc należy oddzielić werdykt sumienia dziejoznawczego od ekspertyzy politycznej, nie mieszać błędów z winami.

Zaś w tworzeniu błędów nie stanowi to wcale kardynalnej różnicy, czy ktoś pomylił się co do cudzej szczerości, czy co do tężyzny charakteru. Wbrew zdaniu Askenazego nie ma istotnej różnicy między błędem Ignacego Potockiego i towarzyszy na Sejmie Czteroletnim, co przecenili chwilową życzliwość Fryderyka Wilhelma, a błędem Czartoryskich, którzy przeceniali również chwilową i mniej szczerą życzliwość Katarzyny II w r. 1762. Arena dziejowa nie jest miejscem popisów gladiatorskich ani też szachownicą, gdzie ten zdobywa nagrodę, kto się nie da wywieść w pole, lecz sam zaszachuje innych. Historia nie jest budką totalizatora ani ruletą, nie bije ona oklasków ani nie zgina palca ku ziemi nad tym zapaśnikiem, co upadł. Orzeczenie politycznej ekspertyzy historyka wcale nie musi sprzyjać triumfującemu, świadomemu oszustwu.

Co do sądu politycznego nie od rzeczy tu jeszcze zauważyć, że historyka obowiązuje dwojaki realizm: podobnie jak działacz i badacz, również sędzia powinien stać na gruncie rzeczywistości, tzn. oceniać przodków według rzeczywistego stanu ich otoczenia, a nie według tego, jak powinni byli postępować, gdyby wszyscy spełniali wówczas swój obowiązek, albo gdyby wszyscy zrozumieli postulaty chwili. Ponieważ szlachta była w roku 1762 zbyt

ciemna i zdemoralizowana, by iść za nakazem rozumnego patriotyzmu, więc jednych kapłowano łaską, innych straszono, a na przeciwników użyto obcej przemocy. Wolelibyśmy, żeby każdemu wtrąbiono w uszy nauki Konarskiego, ale na to nie było czasu ni sposobu. Robota okazała się potem płytką i pośpieszną, ale robota inna musiała się wówczas wydawać spóźnioną. Rzetelnemu działaczowi nie chodzi o to, by wygrać w oczach historii, lecz o wygraną w rzeczywistości — choćby po własnym zgonie. Wyprzedzanie epoki robi zaszczyt myślicielom, marzycielom, utopistom, ale nie działaczom. Widać stąd, jak głęboko musi historyk wnikać w możliwości, zwłaszcza społeczno-psychiczne danego dążenia, aby nie podpaść samemu pod naganę: „osądziłeś, nim zrozumiałeś". Wiąże się z tym dalsze niezbędne ostrzeżenie. Realizm każe przyznawać palmę męczeństwa nie temu politykowi, co lepiej wniknął w zamysły przeciwników, lecz temu, kto przewidział ich późniejsze działania. Dobitnie i prosto wyraził to Dmowski w replice Askenazemu: „Nasza polityka polegała nie na przenikaniu, co Rosja chce zrobić, jeno na przewidywaniu, co będzie musiała zrobić".

Kryminologowie w wykładzie o zbrodniarzach i zbrodniach przechodzą od rozważania pojedyńczego człowieka do odpowiedzialności skupień. Juryzdykcja historyczna też miewa przed sobą oprócz podsądnych jednostek całe grupy. Mówi się o zasługach takiej a takiej rodziny, partii, sekty. Czy nie zachodzi tutaj zniekształcenie werdyktu? czy nie podaje się zamiast niego po prostu sumariusza postępków różnych osób, rozmaicie zasłużonych lub rozmaicie winnych? Czyż mając przed sobą kilkunastu, kilkudziesięciu np. posłów sejmowych naszej doby, może ktoś jednakowo zareagować w sumieniu na różne stopnie dobra lub zła w poszczególnych jednostkach? Nie sądzę. Ryczałtowe aprobaty i potępienia są wobec teraźniejszości ryzykowne, względem przeszłości nieraz krzywdzące, bo *de mortuis nil nisi juste*. W każdym razie ściśle należy przestrzegać odgraniczenia odpowiedzialności wodzów i podkomendnych i nie obciążać ogółu winami jednostek ani jednostek nie winić za wady ogółu.

Inne nieporozumienie przy rozkładzie pochwał i potępień dotyczy ludzi, działających w rozbracie. Jedni chcieli więcej, drudzy mniej, jedni aspirowali wyżej, inni niżej. Wszyscy byli zasadniczo na dobrej drodze, jeśli chodzi o cel ostateczny, mianowicie, dajmy na to, zmierzali do niepodległości, ale jedni wierzyli, że ją osiągną wprost, a inni zbliżali się do niej przez wywalczenie autonomii. Nie można orzec z góry, że tamci byli lepszymi patriotami, niż ci ostatni, dopóki się nie sprawdziło, kto dążył szczerzej i rozumniej; po czym zresztą może wyjść na jaw, że wszyscy razem sprawę grzebali, bo czasem trzeba poświęcić hasło dle rachuby, a czasem nawet rozum dla wytworzenia siły.

Wodzom należy się cześć pośmiertna tylko za owoc własnego ich ducha, a nie za tą składkę, jaką na nich urządzają pod-

komendni i wielbiciele. Jeżeli Batory miał do pomocy Zamoyskiego, to wypada go pochwalić za własny geniusz i za trafny wybór hetmana - kanclerza, ostatecznie można przypuścić promieniowanie Stefana na Jana, ale nie można mówić, że wielkość króla polega właśnie na dobrym doborze doradcy, wówczas bowiem największym z królów okaże się Ludwik XIV, co byłoby niewątpliwie przesadą. Znowuż powiedzenie, że Zamoyski żył dalej w swoich wychowankach (albo: Aleksander Wielki w swoich diadochach), stanowiłoby retoryczną figurę, przy tym dość niebezpieczną dla chwalonego wychowawcy, bo obciążającą jego odpowiedzialność. Zasługa dziejowa nie da się rozmnożyć w cudzych czynach, jak wino w Kanie Galilejskiej; już raczej pomnaża sławę wodza lub króla stwierdzenie, że stał sam jeden.

Powściągliwie używaliśmy dotąd wyrazów: „zasługa" i „wina", często nadużywanych przez historyków. Odbija się w nich jakby synteza ocen według kierunku, pracy i skutku. W pierwszym z nich kryją się pierwiastki następujące: 1) dobra wola (tylko przez drwiny można mówić o zasłudze mimowolnej), 2) wysiłek (zasługi nie można wygrać na loterii), 3) dodatni zamierzony skutek: nie ma zasługi, gdy cały trud poszedł na marne, ale też nie stanowią zasługi skutki dalsze, niezamierzone. No i jeszcze pierwiastek czwarty: zasługa musi być zawsze dla kogoś. Pojęcie zasługi przeniesione tu zostało, rzecz jasna, ze stosunków prawa cywilnego, mianowicie z umowy o służbę. „Wina historyczna" przechodzi raczej z prawa karnego, a jeżeli się mówi o odkupieniu win młodości przez dalsze dobre uczynki, to wychodzi się z założeń prawa karnego ludów pierwotnych, które winę łączyło, a u Słowian identyfikowało z odkupem. Wina, jak i zasługa, zawsze bywa względem kogoś. Bywają winy kwalifikowane, wynikające z obowiązków na pewnym stanowisku, i winy pospolite obywatelskie, odpowiadające ogólnym wymaganiom, jakie społeczność stawia swemu członkowi. Zresztą historia popularnie rozumiana lubi rozprawiać o winowajcach nie tylko głównych, ale i wyłącznych, których godziłoby się nazywać po biblijnemu kozłami ofiarnymi. Takim miał być Ludwik XVI za winy całego *ancien regime'u*, takim Stanisław August za długi szereg pokoleń.

Częstokroć bywa między podsądnymi kwestia: moja czy twoja wina? Ściśle biorąc, pytanie takie może powstać wyłącznie między członkami jednej solidarnej całości. Więc nie między Polską i Rosją, gdy chodzi o rozbiory i późniejszy ucisk, ponieważ tak zwana u nas wina po tamtej stronie nazywała się zasługą „wozsojedinienia". Zresztą nawet Maria Teresa nie wpadła na myśl, żeby Polakom tłumaczyć, że to oni zawinili, bo galicyjskie jabłko wisiało zbyt nisko. Może być za to spór o winę między Stanisławem Augustem i konfederatami barskimi, mogą być spory na tle solidarności słowiańskiej: kto gorzej grzeszył przeciw niej, Polacy czy Czesi? czy ci dwaj podsądni umieli sobie przynajmniej

nie szkodzić? czy wyjątkowo szli sobie na rękę? Jakkolwiekbądź nie ma sensu usprawiedliwianie win jednych tym, że drudzy towarzysze czy też partnerzy popełnili głupstwa lub grzechy podobne lub jeszcze gorsze. Podobnie rzecz się ma z zestawieniem zasług; dobrze bywa, gdy dwaj rywale dla dobra wspólnej sprawy nie obniżają, lecz podbijają w cenie wyczyny i zdobycze strony drugiej.

Niechaj mi wolno będzie na zakończenie uprzedzić dwa zarzuty, jakie ta próba uporządkowania naszego etycznego stosunku do przeszłości prawdopodobnie wywoła.

Jedni powiedzą: sąd historii taki, jak go Pan pojmuje, zagłuszy właściwie naukowo wykłady i rozstrząsania, choćby się odzywał w przyległym apartamencie. Co drugie zdanie będziemy mieli pochwałę albo wyrok potępiający, co kilka zdań *casus conscientiae,* katedra zamieni się w kazalnicę i konfesjonał. Drudzy powiedzą: co nam po takim sądzie, z którego nikt się nie zbuduje, a niejeden nawet zgorszy.

Owóż żaden wylew kaznodziejstwa ani spóźnionej deontologii nie grozi. Są wprawdzie autorowie, którzy nie mogą się wstrzymać ani od superlatywów ani od hańbowania: to są ci, którzy zżyli się z epokami o bardzo wyrazistych blaskach i cieniach. Kto przywiązał duszę do Żółkiewskiego i Kościuszki, kto w ich najbliższym sąsiedztwie widywał Stadnickiego, względnie Branickiego, ten w pewnych momentach nawet nad Sobieskim rozedrze szaty, a Lubomirskiemu przez brak normy w kodeksie udzieli absolucji. Mnie kiedyś nagabywano o coś wręcz przeciwnego. Któż ostatecznie miał rację, bo z Pańskiego opowiadania tego jasno nie widać? W tym właśnie sęk, że doba saska, od której zaczynałem badanie przeszłości, nie usposabiała wcale do prędkiego wyrokowania. To były czasy przejściowe od sarmatyzmu do zachodniej oświaty, czasy sprzecznych orientacyj, od naiwnego dogmatyzmu przez sceptycyzm do krytycyzmu bez aniołów i diabłów; Rzplita była moralnie rozebrana, a nie było w niej zdrajców, bo nie było bezspornej ojczystej sprawy, którą by gorsi ludzie zdradzali. Mając do czynienia z takimi podsądnymi, gdy oceny nie dają się wtłoczyć w dostępne nam dzisiaj przegródki etyczne, nie pozostaje nic innego, jak sięgać do wyższych probierzy, wspólnych nam i pradziadom, choć przez nich nieuświadamianych, jak starać się rozkładać oceny i odnajdywać wspólne mianowniki. Nie można sądzić łopatą ani siekierą. Nasz werdykt, tj. wymiar dobra powinien być subtelny, precyzyjny. Gdy dotyka on szeregu czynów łączących się w jedno dążenie, powinien rozpoznać wszelką prostotę czy krzywiznę myśli i woli, strzec się mieszania tych dwóch rzeczy: wykolejenia poglądów i deprawacji charakterów, wyśledzić poglądy moralne choćby najopaczniejsze, wprost patologiczne, i według nich, według ówczesnego zdrowego czy też chorego sumienia otaksować ówczesny akt woli. To wszystko historyk przerabia po cichu w sobie, lecz wcale nie musi

tym częstować czytelnika. Na zewnątrz wystarcza zastosowanie giętkiego stylu i języka, który to język, jak zaznaczyłem na wstępie, zawiera aż nadto odcieni pochwały i nagany.

Lecz w takim razie, jeżeli się zaleca historykowi taki amorfizm etyczny i takie unikanie sztywnych kwalifikacyj, to jaką korzyść osiągnie z naszego sądzenia duch publiczny, który, jak również zaznaczyłem na wstępie, żywi się obcowaniem z przeszłością? Trzeba i tę wątpliwość rozwiązać.

Przykazania Dekalogu, katechizmy moralne, nawet systemy etyczne nigdy nie mogły wyczerpać wszystkich nauk, jakich potrzebuje w życiu człowiek czynny: przeważnie stwarzały one tylko ramy zakazów, za którymi ciągnie się zło, a w których obrębie obraca się mniejsze lub większe dobro. Ocena tedy i morał na przyszłość pokrywają się w rzeczach prostych, ale rozchodzą się często w polityce. Morał brzmi bezwzględnie: nie zabijaj, nie cudzołóż, nie kradnij; ocena stwierdza, że Jan III był człowiekiem dobrym, chociaż na jego rozkaz zabito sługę, co dopuścił do uśmiercenia słynnej wydry pana Paska; że Zygmunt Stary prowadził życie przystojne, chociaż miał jedną kochankę; że królowa Bona była mądra i zasłużona, chociaż miała chciwe ręce. Do słusznego sądu należy stwierdzenie, że Pułaski w r. 1771 widział niepodobieństwo stawiania czoła połączonym siłom Rosjan, więc dobrze zrobił, gdy poszedł na Zamość, ale zły byłby morał dla podwładnych dowódców, że lepiej prysnąć z pola, gdy sukces niepewny. Czartoryscy w dobrej intencji wzywali Katarzynę II, by im pomogła opanować anarchię, ale stąd nie wynika morał, że kto chce zaprowadzić w kraju porządek, ma sprowadzić obce wojska. Rozbieżność płynie z dwojakiego źródła: po pierwsze, nigdy w przyszłości nie powtórzy się konkretna sytuacja Pułaskiego czy Czartoryskich; po wtóre, nasza aprobata ich dobrej woli w r. 1771 i 1763 jest zawsze wszechstronnym ujęciem pewnego konkretu, a wskazówka na przyszłość jest ogólnikiem stworzonym dla wielu konkretów.

Gdyby moralność była jednoznaczna ze zdrowiem publicznym (mniejsza o to, czy moralność narodowa, np. żydowska, czy wszechludzka, chrześcijańska, czy klasowa, zawodowa) — to może oceny i morały pokrywałyby się w zupełności. Ale jednostka przeżywa dobro i zło w wymiarach i odcieniach indywidualnych, dla społeczeństwa nieuchwytnych, więc indywidualnych ocen nie da się odwrócić i przeredagować w nakazy.

Układajmy tedy wskazania etyczne dla żywych, pomniki stawiajmy też z myślą o żywych (pomnik Kilińskiemu, chociaż był samochwał i pod koniec trochę pijak), a sąd sprawiedliwy wymierzajmy w duchu także prymasowi Poniatowskiemu za hart ducha i troskę o oświatę ludu. Historia prawdziwa, realistyczna bywa mistrzynią polityki dla polityków, ale mistrzynią moralności mogłaby być tylko historia splutarchizowana *ad usum populorum.*

Prof. Władysław Konopczyński

Bezwzględność dobra i zła

Morale animal est homo.

Świadomość co czynić wypada lub nie wypada, co robić należy lub trzeba poniechać, należy do zjawisk najbardziej powszechnych i niezaprzeczalnych. Sumienie ludzkie, choćby nie wiem jak stępione, reagować nie przestaje na uderzające na nie fale dobra czy zła, podobnie jak wrażliwa membrana ucha reaguje na fale dźwiękowe powietrza. I nie o wrażliwość na dobro czy zło fizyczne lub psychiczne tu chodzi. Bo nie trzeba być wcale filozofem, aby jasno odróżnić zdrowie, wiedzę, zdolności, spryt czy urodę od cnoty, chorobę zaś, nieuctwo, tępotę, niezdarność czy brzydotę od etycznej wady. Jeśli ktoś błyszczy nauką, zadziwia fachowością, ujmuje wymową, dowcipem lub czaruje urodą i pięknymi manierami, nie znaczy to jeszcze, że posiadł pełne człowieczeństwo. Np. myśliwy, który „w lot" do celu mierzy i strzelając nie chybia, jest dobrym strzelcem i może — nic więcej. Czy równie dobrym człowiekiem? Nie wiem. Podobnie jak aktor grający świetnie „biedaczynę z Asyżu" nie staje się jeszcze św. Franciszkiem! Nie brak bowiem wśród ludzi, inteligentnych łotrów, dystyngowanych faryzeuszy, osób o regularnych rysach twarzy przy pustym lub znieprawionym sercu, o słusznym wzroście a karlim charakterze.

Wspomniane zalety są niewątpliwie cenne, ale zawsze względne. Jeśli ich nie posiadam, nie muszę rezygnować z ludzkiej doskonałości. Tak samo, przeciwne im wady, choć mogą się dawać swym właścicielom dotkliwie we znaki, względnymi być nie przestają. Prosty robotnik nie musi się jeszcze z tego spowiadać, że nie posiadł wiedzy Pasteura. Kiedy zachorujesz, nie musisz sobie z tego powodu czynić wyrzutów sumienia, a gdy stracisz majątek, nie masz jeszcze obowiązku czynić przez resztę życia surowej pokuty. Podobnie żoł-

nierz czy męczennik nie ma powodu zakrywać swych ran lub wstydzić się blizn, jakie wyniósł „z próby". A osoba, której nieobliczalny los poskąpił urody, nie musi za to nikogo przepraszać ani się przed nikim kajać. Żaden trybunał — ani rozumna opinia! — nie skazuje nikogo za to, że chory, kaleka, brzydki lub nieuczony. Bo każdy z nich może stać się człowiekiem doskonałym, osobą w moralnym znaczeniu dobrą, po prostu *człowiekiem*, bez dodatków czy cudzysłowu. Opuścić może grunt ziemskiego ryzyka i względności, a wejść na teren dobroci nieznikomej i absolutu.

Dozna tam nowych, nieznanych w świecie fizycznym uczuć. Pozna rychło, że inne jest zadowolenie ze smacznej potrawy, z miłego snu czy wypoczynku, z pięknego obrazu, śpiewu czy naukowego odkrycia, a inne uczucie, które rodzi się w sercu w chwili, gdy przebacza wrogowi lub niewinnego broni przed krzywdą. I przeciwnie, całkiem inaczej się smuci i żałuje dlatego, że zbił talerz, że spóźnił się na pociąg, że zgubił klucz lub pieniądze, a inaczej dlatego że się kłócił z kimś jak przekupka lub znieważył matkę.

Co więcej, na gruncie moralnym coraz to nowe wyrastają różnice. Pięknym, bogatym, zdolnym można się stać nawet bez udziału swej świadomości i woli. Nigdy cnotliwym. Ani grzesznym. Świadomość moralnego przepisu jest warunkiem, czynnikiem i miarą etycznej odpowiedzialności. Czyn moralnie nieświadomy nie ma nic wspólnego z zasługą ani winą. Wręcz przeciwnie, niż w życiu towarzyskim. Kto bowiem uchybia świadomie przepisom *savoir vivru* i daje temu publiczny wyraz, w obliczu towarzystwa mało albo nic nie traci: nie uchodzi za prostaka i nie traci względów lub szacunku. Łamiąc zaś przepisy etyczne nie może się usprawiedliwiać, mówiąc, że choć je łamał, doskonale je znał. Tym gorzej dla niego, właśnie dlatego, że je znał. Bez świadomości nie można postępować moralnie. I w tym sensie prawdą jest, że „kto śpi, nie grzeszy". Przypominam sobie taką scenę: Jest nas na wakacjach grupa kolegów. Późna noc. Śpimy w dużej, wspólnej sali. Wtem jeden z towarzyszy zaczyna na głos opowiadać komiczne i złośliwe historie o swoim sąsiedzie. Kiedy go ktoś gromi, że się po nocy awanturuje i innym spać nie daje, odpowiada z humorem:

„Czemu się, durny, gorszysz, przecież widzisz, że mówię przez sen". Istotnie, gdyby rzeczywiście mówił przez sen — tak dzielnie by się wówczas pewnie nie bronił — nie trzeba byłoby się z tego gorszyć.

Również czyn popełniony bez zgody działającego, nie pociąga za sobą zasługi ani winy. Odpowiadam tylko za działanie dobrowolne, bo to jest w mej mocy i jestem jego panem. Co uchybiłem mimo woli, tom uchybił ale nie zawinił. Nie popełnia się dobra ani zła, nie chcąc. Zasługa zdobyta „niechcący" — może to ładnie brzmieć, ale stanowi oczywisty nonsens.

Przepisy towarzyskie — w odróżnieniu od etycznych — mają tę jeszcze właściwość, że czynić im trzeba zadość, bawiąc w towarzystwie innych, nie na samotności. Gdy jestem, sam nie muszę się sobie kłaniać, ani siebie za uchybienia przepraszać. Inaczej wprawdzie postępował ów leśnik Kiplinga, który mimo że był zagubionym wśród dziewiczych puszcz indyjskich samotnikiem, siadając do stołu wieczorem wdziewał czarne, wieczorowe ubranie, „aby nie stracić jak mawiał szacunku wobec samego siebie". Ciekawy to obrządek, ale nikt go z nas naśladować nie musi. Natomiast przepisy etyczne obowiązują nas z a w s z e: mniejsza o to czy jestem sam czy w towarzystwie, i w s z ę d z i e: tak w samolocie, tak na okręcie lub w podwodnym nurku, tak na powierzchni ziemi, jak w podziemnym szybie. Zawsze i wszędzie — jak jestem człowiekiem fizycznie, tak mam nim być moralnie: zawsze mam stwarzać swe pełne człowieczeństwo i nigdy go nie rujnować, nie niweczyć. Stawać się mam *człowiekiem* po prostu, bez cudzysłowu.

W realizacji tego dzieła przychodzi nam w sukurs żywioł szczególny, zwany obowiązkiem. Żywioł to zaiste władczy: nie prosi, nie radzi, lecz dyktuje. Choćbyś próbował z nim dyskutować, dostajesz cięcie miecza: Rób to, nie czyń tego! Rozkaz jego jest nieodwołalny. Żadna na ziemi moc go nie uchyli. Nie ma żadnych względów czy zastrzeżeń. Ma wartość absolutną.

O co innego nam jednak obecnie chodzi, o inną bezwzględność. Nie o absolutną moc nakazów czynienia dobra czy zakazów czynienia zła, lecz o samą wartość dobra i zła, która jest nie-

zależna od żadnych warunków. Oto nasze zagadnienie: Czy istnieją czyny ludzkie, które z natury swej, więc niezależnie od czasu, miejsca czy stopnia kultury człowieka, moralnie go budują lub niszczą, tj. czyny bezwzględnie dobre lub złe?

Na powyższe pytanie dają uczeni różne odpowiedzi.

I tak odpowiedź przeczącą dają materialiści wszystkich czasów. Marx nie zaprzecza samego faktu świadomości moralnej człowieka, ale jak cały świat duchowy — tak i etyczny wyprowadza z podłoża ekonomicznego. Pojęcia moralne uważa za wytwór i funkcje warunków gospodarczych i walki klas. Zatem dobro i zło są w korzeniach podcięte.

Nietzsche, a w ślad za nim współcześni rasiści, nie waha się twierdzieć, że wszelkie pojęcia i sądy moralne źródło swe wywodzą z podstępów i przesądów ludzkich. Jego *Übermensch* ma być od nich wolny, *jenseits vom Gut und Böse*. Dobro więc i zło z korzeniami wyrywa.

Paulsen i inni sądzą, że oceny moralne mają zawsze wartość względną. Stąd nazwa relatywiści. Dobro i zło są zawsze takimi przez wzgląd na kogoś konkretnego. Co dla Jana jest dobre, złe jest dla Jakuba. Co prawym jest dzisiaj, jutro stanie się nieprawością. Co za dobre uważa się w Europie, to złem jest w Azji czy w Afryce. Co szlachetne jest dla mężczyzny, staje się nikczemnym dla kobiety. Nasz Świętochowski zaś doprowadza tę opinię do skrajności, kiedy pisze: „Jest to dziś stwierdzonym faktem, że nie ma ani jednej cnoty, która by gdziekolwiek i kiedykolwiek nie była występkiem, i nie ma ani jednego występku, który by nie był cnotą“ [1]). „Wszelka moralność jest moralna“ [2]).

Inni jeszcze, subiektywiści, jak Kant, Hartmann, nie widzą żadnej innej możliwości jak przyjęcie, że ocena dobra i zła zależy całkowicie od sądzącego podmiotu. To jest zatem dobre co się za dobro uzna, to zaś złe co się za takie ogłosi. Jak osądzisz, tak jest. Świat moralny jest tylko wytworem ludzkiej myśli i wyobraźni.

Jeszcze inni przyjmują istnienie dobra i zła, lecz za ich źródło uważają instytucję pozytywną; Boską, jak twierdzą Decartes, Puffendorf, lub czysto ludzką, jak utrzymują Hobbes i Rousseau. Dobrem i złem jest to co za takie uznał Bóg,

[1]) *Źródła moralności*, 1912, str. 267. [2]) Tamże, str. 266.

ustawodawstwo państwowe lub ludzkie opinie, umowy i obyczaje. Z natury swej żaden czyn nie jest moralnie dobry ani zły, lecz tylko obojętny.

Wreszcie sceptycy, jak Hume, Montaigne, na widok tak wielkich rozbieżności i chaosu pojęć rezygnują z dociekań prawdy i „dla świętego spokoju" przyznają, że właściwie nic pewnego nie możemy powiedzieć o istnieniu dobra i zła, bo cokolwiek się o nich powie, podlega wątpieniu.

My jednak tak szybko broni składać nie myślimy, bo jeśli gdzie to w sferze oceny dobra i zła etycznego pożądane są największa jasność i pewność. Rozprawić się zaś wypada w pierwszym rzędzie z pozytywizmem moralnym, bo jeśli zostaną podważone jego podstawy, to równocześnie zachwiać się muszą i pozostałe wrogie nam pozycje. Rzecz jasna, że i my nie mamy zamiaru przeczyć, iż istnieją czyny, których dobro moralne lub zło zależy tylko od pozytywnego ustanowienia. Ani nie myślimy twierdzić, że bezwzględna dobroć czy złość wszystkich innych czynów jest bezpośrednio oczywista i powszechnie uznana. Sama bowiem różnorodność ocen i sądów wśród ludzi temu najwyraźniej przeczy. Twierdzimy tylko jedno: istnieje pewna kategoria czynów, które z natury swej dobre są lub złe moralnie i których dobroć lub złość jest bezpośrednio i dla każdego myślącego człowieka oczywista, tak jak oczywistą jest rzeczą, że $2 + 2 = 4$, lub że część jest mniejsza od całości. Do tej kategorii zaliczamy następujące czyny dobre: czcić i kochać Boga, szanować rodziców, kochać bliźniego, oddawać każdemu co mu się należy, służyć ojczyźnie — następujące zaś złe: nienawiść i zniewaga Boga, zabójstwo rodziców, nienawiść bliźniego, naruszanie jego praw, zabójstwo i katowanie osoby niewinnej i zdradę ojczyzny. Zaznaczyć przy tym należy, że tezy powyższej jako bezpośrednio oczywistej nie trzeba w ścisłym tego słowa znaczeniu dowodzić, bo to by znaczyło sprawę bardziej wzlekać, lecz tylko odpowiednio wyjaśnić, co ma dla umysłu bez porównania większą moc i skuteczność, niż niż okrężną drogą osiągnięty dowód.

1° Z bezpośredniej analizy terminów i świadomości: Za czynność moralnie dobrą uważa się powszechnie tę, która człowiekowi jako takiemu odpowiada i je-

go wewnętrznie doskonali, za złą zaś przeciwnie — tę która mu nie odpowiada i wewnętrznie go rozkłada. Odróżniamy więc je dobrze od tych uczynków, które kształcą i doskonalą tylko jakąś jedną władzę człowieka np. wzrok, słuch, umysł, fantazję i także od tych, które odpowiadają jakiejś szczególnej i przypadkowej jego właściwości, że jest np. uczniem, żołnierzem czy rolnikiem.

Otóż kto rozważy bliżej wymienioną kategorię czynności, ten bez wielkiego trudu spostrzeże, że pojęcie czynności dobrej spełnia się rzeczywiście i w miłości i czci Boga i w szacunku rodziców i w miłości bliźniego i w oddawaniu każdemu co się komu należy i w służbie ojczyźnie — pojęcie zaś czynności złej w czynach przeciwnych: w nienawiści i zniewadze Boga, w zabójstwie ojca czy matki, w nienawiści innego człowieka, w naruszeniu jego praw, w znęcaniu się nad niewinnym i jego zabójstwie oraz w zdradzie ojczyzny. Ktokolwiek bowiem rozważy, kim jest człowiek i co znaczy każdy z tych czynów, ten od razu sobie uświadomi, że istnieje między nimi odpowiedniość i zgoda lub dysharmonia i sprzeczność — i to niezależnie zupełnie od względów pożytku, wygody, miejsca, czasu czy pozytywnego ustanowienia. Związek między nimi jest bezpośredni i wewnętrzny. Świadczy o tym wymownie najpierw uprzednia świadomość każdego, a po spełnieniu czynu poczucie harmonii i spokoju sumienia lub też gwałtu, sprzeciwu i wyrzutów sumienia. Kto się do rozpatrzenia tej sprawy zabrał rzetelnie i szczerze, nie może o niej wątpić, podobnie jak nie może wątpić w to, że sam istnieje lub cierpi, chyba, że zamiast na rzeczy wprost patrzeć, wzrok od nich odwróciwszy, pocznie okrężnie o nich rozumować. Jeśliby zaś ktoś rzekł, że sprawa ta nie jest mu oczywista, zachodzić musi jeden z trzech wypadków: albo mówi wbrew wewnętrznemu przekonaniu, a w takim razie nie zasługuje zupełnie na wiarę, albo błądzi, ponieważ wytworzył sobie fałszywe pojęcie o człowieku i jego naturze lub o naturze samej czynności (kto sądzi, że jest zwykłym zwierzęciem, albo że Bóg nie istnieje lub jest niesprawiedliwy, dla tego miłość Boga nie znaczy nic dobrego ani sensownego!), albo wreszcie, że jest na tym punkcie — jak się to zdarza na wielu innych —

umysłowo pomylony i nienormalny. Stan zaś takiej *moral insanity* może sprowadzić szczególnie przewrotne i nienormalne wychowanie.

2° Absurdalne konsekwencje pozycji przeciwnych. Jeśli nie ma żadnej czynności z natury dobrej ani złej, to również żadna z nich nie może się stać taką przez ustanowienie pozytywne. Więc wszystko jedno jest, czy bliźniemu podasz rękę, czy go kopniesz lub podstawisz mu nogę, wszystko jedno czy go wesprzesz lub okradniesz. Cała moralność rozsypuje się w gruzy. Każdy bowiem spytać może, dlaczego np. dobrą było rzeczą, aby Abraham zabił swego syna Izaaka? Na to nie ma innej odpowiedzi tylko ta: Ponieważ odmawiać Bogu posłuszeństwa jest aktem złym i to nie skądinąd, lecz z natury swej. Bo jeśli nie jest złym ze siebie, to nigdy go znikąd takim, bez wpadnięcia w błędne koło, nie wyprowadzisz.

Albo: Jeśliby nie było żadnej czynności wewnętrznie złej lub dobrej, to wszystkie byłyby moralnie obojętne. Zatem cokolwiek P. Bóg by nakazywał, nakazywałby tak, iż mógłby równie dobrze tego nie nakazywać, mógłby przeciwnie pozwolić, aby tej czynności poniechano, owszem, mógłby jej wręcz zakazać. I na odwrót, takich czynności jak zniewaga Boga zakazywałby tak, że mógłby ich nie zakazywać, lecz pozwolić, aby je spełniano lub nawet wprost spełnianie ich nakazać. Każdy zaś widzi jasno, jaka by to była niedorzeczność. Pozwalając siebie znieważać i nienawidzieć, musiałby się sam Bóg uważać za niegodnego czci i miłości. A tymczasem rzec, że P. Bóg niegodny jest czci i miłości, to oczywisty nonsens. *Contradictio in adiecto.* Bez wątpienia, mógł P. Bóg człowieka stworzyć lub nie, ale skoro go raz stworzył, to nie mógł już sprawić, aby mu nie odpodwiadało to, co jego naturze odpowiada. Podobnie jak mógł dać nam swoje Objawienie lub nie, ale skoro je dał, to nie mógł nam objawić nic innego jak tylko rzeczy prawdziwe. Słusznie pisze św. Tomasz, że bluźnierstwem byłoby utrzymywać, że w Bogu wola postępuje według jakiegoś widzi mi się a nie w myśl wskazań Boskiego rozsądku [1]).

[1]) *De veritate*, q, 23, a. 6.

To samo, tylko w wyższym jeszcze stopniu, należy powtórzyć o prawodawcy ludzkim. Spotkać by go mogła dosyć przykra niespodzianka. Gdyż szary człowiek, otrzymawszy odeń jakiś rozkaz, może go spytać otwarcie: A dlaczego właściwie ja mam pana słuchać? Jeśli mu odpowie: Bo posłuszeństwo wobec osób sprawujących władzę jest rzeczą dobrą i konieczną, to mógłby usłyszeć jeszcze nowe, niemniej kłopotliwe pytanie: A to, że ta czynność jest dobra i konieczna, płynie z jej natury czy z innego znowu pańskiego rozkazu? Jeśli pierwsze, to znaczy, że się wyrzekamy pozytywizmu moralnego, a jeśli drugie, to kręcimy się ciągle w błędnym kole i posłuszeństwa wobec władzy nigdy nie usprawiedliwimy.

W sytuacji jeszcze bardziej niebezpiecznej może się znaleźć też szary obywatel, jeśli się opowie za moralnym pozytywizmem. Katując bowiem niewinnych ludzi i mordując ich w koncentracyjnych obozach, esesmani działali na mocy rozporządzeń swej wyższej władzy. Jeśli zatem ktoś twierdzi, że godziwe jest i dobre, co przedstawiciel tej władzy postanowi, to nie ma prawa oburzać się czy skarżyć na tego rodzaju traktowanie ludzi, choćby sam stał się jego ofiarą. Powinien mu się poddać potulnie, bez słowa protestu czy skargi. Trzeba być konsenkwentnym!

I żaden konsekwentny pozytywista nie powinien mieć pretensji do narodu niemieckiego o to, że się nie przeciwstawił potwornym rozporządzeniom swego *führera*. Bo i w imię czego, pytam, mógł on sądzić swego władcę, jeśli normą moralności są decyzje rządzącego? A przeciwnie musiałby potępić sędziów norymberskiego procesu za sam fakt, że ośmielili się sądzić najwyższych piastunów władzy lub ich wiernych wykonawców i to w dodatku nie mając ku temu żadnego wcześniej spisanego kodeksu karnego. Podsądnych zaś, którzy w myśl zasad etycznego pozytywizmu nic złego ani karygodnego nie uczynili, winien był każdy konsekwentny pozytywista wypuścić na wolność, za „przykre nieporozumienie" grzecznie przeprosić a jego „niewinne ofiary" co rychlej rehabilitować. Innego wyjścia nie ma. Albo — albo!

3° Z powszechnego przekonania ludzkości. Tym razem nie chcemy już pytać o zdanie uczonych. Przy-

znać bowiem trzeba, że nie ma pozycji, choćby najbardziej niedorzecznej i zdrowy rozsądek wyzywającej, która by nie znalazła wśród nich jakiegoś popleczника. Przy każdej opinii można cytować mniej lub więcej głośne nazwiska... Ponieważ jednak chodzi o sprawę dla życia ludzkiego pierwszorzędnej wagi, chcemy spytać o zdanie, o ile jest to możliwe, najszersze masy ludzkie. A raczej spytać o to etnologów, którzy tego rodzaju wszechświatowe „plebiscyty" wśród nich urządzali. Otóż niemal wszyscy nowsi znawcy etnologii zgodnie wyznają, że w badaniach swych nie znaleźli ani jednego ludu czy szczepu, który by nie czcił Bóstwa i tego kultu nie uważał za rzecz godziwą i dobrą [1]). To samo trzeba by powiedzieć o innych czynnościach z rzędu tych, któreśmy wyżej wymienili. Zdania Świętochowskiego, poprzednio cytowanego, dziś bodaj żaden z etnologów by nie podpisał. Sam zresztą autor w jego prawdziwość później mocno zwątpił. Śmiało więc rzec można, że stałe, powszechne i zgodne przekonanie ludów wszelkich epok i cywilizacyj przyjmuje istnienie tego rodzaju czynności, zarówno dobrych jak i złych. Przyznajemy otwarcie, że i powszechne przekonanie ludzi nie zawsze bywa niezbitym świadectwem prawdy. Wierzono przecież ogólnie przez długie wieki, że ziemia nie ma kształtu okrągłego, że zajmuje stałe miejsce i że dokoła niej krąży słońce. Dziś już wiemy, że rzeczywistość wygląda inaczej. Tak, i to prawda, ale znawcy ludzkiego poznania odróżniają wyraźnie dwa rodzaje powszechnych przekonań. Jedne z nich, w rodzaju tych ostatnich, jako takie, których przedmiot nie ma bliższego związku z praktycznym życiem ludzkim — i od odkrycia Kopernika nic się w nim nie zmieniło! — mogą niekiedy podlegać błędom. Inne zaś, jako te których przedmiot ma szczególną wagę i zasadnicze znaczenie dla praktycznego życia ludzi — a do tej kategorii należy bez wątpienia moralna dobroć i złość ludzkich czynów — wykluczają z góry wszelką możliwość błędu czy fałszu.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

---

[1]) Por. dzieło największego znawcy tej dziedziny, W. Schmidta: *Ursprung und Werden der Gottesidee.* Münster, 1930.

Fizyka wobec materializmu i idealizmu

Na zakończenie tych rozważań, postaramy się wyciągnąć wnioski dotyczące stosunku fizyki, jako podstawowej nauki o przyrodzie, do materializmu oraz idealizmu.

Przede wszystkim zaznaczymy, że te pojęcia materializmu i idealizmu są wieloznaczne, a zatem ścisłość myślenia wymaga, ażebyśmy ustalili ich treść.

Będziemy mówili najpierw o materializmie. Jak sama nazwa wskazuje, materializm filozoficzny twierdzi, że świat i wszystkie zjawiska w nim zachodzące są w istocie swej materialne.

Jak wobec tego musimy zapatrywać się na zjawiska psychiczne, duchowe, których istnienia nikt o zdrowych zmysłach nie zaprzeczy? Są to więc, według poglądu materialistycznego, zjawiska materialne. Ale w jakim znaczeniu mamy to twierdzenie rozumieć? Odpowiedź może być dwojaka. Możemy powiedzieć, że zjawisko psychiczne jest po prostu zjawiskiem fizycznym lub chemicznym, a więc np. ruchem, do którego dawna fizyka sprowadzała wszystkie zjawiska przyrody. Tę odpowiedź musimy uznać za niedorzeczną. Myśl, uczucie, wola nie są ruchami, ponieważ ruch jest zmianą położenia ciała lub jego części w przestrzeni i niczym więcej; wymienione zaś zjawiska psychiczne mogą mu towarzyszyć, ale same nie są ruchami.

Sensowną może być tylko druga odpowiedź, którą sformułuję słowami Engelsa: „Nasza świadomość i myślenie, jakkolwiek wydają się nadzmysłowe, są wytworem materialnego, cielesnego organu, mózgu. Materia nie jest wytworem ducha, lecz duch sam jest tylko najwyższym wytworem materii".

Co o prawdziwości tego twierdzenia może powiedzieć ścisła nauka o materii, to znaczy fizyka (nie wymieniamy

chemii, która obecnie jest nierozerwalnie związana z fizyką)? Dokładnie nic, ponieważ zjawiska psychiczne nie wchodzą w zakres fizyki i nie mogą być bezpośrednio badane metodami fizycznymi.

Można by rozstrzygnięcia pytania szukać w biologii, nauce o życiu, tym więcej, że zjawiska psychiczne są związane z organizmami żywymi. Ale cały zasób wiadomości w dziedzinie biologii zdobyto metodami fizycznymi i chemicznymi, które nie mają dostępu do świata zjawisk psychicznych.

Jedynym oparciem tezy materialistycznej jest pospolity fakt, że zjawiska psychiczne są zależne od procesów fizjologicznych w organizmie, a w szczególności w mózgu. Można było ustalić tę zależność dla poszczegó nych części mózgu. Ale natura rozpatrywanej zależności jest zupełnie nieznana; nie jest ona, jak widzieliśmy, fizyczna czy chemiczna. Samo tylko stwierdzenie zależności jeszcze niczego nie wyjaśnia. Zależność może być rozmaita: dwie rzeczy mogą być związane zależnością nierozerwalną, w innych razach zależność jest tak luźna, że rzeczy mogą od niej się uwolnić i istnieć samodzielnie. — Streszczając nasze rozumowania powiemy: teza materializmu, że zjawiska psychiczne są wytworem materii, naukowego uzasadnienia nie posiada i powinna być traktowana jako hipoteza filozoficzna, ściślej metafizyczna.

Ażeby wartość tej hipotezy ocenić, podejdźmy do zagadnienia materializmu z innej strony. Materializm wieku XIX wziął za swą podstawę panujący wówczas w fizyce mechanistyczny pogląd na materię i zjawiska w niej zachodzące, do których zaliczał także procesy duchowe. Upadek mechanistycznego kierunku w fizyce i chemii XX wieku dotknął wszystkich odmian materializmu, podstawy ich bowiem były jednakowe. Ażeby to stwierdzić, wystarczy odwołać się do książki wybitnego biologa niemieckiego Haeckla *„Zagadki świata"*, która cieszyła się niebywałym powodzeniem około końca ubiegłego wieku. W niej znajdujemy tezy materialistycznego poglądu na świat przedstawione jako uogólnienie praw fizyki, chemii i biologii. Prawie wszystkie te tezy są przez naukę współczesną albo uznane za nieprawdziwe, albo zakwestionowane.

Niektórzy wysnuwają stąd pochopnie wniosek, że w samej fizyce materializm został wyrugowany. Tego rodzaju

twierdzenie może wywołać nieporozumienia. Fizyka wprawdzie odrzuciła mechanistyczny pogląd na materię, ale w dalszym ciągu jej zadaniem jest badanie własności materii. Tylko obraz świata materialnego jest teraz całkiem inny, niż w nauce XIX wieku, i utracił cechy poglądowości.

Materia mechanistycznej fizyki utworzona z nieprzenikliwych twardych atomów była czymś znanym z codziennego doświadczenia, jakby dotykalnym. Ale materia współczesnej fizyki, której elementarne składniki są cząstkami nie mającymi określonych położeń w przestrzeni i zarazem falami, jest niewyobrażalna i nie daje intuicyjnego oparcia do zrozumienia rzeczywistości.

Zjawiska atomowe, jak widzieliśmy, nie dają się przedstawić w przestrzennym obrazie: ich poznanie jest osnute na schemacie matematycznym ukrywającym nieprzenikniona treść konkretną.

Materializm może jednakowoż bronić swych pozycji, oświadczając, iż nie jest związany z mechanistycznym poglądem na materię: twierdzi on ogólnie, że duch jest wytworem materii, i spodziewa się, że cała rzeczywistość, materialna i duchowa, da się wytłumaczyć na podstawie praw fizyki i chemii, przy dalszym oczywiście postępie tych nauk.

W odpowiedzi na to oświadczenie zauważymy najpierw, że dowodu jego przeprowadzić nie podobna: może ono być tylko przedmiotem wiary. Dalej, gdyby fizyka w swym rozwoju osiągnęła tłumaczenie objawów życia i ducha, to niewątpliwie uległaby wpierw nowemu przekształceniu o wiele radykalniejszemu, niż to, jakiego byliśmy niedawno świadkami. Jest możliwe, że w tym tłumaczeniu znalazłby wyraz prymat ducha nad materią, wbrew tezie materializmu. Z naszej dyskusji wyłania się następująca konsekwencja. Ażeby teza Engelsa, że duch jest wytworem materii, oznaczała coś zrozumiałego, czyli posiadała znaczenie poznawcze, musimy mieć jakiś ustalony pogląd na to, czym jest materia. Po ruinie mechanistycznego poglądu na materię, który miał przynajmniej charakter wyobrażalny, istota materii została otoczona zagadkowością i skutkiem tego trudno w omawianej tezie dopatrzeć się jakiejkolwiek treści poznawczej. Sprowadza się ona w rze-

czywistości i po prostu do stwierdzenia, że duch jest wytworem czegoś nieznanego.

Zwróćmy się teraz do rozważenia, jaki jest stosunek fizyki do idealizmu.

Sprawę utrudnia okoliczność, że pojęcie idealizmu jest jeszcze bardziej wieloznaczne, niż pojęcie materializmu. Idealizm, o którym jest mowa w niniejszym artykule, wypadałoby raczej, w myśl pojęć filozoficznych, nazwać spiritualizmem w odróżnieniu od idealizmu w sensie kryteriologicznym o który tu nie chodzi. Nie możemy tu rozpatrywać rozmaitych jego odmian i musimy ograniczyć się do paru krótkich uwag o tym systemie. Za ogólną cechę charakteryzującą idealizm można uważać prymat ducha w rzeczywistości nas otaczającej i w nas samych, co inaczej wyraża teza, że wewnętrzna istota rzeczywistości jest natury duchowej.

Zadajmy pytanie, co fizyka może na ten temat powiedzieć. Jasną jest rzeczą, że pozostając w granicach swych pojęć dotychczas wypracowanych, fizyka nie może zawyrokować w sposób autorytatywny o przyjęciu lub odrzuceniu tezy idealizmu z tej prostej przyczyny, że fizyka nie dociera do wewnętrznej istoty zjawisk przez nią badanych.

Jednakowoż stwierdzić można, że fizyka współczesna uczyniła wyraźny krok w kierunku idealizmu. Za podstawową cechę materialności zawsze uważano jej charakter przestrzenny: ciało materialne wypełniać musi większą lub mniejszą rozciągłość w przestrzeni.

Otóż z praw mechaniki kwantowej wynika, jak widzieliśmy, że świat atomowy nie mieści się w ramach przestrzennych, czyli w nim rozciągłość przestaje być cechą istotną materii.

Dalej, zgodnie z opinią rozpowszechnioną wśród fizyków, nastąpiło wyraźnie zbliżenie fizyki i biologii. To by znaczyło, nawiązując do filozofii greckiej, że od materialistycznego atomizmu Demokryta fizyka przechodzi do organicznego poglądu na świat Arystotelesa, którego filozofia ma osnowę idealistyczną. Idealizm, twierdząc, że wewnętrzna istota naszej rzeczywistości lub jej części jest też duchowa, naraża się na zarzut, że poszukiwanie wewnętrznej istoty rzeczy jest chimeryczne, ponieważ poznanie nie ma do niej dostępu. Ten zarzut

nie jest słuszny! Swiadome bowiem przeżycia psychiczne są tą rzeczywistością, której wewnętrzną istotę znamy bezpośrednio.

Ich związek z ciałem i światem zewnętrznym stanowi największą tajemnicę poznania, ale w nich nie zawiera się żadnej innej treści poza tą, która jest każdemu z nas dana niepodzielnie.

Na bezpośredniości ujęcia zjawisk ducha zasadza się przewaga idealizmu nad materializmem w tym sensie, że teza idealizmu jest dla nas zrozumiała, w przeciwieństwie do tezy materializmu, która, jak przekonaliśmy się, nie ma, przy bliższym wejrzeniu, treści zrozumiałej.

Ten stan rzeczy sprawił, że wielcy myśliciele, budując ogólny pogląd na świat, dochodzili, z nielicznymi wyjątkami, do tej lub innej postaci idealizmu.

Wiedza nasza o świecie zewnętrznym jest olbrzymia i potężna, ale nie odsłania wiecznej zagadki i ulega głębokim przeobrażeniom.

Natomiast niewzruszoną zostaje sentencja, na której budował swój system filozoficzny Descartes: *Cogito, ergo sum.*

Jakiż wniosek ostateczny wynika z naszych rozważań?

Możemy, pragnąc opierać się wyłącznie na wynikach nauk pozytywnych, zachować się nieufnie względem spekulacji filozoficznych, usiłujących przeniknąć istotę rzeczy i odrzucić tezę idealizmu jako niedowiedzioną.

Ale to w żadnym razie nie oznacza przyjęcia tezy materialistycznej.

Wtedy pozostaje nam tylko postawa agnostyczna prowadząca do stwierdzenia, że istota rzeczywistości jest nieznana i niepoznawalna. Myśliciel, którego ta postawa nie zadowala, będzie na nowo poszukiwał rozwiązania owej zagadki posługując się głównie analogiami, i prawdopodobnie dojdzie, jak jego poprzednicy, do jakiejś postaci idealizmu.

Na tym kończę moje krótkie rozważania. Świadom jestem, że tematu tak rozległego i spornego nie wyczerpałem. Będę jednak uważał, żem cel osiągnął, jeżeli Czytelnicy w mych wywodach znajdą wytyczne do samodzielnego myślenia na te wieczne tematy.

Prof. Czesław Białobrzeski

O trzech podstawowych prawdach życia

(na marginesie egzystencjalizmu).

Jest dużo smutnych prawd w naszym życiu, ale najsmutniejsze jest chyba to, że nie możemy porozumieć się w najważniejszych sprawach. Doszliśmy do takiej rozbieżności pojęć, stylów, gustów i obyczajów, że chciałoby się zaprzeczyć jedności gatunku ludzkiego, a w słowach Kartezjusza, stanowiących pierwsze zdanie jego *Discours de la méthode: Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée* — chciałoby się widzieć — przynajmniej dziś — iście francuską ironię. Pomijam rzeczy stosunkowo drobne, jak to, że jedna kobieta chce być tancerką, inna zakonnicą, że jeden mężczyzna jest ascetą, drugi „facetem", że jedni ubierają się tak, drudzy inaczej. Takie odmiany można wytłumaczyć, nie obalając jedności gatunku (i odmiany np. psów są bardzo zróżnicowane). Ale co robić z takim zjawiskiem, jakim jest podział człowieka na materialistę i spirytualistę, teistę i ateusza, chrześcijanina i poganina? Biorąc to wszystko na serio, mielibyśmy do czynienia z istotami zasadniczo różnymi, z rzeczywistościami niesprowadzalnymi do siebie, z różnymi światami. Można wprawdzie wszystkie poglądy ludzi traktować jako stany mniemane, jako nadbudówki rzeczywistości, która jest jedna, niezależna od naszych sądów i mniemań. Jest to jednak rozwiązanie czysto teoretyczne, wbrew pozorom praktyczności. Bo praktycznie postępowanie człowieka zależy od jego mniemań, przekonania rządzą jego życiem. Człowiek, w znaczeniu ściśle humanistycznym, to zbiór przekonań, mniemań i zależnych od nich działań. Jeśli więc mniemania i przekonania są wśród ludzi roz-

bieżne, sprzeczne, to i człowiek jako zjawisko humanistyczne jest faktem rozbieżnym, sprzecznym. W takich warunkach sartryzm, to znaczy pokazywanie piekła w świecie, idzie po linii najmniejszego wysiłku, jest rzemiosłem bardzo łatwym. Jego wkład twórczy — ogólnie biorąc — daje się sprowadzić do następujących zasad: Jest pożar? — dodać ognia! Jest powódź? — dolać wody! Wtedy i pożar i powódź prędzej zrobi swoje. Dom się spali, woda się rozleje, straci swą niszczycielską siłę. Osiąga się tu jakieś cele, ale za cenę wielu zniszczonych wartości. Kto natomiast chce dom płonący ratować, musi gasić ogień. Podobnie kto chce ratować człowieka zamiast go spychać na dno rozpaczy, musi mu podać rękę. Gorycz, ironia, pogarda, owo *odio prosequor turbam* musi ustąpić miejsca miłości, wierze i nadziei. Pesymizm trzeba wyrzucić z serca jak ostry kamień, który rani, a nic nie daje. I ja, i ty, i my — wszyscy jesteśmy ludźmi. Pogodzić się twórczo z tym faktem znaczy poczuć się odpowiedzialnym za sens człowieczeństwa niezależnie od tego, gdzie i jakie ono jest. Trzeba znaleźć w sobie tyle mocy, żeby w obliczu zniekształceń, którym ulega dusza ludzka, nie opuścić rąk, nie dać za wygraną. Wiara w człowieka, w jego odrodzenie ratuje naszą godność. Choć więc nie chce się czasem mówić, trzeba mówić. Trzeba perswadować, wyjaśniać, pytać, nalegać. Trzeba stale dążyć do porozumienia, choć stale będziemy doznawać zawodu. Bo w ten sposób, jeśli nie zbawimy innych, to zbawimy przynajmniej siebie. A to już jest zwycięstwo człowieka.

W tym duchu sięgam po myśli podstawowe, chcąc się przyczynić do porozumienia w rzeczach dla nas najważniejszych. Obym mógł to zrobić tak, żeby nikt z moich Czytelników nie zdołał się uwolnić od obowiązku przyznania mi racji. Bo przecież muszą być w naszym życiu pewne rzeczy oczywiste dla wszystkich i przez wszystkich uznane, niezależnie od tego, kto o nich myśli czy mówi.

Wymiary ludzkiego istnienia.

Pierwsza myśl dotyczy podstawowych wymiarów ludzkiego istnienia. Pisałem o nich w sposób zasadniczy w poprzednim zeszycie *Przeglądu*. Tu chodzi o coś prostszego.

Chodzi mianowicie o doświadczenie śmierci, a więc o elementarną prawdę, którą muszą uznać wszyscy, którzy raz umierają. Z prawdy tej wypływa bezpośrednio następująca zasada: życie swoje należy tak przeżyć, żeby być godnym następnego życia. Nazwijmy to zasadą podstawowej ostrożności. Do uznania jej za bezwzględnie obowiązującą każdego człowieka wystarcza sama możliwość pozagrobowego życia. Otóż taka możliwość, różnie wyobrażana przez człowieka, zachodzi. Dopóki nie wynajdziemy eksperymentu śmierci, to znaczy dowolnego umierania i dowolnego wracania do życia, sprawa jest przesądzona: musimy się liczyć z możliwością dalszego istnienia po śmierci w jakiejś łączności z życiem poprzednim. Kto się z tym nie liczy, choć okazuje, że myśli i coś rozumie, tego należy uznać za istotę niepoczytalną, obłąkaną. Proszę nie brać tej oceny za wyraz mojego osobistego oburzenia. Traktuję ją jako wynik spokojnej rozwagi naukowej. Istotą obłąkania jako pewnego zjawiska jest brak właściwych reakcji na określone, obiektywne podniety przy pozorach celowego działania. Otóż taki brak właściwego związku zachodzi między faktem śmierci, której istotny sens jest niedoświadczalny, a zachowaniem się człowieka, który z tą śmiercią się nie liczy — i to zarówno w odniesieniu do śmierci własnej, jak i cudzej. Dla większej jasności rozpatrzmy następujący przykład: jest jakaś droga, zbudowana nie wiadomo przez kogo, w każdym razie nie przez człowieka. Żaden też człowiek nie zbadał osobiście, skąd ona wychodzi i dokąd prowadzi. Bierzemy auto i jedziemy. Pytanie praktyczne: jak powinniśmy jechać tą drogą, by zasłużyć na miano ludzi rozsądnych? I drugie pytanie: co należy sądzić o towarzystwie, które wsiadło do samochodu, pozasłaniało okna, by nie widzieć, co się dzieje na drodze, kazało kierowcy pędzić naprzód z tą samą, dużą szybkością i rozpoczęło ... zabawę? Przypominam, że chodzi o drogę, którą wprawdzie wielu ludzi jeździło, ale z której nikt jeszcze nie wrócił. Sądzę, że zupełnie obiektywna ocena tych ludzi brzmiałaby: niepoczytalni, szaleńcy. Otóż sytuacja nasza w życiu jest bardzo podobna do sytuacji tego towarzystwa na nieznanej mu drodze, z tą różnicą, że nasza historia nie jest zmyślona i że musimy jechać, to znaczy musimy żyć.

Oto pierwsza prawda i podstawowa zasada życia: jazda w nieznane i wynikający z tego obowiązek ostrożności. Jeśli jest w życiu jakiekolwiek ryzykanctwo, dyskwalifikujące człowieka, to żadne nie może być większe od ryzykanctwa, jakie tkwi w nieliczeniu się z własnym pośmiertnym losem. Nie chodzi przy tym o motyw strachu, lecz o poczucie odpowiedzialności.

Moje narodziny.

Druga myśl dotyczy podstawowego doświadczenia człowieka i pozostaje w ścisłym związku z prawdą poprzednią. Chodzi mianowicie o narodziny człowieka, dokładnie mówiąc, o narodziny moje. Kiedy się narodziłem? Pytanie to można rozstrzygnąć rozmaicie. Trzeba jednak zwrócić uwagę na rzecz podstawową w tej sprawie. Jest mianowicie faktem, że istniałem parę, kilka (dokładnie — cztery) lata, nic o tym nie wiedząc. Jak to było, nie wiem, dowiedziałem się o tym od innych. Pierwsza moja własna, osobista świadomość, którą zapamiętałem, pojawiła się w czwartym roku życia: jakiś zbór — luterski czy ewangelicki — z chodnikiem dokoła, na którym bawiły się dzieci i ja; pociąg wjeżdżający na salę ku memu wielkiemu zdziwieniu — oczywiście w kinie; konie, amazonki, niedźwiedź w cyrku i kilka innych szczegółów. Poza tym ciemnia nieświadomości, brak pamięci. Dopiero później okazało się, że żyłem „na świecie“ już cztery lata.

Powyższe doświadczenie zapisało mi się głęboko w duszy i służy obecnie za podstawę następującej tezy: brak „wrażeń“, „doświadczeń“, „danych świadomości“ z życia pozagrobowego, jak również brak świadomości jakiegoś życia, które być może jest we mnie już poczęte, niczego nie dowodzi na niekorzyść realności tego życia, nie przesądza o fikcyjności rzeczy ukrytych przede mną, tak jak brak świadomości w łonie matki i nie zdawanie sobie sprawy, że się rodzę, że zaczynam istnieć i żyć, nie wpływał nic na realność mego istnienia, które rozpocząłem bez swej woli i wiedzy. Życie to było realne, choć o tym nie myślałem, choć w ogóle nic jeszcze nie wiedziałem ani o sobie, ani o tych dziwnych rzeczach, które mnie czekały na świecie.

Jak powiedziałem, samo to doświadczenie uznałem — niezależnie od przestrogi, którą mam w religii — za okoliczność zobowiązującą mnie do liczenia się z jeszcze jednymi narodzinami, które mogą mnie spotkać tak niespodziewanie jak pierwsze. Osobiście, z własnego doświadczenia nic nie wiem, co mnie czeka kiedyś w przyszłości. Z tego jednak nie wynika, że mnie nic nie czeka.

Nie przeczę, że zachodzi pewna różnica między niemowlęcym stanem mojej duszy a obecnym. W niemowlęctwie nie wiedziałem nic, nie byłem świadom siebie. Dziś coś wiem, poznaję w pewnej mierze siebie, mam świadomość istnienia i życia. Ale któż mnie zapewni, że na tym będzie koniec, że nie doznam żadnej nowej przemiany? O daremności moich obaw czy też nadziei, sięgających poza grób, mógłby mnie przekonać tylko ten, kto sam był po tamtej stronie. Ale to przecież jest niedorzeczność. Jeśli wszystko się kończy na linii śmierci, nie może być żadnego świadka, żadnego eksperymentatora śmierci. Bo ze śmiercią i on by się skończył. Jeśli by więc ktoś wrócił do nas z tamtej strony, to nie potrzebowałby już nic więcej mówić. Takiego jednak „wywiadowcy" nie spotkałem osobiście wśród żyjących, świadectwa zaś religijne w tej chwili rozmyślnie wyłączam. Wobec tego nie ma rady. Biorąc na zdrowy rozum, muszę się liczyć — zupełnie poważnie — z możliwością istnienia we mnie zarodka innego, nieznanego mi życia, które kiedyś rozwinie się w innych wymiarach i w innej postaci. Moja obecna „świadomość" może okazać się wtedy nieświadomością, pierwszodniowym niemowlęctwem, a nawet — jak powiedziałem — stanem zarodkowym. Bo przecież i embrion ma chyba jakieś „swoje" życie, jakieś odruchy i wewnętrzne „westchnienia". A już na pewno ma to życie dziecko narodzone, gdy chwyta za pierś matki, chce jeść, gdy patrzy, cierpi, bawi się. Czy wie coś o tym? Może i ja jestem takim embrionem czy dzieckiem w innym wymiarze istnienia? Może moje obecne życie jest niemowlęcym chwytaniem za pierś wszechrzeczy? Może jestem jeszcze w łonie matki-kosmosu, z którego wyjdę kiedyś — po dziewięciu nieznanych mi rytmach brzemienności — na nowy świat? Ta myśl, że przyroda, zwana światem, jest matką, a ja zarodkiem poczętym w jej łonie jest zupełnie prawdopodobna i wiele mi

przy tym tłumaczy. W jej świetle rozumiem stanowisko Kościoła, który śmierć swych męczenników nazywa *dies natalis* — urodzinami (*Martyrologium Romanum*). I dlatego — nawet niezależnie od religii — muszę się dostrajać życiowo do tej największej ewentualności mojego obecnego istnienia.

Bardzo bym wszystkich prosił o wykazanie błędu w moim rozumowaniu lub też o wyjaśnienie, jak można inaczej uporać się z tym — jak nazwałem — podstawowym doświadczeniem ludzkiego życia. Bo o ile wiem, wszyscy ludzie przeżywają swe narodziny tak jak ja, nie wszyscy jednak dochodzą do tych samych wniosków. Kto z nas ma rację? Sprawa jest na tyle poważna, że mam prawo nawet żądać wyjaśnienia.

*
* *

Niemowlęce chwytanie za pierś wszechrzeczy — moje życie — życie człowieka. Rozwińmy tę myśl. Będzie to trzecia myśl podstawowa.

Bóg.

Mam wewnętrzne ramiona, nazywam je ramionami duszy. Ogarniam nimi w s z y s t k o. Wszystko? Skąd ten wyraz? Czy mam możność wyczuć, obmacać, usłyszeć, zobaczyć wszystko? Czy ktoś doświadczył wszystkiego? Więc po co ten wyraz? Co on oznacza? Jaka jest jego semantyczna wartość? Fikcja? Mniejsza o to. Ta fikcja jest we mnie tak jak głód fizyczny. To, że w danej chwili nie ma „desygnatu" głodu, wskutek czego nie mogę zaspokoić swej potrzeby, nie rozwiązuje sprawy. Stwierdzenie fikcyjności głodu nie usuwa realności cierpienia. Ja c z u j ę, p r z e ż y w a m głód. Z braku pokarmu mogę umrzeć. Głód jest wtedy „fikcją", która zabija. Znak to niezawodny, że taka czy inna ocena rozumu nie zmienia biegu rzeczy, nie przekształca samej rzeczywistości. Rozum się myli, głód się nie myli. By ustrzec mnie przed śmiercią, natęża się do ostatecznych granic, nie zważa na opinię rozumu, uznającego bezprzedmiotowość czucia, które w danej chwili nie może być zaspokojone. Głód jako stan fizjologiczny jest potrzebą niezaspokojoną. Otóż istnieją niewątpliwie potrzeby duszy, podobne do potrzeb fizjologicznych. Należy się więc

liczyć, że niektóre z nich mogą być niezaspokojone. I właśnie taką potrzebą duszy niezaspokojoną w obecnym stanie rzeczy jest wyraz „wszystko". Próba uznania go za fikcję nie prowadzi do niczego. Jest on widocznie nie tylko owocem myślowej abstrakcji, ale i objawieniem popędu. Jest w nim — mówiąc lirycznie — głód serca, który działa podobnie jak głód żołądka i ma przypuszczalnie podobne zadanie: ostrzegać przed śmiercią. Serce głodne wszystkiego a pozbawione swego desygnatu nie jest fikcją, tak jak fikcją nie jest głód głodnego człowieka. Serce głodne to niezaspokojona potrzeba, to serce augustyńskie Można oczywiście dobrowolnie skazać się na głód. Można znaleźć się w pewnych warunkach, w których nie ma pokarmu. Ale przypuszczenie, że głód serca, jego krzyk o wszystko, jest fikcją zasadniczo i nieodwołalnie, przekreśla mądrość rzeczy. Ten czy to, co odpowiada za ustrój świata, przy takim założeniu nie może być Mądrością. A jeśli ustrojem świata nie rządzi Mądrość, to — jak ktoś radzi — chodźmy na piwo, nie mamy nad czym myśleć.

Boga odkrywam istnieniowym głodem, który jest spontaniczną funkcją ludzkiej duszy. To jedna z dróg do Niego, równie klasyczna jak *quingue viae* św. Tomasza z Akwinu.

Ramionami duszy jest pojęcie nieskończoności i dostrojony do niego wymiar serca.

Człowiek, nie wiedząc, wyciąga ramiona do Boga, jak niemowlę do piersi matki.

Istnieją jednak pożywki, które mogą przytępić uczucie podstawowego głodu człowieka. Daje je świat.

Należy się więc liczyć, że dusza może umrzeć z głodu, tak samo jak ciało.

Rozwój istnieniowej świadomości w człowieku to sprawa najważniejsza, to naczelne zadanie cywilizacyjne.

Oto garść myśli z analizy wyrazu „wszystko". Dodajmy, że jak ramionami duszy jest pojęcie nieskończoności, tak oddechem jej jest modlitwa. Zauważmy bowiem, że jeśli sztuka czy nauka ma jakieś związki z nieskończonością, to ma także coś z modlitwy (Henri Bremond). Bez modlitwy — tak pojętej — życie musi stać się nieznośne albo programowo krótkowzroczne. Nie można więc drwić z prymitywu ludzkiej mo-

dlitwy, tak jak nie można drwić z prymitywu jaskiniowego rysunku, z prymitywu greckich dociekań astronomicznych, z prymitywu czynności ciekawego czy też głodnego dziecka. Z prymitywnego bowiem podziwu rodzi się wielka sztuka, z prymitywnej ciekawości powstaje wielka nauka, a z prymitywu człowieka wyrasta dojrzały człowiek. Podobnie rzecz się ma z modlitwą jako z odruchem duszy ludzkiej, szukającej już nie wyrazu nieskończoności, ale samej nieskończoności Kto więc ma nadzieję, że rozwój kultury uczyni kiedyś zbędną potrzebę modlitwy, ten nie orientuje się w sytuacji. Prymitywność nie jest dowodem zbędności. Rysunek jaskiniowego człowieka, prosta piosenka ludowa, proste uczucie kosmiczne to są elementy kultury niezbędne w jej prawidłowym rozwoju. Prymityw jest pierwszym zrywem kultury. Odrzucenie któregoś z twórczych elementów prymitywu uboży kulturę. Linia, barwa, dźwięk, ruch są elementami wiecznymi. Tak samo elementem wiecznym jest modlitwa. Bez niej bowiem życie nasze traci jeden wymiar i to podstawowy: bezpośrednią łączność człowieka z nieskończonością. Nie odrzucanie więc modlitwy, ale doskonalenie jej, osiąganie mistrzostwa w zdobywaniu najgłębszych oglądów życia ma być wychowawczym programem humanistycznej, pełnej kultury. Wartości mają narastać, przekształcać się w coraz bogatsze, zawsze godne człowieka. Wtedy żaden twórczy przejaw życia nie będzie stracony. Naiwna kosmogonia przekształci się w dojrzałą astronomię, poszukiwanie filozoficznego kamienia we wspaniałą fizykę, wyzwalającą siły atomu, miejsce mitologii zajmie teologia dostosowana do pojęć człowieka, miejsce wróżbiarza zajmie kapłan, Pytia zmieni się w świętą Teresę, a misteria eleuzyńskie w misterium Mszy świętej. Słowem, nie można zatracić nic z tego, co zbliża człowieka do nieskończoności.

*
* *

Nieznane wymiary życia, moje narodziny i Bóg — oto trzy podstawowe prawdy egzystencjalizmu rozsądnego, który należy przeciwstawić filozofii nicości i śmierci. W ich atmosferze, uznanej i pielęgnowanej przez wszystkich, odnaleźlibyśmy daremnie poszukiwaną jedność społeczną, a z nią

prawdziwą miłość. Bo byłaby w nas egzystencjalna ostrożność, czujność i plastyczność — trzy istotne elementy osobniczego i społecznego postępu może nie bez bólu, ale bez hazardu, pychy i gwałtu. Egzystencjaliści, zwłaszcza Kierkegaard, dobrze wyczuli potrzeby czasu. Żaden zewnętrzny proces dziejowy nie zaspokoi nas, żadna technika nie zbawi, jak długo jako ludzie będziemy zjawiskiem wieloznacznym. Ale drogi, które wskazali, są błędne. Odkrycie sensu w bezsensie jest krokiem rozpaczy, kładącym kres ludzkiemu myśleniu i kulturze [1]). Problem egzystencjalistyczny trzeba podjąć na tej samej płaszczyźnie, zaczynać jednak należy nie od spraw niezmiernie zawiłych, ciemnych i rozkładowych, lecz od rzeczy jasnych, twórczych i wielkich jak nasz świat i nasze życie, a jednocześnie tak prostych, że dziw, iż trzeba o nich jeszcze pisać.

Ks. Aleksander Kisiel T. J.

---

[1]) Kierkegaard przyznaje się do tego otwarcie: „Tylko przez rozpacz zyskamy prawdziwy spokój duszy i zyskamy absolut". Cyt. Ks. F. Sawicki, Filozofia egzystencjalna, *Przegląd Powszechny* luty 1936. Tamże bibliografia.

Duch mistycznej jedności

Tradycja nazwała Dzieje Apostolskie „Ewangelią Ducha Świętego", gdyż w tekście tym natchnionym, opowiadają one narodziny Chrystusa mistycznego, tymże samym piórem, co skreśliło przepięknie jego narodziny fizyczne. Duch Święty jest niewątpliwym Protagonistą.

On to, począwszy od pierwszych Zielonych Świąt, kieruje młodym Kościołem. On to daje mu „moc z wysokości", by stawiał czoło wrogom i głosił nieustraszenie dobrą nowinę. On to przeobraża apostołów z ludzi przyziemnych i tak do niedawna tchórzliwych i ambitnych w niezłomnych świadków, *martyres* Chrystusa, „tego Ukrzyżowanego".

On podsuwa Piotrowi, który dwa miesiące przedtem tak sromotnie wyparł się Mistrza, tę odpowiedź genialną w swej prostocie, przed tymże samym sanhedrynem, który Chrystusa skazał na śmierć:

Czy słuszna to rzecz w obliczu Boga was raczej słuchać, niż Boga, osądźcie sami. Nie możemy bowiem nie mówić o tym, cośmy widzieli i słyszeli (Dziej. IV, 19).

On to spada jak jastrząb na młode gminy, darząc je pełnią charyzmatów. On to jest obietnicą i nagrodą dla tych co, uwierzywszy, nawrócą się.

Pokutę czyńcie — woła Piotr — *a otrzymacie dar Ducha Św.*

On to niekiedy bezpośrednią interwencją zmusza apostołów do posunięć, przed którymi długo się wzdragał ich ekskluzywizm żydowski: jak owego dnia gdy niejako zaskoczył Piotra, kiedy *padł na wszystkich co słuchali słowa jego*, choć byli to poganie. *I zdumieli się wierni z obrzezania, że i na pogan łaska Ducha Św. została wylana. Wtedy Piotr odpowiedział: Czy może kto zabronić wody, aby nie byli ochrzczeni, którzy otrzymali Ducha Św., jako my?*

On to jest gwarantem nieomylności pierwszego Soboru w Jerozolimie, kiedy to Apostołowie słali poselstwo do Antiochii z tymi słowami wspaniałymi w swej naiwnej prostocie:

Zdało się bowiem Duchowi Świętemu i nam...

Duch Św. i oni! Rybacy, prostacy, nieuczeni, niewykształceni i z Duchem Św. za pan brat! Od czasu owego zmieniały się formuły. Misterna, cycerońska łacina w długich, płynnych okresach wyrażała rozmaicie i — powiedzmy — mniej brutalnie tęż samą prawdę, której świadomość niewzruszenie w Kościele tkwi. Każde orzeczenie nieomylne Soborów i Papieży ma jako fundament owe pierwsze przejmujące wyznanie: *Zdało się Duchowi Świętemu i nam...* Nawet w okresach najciemniejszych, nawet w wieku Aleksandra Borgii Duch Św. widomie kieruje Kościołem: jakżeż inaczej wytłumaczyć, że dekrety doktrynalne najgorszych, najrozwiązlejszych papieży nie kaleczą Prawdy? Za grzechy swoje Aleksander czy Jan odpowiada osobiście przed Bogiem, ale od Kościoła Chrystusowego wara, choćby chcieli nawet podnieść nań świętokradczą rękę, Duch Św. pełni czujną straż, nie pozwoli mu zboczyć ani na jotę: jeśli Jemu coś się „nie zda", na nic wszelka moc; jeśli kto chce przeciw Niemu, „kłamie", kto Jego „kusi", snadnie podzielić może losy Ananiasza i Safiry; i biada temu kto by jak Szymon Czarnoksiężnik za pieniądze, dla zysku, chciał zdobyć i rozdawać Jego moc! Pozostanie przygwożdżony do pręgierza historii, ze stygmatem symonii, *iż mniemał, że dar Boży za pieniądze się nabywa* (Dziej. IX, 21).

Lecz Duch Św. nie działa, że tak powiem, „na własną rękę", ale po to, by dawać świadectwo o Chrystusie, by głosić, by przedłużać Chrystusa:

A gdy przyjdzie Pocieszyciel, którego ja wam poślę od Ojca, Ducha Prawdy... On o mnie świadectwo dawać będzie... Duch Święty jest Duchem Chrystusowym. Tak to jednoznacznie zwie go Pismo. Z bezmiaru tajemnicy Trynitarnej tyle tylko o Nim wiemy, ile odnosi się do Słowa Wcielonego. Ten jest Duch, o którym mówi Izajasz prorok w sławnym tekście, cytowanym przez Chrystusa w jednym z Jego pierwszych kazań:

Duch Pański nade mną: dlatego mnie namaścił, abym opowiadał ewangelię ubogim; posłał mnie, abym uzdrowił skruszonych na sercu, abym opowiadał więźniom wyzwolenie i ślepym przejrzenie, żebym wypuścił na wolność znękanych... (Łuk IV, 18—19).

Duch Święty jest Duchem Chrystusowym i misją Jego jest wcielać Słowo — najpierw w Chrystusa-Głowę, z kolei w Chrystusa Głowę i Ciało, kształtując poprzez wieki CHRYSTUSA CAŁEGO. Duch Św. jest Duchem Chrystusowym i działa w Kościele tak, jak działał w Chrystusie, upodabniając doń każdego, kto się podda jego działaniu, co więcej: zaszczepiając, rozwijając i przedłużając w nim życie Chrystusa. Świadomość ta przejawia się niesłychanie żywo w tradycji pierwszych wie-

ków. Posłuchajmy co mówi na ten temat św. Ireneusz, jeden z najczcigodniejszych, „który widział apostołów":

„Duch Św. zstąpił więc na Syna Bożego, który stał się Synem Człowieczym, aby wraz z nim przyzwyczaić się do zamieszkiwania wpośród rodzaju ludzkiego, by spocząć w człowieku i mieszkać w stworzeniu Bożym, spełniając w nich wolę Ojca i odnawiając ich, z dawnej zgrzybiałości, w odnowienie Chrystusowe. Zstąpił więc, jak mówi św. Łukasz, z wielką mocą na apostołów, by wprowadzić wszystkie narody w ŻYCIE i rozewrzeć przed nimi Nowe Przymierze. Duch Św. gromadził w jedno wszystkie szczepy rozproszone i ofiarowywał Ojcu pierwociny wszystkich narodów. Albowiem Pan obiecał nam zesłać Ducha, by zjednoczyć nas z Bogiem. Podobnie jak bez wody nie sposób ugnieść z mąki ciasta ni upiec chleba: tak też my rozliczni nie mogliśmy stać się jednem w Chrystusie bez tej Wody niebieskiej".

Kościół jest niejako miejscem działania Ducha Św.: „Gdzie Kościół, tam Duch Święty i gdzie Duch, tam Kościół i wszelka łaska". Kto od Kościoła odchodzi, opuszcza życie; i ci co nie są jego członkami, muszą umrzeć z głodu i pragnienia „pozbawieni wody czystej, co płynie z Chrystusowego Ciała" (A. H. III. 18, 1 i 2 P. G. 929, 930 cf. Mersch, o. c. t. I. 264).

„Jeśli Chrystus uświęca się za nas — pisze wspaniale św. Atanazy — a to stając się człowiekiem, jasną jest rzeczą, że zstąpienie Ducha Św., które dokonało się w Jordanie, dotyczy nas, gdyż Chrystus miał nasze ciało. Nie on na tym zyskał, lecz my zostaliśmy w ten sposób uświęceni: uczestniczyliśmy w jego pomazaniu. Do nas to odnoszą się słowa: *„Azali nie wiecie żeście świątynią Bożą i że Duch święty mieszka w was"?* (I Kor. III. 16). Gdy więc Pan, jako człowiek, oczyszczał się w Jordanie, my wszyscy w Nim i przez Niego zostaliśmy oczyszczeni. A gdy otrzymał Ducha, to my przez Chrystusa otrzymaliśmy Go (I contra Arianos XLVI, P. G. XXVI, 108—109).

Niewyczerpalną kopalnią tekstów, świadczących o roli Ducha Świętego w Ciele Mistycznym, są pisma Cyryla Aleksandryjskiego, tego mistrza niezrównanego w zgłębianiu najzawrotniejszych tajemnic.

„Słowo mieszka w nas — pisze on — w sposób boski przez Ducha Świętego i w sposób ludzki poprzez święte Ciało swe i swą bezcenną Krew (Eucharystię). Mając uczestnictwo Ducha, jednoczymy się ze Zbawicielem i pomiędzy sobą (Adv. N. st. IV. P. G. LXXVI, 193).

I w innym miejscu, rozwijając tę myśl:

„Ponieważ wszyscy przyjmujemy jednego i tego samego Ducha, to jest Ducha Św., jednoczymy się tym samym pomiędzy sobą i z Bogiem. Aczkolwiek jesteśmy różni i w każdym z osobna mieszka Duch Ojca i Syna: Duch ten jednak jest niepodzielny; łączy więc siłą faktu w jedno duchy mnogie i różne, czyniąc je niejako jednym duchem ze sobą. Podobnie jak moc Ciała Pańskiego wytwarza fizyczną wspólnotę pomiędzy tymi, co je przyjmują, tak też jeden i ten sam Duch, mieszkając w nich, prowadzi do jedności duchowej" (InJoh. XI. 11. P.G. LXXIV, 561)

I w jednej z homilii wielkanocnych doktor aleksandryjski podkreśla, że tak jak samo Wcielenie, również i przedłużenie jego w nas jest dziełem Ducha Św.:

„Duch Święty upodabnia nas do Chrystusa przez swoją uświęcającą moc. Jest niejako formą Zbawiciela i pieczętuje nas znakiem Bożego podobieństwa (Hom. Pasch. X. P. G. LXXVII, 617).

Dlatego też pierwsze wieki używają jednoznacznie zwrotu „w Chrystusie" i „w Duchu Świętym". Bo na to, żeby być „w Chrystusie", by stanowić cząstkę jego Ciała Mistycznego, trzeba być „świątynią" „jego Ducha".

Zaznaczmy wszelako, że ten pogląd, ujmujący Ducha Św. w perspektywie Chrystusowej, bynajmniej nie uwłacza dogmatowi o procesji od Ojca i Syna. W swym przedziwnym realizmie teologia patrystyczna wychodzi z Janowego założenia, że Bóg w swej tajemnicy Trynitarnej tylko w Chrystusie i przez Chrystusa stał się nam dostępny:

Boga nikt nigdy nie widział: jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojca, ON OPOWIEDZIAŁ (Jan, I, 18).

A więc póki jesteśmy *in via,* o Duchu Św., Trzeciej Osobie Trójcy Przenajświętszej tyle wiemy, ile objawił nam Chrystus, Słowo Wcielone, który przez unię hipostatyczną sam posiadł w pełni, jako człowiek, Ducha Św., a będąc Głową swego Ciała Mistycznego, Kościoła, zlewa nań niejako najszczodrobliwiej „Boży Dar", który mu wyjednał. Jeśli Duch Św. każe nam wołać *Abba,* „Ojcze", to dlatego że Ojciec usynowił nas w Chrystusie. Jeśli Duch Św. w nas mieszka, to dlatego że Chrystus, Głowa nasza, jest mu doskonałą świątynią. Jeśli ciała nasze powstaną z martwych, to dlatego że w Chrystusie, przez Ducha Św., jużeśmy zmartwychwstali. Posłuchajmy św. Pawła:

Lecz wy nie jesteście w ciele, ale w duchu, jeśli jednak DUCH BOŻY w was mieszka. A jeśli kto DUCHA CHRYSTUSOWEGO nie ma, ten nie jest jego.

Lecz jeśli Chrystus w was jest, ciało wprawdzie umarłe jest dla grzechu, ale Duch żyje dla usprawiedliwienia.

A jeśli Duch tego, który Jezusa wzbudził z martwych, w was mieszka, który wzbudził Jezusa z martwych ożywi i ciała wasze śmiertelne dla Ducha Jego w was mieszkającego.

Bo którzykolwiek Duchem Bożym rządzeni są, ci są synami Bożymi. Boście nie wzięli ducha niewolnictwa znowu ku bojaźni, aleście wzięli ducha przywłaszczenia za synów, przez którego wołamy: „Abba", „Ojcze" (Rzym VIII 9—15).

Zarówno Paweł, jak i Jan Ewangelista stoją niewzruszenie na gruncie chrystocentrycznym i tego, co nazwałam przed chwilą Chrystusową perspektywą tajemnicy Trynitarnej. Rzecz znamienna: ilekroć teologia późniejszych wieków zbaczała z tej drogi zagłębiając się w czystej spekulacji nad tajemnicą Trójcy Przenajświętszej „samej w sobie", stawało przed nią widmo panteizmu lub iluminizmu. Nie przekracza się bezkarnie granicy, którą przez usta natchnionego ewangelisty wytknął sam Duch Św.:

Boga nikt nie widział: jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojca, ON OPOWIEDZIAŁ.

A więc misją Ducha Św. jest kształtować Ciało Mistyczne Chrystusa — tak jak ongiś ukształtował Jego Ciało Fizyczne — jednocząc w Chrystusie człowieka z Bogiem, z braćmi i z samym sobą. Gdyż Duch Św. jest Duchem miłości, a g d z i e m i ł o ś ć, t a m j e d n o ś ć. Teologia patrystyczna podkreśla z wielką siłą tę j e d n o c z ą c ą m o c m i ł o ś c i, upatrując istotę grzechu w rozdarciu i rozbiciu. Szatana zwie jeden z pomniejszych średniowiecznych pisarzy „fabrykantem ułamków" *fabricator fragmentorum!* Św. Augustyn mówi lapidarnie: *ubi peccata ibi multitudo.* Duch Św. „działa" na kształt krzyża, w górę, wszerz i wgłąb, wciągając niejako człowieka w niepodzielny krąg miłości Bożej, poprzez jedność Mistycznego Ciała.

Jedno ciało — jeden Duch, woła św. Paweł.

„Caritas — unitas est Ecclesiae — pisze Hugo od św. Wiktora w swym traktacie *de Sacramentis* — sive caritatem, sive unitatem nomines, idem est, quia unitas est caritas et caritas — unitas" (I. 2 p. 13. P. L. 176, 544).

I dlatego ktokolwiek godzi w Kościół, godzi w jedność, jest „utracjuszem miłości", *perditor caritatis* (Cypr. Epist. 60, c. 3, n. 1). Zrywając z Chrystusem, żyjącym w Kościele, zrywa z Bogiem, z braćmi i co więcej z s a m y m s o b ą.

Duch Św. jest Duchem jedności [1]). Widzieliśmy już jak działa „ w górę" jednocząc nas, przez Chrystusa, z Bogiem. Wiemy, że w Chrystusie działa „wszerz", na planie, że tak powiem, horyzontalnym, jednocząc nas w organiczną spólnotę Ciała Mistycznego, „aby wszyscy byli jedno" (Jan XVII, 21). Mniej jednak uwagi zwraca się na ogół na to tajemnicze działanie „wgłąb", którym Duch Św., Duch Chrystusowy, ujednia nas w sobie kształtując w każdym z nas jednię, niepowtarzalną, znaczoną imieniem tak „nowym" jak jutrzenka świata, Bogu tylko wiadomym „imieniem". Pełna eksploatacja tkwiących w nas możliwości, wyprodukowanie tego cudu, jakim jest człowiek pełnowartościowy, jest specjalnością niepodzielną Ducha Jedności, Ducha miłości. I dlatego tylko święci są naprawdę s o b ą, prawdziwymi „osobami", *personae,* które właśnie dlatego, że są sobą, odgrywają bez błędów ni usterek zawierzoną sobie rolę w „teatrze świata". *Persona* po łacinie znaczy tyle, co aktor: jakżeż śmiesznie plączą grę ci, co nie znają swej roli i grają na opak!

Gdyż jedność, jaką sprawuje Duch, jest jednością ORGANICZNĄ, która idzie w parze z najsubtelniejszym zróżnicowaniem poszczególnych członków, części. Wiemy z biologii, że żywe organizmy tym są doskonalsze, im większa w nich rozmaitość i bogatszy „podział pracy" składowych organów. Brak zróżnicowa-

[1]) *Tunc omnes unum, immo unus omnes, quando Dei Spiritus in omnibus vivit unus:* „Wtedy wszyscy są jedno; co więcej: wszyscy są jednym (Chrystusem całym), gdyż we wszystkich żyje jeden Duch Boży" (Petrus Chrisologus P. L. 72 c. 406).

nia jest cechą pierwotniaków i na odwrót: zindywidualizowanie członków jest warunkiem organicznej spójni. Analogiczne prawo obowiązuje w planie duchowym: im bardziej jesteśmy „sobą", lepiej i pełniej spełniamy naszą funkcję społeczną; im bardziej zstępujemy „wgłąb", tym bogaciej i pełniej rośniemy „wszerz". Nasz aspekt „społeczny" i „personalny" nie kłócą się ze sobą, lecz współdziałają w tejże samej, organicznej, przesubtelnie zróżnicowanej JEDNI.

Solidabor in te, Deus meus! — woła św. Augustyn. W Tobie o Panie, odnajdę swój kształt, swoje oblicze, swoje imię i swoje utwierdzenie.

I dwa wieki potem, używając tychże samych niemal słów, św. Ildefons z Toledo pisze: IN UNITATE IPSIUS ECCLESIAE SOLIDARI. Prawdziwa jedność szanuje różnice. Każdy żywy organizm, tym jest doskonalszy, im bardziej zróżnicowany. I tam gdzie „całość" składa się z „kawałków" mniej lub bardziej samodzielnych, luźno spiętych nie organicznie, ale mechaniczne, o jedności nie ma mowy. Ten jest błąd kapitalny wielu współczesnych doktryn, które zamiast ORGANIZOWAĆ, MECHANIZUJĄ życie społeczne, traktując człowieka jako „część", od zewnątrz, a nie jako OSOBĘ, tym wydatniejszą społecznie, im pełniej zróżnicowaną. Nie mylą się totalizmy, głosząc wspólnotę, ale mylą się sądząc, że wspólnota da się „wyprodukować", składając żywych ludzi jak kółka w maszynie OD ZEWNĄTRZ. Negując wolność i twórczy rozwój jednostek, sądzą, że tym łatwiej uda je się zespolić. Zapominają, że na to, aby była jedność, musi istnieć organiczny współczynnik jedności, coś co łączy od wewnątrz.

Tylko pełnowartościowe jednostki zdolne są tworzyć żywe twórcze spólnoty; i na odwrót, gdzie nie ma poszanowania jednostki, łamią się struktury społeczne. Dobrze by było, gdyby wielcy reformatorzy starali się rozpoznać glinę, z której lepią jutro świata, by wniknęli w ten paradoks, jakim jest człowiek: tym lepiej, głębiej, pełniej „uspołeczniony", im wyraźniej „zróżnicowany" w twórczą osobowość. I tu winniby zapytać o zdanie tego, kto zna się na człowieku nie od dziś, gdyż trwa w ścisłym kontakcie z Tym, co go stworzył takim, jakim jest, i Sam na Sobie doświadczył człowieczeństwa. Człowieka we wszystkich jego tajemniczych wymiarach zna tylko Kościół przedłużający Chrystusa w czasie i przestrzeni. On to jest szafarzem Ducha Św, Ducha Chrystusowego, którego misją jest leczyć i uświęcać, prostować i utwierdzać, przywracając człowiekowi zgubioną jedność z Bogiem, ze sobą samym, z braćmi i wszechświatem. Wspomniałam, że Duch Św. działa na kształt krzyża, w górę, wszerz i wgłąb: porównanie tym trafniejsze, że przecież w krzyżu pionowa przecznica, biegnąca w górę ku niebu i wrastająca w głąb

tej gleby tajemniczej, jaka nas stanowi, jest JEDNA. Poznanie Boga i poznanie siebie idą w parze: *Noverim me, noverim te* — woła św. Augustyn. Duch jedności na tyle ujednia nas w sobie, na ile z Bogiem jednoczy. Na tyle jesteśmy „sobą", na ile Boga w nas. Paradoks? Czyż sam człowiek nie jest żywym, chodzącym paradoksem? Bóg, co go stworzył, i PRZYOBLÓKŁ, zna człowieka i dlatego On Jeden nigdy go nie „upraszcza". I Kościół, który jest Bożym wyrazem na ziemi, szanuje człowieka we wszystkich jego na pozór niewspółmiernych wymiarach, przecinających się w samym sercu tajemnicy, równoważnych miłością (na samym skrzyżowaniu bierwion nikczemnych, kątem prostym rozdzielonych, biło Serce Boże).

Istnieje w człowieku głęboka, przejmująca nostalgia jedności. Nawet grzech szuka jej tragicznie. Najzwyrodnialsze namiętności o niej beznadziejnie marzą. Nie miałoby zło nad nami takiej władzy, gdyby się nie przedzierzgało w anioła światłości. Pozyskać człowieka można tylko miłością — lub mitami, kłamiącymi miłość; jednością lub jej karykaturami. Szatan jest wielkim mimowolnym apologetą! Czyż nie widzimy, że na to, by trafić do serca ludzkiego, musi UDAWAĆ BOGA? Lub obiecywać, iż BĘDZIECIE JAKO BOGOWIE? Na dnie najgorszych pokus tkwi wykolejona tęsknota, która szuka, wciąż szuka poprzez morze zbrodni i krwi, obłąkana nienasyceniem, sprawująca zemstę za własne bankructwa. Tkwiącego w nas najistotniej g ł o d u B o g a nie zlikwiduje nic krom Boga i upragniona jedność dostępna jest tylko w Nim, gdyż On Sam Jeden zazdrośnie zawarował sobie do niej klucz. I tak jak w Trójcy Przenajświętszej najdoskonalsza Jedność rozkwita pełnią Osób, dusza ludzka, stworzona na obraz i podobieństwo Boże, tym bardziej jest „sobą", im mocniej, wewnętrzniej zespala się z braćmi w tymże samym Duchu Miłości, który JEDNOCZY Ojca i Syna.

Jedność nie jest czymś, co by można „wyprodukować". Jedność jest Łaską i DAREM. I dlatego gdzie nie ma Boga, nie ma jedności, choćby kłamały ją różne namiastki, choćby gadało się o niej wiele, jak dziś. Bez Boga nie ma jedności, gdyż tylko Bóg może przezwyciężyć granice moralne i metafizyczne, które nas dzielą egoizmem wrodzonym i murem indywidualności. Chrystus, Słowo wcielone, „rozwalił ten mur", *fecit utraque UNUM*, pojednał, co było rozdzielone.

A teraz w Chrystusie Jezusie wy, którzyście niekiedy byli daleko, staliście się blisko we krwi Chrystusą,

Albowiem On jest POKOJEM naszym, który oboje JEDNEM uczynił, który rozwalił dzielącą je przegrodę, mur nienawiści, w ciele swoim... aby dwu stworzył w samym sobie w JEDNEGO NOWEGO CZŁOWIEKA, czyniąc pokój. I pojednał obydwu w JEDNYM ciele z Bogiem przez krzyż, zabiwszy nieprzyjaźń.

i przyszedłszy opowiedział pokój wam, którzyście byli daleko, i pokój tym, którzy blisko;

ALBOWIEM PRZEZEŃ MAMY PRZYSTĘP JEDNI I DRUDZY W JEDNYM DUCHU DO OJCA (Ef. II, 14—18).

Św. Paweł ma na myśli „dwa narody": Żydów i Pogan, których Chrystus „pojednał" w Duchu. Lecz słowa jego natchnione sięgają głębiej, dalej, szerzej, wytyczając poprzez wieki szlak POKOJU, którego Chrystus jest jedynym gwarantem... „jedni i drudzy" — plan społeczny, horyzontalny; przez krzyż" Chrystusowy mamy dostęp w JEDNYM DUCHU do Ojca — plan pionowy, wniebobieżny. Pokój, spólnota są owocem społecznym zjednoczenia z Bogiem w najtajniejszym zakątku duszy.

Jakże śmieszne i naiwne są skargi, zarzucające chrześcijaństwu kaleczenie ludzkiej natury! Wręcz odwrotnie: stając się człowiekiem, doskonałym człowiekiem, Chrystus odsłonił człowiekowi, wszystkie jego wymiary: w górę, wszerz, wgłąb. Duch Jego, Duch Św. żłobi w nas głębie zawrotne, na Bożą pojemność i zarazem kruszy ciasne szranki indywidualne, ciska nas precz z samych siebie na podbój świata i samych siebie: upowszechnia i uwewnętrznia; uosabia i uspołecznia; różnicuje i ujednia.

Myśli powyższe rozwiniemy jeszcze dalej w art. „Człowiek cały w obliczu historii".

Maria Winowska.

Przegląd piśmiennictwa

Książki: powieści

Jarosław Iwaszkiewicz: Nowa miłość. Spółdz. wyd. „Czytelnik". — Jarosław Iwaszkiewicz: Nowele włoskie. Spółdz. wydaw. „Wiedza". — Leon Buczkowski: Wertepy. Gebethner i Wolff. — Hanna Malewska: Żniwo na sierpie. Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza w Poznaniu. — Hanna Malewska: Wiosna grecka. Księgarnia Stefana Kamińskiego, Kraków. — Hanna Malewska: Stanica. Fuksiewicz, Warszawa. — Ksawery Pruszyński: Trzynaście opowieści. Spółdz. wyd. „Czytelnik". — Antoni Gołubiew: Bolesław Chrobry. Część pierwsza: Puszcza. Część druga: Szło nowe. Spółdz. wyd. „Czytelnik".

Choć nie zawsze nagradzane bywają książki najlepsze — znamy w historii literatury szereg jaskrawych przykładów *contra* — jednakowoż książki, które otrzymały jakieś nagrody lub do nich kandydowały, wytwarzają w piśmiennictwie danego kraju czy epoki pewną książkową arystokrację. Tak właśnie stało się u nas w ostatnim roku. Nie mamy jeszcze nagrody państwowej, więc najpoważniejszą z nagród — obok nagrody *Odry* — jest nagroda *Odrodzenia*. Głośno o niej było w minionym roku i to nie tylko w kołach literackich. I trzeba przyznać, że jeśli można było dyskutować co do ostatecznej decyzji jury — co zresztą robiono z pasją i namiętnością — to książki, które „wchodziły w rachubę", były rzeczywiście najwybitniejszymi pozycjami naszej prozy roku 1947. Jeżeli mówiłam, że przyznanie nagrody *Odrodzenia* Jarosławowi Iwaszkiewiczowi wzbudziło dyskusję — a nawet sprzeciwy — to mogło tu chodzić jedynie o stronę formalną, nigdy o meritum sprawy. Nikt bowiem nie może zakwestionować pozycji J. Iwaszkiewicza w naszej literaturze. Do dziś jest on nieprześcignionym i niedoścignionym mistrzem polskiej prozy. Zastrzeżenia dotyczyły jedynie tego, że wszyscy uważali nagrodę *Odrodzenia* za rodzaj polskich *Goncourtów*, tzn. nagrodę mającą na celu „wyławianie" nowych nazwisk i pozycji, a nie nagradzanie pisarza powszechnie znanego i uznanego.

Iwaszkiewicz dostał nagrodę za dwa ostatnio wydane zbiory nowel *Nowa miłość* i *Nowele włoskie*, nie wiadomo zresztą dlaczego nie za *Starą cegielnię*, ale choć oba te tomy mają wszelkie zalety świetnej prozy Iwaszkiewicza, nie są na pe-

wno szczytami jego twórczości. Oba zresztą składają się z utworów dość różnorodnych, nie tylko jako wartość ale nawet różniących się od siebie formalnie. Znajdujemy w nich — a to jest specjalnością Iwaszkiewicza — „opowiadanie" i krótką nowelę z Maupassantowską *pointą*, a nawet rodzaj impresji z podróży, zaledwie w luźny kształt jakiegoś „obrazka" ubrany. *Nowele włoskie*, stanowią pewną całość już choćby tematycznie, ale *Nowa miłość* składa się z opowiadań bardzo różnorodnych, pisanych zresztą w dużej części przed wojną i to w znacznych od siebie odstępach czasu. Największym z fragmentów tej niejednolitej książki jest „Joanna od Aniołów", opowiadanie, które już wiele narobiło hałasu, i wiele wznieciło protestów. Autor, dość niefortunnie, opowiedział w formie powieściowej nadzwyczajne wypadki, jakie zdarzyły się w XVII w., w południowej Francji w Loudun, a których bohaterką była zakonnica, rzekomo od diabła opętana. Już samo ubranie w formę powieści tego rodzaju tematu było więcej jak ryzykowne, oprócz tego Iwaszkiewicz przeniósł całe zajście z południowej Francji do kresowej mieściny polskiej. Oderwawszy fakt (o którym zresztą pisze i ks. Brémond w swym pomnikowym dziele *Histoire du sentiment religieux en France*), od jego historycznego podłoża, wyrwawszy go z atmosfery religijnego mistycyzmu i religijnej żarliwości, jaka wówczas we Francji panowała, i odmalowawszy go farbami „sarmackimi", wśród ludzi czujących i mówiących jak Zagłoba, nadał tym niesamowitym wypadkom — co do których zresztą, o ile wiem, Kościół się dotąd kategorycznie nie wypowiedział — jakąś przykrą wulgarność, uczynił je niepoważne i niezrozumiałe. Na skutek tego cała niezwykła historia Matki Joanny od Aniołów wygląda w opowiadaniu Iwaszkiewicza jako przykre drwiny z rzeczy poważnych. Niewątpliwie nie to było zamiarem autora i na pewno jedynie ciekawość — jak o tym zresztą w przedmowie wspomina — a nie chęć wyśmiania pewnych zjawisk, czy przeżyć mistycznych, leżały u źródeł tego niewczesnego pomysłu literackiego. Niemniej jednak rezultat nie był ani artystycznie szczęśliwy, ani zwłaszcza dla ludzi wierzących — „przyjemny". W ogóle nowele zebrane w *Nowej miłości* należą na pewno do słabszych utworów Iwaszkiewicza. Oczywiście i tu od czasu do czasu zabłyśnie świetny opis lub piękny fragment, ale daleko tym opowiadaniom do innych utworów wielkiego prozaika. Bardziej jednolite i na ogół na wyższym poziomie są opowiadania, obrazki i szkice zebrane w tomie *Nowele włoskie*, choć i tu duże widzimy różnice. Na czoło wysuwa się doskonałe opowiadanie „Kongres we Florencji", które jak inne „wielkie" opowiadania Iwaszkiewicza nie jest w ścisłym tego słowa znaczeniu „nowelą" (jest nią raczej typowo do końcowej *pointy* zdążająca „Stracona noc") ale rodzajem małej powieści, podanej w formie pozornie prostej, rzeczywiście zwykle bardzo kunsztownej narracji. W tomie tym znajdujemy opisy, które trzeba

zaliczyć do najświetniejszych kart prozy nie tylko Iwaszkiewicza, ale w ogóle prozy polskiej. (Opisy Rzymu *Voci di Roma*, opis powrotu do Polski w „Straconej nocy" itd.). Opis nie cieszy się zazwyczaj sympatią wśród czytelników. Na ogół uważany jest za „plę". Ale u Iwaszkiewicza jest przeciwnie. Opis jest najpiękniejszą i najmilszą częścią jego twórczości. Jest tak prosty, tak realistyczny a przy tym tak pełen głębokiej poezji, że częstokroć ma się wrażenie, że przeczytanie takiego opisu równa się przyjemności zobaczenia opisywanego miejsca. Opowiadanie „Anna Grazzi" równało się podróży do Włoch, a ten tom także zatapia czytelnika bez reszty w piękno i urok włoskiego krajobrazu i pozwala mu obcować z włoską sztuką, bo głębokim jej znawcą jest Iwaszkiewicz. Toteż tak w tym tomie — jak zresztą na ogół u Iwaszkiewicza — wolimy obcować z przyrodą i sztuką niż z ludźmi. Naokoło ludzi Iwaszkiewicza panuje najczęściej jakaś dziwnie przykra atmosfera, coś nieuchwytnego a bardzo niemiłego, coś co sprawia, że czujemy się moralnie skrępowani. Tej przykrej, niemiłej atmosfery moralnej dużo wyczuwamy w *Nowej miłości*. W *Nowelach włoskich* jest jej bardzo mało — może wcale — tak, że możemy z całą radością nurzać się we włoskim powietrzu, włoskim świetle i zapachach. I tylko opowiadanie ostatnie, „Stracona noc", przykro na tle całości odcina się swoim jakoś, na modłę francuskiego volterianizmu skrojonym cynizmem moralnym.

Do literatury okresu przedwojennego należy też druga książka, która wchodziła w rachubę przy obradach jury *Odrodzenia*, a mianowicie *Wertepy* Leona Buczkowskiego. *Wertepy* zostały wydane w roku 1947, ale napisane były już przed wojną, a nawet podobno leżały już w drukarni złożone i tylko wybuch wojny przeszkodził ich ukazaniu się na księgarskim rynku. I nie tylko datą, ale i duchem należą *Wertepy* do okresu przedwojennego. Jest to historia chłopska, jeden z tych beznadziejnych — raczej sadzą niż piórem — kreślonych obrazów życia polskiej wsi, jej nędzy i krzywdy, w tym wypadku także i przestępczości — jakich sporo ukazywało się podczas dwudziestolecia, zwłaszcza pod jego koniec. Miały te wszystkie książki podkład społeczno-polityczny: były oskarżeniem rządów sanacyjnych o zaniedbanie wsi, o pełen fałszu i zakłamania stosunek do chłopa, jego potrzeb i wymagań. Ale *Wertepy* mają podkład jeszcze głębszy. Swymi korzeniami łączą się z książkami takimi jak *Wspólny pokój* Uniłowskiego, a sięgając jeszcze dalej, z *Podróżą do kresu nocy* Celine'a. Była to jakaś pasja, która w ostatnich powiedzmy 10 latach przed wojną, coraz silniej się ujawniała, pasja przedstawiania życia ze skrajnym pesymizmem, odmalowywania go w barwach najbardziej ponurych, pasja wydobywania na wierzch jego spraw najbardziej dyskretnych, ujawniania w całej jaskrawości jego strony biologicznej. Robiło to się oczywiście w imię

i pod hasłem realizmu, a ostrość tego realizmu była tak wielka, że przy niej bladł naturalizm Zoli. Wiemy jaką reakcję wywołał u wielu ludzi najdoskonalszy okaz tego rodzaju — słynna książka Celine'a: przez doskonałe, logiczne wyprowadzenie wniosków i konsekwencji z postawy materialistycznej, stała się ta książka raczej dowodem *contra*, a przez przedstawienie człowieka prawie wyłącznie od strony zwierzęcej natury, wywoływała silny sprzeciw wobec postawy myślowej, która musi do takich doprowadzić rezultatów. Celine był logiczny do granic ostatecznych. Książka Leona Buczkowskiego, choć wychodzi z bardzo pokrewnych założeń, z wyobrażenia, że „prawda" o człowieku to podawanie szczegółowych opisów jego życia biologicznego we wszelkich jego funkcjach — nie jest tak doskonale konsekwentna.

Robi wrażenie ponurego koszmaru jakiegoś świata źle urządzonego i zamieszkałego przez ludzi obdarzonych wyłącznie instynktami zbrodniczymi a w najlepszym razie przez jakieś bierne, na pół świadome, na pół bydlęce istoty. Ponurzy ci ludzie funkcjonują w fabule tak misternie, że trudno się czytelnikowi połapać w jej ciągłości. Podobno przedwojenna cenzura sanacyjna pokonfiskowała szereg ustępów, czy nawet rozdziałów, a autor — czy nie mając tekstu pierwotnego, czy to chcąc dla „świadectwa rzeczy" zostawić go w tym stanie spreparowanym — nie uzupełnił brakujących ogniw. Możliwe, że niejasność książki płynie po części także i stąd, ale płynie też niewątpliwie z faktu, że autor chciał swą powieść zbyt doskonale opracować i zbyt umiejętnie pozakrywać literacką fastrygę. Mimo iż książka Buczkowskiego sprawia wrażenie ponure i jest dość trudna w apercepcji, nie jest pozbawiona dużych — nawet bardzo poważnych — zalet artystycznych. Leon Buczkowski jest malarzem. Stąd niezwykła plastyczność jego opisów, widzialność ludzi i rzeczy. Oprócz tego umie nadać swym ludziom żywość, umie z sytuacji wyciągać napięcie dramatyczne. Gdy się czyta *Wertepy*, od pierwszych kartek wie się, że się ma do czynienia z dziełem pisanym przez pisarza z prawdziwego zdarzenia, przez artystę, przez człowieka obdarzonego dużym literackim talentem. Należy ufać, że talent Buczkowskiego przezwycięży manierę, którą w pierwszej książce ujawnił, i w pozycjach następnych da tę miarę, na którą go stać.

Książką napisaną przez autorkę, której nazwisko zabłysło bardzo świetnie już przed wojną jest powieść o Norwidzie Hanny Malewskiej *Żniwo na sierpie*. Należy ona do gatunku tzw. powieści biograficznej. Ale forma ta u Malewskiej przybiera własny swój wyraz, daleki od wielu znanych w tym rodzaju szablonów i wielu — powiedzmy szczerze — łatwizn. Autorka nie czyni z Norwida bohatera jakiejś fikcyjnej fabuły. Po prostu opowiada jego życie. Jest to więc raczej jego biografia, niż powieść o nim, a tym podtytułem odcięła się zapewne jedynie Malewska

od „naukowości", od tego stylu suchego i z obowiązku nudnego, jaki — jak dotąd — „obowiązuje" w pisaniu książek poważnych, właśnie „nie powieści". Malewska podeszła do tematu bardzo oryginalnie. Prowadząc opowiadanie w trzeciej osobie wmyśliła się w swego bohatera do tego stopnia, że ma się częstokroć wrażenie, że jest to raczej Norwida własna autobiografia, niż z zewnątrz o nim pisana książka. Niektórzy krytycy zarzucali Malewskiej tę metodę pisania, twierdząc, że jedynie patrząc z zewnątrz mogła nam była Norwida w wielu jego dla nas niezrozumiałych momentach psychologicznych wytłumaczyć, a że do tego stopnia się z nim identyfikując ujawniła tylko jego osobowość już nam znaną z wyznań własnych i pism. Nie jest to zarzut bezpodstawny. Wytłumaczenia Norwida w książce Malewskiej nie znajdujemy, nie znajdujemy jego psychologicznej syntezy, nawet ostro zarysowanej sylwetki. A niewątpliwie tego po książce o Norwidzie, zwłaszcza po książce tak doskonałej autorki, spodziewaliśmy się. Ale nie trzeba się z autorami nigdy kłócić, że nie napisali tego, co myśmy chcieli, co myśmy sobie wyobrażali, że napisać powinni, a zadowolnić się tym, co nam dają, a zwłaszcza zgodzić się z ich założeniami. Co więcej, trzeba zdać sobie sprawę, że każde założenie ma swoje dodatnie i ujemne strony. Jeżeli więc założenie Malewskiej wydaje nam się za mało syntetyczne, jej punkt patrzenia źle obrany, to ten, że tak go nazwę, odśrodkowy sposób patrzenia na Norwida — ma też wielkie zalety. Ma przede wszystkim duży urok. Urok intymności. W ślad za autorką zaczynamy myśleć, patrzyć i czuć myślami i uczuciami Norwida — własnymi. Wchodzimy w głąb jego przeżyć.

Wielki talent Malewskiej sprawia, że życie to przeżywamy głęboko i w ten sposób bardzo się zbliżamy do tak na ogół nam dalekiego i ciągle jeszcze mało rozumianego poety. Najlepiej i najżywiej wypadły te części, w których razem z Norwidem, dzieckiem i młodym chłopcem, przebywamy na wsi. Slicznie oddała Malewska jego przywiązanie do wsi, i przez to samo wykazała głębokie i niezatarte piętno wsi na jego sposobie odczuwania i myślenia. Piękne są też partie, w których oglądamy miłość Norwida do Marii Calergis. Natomiast brakuje nam ciągłości przeżyć norwidowskich z lat, które dzielą jego wyjazd z Europy, do chwili gdy odnajdujemy go w ponurym schronisku św. Kazimierza. Nie „ujawniła" nam autorka historii najgłębszego i najdonioślejszego przełomu wewnętrznego poety. Spostrzegam się, że wszystkie zarzuty stawiane tej książce odnoszą się do tego, czego w niej nie ma, a nie do tego co w niej jest. To znaczy, że nie zaspakaja ona w pełni wszystkich naszych ciekawości. Ale gdy się w nią wczytamy, spostrzeżemy wkrótce, że nie jest to jedynie książka o Norwidzie, lecz książka Hanny Malewskiej. Chcę powiedzieć, że nie należy w niej szukać jedynie informacji o Nor-

widzie, jego obrazu i sylwetki, ale samej autorki: jej piękny język, wspaniałe obrazowanie, wdzięk, stylowość, wyrazistość a zarazem miękkość rysunku sprawiają, że *Żniwo na sierpie* jest książką piękną, o dużej wartości artystycznej i myślowej, chociaż w naszych wiadomościach o Norwidzie zostawia pewne luki.

Dla informacji czytelnika dodać należy, że oprócz bardzo pięknej powieści z francuskiego średniowiecza *Kamienie wołać będą* wydanej po wojnie, ukazały się niedawno tejże autorki dwie niewielkie broszury: *Wiosna grecka*, która jest reedycją jej pierwszej książki i już później, pisane opowiadania *Stanica*. *Wiosna grecka* jest książeczką śliczną. Opowiada piękną, żywą prozą młodociane przeżycia Platona, olimpijskiego zawodnika. Mogąc być doskonałą książką dla młodzieży, jest książką dla każdego kochającego się w antyku. *Stanica* to szereg opowiadań z historii rzymskiej. Z właściwą sobie wrażliwością na styl historyczny traci tu Malewska grecką pogodę, a staje się po rzymsku twarda i surowa. Obie książki to próbki doskonałej epickiej prozy.

Ksawery Pruszyński, autor też wymienionych podczas obrad jury *Trzynastu opowieści*, był znany przed wojną jedynie jako reporter. Reporter doskonały, to prawda — głośne były jego reportaże z Czerwonej Hiszpanii. Jego wystąpienie na arenie literackiej jako powieściopisarza wywołało pewną sensację. Opowiadania zawarte w omawianym tomie są zresztą od zakresu zainteresowań, a nawet od faktury pisarskiej reportera — niezbyt dalekie. Pruszyński opowiada, co widział i przeżył. Opowiada po prostu, z werwą, swadą i humorem. Ale jednak opowiadanie to modeluje świadomie i umiejętnie w formę, którą zwykliśmy już nazywać literaturą. Modeluje zresztą doskonale. Wiedziony trafnym instynktem nie wychodzi pozornie poza formę reporterską a kontentując się formą tak skromną, wyciąga z niej możliwości, o których się dotąd „reporterom nie śniło". Opowiadania jego mające za temat dzieje polskich wojsk emigracyjnych — ofenzywa na Francję i Belgię, pobyt na wschodzie lub w Szkocji — tak pełne żołnierskiej rubaszności, pełne są polskiego sentymentu, liryzmu, tradycyjnej tęsknoty Polaka-emigranta — nie są nawet wolne od obowiązujących, zda się zawsze na emigracji — nut mesjanicznych i alegorycznych. Nie są też pozbawione nuty religijnej. Jest to religijność czysto tradycyjna, sentymentalna, ta która w umyśle polskim jest nieodłączna od walki za ojczyznę, od tęsknoty za krajem i wiary w szczęśliwszą jego przyszłość. I może jedynie zaciśnięta pięść, którą zamiast różańca pokazuje autor — narrator, umierającemu żołnierzykowi, aby mu przypomnieć pełne dla niego wzruszających momentów walki w Hiszpanii — wskazuje, że w ten świat sarmacko-polski, wszedł element dotąd tu nieznany. Także i żołnierski humor, żołnierska lekkość obyczajów przedstawione są ze swobodą, którą w naszej literaturze „batalistycznej" rzadkośmy spotykali.

Jeżeli wszystkie dotąd wymienione nazwiska były nazwiskami mniej lub więcej znanymi już i przed wojną, to nazwisko Antoniego Gołubiewa przy omawianiu kandydatów do nagrody *Odrodzenia* wypływa po raz pierwszy. Jest to w literaturze *homo novus*. Przed wojną Antoni Gołubiew znany był raczej z pracy katolicko-społecznej, jako członek akademickiego „Odrodzenia" i redaktor doskonałego katolickiego pisma *Pax*. Teraz zjawił się na arenie literackiej od razu z dorobkiem bardzo poważnym, z wielką historyczną epopeą. A raczej z jej pierwszą częścią. Bo dwa wielkie tomy *Bolesława Chrobrego: Puszcza i Szło nowe* to dopiero dwie pierwsze części zamierzonej wielkiej całości. Młody autor postawił sobie zadanie śmiałe i wysokie: oddać przełom cywilizacyjny, jaki przeżywała Polska za czasów Bolesławowych, oddać historię jej powolnego nasiąkania chrześcijańską nauką, obyczajem i kulturą, wpatrzyć się w prapoczątki tej kultury, tego obyczaju, tego społeczeństwa, w którym do dziś żyjemy, dać historię państwa *in statu nascendi*. Bo dzieło Gołubiewa to nie, jak sądzić by można z dość niefortunnie wybranego tytułu, dzieje wielkiego monarchy piastowskiego. To dzieje narodu, dzieje społeczeństwa. Oczywiście Bolesława także. Bo jeżeli Gołubiew zrywa szczęśliwie z tradycyjnym ukazaniem nam państw i narodu w personifikacji króla, wodza i kilku mężów stanu, jeżeli państwem i narodem jest dla niego całe społeczeństwo — począwszy od biednego rybaka i półdzikiego jeszcze puszczańskiego myśliwca — jeżeli na pojęcie „państwo" składa się nawet ziemia i puszcza, jeśli na potęgę państwa piastowskiego pracują nawet pszczoły, miód składające i ryby mnożące się w stawie i ziarno kiełkujące w ziemi — to w różnorakości czynników i procesów składających się na wytworzenie siły i wielkości państwa nie brak też „sektora prywatnego", nie brak potężnej indywidualności wielkiego władcy. Nie pominął Gołubiew czynnika ludzkiej osobowości w budowaniu państwa — jak mu to niektórzy krytycy zarzucali poza nią i obok niej ukazał te rozliczne i potężne siły — począwszy od żyzności gleby i potężnej rozrodczości zwierza, aż po pracę i wysiłek całej ludności, tych wszystkich kmieciów i wojów, łowców i kapłanów, rycerzy i władyków, razem z którymi — niekiedy wbrew którym — Bolesław państwo swe budował. A jeżeli potężną jego indywidualność takie a nie inne wycisnęła na tworzącym się społeczeństwie piętno, to z drugiej strony takie a nie inne mogła wybudować, w takim „pracując materiale". I ziemia i ludność i władca byli czynnikami, z których powstała Polska. Ale te wszystkie czynniki to były czynniki rodzime. Czynnikiem, który przyszedł z zewnątrz, który powoli przenikał i przeobrażał i władcę i poddanych, który i na ziemi miał własne wybić piętno, to było — chrześcijaństwo. Nie wiem czy się nie mylę — ale mam wrażenie, że chyba po raz pierwszy w naszej literaturze tak głęboko się ktoś zadumał, nad

tym, jak wyglądało zaprowadzenie chrześcijaństwa w Polsce, tak gruntownie, tak sumiennie, starał się pojąć, jak wyglądało zetknięcie nauki Chrystusowej z prymitywnym narodem puszczańskim, jakim była Polska Ziemowitowa i Mieszkowa. Wydaje mi się, że po raz pierwszy ktoś tak zupełnie rozgryzł to krótkie słowo „chrzest Polski", starając się z niego wydobyć nie tylko jego treść państwową, polską, cywilizacyjną ale także treść chrześcijańską.

Bo Gołubiewa obchodzi nie tylko, jak wyglądała chrześcijańska Polska, ale także jak wyglądało chrześcijaństwo polskie. Dla niego chrzest Polski, to nie tylko wciągnięcie Polski w orbitę już chrześcijańskiego Zachodu, to także rozszerzenie się królestwa Chrystusowego na ziemi. I zadumany patrzy jak odbija się ta nauka w prostych, surowych sercach Słowian, jak ustawicznie grozi jej zupełne wykoślawienie i zalanie jej pierwiastka przez potężny element rodzimego pogaństwa, tego pogaństwa, które dla wielu było synonimem ojczyzny i jej suwerenności. I tym gorszą się ludzie do dzisiaj. Bo książka Gołubiewa w krótkim swym życiu wzbudziła już obok wielu entuzjazmów, także i wiele oburzeń. Między oburzonymi byli właśnie i tacy, którzy zarzucali „jego" chrześcijaństwu, że jest tylko nową formą nadaną miejscowemu pogaństwu i zabobonom. Zarzut taki polega na zupełnej nieznajomości istoty chrześcijaństwa, może także trochę na bardziej lub mniej świadomie pokutującej legendzie, że Kościół musi niszczyć odrębności narodowe, narodową kulturę, obyczaj i formy życia. Tymczasem Gołubiew z głęboką znajomością rzeczy ukazuje, jak powoli i opornie chrześcijaństwo przebija się przez twardą skorupę pogaństwa, jak powoli od wewnątrz przeobraża i do nowych pojęć i wierzeń nagina dotychczasowy obyczaj. Tak ukazując jak ciężko żłobi sobie drogę do ludzkich serc, ukazuje równocześnie, jak skierowuje całe społeczeństwo na nowe tory cywilizacyjne, odgrywając tu w stosunkach polskich, rolę niezmiernie doniosłą: obrony przed zalewem niemieckim. Bo choć wśród napaści na książkę Gołubiewa znajdował się ten zarzut, że jego historia idzie na pasku niemieckiej propagandy — jest to zresztą modny od niedawna chwyt dyskwalifikowania w opinii książek katolickich — to jednak widzimy z niej wyraźnie jak potężną tarczą przed niemieckim naporem było zawczasu i wprost z Rzymu — via Praga — przyjęte chrześcijaństwo. Z głębokim zrozumieniem nie tylko społecznych i historycznych procesów, ale także i procesów religijnych, powolnego, opornego wnikania światła Bożego w ludzkie serca, w te serca, które zawsze chcą sobie religię na własną modłę interpretować, przedstawia Gołubiew tę wielką chwilę dziejową. Przedstawia ją także z rzadko spotykanym artyzmem. Forma jego powieści jest bardzo „nowa". Nie mamy tu do czynienia z klasycznym bohaterem, ale z szeregiem wątków powieściowych, prowadzonych równolegle,

to zaplatających się o siebie, to od siebie oddalających. Jest to jakby wielki pochód całego społeczeństwa ku nowym celom. Autor patrzy na ten pochód z ogromnego dystansu. Sam nie wysuwa się naprzód nigdy, unika nawet opowiadania i opisu. Wszystko dzieje się na oczach czytelnika, wszystko współcześnie. Nawet rzeczy przyszłe odgrywają się współcześnie — metodą używaną w filmie. — A wszystko pulsuje życiem. Ludzie są tak widzialni, jak dobrzy znajomi. Ziemia pachnie, puszcza szumi, pszczoły brzęczą. Gołubiew ma rzadki dar dawania swej wizji artystycznej wypukłości i życia. Życia jeszcze grubego ludzi prymitywnych. Nie cofa się autor przed jego realiami, nie cofa się przed wydobyciem jego pierwotnego, naiwnego biologizmu. Brutalna jest miłość ludzi ówczesnych, niewybredne ich słownictwo, grube zabawy, tłuste dowcipy. Takie są też w książce Gołubiewa. Nie cofa się autor przed niczym, co jest prawdą, co w swej artystycznej wizji jako prawdę dostrzega. I przez tę wierność wizji artystycznej, a także przez umiejętność nadania plastyczności tej wizji, książka Gołubiewa jest wielkim osiągnięciem w dziedzinie powieści realistycznej, która jak wiemy jest hasłem i ideałem dnia dzisiejszego. W naszej powojennej literaturze jest to na pewno dzieło o najwyższych aspiracjach, najszerszym oddechu i największym ciężarze gatunkowym. W dziedzinie zaś powieści katolickiej — pozycją najwybitniejszą.

Zofia Starowieyska-Morstinowa

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Książnicy-Atlas, Wrocław 1946-7:

Alfred Jahn: Kraj biały czy zielony? Str. 243.
Dr Antoni Knot, dyr. Bibl. Uniw. we Wrocławiu: Polskie prawo biblioteczne. Zbiór przepisów prawnych dotyczących bibliotek. Zebrał i wydał... Str. 215.
Jan Wiktor: Ożywcze krynice. Wyd. II. Str. 92.
Tadeusz Kudliński: Świętokradca. Powieść. Str. 436.

Nakładem Księgarni Akademickiej, Poznań 1947:

Magna Charta Libertatum. (Wielka Karta Wolności z 1215 r.). Wyd. Wanda Sołtysowa i Lesław Pauli. Str. 35. Biblioteka Źródeł Historycznych. 9.
Quintus Septimus Florens Tertulian: Apologetyk. Z łac. tłum., dał wstęp i objaśnienia dr Jan Sajdak. Str. 229. Pisma Ojców Kościoła. T. 20.
Ks. dr Mieczysław Dybowski, doc. Uniw. Poznańsk. O typach woli. Badania eksperymentalne. Wyd. 2 uzup. sposobem obliczania w punktach tzw. „siły woli". Str. 203.

Nakładem Mariana Gintera Księgarni Wydawnictw Prawniczych, Warszawa 1946:

Kodeks zobowiązań wraz z przepisami wprowadzającymi. Tekst, orzecznictwo oraz ustawy związkowe, opracował Witold Święcicki, sędzia Sądu Najwyższego. Str. 395.
Wacław Miszewski: Proces cywilny w zarysie. Cz. 1. Str. 303.

Nakładem Wydawnictwa Kobiecego „Mój Dom", Tarnów 1946-7:

Sikora Jerzy: Bajeczne dzieje Polski. (Wierszem dla młodzieży). Ilustr. J. i Z. Acedańscy. Str. 23.

Wiosna. Pod red. Zofii Tabin. Str. 159.

Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, Kraków 1947:

Ks. dr Stanisław Ufniarski, proboszcz parafii M. B. Anielskiej w Dąbrowie Górniczej: Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Św. (Świadkowie Jehowy) Str. XVI. 182.

Ks. Józef Winkowski: Zarys etyki i ascetyki katolickiej. Str. 406.

Św. Jan Złotousty: Dwadzieścia homilij i mów. Przełożył dr Tadeusz Sinko, prof. Uniw. Jagiell. Str. 311. Złoty Wiek Myśli Chrześcijańskiej. 2.

Z Firmy F. Nowicka, Częstochowa 1947:

Ks. Fr. Nowakowski: Nauka katolicka w streszczeniu (wg katechizmu ks. Filochowskiego). Str. 48.

Mały śpiewnik kościelny. Zbiór pieśni religijnych najbardziej znanych w Polsce. Zebrał ks. Fr. Nowakowski. Str. 80.

Czasopisma

Nasza Przeszłość. Studia z dziejów Kościoła i kultury katolickiej w Polsce. Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy w Krakowie. Tom I—III, Kraków 1946—1947.

Dzięki Zgromadzeniu Księży Misjonarzy, inwencji i wysiłkom ks. dr Alfonsa Schletza C. M. powstało wydawnictwo, które ma wypełnić dotkliwą lukę w naszej narodowej historiografii. Że z wydawnictwem tym można łączyć jak najlepsze nadzieje, świadczą opublikowane dotychczas 3 tomy *Naszej Przeszłości*, poświęcone dziejom Kościoła i kultury katolickiej w Polsce.

Tom I. otwiera praca Hartleba Kazimierza „Dla pomnożenia chwały Bożej" Jagiełłowe i Jadwigi fundacje i darowizny na rzecz Kościoła w Koronie i na Litwie. Daje ona bogaty i barwny obraz wszelakich świadczeń obojga królów na cele kościelne. Rozprawa ks. Glemmy Tadeusza: „Wizytacje diecezji krakowskiej z lat 1510—1570", pozwala nam wniknąć w stosunki duszpasterskie diecezji w tym okresie. Ks. Usowicz Aleksander przedstawił „Poglądy religijno-polityczne ks. Stanisława Sokołowskiego", szermierza wolności rozumnej, praworządnej i powszechnej. Ks. Schletz Alfons umieścił „Przyczynek do historii Zgromadzenia Misji w okresie rządów wizytatorskich ks. Michała Kownackiego", w którym przedstawił życie tego wybitnego działacza. O. Wojnowski Jan skreślił „Zarys życia religijnego Warszawy w latach 1788—1806", zarys bardzo interesujący, pracowicie naszkicowany. Ks. Umiński Józef w artykule: „Arcybiskup Antoni Julian Nowowiejski biskup płocki 1858—1941" opracował życiorys męczennika za wiarę i polskość. Reychman Jan ogłosił „Z dziejów związków kościelnych węgiersko-polskich", a Karol Lewicki: „Życie religijno-kulturalne w Polsce powojennej", rodzaj kroniki współczesnej.

Tom II. rozpoczyna się od pracy ks. Józefa Umińskiego: „Śmierć Leszka Białego". Pociecha Władysław opracował zarys biograficzny: „Arcybiskup gnieźnieński Mikołaj Dzierzgowski prymas polski (ok. 1490—1559)". Ks. Franciszek Bracha C. M. umieścił artykuł: „Nauka Stanisława Sokołowskiego o znamionach prawdziwego Kościoła". Na związki Polski z Bałkanami naprowadza rozprawa ks. Mariana Rechowicza: „Plany misyjne kongregacji de propaganda fide na Bałkanach a unia w Polsce (1622—1635)". Barycz Henryk w pracy: „Ludwik Łętowski jako człowiek i pisarz" dał świetną biografię biskupa sufragana krakowskiego i wnikliwą charakterystykę jego działalności literackiej. Dalej czytamy rozprawę Widajewicza Józefa: „Najdawniejsi proboszczowie parafii w Buszczu" i ks. redaktora Schletza Alfonsa: „Studia kard. Ledóchowskiego w seminarium świętokrzyskim w Warszawie (1841—1843)".

Tom III. przynosi najpierw gruntowną pracę Sawickiego Jakuba: „Z dziejów usławodawstwa synodalnego diecezji przemyskiej o. ł.", później drobiazgowe studium Poźniaka Włodzimierza: „Pasja chorałowa w Polsce". Ks. Jan Zalewski C. M. oświetlił działalność dyplomatyczną Solikowskiego w rozprawie: „Arcybiskup J. D. Solikowski obrońca naszych praw morskich w XVI wieku". Ks. Franciszek Bracha C. M. dał cenną pozycję dla polskiej myśli teologicznej w artykule: „Adam Opatowski (1574—1647)". Niemniej ciekawym przyczynkiem do dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego jest rzecz ks. Usowicza Aleksandra C. M.: „Stanisław Wieczorkowski". Ks. Wicher Władysław dał syntetyczną pracę: „Nauka teologii moralnej w dawnych seminariach misjonarskich". Ks. Umiński Józef w notatce: „Rzekoma rozwiązłość Judyty Salickiej, drugiej żony Władysława Hermana", wykazał bezpodstawność tego zarzutu. Cenną dla badań naukowych jest Barycza Henryka: „Metryka promowanych wydziału teologicznego Uniwersytetu Krakowskiego z lat 1639—1741". Ks. Konstanty Michalski ustalił datę urodzin Br. Alberta. Marian Tyrowicz ogłosił: „Archiwum osobiste ks. Albina Dunajewskiego z lat 1849—1894". W dziale sprawozdawczym znalazło się omówienie stanu badań nad dziejami mistyki w Polsce, pracy Kętrzyńskiego Stanisława o żaginionej metropolii z czasów Bolesława Chrobrego, Gostyńskiego Tadeusza o Franciszku Krasińskim, Wintera Edwarda o józefinizmie, *Polskiego słownika biograficznego*, *Przeglądu Historycznego* (T. 36). Tom kończy kronika religijno-kulturalna Karola Lewickiego.

Wydane dotychczas 3 tomy *Naszej Przeszłości*, odpowiedziały swemu założeniu. Wypełniły one niejedną lukę w opracowaniu dziejów Kościoła w Polsce. Wydawnictwo to pożyteczne a nawet konieczne, zasługuje na pełne poparcie katolickiego społeczeństwa a zwłaszcza duchowieństwa.

Jan Poplatek

Z zagadnień sumienia

Trudność:

Tezę o bezwzględności dobra i zła w ogóle jestem gotów przyjąć, widzę jednak wyjątki, które jej w pewnych wypadkach przeczą. Wśród niektórych bowiem szczepów zdarzają się często następujące fakty: rodzice tracą własne dzieci, pan zabija sługę, po śmierci męża razem z nim pali się na stosie żonę, koczownicy w czasie ciężkich przepraw zabijają swych starych i niedołężnych rodziców, a niekiedy spożywają nawet ich ciała, inni znowu zabijają ludzi niewinnych i składają ich w ofierze Bogu. Co więcej, tego rodzaju postępowanie uważane jest wśród nich za rzecz zupełnie dobrą i godziwą. Stąd zaś płynie wniosek, że zabójstwo ludzi niewinnych lub nawet morderstwo własnych rodziców nie wszyscy uważają za coś moralnie złego.

Odpowiedź:

1⁰ Kiedy się przytacza podobne wypadki czy nawet obyczaje dzikich ludów, należy wpierw dobrze sprawdzić, czy są to rzeczywiście wypadki autentyczne, czy tylko przedwczesny, zbyt uogólniony wniosek jakiegoś podróżnika czy może nawet wytwory wyobraźni tego czy innego badacza, bo i takie rzeczy się zdarzały.

2⁰ Zbadać też należy, czy chodzi tu o czynności, których ocena moralna jest zjawiskiem bezpośrednio oczywistym, czy tylko pośrednio. W naszej tezie rozpatrywaliśmy tylko pierwszy wypadek, o drugim nic na razie nie twierdzimy.

3⁰ Dobrze należy odróżnić sam fakt jakiegoś przestępstwa moralnego lub nawet jego obyczaj od ich moralnej oceny. Bo stąd, że ktoś pewne grzechy czy zbrodnie popełnia, choćby i zawodowo, bynajmniej nie wynika, że nie spostrzega on ich etycznego zła. To są dwie rzeczy całkiem różne. Nam zaś chodzi nie tyle o same fakty przestępstw, lecz przede wszystkim o ich moralną ocenę.

4⁰ Jeśli rzeczywiście istnieje gdzieś przekonanie o godziwości czynów, które zdają się stać w sprzeczności z tezą o bezwzględ-

ności zła i dobra, to należy jeszcze zbadać bliżej, jaki jest właściwy sens tego rodzaju sądów lub czynów i skąd one właściwie pochodzą. W każdym tego rodzaju wypadku trzeba sobie jasno zdać sprawę, czy ewentualny błąd oceny dotyczy samego związku między jej podmiotem i orzeczeniem czy też samego podmiotu lub orzeczenia. I to jest moment dla naszej sprawy decydujący, nad którym bliżej się zatrzymać wypada.

Otóż przyznajemy, że zdarzenia w niniejszej trudności przytoczone są prawdziwe. I nie tylko same zdarzenia, lecz również ich oceny, które zdają się godzić wprost w naszą tezę. Sedno rzeczy jednak w tym, jaki jest właściwy sens tych przekonań i ocen. Rozważmy je każde z osobna.

Są rzeczywiście ludy czy ludyszcza, które nie widzą w tym nic moralnie złego, jeśli się zabije sługę, „barbarzyńca", żonę lub dziecko, choćby się ich uważało za zgoła niewinnych. Tak, to prawda, ale dzieje się to u tych właśnie szczepów, które w swej naiwnej filozofii uważają, że „barbarzyńca", niewolnik, dziecko, kobieta nie są pełnym człowiekiem, i nie posiadają nieśmiertelnej duszy, że nie są to osoby, lecz raczej rzeczy, z którymi właścicielowi godzi postąpić, jak mu się żywnie podoba. Zatem ludy te nie błądzą w tym, że zabić człowieka niewinnego nie jest zbrodnią — tego wcale nie twierdzą! — lecz tylko w tym, kto jest właściwie człowiekiem a kto nim nie jest.

Podobnie, jeśli koczownik w ciężkich przeprawach zabija swych niedołężnych rodziców a po zabiciu spożywa ich ciało, to wcale nie znaczy, że uważa, iż rodzicom nie należy się szacunek lub że wolno im wyrządzać krzywdy. Wręcz przeciwnie. Tylko sądzi, że będzie to jeszcze większym objawem czci dla nich i szacunku, jeśli nie dozwoli im umierać w opuszczeniu i nędzy, a za grób, wolny od zgnilizny i robactwa, ofiaruje im własne ciało. Zadaje im zaś śmierć dlatego, że wyobraża sobie, iż znalazł się w konflikcie moralnym między dwoma obowiązkami: rzekomym nakazem Bożym dyktującym mu ich zabójstwo i zakazem zabijania niewinnych. Który z tych rozkazów uważa za silniejszy, za tym idzie. Błądzi nie w samej ocenie morderstwa, lecz ulega przesądowi, iż gładzenie niedołężnych rodziców jest w tym wypadku Boskim przykazaniem. W podobnym położeniu zdaje się znajdować przesądny poganin, który wpadłszy do wody wyobraża sobie, że nie wolno mu się ratować, ani o ratunek wołać, gdyż w przypadku swym widzi wyraźnie znak, że skazało go na śmierć bóstwo danego morza czy jeziora.

Stąd widać jasno, że moralne błędy, jakie zdarzają się u ludów dzikich — i czy tylko u nich? — nie dotyczą samej oceny czynów, których moralność jest wprost oczywista, lecz całkiem gdzie indziej biorą swe źródło.

St. W.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego.

Sprawy Kościoła

Nowa encyklika papieska.

Pojawienie się 20 listopada nowej encykliki Piusa XII, zaczynającej się od słów *Mediator Dei*, powitał świat katolicki z uczuciami wdzięczności i należnego poddania się orzeczeniom głowy Kościoła. Jest to zaiste niepojęte dobrodziejstwo dla wiernych, że — w czasach, kiedy łamie się tyle systemów, kiedy zawodzą uznawane dotąd niemal za dogmat teorie, kiedy zarówno w dziedzinie polityki, jak i naukowych badań ludzkość zrywa z niejedną wiekami uświęconą tradycją i nowych rozwiązań z niepokojem szuka — oni jedni w sprawach dotyczących najwyższych, podstawowych zagadnień, jakie mogły kiedykolwiek istnieć dla człowieka — w sprawach swej wiary i zasad moralnych — mają nauczyciela, jaki nie zawodzi nigdy, powagę, która w nieomylny sposób umie kierować ich życiem. Nauczycielska powaga najwyższego pasterskiego urzędu w Kościele jest jedynym punktem stałym w powodzi wahań, złudzeń i wątpliwości, jakie od zarania jej dziejów dręczą stale ludzkość. Stąd też i dziwić się nikt chyba nie może, iż orzeczenia, jakie z Watykanu od Chrystusowego namiestnika płyną, przynoszą tyle spokoju i tyle radości wiernym całego świata.

Obecna encyklika wiąże się organicznie z poprzednią, wydaną pred czterema laty encykliką o Ciele mistycznym Chrystusa. Gdy tamta zajmowała się zagadnieniem życia wewnętrznego owej społeczności, którą zowiemy Kościołem, tajemnicami związku duchowego wiernych ze swym boskim Mistrzem, obecna wykłada naukę katolicką o czystości i znaczeniu religijnego kultu — a to wszystko z racji wątpliwości, pojawiających się ostatnio w chrześcijaństwie na temat zapoczątkowanego w pierwszym rzędzie przez zakon benedyktyński, a dziś już rozpowszechnionego w całym katolickim świecie tzw. liturgicznego ruchu.

Encyklika podaje wskazówki, przy pomocy których dążyć należy do odnowienia i pogłębienia pobożności wiernych. Podkreśla wysoką wartość wychowawczą i samej liturgii i opartego na niej w ascezie kierunku. Podnosi zasługi ruchu liturgicznego w dziele ożywienia religijnych uczuć i ściślejszego zespolenia jednostki z Kościołem. Ale równocześnie wskazuje także i pewne niebezpieczeństwa: np. możliwość przeceniania roli zewnętrznych religijnych praktyk z ujmą dla obowiązku ćwiczenia się w wewnętrznych cnotach, podobnie jak z drugiej strony przesadne przywiązanie do wyszłych już z użycia starodawnych form liturgicznych, połączone z pewnym lekceważeniem nowych, nawet przepisanych przez Kościół — niebezpieczeństwa, do których nieroztropność ludzka mogłaby łatwo znaleźć sobie drogę. Ruch liturgiczny wystąpił bowiem na widownię publiczną, jako reakcja przeciwko zaniedbaniom ubiegłych pokoleń, które nie zawsze umiały zrozumieć wartość zewnętrznej, liturgicznej formy dla pogłębienia religijnych uczuć. I właśnie dlatego, iż był on reakcją, nie był w stanie ustrzec się pewnych jednostronności, których Kościół, idący zawsze drogą środkową między skrajnościami, pod żadnym przecież warunkiem uprawnić nie może.

I tutaj jest drugi punkt zasadniczy, na który wypada zwrócić dziś uwagę. Olbrzymie nieszczęścia, które w ostatnich czasach nawiedzają ludzkość, są w znacznej mierze następstwem pewnych ideologicznych skrajności, pewnych przerostów pojęciowych różnic. Brak wyrozumiałości na poglądy bliźnich, brak spokoju w sądzie o bieżących rzeczach, wszystko to są objawy, z którymi spotykamy się na każdym kroku i które tak utrudniają ustalenie równowagi świata. Przy takich to nastrojach tym wyraźniej uwypuklić się daje dobroczynność wpływu moralnego, wywieranego na ludzkość przez Kościół. On to przecież jest tym odwiecznie jedynym czynnikiem, który nie kieruje się w swym postępowaniu histerią nowości ani podrażnieniem rozstrzęsionych nerwów, ale sądem rozumnym, spokojnym i trzeźwym, opartym na nieodmiennej nauce Zbawiciela. I ta środkowa droga wolna od wszelkiej przesady — droga, jaką od wieków wskazuje ludzkości pomiędzy jakimikolwiek różnicami stronnictw — jest też jedynym praktycznym, wychowawczym środkiem, przy pomocy którego życie naszego rodzaju może naprawdę twórczo się rozwijać.

Encyklika papieska omawia dokładnie wszystkie niemal formy katolickiego publicznego kultu. Podkreśla wartość nabożeństw uprawnionych w ciągu tylu stuleci przez Kościół. Podnosi pożytek ćwiczeń duchownych, zwłaszcza według metody św. Ignacego Loyoli — i wzywa zarówno duchowieństwo, jak i ogół wiernych do troskliwej czujności o zapewnienie służbie Bożej odpowiedniej szaty zewnętrznej.

Nie sposób tutaj, w tej krótkiej notatce, wymieniać bodaj pobieżnie tych wszystkich zagadnień, nad którymi zastanawia się

ostatnia encyklika. Jej rozbiór wymagałby osobnego studium, na które czasu trzeba i gruntownej pracy. Ale już dzisiaj wypada podać pierwszy sygnał, i podkreślając wagę dokumentu, zachęcić wszystkich do pilnego zapoznania się z jego treścią.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Wystawa szkolnictwa katolickiego we Francji.

Wzniesiony przed kilku laty w Paryżu w pobliżu bramy Wersalskiej pałac wystawowy gościł w ciągu trzech ostatnich tygodni wystawę szkolnictwa katolickiego we Francji. Wystawa ta, zręcznie pomyślana i przygotowana ze znajomością rzeczy i smakiem, spotkała się z takim powodzeniem, iż termin zamknięcia trzeba było przesunąć z 3 na 13 listopada. Zamiarem organizatorów było przedstawić publiczności francuskiej i cudzoziemskiej pracę nauczycieli i wychowawców katolickich, oraz dobrodziejstwa, jakie z tej pracy spływają na Francję. Nie chodziło więc bynajmniej o reklamę tych czy innych uczonych lub zakładów, ale o zobrazowanie wysiłku dokonanego przez szkolnictwo katolickie w służbie kraju.

Pierwsi apostołowie Galii znaleźli kraj pod wpływem cywilizacji pogańskiego Rzymu, świetnej bez wątpienia, ale niemoralnej zarazem i nieludzkiej. Nie uznane były prawa rodziny; pogwałcona godność moralna kobiety, dziecka, a zwłaszcza niewolnika. Prawo Chrystusowe podniosło ją bardziej skutecznie, niż jakiekolwiek prawodawstwo ludzkie: zdystansowało jego zamiary, a nade wszystko siły. Szkoły parafialne i klasztorne zaczęły wkrótce gromadzić dzieci chrześcijańskich rodziców. Potem powstały uniwersytety, a wreszcie i odrębne instytucje religijne, mające na celu pracę wychowawczą: Towarzystwo Jezusowe, Oratorium, Zgromadzenie Braci Szkół Chrześcijańskich. Dzisiaj we Francji szkolnictwo katolickie zatrudnia 60.000 sił, w tym 36.000 nauczycieli świeckich i 24.000 duchownych; szkoły powszechne kształcą 1.200.000 dzieci, szkoły średnie 53%, a więc ponad połowę ogółu młodzieży francuskiej, uczącej się na tym stopniu. Szkolnictwo wyższe reprezentuje pięć instytutów katolickich: w Paryżu, Lille, Lyonie, Tuluzie i Angers.

Jeżeli się chce ocenić wysiłek finansowy, jaki szkolnictwo katolickie ponosi na wszystkich trzech stopniach, wypada podkreślić, iż budżet pięciu instytutów obejmuje sumę 50 milionów franków, sumę skądinąd zupełnie nie wystarczającą dla zapewnienia bytu zakładom i słusznego wynagrodzenia profesorom. W szkolnictwie średnim oblicza się koszta nauki na 15.000 od dziecka, co w całości wyraża się kwotą 3.750.000.000 franków. W szkol-

nictwie powszechnym koszta nauki wynoszą około 4.500 franków od dziecka, co w rezultacie dla całego kraju stanowi ciężar 5 miliardów. Rodzice po większej części niezamożni są w stanie pokryć zaledwię trzecią część wydatków, reszty więc dostarczać musi ogół katolików.

Chcąc uczynić zadość tym olbrzymim potrzebom, odwołuje się szkolnictwo katolickie o pomoc do ogółu wiernych, a w pierwszym rzędzie do stowarzyszeń rodzicielskich i do kół przyjaciół.

Należałoby zwrócić jeszcze uwagę i na techniczne szkoły katolickie, do których uczęszcza ponad 30.000 młodzieży. Koszt wykształcenia ucznia wynosi tutaj od 10 do 15 tysięcy franków, uczennicy od 6 do 10 tysięcy. Dochodzi więc znów jeszcze około 500 milionów rocznych wydatków, nie licząc wcale kosztów na utrzymanie i modernizację pomocy naukowych [1]).

Dodajmy przy tym, że jeżeli swoboda nauczania nakłada wielkie ciężary, zapewnia zarazem i poważne korzyści: szkoły bowiem, a zwłaszcza instytuty katolickie, bardziej niezależne w swoich programach, mogą też łatwiej uwzględniać potrzeby miejscowe, przeprowadzając ściślejszą specjalizację. I tak Angers kładzie główny nacisk na studia rolnicze, Lille na medycynę, Lyon na literaturę, Paryż na studia z zakresu chemii i fizyki, Tuluza na teologię. W r. 1944 msgr Calvet, rektor Instytutu paryskiego, założył odrębny zakład dla kobiet, gdzie obok kultury umysłowej uprawia się także kulturę gospodarstwa domowego. Pierwsze doświadczenia dały w tym wypadku zachęcające wyniki.

Ten krótki szkic pokaże, jak sądzę, naszym przyjaciołom z Polski [2]), że ani obojętność państwa ani trudności wojenne nie zdołały zahamować wysiłku francuskich katolików. Ceną wielu ofiar byli oni w stanie przez swoje szkoły i instytuty służyć wydatnie Kościołowi i Francji.

Ks. Juliusz Lebreton T. J.

---

[1]) Cyfry powyższe zapożyczam z pracy, która specjalnie poświęcona jest tym zagadnieniom *L'enseignement catholique au service du pays.* Éditions Portulan. Paris 1947. str. 96.

[2]) Autor powyższego sprawozdania, znany pisarz francuski i jeden z najznakomitszych teologów współczesnej doby, ma szczególne prawo, aby uważać nas Polaków za swych przyjaciół, gdyż pod koniec poprzedniej wojny poświęcił Polsce specjalne dzieło *La Resurrection de la Pologne.* w czasie ostatniej zaś wojny napisał szereg pięknych artykułów na łamach czasopisma paryskiego „Études" (1940), obrazujących rzeczywiste położenie naszego kraju pod okupacją niemiecką.

Redakcja

Ze świata sceny.

Teatry warszawskie.

(pierwsze miesiące sezonu 1947-48)

Nie łatwe to zadanie sprawiedliwa ocena powojennych osiągnięć teatrów warszawskich. Trudna z tego względu, że — z jednej strony — tragiczne losy stolicy zmuszają do wyrozumiałości, z drugiej zaś — wspomnienia dawnej świetności domagają się sądu o wysokich kryteriach, domagają się gwałtownie niepobłażania głupstwom i tandecie artystycznej.

Po pierwszych krokach dwóch ubiegłych sezonów, z których właściwie dopiero drugi (1946-47) brać można poważniej pod uwagę, w sezonie obecnym teatry warszawskie weszły w okres jakiej takiej normalizacji po tych dwu latach borykania się z najprymitywniejszymi trudnościami, kiedy równie ciężko było zdobyć buty, koszulę i kęs chleba dla aktora, jak i kostium potrzebny do roli. W tej ogólnej żałosnej sytuacji miejsce szczególnie uprzywilejowane od początku swego odrodzonego istnienia zajmował i zajmuje Teatr Polski. Wspomniana gehenna organizacyjna związana była z Teatrami Miejskimi. Ten okres „bohaterskiego prymitywizmu", którego bohaterem głównym był dyr. Poreda, mamy już poza sobą. Działalność dyr. Poredy niewątpliwie zasługuje na uznanie, ale jesteśmy przekonani, że decentralizacja władzy nad pięcioma teatrami, skupionej dotychczas w jego ręku, teatrom tym wyszłaby na zdrowie.

Obecnie jesteśmy dość daleko w toku sezonu trzeciego, który raz w raz przynosi nowe wydarzenia. „Im głębiej w las, tym więcej drzew". Jak nad całą kulturą współczesną, tak i nad tymi drzewami wieje mocny wiatr realizmu materialistycznego, który zerwał się w wyniku dokonanych i dokonujących się przemian społeczno-politycznych i który dmie ciągle jak wielki pasat nad epoką.

Ten realizm w teatrze opiera się na zasadzie walki o równouprawnienie kulturalne i społeczne mas, oraz na akcencie satyrycznym o ostrzu zwróconym przeciwko wszystkiemu, co w mniemaniu „obozu postępu" postępem nie jest. W ten sposób zarysowuje się wyraźnie linia generalna, którą niewątpliwie historia

teatru i kultury zanotuje jako rys najistotniejszy dla chwili obecnej. Ta linia generalna w pewnym sensie unosi się ponad teatrami. Prądy przez nią biegnące nie posiadają jak dotychczas siły potrzebnej do stworzenia stylu inscenizacji i gry aktora. Zasadzie walki o prawa człowieka rozumianej w sensie demokracji współczesnej służyły lub jeszcze służą przede wszystkim cztery premiery, reprezentujące bardzo różny poziom artystyczny.

1. *Pan Inspektor przyszedł* J. B. Priestleya w Państwowym Teatrze Polskim.
2. *Wesele Figara* Beaumarchais'ego w Teatrze Nowym.
3. *Żołnierz i bohater* G. B. Shawa w teatrze „Comoedia".
4. *Starzy przyjaciele* Malugina w Teatrze Powszechnym.

Premiera Priestleya rozmaicie była przyjęta przez prasę. Zwolennicy marksowskich zasad postępu społecznego grymasili trochę na temat utopijności i naiwności głównej tezy społecznej sztuki, ale — grymasy grymasami — przedstawienie jest doskonałe pod względem artystycznym, jak również niewątpliwie dodatnie pod względem wychowawczym. Toczy się tu symboliczny proces w sprawie „człowieka pokrzywdzonego". Na ławie oskarżonych zasiadają kolejno członkowie rodziny, wrośniętej korzeniami w kapitalizm, prokuratorem zaś jest tajemniczy inspektor policji — głos sprawiedliwości społecznej, docierający do sumienia przestępców. Inspektor ten jest postacią „czwartego wymiaru", przerastającą trójwymiarowy świat materializmu społecznego. Jest to niesłychanie znamienne, że tam, gdzie chodzi o głębsze ugruntowanie wartości bezwzględnych, materializm musi przekraczać swe doktrynalne granice w inscenizacji Teatru Polskiego.

Kwintet kapitalistyczny rodziny Birlingów jest mistrzowskim zespołem: pp. Dulęba, Dominiak, Karpińska, Wołłejko rywalizują o pierwszeństwo na wysokim poziomie sztuki aktorskiej. Dzielnie dotrzymuje im kroku p. Miłecki.

Wesele Figara w Teatrze Nowym było oczywiście wielkim wydarzeniem kulturalnym. Nowy teatr w dzielnicy, która bodaj dotychczas jak Warszawa Warszawą swego teatru nie miała. Aktualność *Wesela Figara* jest niezwykła. To nie tyle Voltaire — trzeszczący dziadek do orzechów — jest nieśmiertelny (jakby wynikało z ostatniego okrzyku Figara), co przede wszystkim Beaumarchais, ten prawdomówny i odważny sowizdrzał wieku Oświecenia, który bynajmniej nie jednostronnie demaskował plamy na kurtynie między klasami społecznymi, lecz który bacznie obserwował jej prawą i lewą stronę. Rozprawiał się zarówno z brudami i świństewkami hrabiego Almawiwy, jak i szermierza postępu — Figara.

Przedstawienie pod względem reżyserskim nie stało na poziomie, którego można by się spodziewać po teatrze, prowadzonym przez Juliana Tuwima. Coś gnuśnego unosiło się w atmo-

sferze komedii, której istotą sceniczną jest brawura i śmiech. Damięcki jako Figaro nie porywał temperamentem (co zdołał osiągnąć w swej poprzedniej roli w *Uczniu Diabła* Shawa). Górska starała się prostotą wygrać wdzięk Zuzi, co również jej się nie udało, bo *Wesela Figara* bez stylizacji teatr współczesny już zagrać chyba nie zdoła. Przedwojenna Zuzia p. Romanówny była znacznie lepiej wkomponowana w całość stylowego przedstawienia.

Żołnierz i bohater Shawa na scenie teatru „Comoedia" interesował widownię, a może nawet i kierownictwo teatru mniej problemem zaznaczonym w tytule, bardziej zaś problemem Łuki, egzotycznej dziewczyny z egzotycznego ludu, która ze stanowiska „pomocnicy domowej" dzięki swej inteligencji i odwadze awansuje na panią majorową. Rolę tę odtworzyła z dobrym wyczuciem gorącej atmosfery p. Martini.

Wreszcie wzmianka chociażby w szeregu omawianym należy się pierwszej, powakacyjnej premierze Teatru Powszechnego — *Starym przyjaciołom* Malugina, współczesnego pisarza radzieckiego. Premiera ta została zmiażdżona przez prasę lewicową nie tylko za jej półamatorski poziom, ale również z tej przyczyny, że sztuka ta mówi „podskórnie" o człowieku bardziej w duchu miłości chrześcijańskiej, niż marksistowskiej. Hasło młodych bohaterów, a starych przyjaciół to niemal że hasło mickiewiczowskie: „Ojczyzna, nauka, cnota".

Akcentowi satyrycznemu generalnej linii, wyszydzającemu wszelkiego rodzaju maruderstwo kulturalno-społeczne, służyły i jeszcze służą (obok *Wesela Figara*, które należy także do tego szeregu) przede wszystkim dwie premiery Teatru Rozmaitości: *Ożenek* Gogola i *Nie igra się z miłością* Musseta.

Sprawa premiery Mussèta jest niezwykle charakterystyczna. Co skłoniło komisje repertuarowe do wybrania tej sztuki, której nurtem zasadniczym jest burzliwy dialog romantyczny, bardzo głęboki i piękny, ale przecież tak bardzo romantyczny, a literatura tego typu nie cieszy się wszakże sympatią obecnego „ducha czasu". Otóż niewątpliwie odstąpiono tu od zasady dla wygrania pobocznych partii satyrycznych, ośmieszających w sposób kapitalny (cięte i lekkie miał pióro Musset!) dwóch opojów i łakomczuchów, należących do stanu duchownego. Rozumiemy to. Epoka walki. Należy tylko pamiętać, że opoje, smakosze czy zawalidrogi chwaszczą się po obydwu stronach podziału: i po prawej i po lewej. Z której zaś strony jest ich więcej, to jeszcze sprawa do dyskusji.

Pod względem możliwości artystycznych teatr Rozmaitości niestety nie dorasta do poziomu Musseta. Tam gdzie powinny trzepotać skrzydła motyli, dudnią z rumorem skrzydła parawanu,

otwierane raz po raz w celu przerzucania akcji z miejsca na miejsce.

Ożenek Gogola w doskonałej reżyserii Karola Borowskiego jest niewątpliwie najlepszym osiągnięciem Teatrów Miejskich. Jak wiadomo, *Ożenek* to niezwykle precyzyjna, artystystowska satyra na drobnomieszczańskie, samowarowe kołtuństwo carskiej Rosji, sprzed stu lat. Jak również wiadomo, szlafrokowe kabotyństwo i po upływie wieku nie znikło z powierzchni ziemi, a jak twierdzą niektórzy, rozpanoszyło się jeszcze bardziej. Dlatego też *Ożenek* jako satyra jest i dziś aktualny. Postać Podkolesina, człowieka niezdolnego do najmniejszej nawet osobistej decyzji, jest kapitalną przestrogą dla tych wszystkich, którzy obecnie pod nijakością ideową ukrywają słabość charakteru.

Akcentem bolesnej satyry włącza się w szereg omawiany *Cud św. Antoniego* Maeterlincka, przedstawienie stanowiące wraz z Drzwiami zamkniętymi Sartre'a premierę Teatru Małego. W tym tragicznym konflikcie świętości i kołtuństwa (o pół wieku późniejszego od tego z *Ożenku)* świętość ponosi porażkę, bo też sztuka ta to nie tylko atak na zwyrodniały kapitalizm, ale również jakaś wyrafinowana satyra na rzekomą bezsilność świętości, która może znaleźć oddźwięk jedynie w sercu ubogiej duchem „pomocnicy domowej".

Tak przedstawiają się w ogólnych rzutach dwa aspekty realizmu współczesnego, kształtującego w Warszawie oblicze teatru, aktora i widza.

Uzupełnieniem tych dwu szeregów (pomijając taki wydmuszek jak komedyjka *Roxy* Conners'a) jest wspomniana przed chwilą premiera Sartre'a. Pojawienie się tego nazwiska na afiszu warszawskim jest wydarzeniem niezwykłym. Sartryzm bowiem, ten najmodniejszy współczesny „kierunek filozoficzny", traktowany jest przez krytykę oficjalną jako zjadliwa wysypka, zatruwająca świat swym nihilizmem. Tak jest również i z chrześcijańskiego punktu widzenia. Mimo to dobrze się stało, że szersza publiczność ma okazję zobaczyć na własne oczy, jak wygląda artystyczna realizacja egzystencjalizmu, który modny stał się i nadużywany jak straszak energii atomowej. Piekło Sartre'a jest piekłem egzystencji pozbawionej samorzutności twórczej i łaski. Człowiek odcięty od Boga (bo Bóg według tej teorii nie istnieje), skazany jest na beznadziejne gmatwanie się w grzechu, z którego wyzwolić się nie może, bo „egzystencja poprzedza esencję". Sztuka pod względem roboty literackiej jest osiągnięciem wysokiej klasy. Jest przejmującą przestrogą, czym może stać się życie doczesne i pośmiertne, jeśli człowiek zniweczy w sobie głębszy element osobowości i transcedentny stosunek do bytu. Od strony aktorskiej sztuka — jak to się mówi — położona została na obie łopatki.

Tak przedstawiają się osiągnięcia pracy teatralnej. Co trzeba o nich sądzić z punktu widzenia katolickiej koncepcji kultury? Odczuwa się dotkliwy brak sztuk chrześcijańskich nie tylko z litery ale i ducha, brak wielkiego repertuaru narodowego, brak przede wszystkim katolickiego teatru. Nie ma wciąż zrozumienia, że tak samo jak społeczeństwo polskie w ogóle, również społeczeństwo warszawskie w olbrzymiej swej większości nie myśli kategoriami materializmu, że pragnie ono i spodziewa się realizmu chrześcijańskiego, który nie zamyka drogi do Boga, ale ją buduje i utwierdza. Trudno też pojąć, dlaczego na scenach teatrów stolicy nie gra się utworów czołowego dramaturga Polski współczesnej, Jerzego Zawieyskiego, którego sztuki nawet młodzież spontanicznie i po amatorsku „wystawia" na swych szkolnych scenach (np. *Męża doskonałego* w Kielcach), a teatry prowincjonalne grają je z niesłabnącym powodzeniem.

Równie niepojętą sprawą jest fakt, że w przewidzianym na sezon bieżący repertuarze Państwowego Teatru Polskiego figuruje na 7 pozycji 5 z repertuaru obcego. Pozycje rodzime pominięto. Rocznicę zaś śmierci Stanisława Wyspiańskiego czci się *Cydem* Corneille'a w przekładzie autora *Wesela*. I czemu zapomniano o jego utworach oryginalnych? Gdzież jest samo *Wesele*? Gdzie *Wyzwolenie*? *Akropolis*? *Bolesław Śmiały*? *Klątwa*? *Sędziowie*?

Warto tu w związku z rocznicą Wyspiańskiego przypomnieć jego wieszcze słowa:

Teatr mój widzę ogromny,
wielkie powietrzne przestrzenie,
ludzie je pełnią i cienie,
ja jestem grze ich przytomny.

I co by dziś ujrzał na deskach stołecznych teatrów ten urodzony dramaturg polski? Czemu byłby tam przytomny? Zdaje się, że tylko jeden *Hamlet* z Teatru Polskiego broni je przed chmurnym czy piorunującym spojrzeniem autora... przekładu *Cyda* Corneille'a.

Jerzy Kierst

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz.

Sören Kierkegaard *)

Kierkegaard musiał długo czekać na swoją godzinę. Dziś go się stawia obok Nietzschego jako myśliciela z nim spokrewnionego a równocześnie jako jego antypodę. Postać jego ma istotnie w dziejach myśli ludzkiej znaczenie przełomowe. Pod jego wpływem powstała cała, tak głośna filozofia egzystencjalna, niemiecka (Heidegger, Jaspers) i francuska (Sartre, Camus) i dziwnym sposobem zarówno ateistyczna jak i religijna. Pod jego też wpływem stoi wyraźnie protestancka teologia dialektyczna (Barth, Gogarten, E. Brunner) i również współczesna teologia katolicka, o ile i ona pragnie być egzystencjalną (Guardini, Przywara, Soiron, Feuerer).

Otóż Kierkegaard urodził się w 1813 r. w Kopenhadze, tam też po ukończeniu studiów żył i działał jako literat. Umarł w 1855 r. Życie więc jego było krótkie, a jako literat pracował tylko 15 lat. Był jednak pisarzem ogromnie płodnym. Mamy 14 tomów dzieł jego ogłoszonych już za życia. Oprócz tego wydano 14 tomów dzienników i inne dzieła z jego spadku literackiego.

Był to niewątpliwie genialny, głęboki i bystry myśliciel, a równocześnie urodzony poeta. Czarujący jest doprawdy jego sposób pisania, zawsze „egzystencjalny", życiowy, w którym nie brak humoru ani dowcipu. Światopogląd i dzieła jego są

*) Literatura: 1) Duńska: Torsten Bohlin, wydanie niem. p. t. *Kierkegaard und das religiöse Denken der Gegenwart.* Leipzig 1928; E. Geismar, *Kierkegaard.* Göttingen 1927. 2) Niemiecka: W. Ruttenbeck, *Kierkegaard.* Berlin 1929; H. Diem, *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard.* München 1929; E. Przywara, *Das Geheimnis Kierkegaards.* München 1929.

jak u Nietzschego wyrazem jego osobowości i jego głębokich przeżyć. Był człowiekiem o usposobieniu melancholijnym (*schwermütig*) i zamkniętym w sobie. A był nim wskutek obciążenia dziedzicznego i wychowania przez sędziwego ojca, który posiadał również podobne usposobienie. Mówi sam o sobie, że właściwie nigdy nie był młodym, że jako dziecko „już był starcem". Ale miał on jakiś szczególny dar ukrywania w sobie smutku i rozpaczy, umiał też na zewnątrz udawać człowieka wesołego, nawet lekkomyślnego. Głębie jego duszy miały wszakże pozostać tajemnicą dla otoczenia. Pisał o tym tylko w swych dziennikach, chociaż i tam ostatniej tajemnicy swego „ja" nie odkrył.

Szczególne znaczenie dla życia wewnętrznego miał jego stosunek do Reginy Olsen. Był z nią zaręczony, ale pomimo szczerej wzajemnej miłości zerwał ten stosunek, przekonany, że małżeństwo wskutek jego usposobienia byłoby nieszczęśliwe, a dla niego przeszkodą w spełnieniu powołania. Kochać jednak jej nie przestał i dlatego, by ułatwić jej pogodzenie się z losem, starał się rzecz tak przedstawiać, iż wyglądało, że był niegodnym jej miłości, człowiekiem lekkomyślnym, po prostu oszustem. Ciążyło mu to, rzecz jasna, strasznie, że musiał osobie ukochanej taki wielki ból sprawiać. Całe zaś to przeżycie, rozważane *sub specie aeternitatis*, miało ogromny wpływ na nastawienie życiowe poety i jego działalność literacką. Niektóre dzieła napisał bezpośrednio pod wrażeniem tego przeżycia, które dla niego było bolesną stacją na drodze do Boga.

Kierkegaard pragnął być i był rzeczywiście w pierwszym rzędzie myślicielem i pisarzem religijnym. Ale umiał przedstawić także światopogląd świecko-zmysłowy z tak wnikliwą znajomością ludzkiej psychiki i takim przejęciem, jakby w tym się objawiła prawdziwa jego dusza. Słynnym stał się zwłaszcza jego *Dziennik uwodziciela*, który nie znajduje prawie równego sobie przykładu w literaturze erotycznej. Jest to pierwsza część wielkiego dzieła pt. *Albo-albo*. Autor maluje tu najprzód światopogląd estetyczno-zmysłowy, który rozkosz uważa za cel życia, aby następnie przeciwstawić mu pogląd wyraźnie etyczny i religijny. Sam przy tym oświadcza, że we wszystkim jednak miał przed oczyma cel moralno-religijny, wprowadzenie

zaś typu uwodziciela tłumaczy tym, że tylko w ten sposób można czytelnika niereligijnego pozyskać i zmusić do czytania. Do takiego zaś nie należy od razu przemawiać w charakterze pisarza religijnego, lecz trzeba przekonać go najpierw o tym, że autor doskonale zna i wczuć się umie w jego rzeczywiste nastawienie życiowe: „Gdy się od razu występuje z chrystianizmem, ludzie tego pokroju odpowiedzą: to jest nie dla nas... Trzeba tedy rozpocząć od pogaństwa. Tak ja rozpoczynam i przez to umysły współczesnych pozyskałem. Nie śniło im się pewnie, dokąd ich poprowadzę... By bronić w naszym czasie idei małżeństwa, trzeba czytelnika najprzód oczarować dziennikiem uwodziciela." Znaleźć można było oczywiście i w młodym Kierkegaardzie coś i z tego nastawienia „estetycznego". I jako autor odczuwał on potrzebę tworzenia w tym duchu i stylu. Pisze nawet o sobie: „Czuję, że jestem niezwykłym erotykiem." Ale przyznać trzeba, że erotyka nigdy nie była dla niego celem ostatecznym [1]).

Największą wszakże namiętnością Kierkegaarda była żądza poznania. Spotkać można twierdzenie, że nawet religia była właściwie dla niego tylko ciekawym problemem filozoficznym i przedmiotem literackim. Zarzucano mu także, że był raczej myślicielem egzystencjalnym, a nie był egzystencjalnym człowiekiem. I sam myśliciel czasem się oskarża, że zbyt wiele przestaje na teorii. Ale nie można zaprzeczyć, że tworzył swe dzieła z głębokiego przeżycia religijnego, że borykał się osobiście z religią jako z poważnym problemem życiowym.

Najważniejsze zaś z dzieł Kierkegaarda są następujące: *Albo - albo. Choroba ku śmierci, Pojęcie lęku, Trwoga i drżenie, Okruchy filozoficzne.* Poza tym wymienić jeszcze należy *Dzienniki* i pracę doktorską *Über den Begriff der Ironie* [2]).

* * *

[1]) Por. Buttenbeck, str. 114 nst.

[2]) *Dzieła*, w oryginale duńskim 14 tomów. Kopenhaga 1901 nst. Wydanie niemieckie w 12 tomach. Jena 1909 nst. *Tagebücher*, 2 tomy 1923. *Religiöse Reden* 1922. W języku polskim *Dziennik uwodziciela*, Lwów 1904; *Wybór pism*, Lwów 1914.

Sposób myślenia i pisania Kierkegaarda jest wybitnie dialektyczny. Tezie przeciwstawia on antytezę i to często w bardzo ostrej, skrajnej postaci. Ucieka się nieraz i do syntezy, ale nie zawsze uwydatnia się ona na pierwszy rzut oka. Stąd zaś trudno czasem ustalić jaki jest prawdziwy i ostateczny jego pogląd i często myśli jego zbyt jednostronnie się tłumaczy. W rzeczy samej myśli te nie zawsze są dostatecznie równe i przejrzyste.

Koncepcją Kierkegaarda jest filozofia egzystencjalna. On to właśnie pierwszy wprowadził do filozofii ideę egzystencji jako pojęcie ośrodkowe. A stało się to w wyraźnym przeciwieństwie do dominującej wówczas filozofii Hegla.

Filozofia Hegla jest, jak wiadomo, skrajnym racjonalizmem. Celem jej jest ująć istotę rzeczywistości w ogólnych pojęciach i ostatecznie stworzyć system, w którym według metody dialektycznej logiczną koniecznością jedno zdanie wynika z drugiego. Do tego zaś celu prowadzi myślenie czysto abstrakcyjne, z którego nie przemawia osobistość filozofa, lecz tylko nieosobista myśl logiczna.

Tej czysto racjonalnej filozofii istoty i ogólnych pojęć przeciwstawia Kierkegaard filozofię egzystencjalną, która różni się zasadniczo od heglowskiej filozofii przedmiotem i sposobem myślenia.

Przedmiotem filozofii egzystencjalnej nie jest idealny świat ogólnych pojęć, lecz egzystencja, tj. świat realny i zwłaszcza człowiek istniejący jako indywidualna jednostka. I nie co innego jak jednostka (osobnik) staje się główną kategorią filozofii egzystencjalnej. Twórca jej podkreśla przy tym, że jednostka stanowi także przewodnią kategorię religii chrześcijańskiej, której celem jest zbawienie duszy nieśmiertelnej.

Sposób myślenia nosi również piętno egzystencjalne. Myśli nie mają być wyrazem tylko czystej logiki, lecz owocem osobistego przeżycia. Celem filozofii było dotychczas poznanie prawdy obiektywnej, przedmiotowej, która polega na zgodności poznania ze swym przedmiotem. Według Kierkegaarda poznanie jest prawdziwe wtedy tylko, jeżeli odpowiada podmiotowi a człowiek wewnętrznie nim jest przejęty.

Wysuwa on nawet to skrajne twierdzenie: „Subiektywność jest prawdą.“ Nie zaprzecza jeszcze przez to obiektywności samej prawdy. Poznanie ma odpowiadać rzeczywistości, ale prawda jest dla mnie tylko prawdą, jeżeli się staje moją prawdą i życiem moim. Zaznaczyć jednak trzeba, że myśliciel ten stronę subiektywną prawdy zasadniczo wyżej stawia niż obiektywną. I taki daje przykład: „Oto chrześcijanin idzie do domu Bożego, do domu prawdziwego Boga z prawdziwym pojęciem o Bogu, ale nieprawdziwie się modli; a z drugiej strony poganin modli się gorącym sercem, chociaż oko jego spoczywa na obrazie bożyszcza. Gdzie wtenczas jest więcej prawdy? Jeden modli się prawdziwie do Boga, chociaż ma przed oczyma bożyszcze, drugi modli się właściwie do bożyszcza, chociaż zna prawdziwego Boga.“ Przykład ten jednak nie jest zupełnie na miejscu, bo tu nie chodzi o prawdę poznania, lecz o prawdziwość religijnego przeżycia. Ale widać stąd jasno, że Kierkegaarda zajmuje zawsze prawda życia.

Egzystencją zaś, którą ma on na oku, jest egzystencja religijna, chrześcijańska. Egzystencją prawdziwą żyje człowiek, jednostka „w obliczu Boga“ (*vor Gott*). Ten właśnie wyraz często powtarza, by krótko wyrazić, o co w życiu ludzkim głównie chodzi. Prawdziwa egzystencja możliwa jest tylko przez Boga. „Człowiek bez Boga nie jest samym sobą,“ traci sam siebie. Świat nowoczesny, odwróciwszy się od Boga, popadł w „chorobę ku śmierci“.

Wobec zwykłej połowiczności ludzkiej nawołuje Kierkegaard do jasnej i stanowczej decyzji: Albo-albo. W dziele pod tym tytułem przedstawia światopoglądy, pomiędzy którymi wybierać należy. Światopogląd „estetyczny“, który szuka tylko rozkoszy, kierując człowieka na zewnątrz i pozbawiając go skupienia wewnętrznego, prowadzi do przesytu bez wewnętrznego zaspokojenia i ostatecznie do rozpaczy. Z tego obłędu wyzwala człowieka dopiero pogląd etyczny i wyższy jeszcze od niego pogląd religijny, prowadzący go stopniowo do Boga.

Bóg dla naszego pisarza jest w pierwszym rzędzie *mysterium tremendum*. Jest bytem nieskończonym i niepojętym. Pomiędzy nim i światem jest otchłań niezgłębiona. Kierkegaard wie i wierzy, że Bóg jest także odwieczną miłością, i prze-

pięknie o tym pisze. Ale zwykle jawi mu się przed oczyma nieskończony majestat Boski.

Człowiek wobec Boga jest nicością i grzesznikiem. Podług Hegla grzech jest tylko niedoskonałością i koniecznym momentem przejściowym w rozwoju człowieka. Kierkegaard natomiast biorąc grzech głębiej i poważnie jako bunt stworzenia przeciwko Bogu i odwrócenie się od Boga, odczuwa cały ciężar jego moralno-religijnego zła. Nawiasem mówiąc, w tym duchu był on wychowany od dziecka.

Z grzechem łączą się uczucia lęku i rozpaczy. Kierkegaard poświęca im dużo uwagi, podkreślając podstawowe ich znaczenie dla życia ludzkiego. Pojęcia te pod jego wpływem weszły do współczesnej filozofii egzystencjalnej jako kategorie światopoglądowe, odkrywające najgłębszą tajemnicę bytu, tylko często w innym znaczeniu niż je miały u niego.

Lęk (strach, *Angst*) różni się od bojaźni (*Furcht*) tym, że przyczyną bojaźni jest coś nieokreślonego, niesamowitego, zagadkowego, coś zapadającego się w nicość. Jest to uczucie o dziwnej sprzeczności. Autor określa to uczucie, jako „sympatyczną antypatię i antypatyczną sympatię". To „coś" budzi lęk, przeraża a jednak równocześnie dziwnie ku sobie przyciąga, choćby przez wzniecenie ciekawości, podobnie jak się to dzieje przy zawrocie głowy nad brzegiem otchłani: tajemnicza jakaś siła ciągnie do przerażającej głębi! Ten lęk odgrywa wielką rolę w życiu moralnym. Duch ludzki odczuwa podobny lęk wobec popędu zmysłowego, który działa z dziwną sprzecznością, wabiąc rozkoszą a grożąc utratą wolności ducha. Najściślej zresztą lęk ten łączy się z grzechem. Budzi się on przed grzechem, kiedy przestrzega nas przed nim a równocześnie do niego kusi, lub rodzi się po grzechu, jako niepokój sumienia przed sądem i karą Bożą.

Lęk łatwo prowadzi do rozpaczy. Rozpacz zaś, podług Kierkegaarda, tkwi w duszy każdego człowieka, który nie znalazł jeszcze spokoju w Bogu. Nawet człowiek, nie zdający sobie zupełnie z tego sprawy, może być nieraz w głębi duszy dotknięty tą straszną chorobą rozpaczy.

Lęk zaś i rozpacz stanowią naturalnie uczucia bolesne, a jednak i one mogą i mają być zbawienne. Mają nas wypro-

wadzić ze stanu sytego zadowolenia i płycizn życia codziennego do refleksji i opamiętania się. Tylko bowiem odczuwając własną słabość i nicość odnajduje człowiek drogę do Boga. „Bóg — pisze on — tworzy wszystko z nicości. Co Bóg chce odbudować, najprzód niweczy" (*Z dzienników*). „Rozpacz jest chorobą, o której jednak można powiedzieć, iż nieszczęśliwy, kto jej nigdy nie zaznał — a zarazem to choroba najniebezpieczniejsza, jeśli człowiek się z niej nie zdoła wyleczyć." I dlatego religia chrześcijańska właśnie ten niepokój wywołuje w duszy, by ją do głębi wstrząsnąć i zbawić.

A skąd spodziewać się należy wybawienia? Odpowiada autor: Tylko od Boga. Zbawieniem jest objawienie Boga, dokonane przez Jezusa Chrystusa. W nim to stykają się czas i wieczność, a chwila objawienia jest „pełnością czasu".

Kierkegaard jest wierzącym chrześcijaninem. Wierzy, że Chrystus jest prawdziwym Bogiem-Człowiekiem. Podkreśla przy tym wyraźnie, że prawda ta kryje w sobie paradoks największy, bo łączą się w niej dwa pierwiastki pojęciowe, poniekąd sprzeczne ze sobą. Ale w dialektyce Kierkegaarda właśnie paradoks stanowi sprawdzian najgłębszej prawdy, bo jednym paradoksem jest dla nas cała rzeczywistość: paradoksem jest sam człowiek jako istota zmysłowo-rozumna, paradoksem dla nas jest Bóg i stosunek Jego do świata, a największym oczywiście paradoksem jest Bóg-Człowiek. Paradoksem konsekwentnie jest cała religia chrześcijańska w swym światopoglądzie i w swej etyce. W paradoksach dlatego, niejako z konieczności, i chętnie wyrażają się najwięksi myśliciele chrześcijańscy: autorowie Ewangelii, św. Paweł, św. Augustyn, Pascal, a za nimi i Kierkegaard. Zaznacza jednak ten ostatni, że te prawdy paradoksalne nie są bynajmniej sprzeczne z rozumem, lecz tylko przechodzą nasze pojęcia: „Nie mogę — pisze — tego zagadnienia rozwiązać, nie mogę tego pojąć, ale z tego nie wynika, że zagadnienie samo jest nonsensem. Tyle przynajmniej pojmuję, że to jest coś, czego nie możemy i nie mamy pojąć."

Objawienie Boskie przywłaszczyć sobie możemy tylko aktem wiary. Ponieważ zaś przedmiot wiary stanowi, jak widać, prawda paradoksalna, wiara nie może być wiarą racjo-

nalną, rozumowo uzasadnioną. Stąd wniosek: *Credo, quia absurdum*. Akt wiary sam w sobie jest także paradoksalny. Jest niepojętym dziełem łaski Bożej a ze strony człowieka śmiałą decyzją woli, ryzykiem (*Wagnis*) oraz skokiem w nieznane i niepewne. Dlatego wiara zawsze zawiera w sobie jakiś moment niepewności, nawet nie możemy nigdy być zupełnie pewni, czy rzeczywiście wierzymy. Pomimo to twierdzi Kierkegaard, iż z drugiej strony: „Wiara daje spokój duszy. Wierząc, jestem pewny i szczęśliwy." Posuwa się nawet do twierdzenia, że owa niepewność sama jest zbawienna, gdyż przez nią właśnie prowadzi droga do pewności: odczuwając własną niepewność człowiek szuka tym więcej oparcia w Bogu.

Rzeczą najważniejszą dla tego kierunku filozofii jest to, żeby wiara była istotnie egzystencjalna, tj. żeby człowiek nią był przejęty i zastosował ją do swego życia. Prawda staje się zbawienną tylko o tyle, o ile w ten sposób staje się prawdą subiektywną. Jako przykład podaje Kierkegaard to, co powiada Pismo św. o upadku i pokucie Dawida. Prorok Natan przedkłada królowi skargę pewnego biedaka, którego bogacz pozbawił niemal wszystkiego, co posiadał, a kiedy król nie posiada się z oburzenia, słysząc o grzechu wołającym o pomstę do nieba, prorok rzuca mu w twarz te słowa: Ty jesteś tym człowiekiem. Sam fakt, o którym prorok opowiadał, to była jedna rzecz; śmiały zaś wyrzut rzucony w twarz królowi, to rzecz druga, stanowiąca przejście do prawdy subiektywnej. Czy myślisz — pyta autor — że Dawid nie wiedział już przedtem, jak podłą, niegodziwą jest rzeczą zabić męża, aby pojąć żonę jego? Myślisz, że Dawid, ten wielki poeta, nie był w stanie przedstawić tego w sposób wstrząsający? A pomimo to musiał ktoś przyjść, by mu powiedzieć żywą prawdę: „Ty sam jesteś tym człowiekiem."

Wiadomo jest wszakże, że Kierkegaard bynajmniej nie jest zwolennikiem radykalnego subiektywizmu. Owszem sam to podkreśla, że w religii, zwłaszcza chrześcijańskiej prawda sama w sobie jest prawdą obiektywną i jako objawienie Boskie powinna być głoszona przez Kościół mocą autorytetu Bożego, któremu ludzie muszą się poddać.

Żeby zaś wiara stała się egzystencjalną, trzeba w myśl koncepcji Kierkegaarda stać się duchowo „współczesnym"

faktowi objawienia. W stosunku naszym do Ewangelii wielką rolę odgrywa ta okoliczność, że od faktu objawienia upłynęło już 1800 lat (za czasów Kierkegaarda). To z jednej strony utrudnia, ale z drugiej znowu ułatwia żywą wiarę. Bo fakty tak odległe wydają nam się mniej realne i słowa Chrystusa nie skierowane wprost do nas zdają się blednąć. Trzeba się jednak stać znowu współczesnym niejako Chrystusowi. Wtenczas trudno będzie wobec niego pozostać obojętnym. Przeciwnie, trzeba się będzie zdecydować, jak to czynili Jemu współcześni: poddać się Jemu, wierzyć albo nie wierzyć i zgorszyć się. „Powaga i wpływ chrystianizmu osłabia się z powodu odległości 1800 lat. Bo, gdyby on iścił się w naszej współczesności, przyszedłby jak zgroza na człowieka, wstrząsając nim do głębi i stawiając wobec wyboru: albo wierzyć i naśladować, albo się zgorszyć, nienawidzić i prześladować“ [1]).

Przejąć się więc trzeba religią Chrystusa — głosi myśliciel — oraz w czyn wprowadzić prawdziwą jego pierwotną naukę. Ta nauka wymaga oczywiście wolności ducha wobec świata, aby móc oddać się całym sercem Bogu. Nie kładzie przy tym szczególnego nacisku na wyrzeczenie się świata w formie surowej ascezy. Chrześcijanin, jego zdaniem, nie potrzebuje zewnętrznie wyrzekać się świata, chodzi raczej o wolność wewnętrzną. Żyć mamy w świecie, ale nie dla świata. Pomimo to uznaje i podziwia Kierkegaard wyższość rad ewangelicznych i łączące się z nimi pełniejsze wyrzeczenie się rozkoszy tego świata.

Często powtarza też Kierkegaard, że być prawdziwym chrześcijaninem znaczy tyle co cierpieć. Pięknie w tej mierze pisze, że chrześcijanin właśnie swe bolesne doświadczenia przeżywa jako dowody miłości Boskiej i stąd w cierpieniach, w których życie swe kładzie w ofierze Bogu, doznawać może niewymownego szczęścia: „Ptak na drzewie, lilia na polu, jeleń w lesie, ryba w morzu, niezliczone rzesze ludzi radosnych głoszą triumfująco: Bóg jest miłością. Ale tym sopranom głosów dźwięczących radością wtóruje głęboki, bólem tętniący bas *de profundis,* wyrażający to samo: Bóg jest miłością.“

---

[1]) *Der Begriff des Auserwählten.* Tłum. Th. Haecker. Hellerau 1917, str. 99.

W imieniu prawdziwej religii chrześcijańskiej w ostatnich latach życia wystąpił Kierkegaard w najostrzejszej formie przeciwko ówczesnemu protestantyzmowi, któremu otwarcie zarzuca, że jest osłabieniem religii a nawet wprost sprzeniewierzeniem się duchowi Chrystusa. Wystąpienie Lutra było, jego zdaniem, uzasadnione jako pewnego rodzaju „korektywa" przeciwko przecenieniu w katolicyzmie obrządków zewnętrznych, dobrych uczynków i własnych zasług. Ale nauka Lutra jako stały „regulatyw" życia doprowadziła do zlekceważenie dobrych uczynków w ogóle, oraz do zatraty ducha umartwienia i do całkowicie pogańskiej sekularyzacji życia chrześcijańskiego a w szczególności stanu duchownego. I tak w konkluzji pisze: „Chrystianizm powinien wrócić do klasztoru, z którego wystąpił Luter". „Pytam się — dodaje on — czy nie odczuwamy dziś znowu żywej potrzeby zakonów, i czy nie tęsknimy za tym, żeby obecnie istnieli ludzie, którzy po to tylko żyją, by głosić ewangelię?" (*Z dzienników*).

Wychodzi tutaj na jaw, jak widzimy, wyraźna skłonność i sympatia Kierkegaarda do katolicyzmu. Nawet biografowie protestanccy podkreślają, że spotkać można u niego myśli bardzo z katolicyzmem spokrewnione, jako to: uznanie autorytetu Kościoła jako podstawy wiary, uznanie współudziału w zbawieniu wolnej woli, bez której łaska nie działa oraz wielkie uznanie dla ideału ascetycznego. Sam jednak Kierkegaard oświadczył kiedyś wyraźnie, że nie myśli przejść na katolicyzm. I przyznać też należy, że jego subiektywizm religijny nosi wyraźne cechy ducha protestanckiego.

* * *

Te zasadnicze myśli Kierkegaarda, które podaliśmy w zarysie, zdobyły sobie bardzo szerokie wpływy, nie tylko dzięki swej powadze wewnętrznej, lecz więcej jeszcze dzięki sposobom życiowym, w których je rozwija i przeprowadza. Śmiało twierdzić można, że cały współczesny egzystencjalizm we wszystkich swych odmianach od niego przejął postulat i program egzystencjalności filozofii, tak co do przedmiotu, jak i co do sposobu myślenia. Wiadomo, że egzystencjalizm współczesny rozchodzi się w różnych i wprost sobie przeciwnych kierunkach. Ale nie co innego, jak właśnie metoda dialektyczna

Kierkegaarda umożliwia wszystkim owym kierunkom nawiązywanie do niego. I tak myśliciele chrześcijańscy nawiązują do jego myśli religijnych, jedni czynią to z nieodzownymi zastrzeżeniami, drudzy niepomni na nie i gubiąc sprzed oczu myślową syntezę, porywać się dają sugestii skrajnych myśli. Najgłośniejszy zaś dziś kierunek egzystencjalizmu (Heidegger, Sartre), nawiązując do myśli Kierkegaarda o paradoksalności bytu i życia, o tajemnicy lęku i rozpaczy, łączy najchętniej jego samego z Nietzschem. W ten sposób powstała filozofia egzystencjalna bez Boga, stawiając duchowo bezbronnego człowieka wobec bezbrzeżnej nicości, i tusząc, że człowiek sam tylko może i powinien torować sobie w życiu drogę do pozytywnej „egzystencji".

Ks. prof. Franciszek Sawicki

Zagadnienie odpowiedzialności grupowej

Do zagadnień religijno-etycznych dochodzi filozof na drodze wstępującego poznania z obserwacji istotnego porządku rzeczy. „Mędrca szkiełko i oko", światło naturalne rozumu jest mu przewodnikiem w badaniach.

Omawia je także teolog, zstępując z wyżyn Bożego Objawienia, jak ongiś prorok z góry Synaj, a beatrycze jego to *lumen fidei*, światło wiary.

Spotkanie się ich na *agorá* ziemskiej jest dla obu pożyteczne, a gdzie podadzą sobie rękę w wspólnych dociekaniach, tam *gnosis Szkoły* ze stanu nieraz niejasności i niepewności, przechodzi w *exstasis Dysputy* rafaelowskiej. Dwa te bowiem porządki: poznania wiary i rozumu, działania moralnego, naturalnie dobrego i nadnaturalnie świętego, bytu przyrodzonego i nadprzyrodzonego, „nie rozerwać, ale dopełnić" przyszło Słowo Wcielone. — Niniejsze omówienie trudnego zagadnienia odpowiedzialności grupowej zamierza być takim właśnie spotkaniem filozofii z teologią.

Pojęcia i fakty. — Ustalmy najpierw pewne potrzebne nam w tej kwestii pojęcia i stwierdźmy pewne fakty.

Czynności człowieka posiadają tę właściwość, że o ile są ludzkimi, czyli pochodzą z jego wolnego wyboru, są mu poczytywane i przypisywane jako sprawcy. Zwie się to poczytalnością moralną. Ten, kto przypisuje, zależnie od wartości danej czynności, czyli zgodności jej z normą obowiązującą, chwali albo gani, nagradza lub karze. Ten zaś, któremu się daną czynność poczytuje, posiada tytuł do czci lub niesławy, prawo do otrzymania dobra lub konieczność poniesienia przykrych skutków złego czynu.

Do zdania sprawy, czyli osądzenia pociąga już to Pan Bóg, już to władza publiczna. W pierwszym wypadku to odpowiedzialność moralna w sumieniu, wewnętrzna; w drugim to odpowiedzialność wobec opinii ludzkiego sądu, zewnętrzna.

Istnieją dzieła, tak dobre, jak złe, które przerastają siły jednostek, i dlatego do ich urzeczywistnienia zrzeszają się ludzie poszczególni w mniejsze lub większe grupy. Związane świadomo-

ścią wspólnego dążenia i współpracą dla osiągnięcia wytkniętego sobie celu, posiadają względnie, posiadać powinny zarazem świadomość następstw ich zbiorowego czynu. Czyn zaś, płynący z mniej lub więcej świadomego wspólnego wyboru grupy ludzkiej, nosi na sobie tę samą cechę poczytalności moralnej, jak i czyn jednostki. Zatem jak poszczególny człowiek, tak samo tego rodzaju grupa ludzka za dokonane przez się dzieło posiada tytuł do czci lub niesławy, prawo do otrzymania dobra lub konieczność poniesienia solidarnie przykrych skutków czynu złego.

Odpowiedzialność więc grupowa to ta właściwość czynów ludzkich pewnego zrzeszenia ludzi, dzięki której są one przypisywane owej grupie, jako ich sprawczyni, na skutek świadomego, wspólnego wyboru. Stąd też i czyn takiej grupy ludzi daje tytuł do czci lub niesławy, prawo do otrzymania dobra lub też pociąga za sobą konieczność poniesienia solidarnie przykrych skutków złego postąpienia.

Stopień odpowiedzialności grupowej u członków danej grupy mierzy się świadomością udziału, faktyczną lub słusznie zakładaną u każdego z nich, i stopniem dobrowolnej współpracy w czynie zbiorowym, względnie zaniedbaniem przeciwdziałania, do którego było się obowiązanym. O grupowej odpowiedzialności możemy mówić we wszelkich związkach, do których członkowie wstępują po uprzednim zapoznaniu się z programem i dobrowolnym jego przyjęciu.

Większą trudność sprawia ocena odpowiedzialności grupowej społeczeństwa, narodu czy państwa, do którego się należy przez sam fakt pochodzenia naturalnego. W tym wypadku zależy ona od uświadomienia sobie więzi narodowej czy łączności państwowej, jak i od tego, w jakiej mierze dopuszczony jest ogół członków do głosu w roztrzyganiu o losach swej zbiorowości. W ustroju demokratycznym odpowiedzialność grupowa zaznacza się teoretycznie dość wyraźnie. W innych ustrojach jest ona mniej lub więcej ograniczona.

W wychowaniu uświadomienia narodowego czy obywatelskiego przekazuje warstwa wychowująca pewien całokształt poglądów, zapatrywań, dążności i ideałów, jako właściwy, rodzimy depozyt, który należy wszystkim członkom danej zbiorowości narodowej czy państwowej pielęgnować i rozwijać. W skarbcu tym znajdują się wartości pozytywne, ale obok nich także mniej lub więcej ujemne, nieraz nawet złe i niszczycielskie, zwłaszcza w stosunku do innych, obcych zbiorowości. Podobnie jak w tradycjach rodzin czy rodów zauważyć można pewne tendencje wybitnie czcigodne, szlachetne, rycerskie, inne znowu znamiennie chciwe, zachłanne, pieniacze, nieprzebierające w środkach. Jeśli chodzi o takie zbiorowości, jak narody, trzeba długiej przestrzeni czasu, by należycie poznać właściwości, instynkty, i poglądy świadomie na nich urobione, dobre czy złe wychowanie.

Główną rolę w wychowaniu narodów odgrywa warstwa wykształcona. Dlatego na niej ciąży obowiązek wyrabiania w sobie poczucia solidarności społecznej, i na nią na pierwszym miejscu spada odpowiedzialność za cechy charakteru społeczeństwa, któremu przewodzi, którego jest elitą. Jeżeli ten obowiązek ktoś zaniedbuje, myśląc tylko o własnych sprawach, to choćby osobiście nie solidaryzował się z poglądami i dążnościami swej warstwy, a szczególnie, ze złymi czynami swego społeczeństwa, musi jednak ponosić konsekwencje z racji zaniedbania swego obowiązku społecznego, jakim jest przeciwdziałanie prądom destrukcyjnym.

Pojęcie kary i zemsty. — Czyn zły jest naruszeniem moralnego czy prawnego porządku rzeczy, który przeciw temu naruszeniu podnosi sprzeciw przez przykre następstwa, jakie powoduje w tym, który go narusza. Doznanie przykrych skutków naruszenia tego porządku jest karą odwetową. Przez poniesienie jej czyni się zadość naruszonemu porządkowi, który domaga się odpowiedniej naprawy. Spełnia ona zarazem zadanie wychowawcze względem przekraczającego swe prawa, ucząc go unikania w przyszłości podobnego postępowania.

Prawo pozytywne, wzorujące się na naturalnym, zawsze rozróżniało tę podwójną sankcję: odwetową i wychowawczą, czyli leczniczą. Na tym stanowisku w świecie śródziemnomorskim stanęło pierwsze prawo kościelne karne. Prawo karne rzymskie i germańskie jest tylko odwetowe. W ostatnich dziesiątkach lat dopiero pojawiła się w filozofii prawa teoria, która nie uznaje sankcji odwetowej, lecz tylko wychowawczą. Postawił ją pierwszy Lombroso we Włoszech, a opracował List w Niemczech.

Życiowo jednak nie wytrzymała ona próby, wykazując przez to swe pochodzenie z kraju Utopii. Teoretycznie zaś zwalczali ją bardzo silnie w samych Niemczech prawnicy szkoły monachijskiej. Psychologicznie uzasadnia Bergson, w swym dziele *Les deux sources de la morale et de la religion*, potrzebę sankcji odwetowej z dążności do ekspiacji, jaka tkwi w naturze ludzkiej. Tym tłumaczy on nierzadkie fakty dobrowolnego wydawania się zbrodniarzy w ręce sprawiedliwości.

Zemsta zaś jest zadawaniem cierpienia i przykrości krzywdzicielowi dla sprawienia sobie przyjemności. Nie chodzi jej tyle o przywrócenie i naprawę naruszonego porządku, co jest celem kary, ale o własne zadowolenie. I dlatego jest niemoralna.

Prawo miłości chrześcijańskiej. — Religia Chrystusa Pana, stawiając postulat miłości nawet nieprzyjaciół, nie żąda, by ich miłować więcej niż „swoich". Ma to być miłość uporządkowana hierarchicznie. W przeciwnym razie byłaby niesprawiedliwością. Miłość zaś ewangeliczna nie zniosła prawa sprawiedliwości, w której Pan Bóg wychowywał człowieka przede wszystkim w Starym Testamencie, jako przygotowaniu koniecznym do prawa miłości. Jak łaska buduje na naturze, tak miłość Nowego Zakonu

wznosić się może tylko na sprawiedliwości Starego Testamentu, którego jest uzupełnieniem. Człowiek-zwierzę musi najpierw stać się człowiekiem, którego prawdziwy ideał przedstawia dekalog Synaju, zanim stanie się nadczłowiekiem w miłości ewangelicznej.

W stosunkach osobistych między jednostkami można często oczarować, niby zjawą nadziemską, człowieka-zwierzę przez zachowanie się nadludzkie w myśl zasady Chrystusa Pana: niesprzeciwiania się złu, nastawienia drugiego policzka. Każdy bowiem człowiek, wzięty z osobna, żywi utajony szacunek dla cudzego męstwa moralnego, bo kruszec to najrzadszej i najcenniejszej próby. Kto potrafi stłumić w sobie urazę i pokonać ją, ten okazuje większą siłę ducha, więcej panowania nad sobą, więcej heroizmu niż ten, który rzuca się na swego krzywdziciela. „Spokój, gdy nie jest gnuśny, łagodność, gdy nie jest małoduszna, budzą podziw w najpospolitszych nawet duszach. Dają do poznania zwierzęciu, że człowiek jest czymś więcej, niż człowiekiem" (Papini). I w ten sposób osiąga się cel, o który chodzi Chrystusowi Panu, by pozyskać brata-bliźniego i przemienić go w lepszego człowieka.

Gdy jednak przez nastawienie drugiego policzka nie tylko go nie zjednywam, ale jeszcze bardziej rozzuchwalam, to jak komentuje powyższą zasadę jeden z najlepszych współczesnych egzegetów, Prat (*Jésus Christ*, I. Sermon sur la Montagne), muszę zastosować metodę przeciwną.

Jeśli chodzi o zbiorowości ludzkie, to na obecnym poziomie etycznym ludzkości stosowanie tej zasady miłości ewangelicznej „niesprzeciwiania się złu" jest jeszcze za wczesne, nie osiągnie zamierzonego celu. Zbiorowość nie dojrzy w postawie takiej drugiego społeczeństwa męstwa moralnego, lecz tylko jego słabość, która rozzuchwala. Dlatego trzeba najpierw wychować narody w zasadzie starotestamentowej: *Iustitia fundamentum regnorum.*

Fakty odpowiedzialności grupowej w historii Objawienia. — Jedną jeszcze musimy zrobić uwagę, tyczącą się różnicy między odpowiedzialnością jednostki a zbiorowości. Łatwo wszyscy stwierdzamy ten fakt, że sprawiedliwość i cnota nie otrzymują na ogół pełnego wynagrodzenia tutaj, na ziemi. Problem ten, dręczący ludzkość od kolebki, a będący treścią jednej z głównych ksiąg Pisma Św., osiąga rozwiązanie pełne przez prawdę o życiu pozagrobowym i całkowitym wyrównaniu poza grobem. Państwo jednak, jako takie nie posiada drugiej fazy życia, życia wiecznego, gdzieby mogło być nagrodzone, jak biedny Łazarz ewangelicznej przypowieści nagrodzony za niesprawiedliwości, poniesione od ludzi złych. Musi więc dbać o wyrównanie tegoczesne, chociaż cele ma także ponadczasowe.

Jak naprawiały się niesprawiedliwości popełnione przez narody i społeczeństwa, skoro nie było w ludzkości i nie ma dotąd jakiegoś trybunału międzynarodowego, z mocą sankcjonującą jego

wyroki? Nieuprzedzony historiozof widzi, że wyrównywa je Opatrzność Boża, powoli, ale zawsze, gdy dojrzeją owoce dobra lub zła. Wyrównywała je nieraz co do joty tutaj na ziemi na przestrzeni czasów [1]).

Tym się tłumaczy, dlaczego w starszych księgach Pisma św. widzimy przeważnie sankcje zsyłane przez Boga bardzo surowe, ale tegoczesne. Na pierwszy plan wysuwają one odpowiedzialność zbiorową. Podkreślana jest przede wszystkim świadomość wspólnej przynależności i jedności w rodzinie, szczepie, narodzie. Stąd tak szeroko rozpowszechniony u ludów starożytnych zwyczaj zemsty rodowej, szczepowej, prawo wendety. Płynęło ono z silnego poczucia wspólnoty. Silniejszą jeszcze, bardziej zwartą, bo religijnie uświęconą przez szczególne przymierze z Najwyższym, wspólnotę tworzył naród Izraela. W tej świadomości utwierdzali go Prorocy, wysuwający odpowiedzialność zbiorową przed odpowiedzialnością jednostek na czoło swych przemówień w imieniu Boga. Na naród wybrany posyłał Pan Bóg raz po raz inne narody dla wymierzenia mu sprawiedliwości, i odwrotnie inne narody karał Bóg przez naród izraelski, wyczekując nieraz wiekami, *ażby się wypełniła nieprawość* takich np. Amorejczyków (Rodz. 15, 16).

Całą historię nie tylko Izraela ale ludzkości w ogóle, jak ją kreśli Pismo św., oświetla zasada wypisana w Księdze Przypowieści (11, 21): *ręka w rękę: nie ujdzie zły karania* czy jednostkowo, czy zbiorowo czynił źle.

Kiedy idea odpowiedzialności solidarnej doszła do przesady, późniejsi Prorocy, jak Jeremiasz i Ezechiel podkreślają silniej odpowiedzialność indywidualną. Przesadna zasada: *ojcowie jedli jagodę kwaśną, a zęby synów ścierpły* (Jerem. 31, 30) sprzeciwiała się sprawiedliwości Bożej i sprzyjała fatalizmowi, który mógł sparaliżować sumienie. Dlatego wspomniani Prorocy występują przeciw fałszywemu pojmowaniu tego zdania, jakoby mowa była tutaj o karaniu dzieci. Cierpią one wskutek grzechów rodziców nieraz do czwartego pokolenia, ale cierpienie to jest dla potomstwa próbą, doświadczeniem, któremu i sprawiedliwi podlegają dla ich zbawienia. Nie jest zaś dla nich karą. Skutki jednak złego czynu przenoszą się dalej dzięki solidarności rodowej czy szczepowej [2]).

W wyższym jeszcze stopniu przebija ta sama idea solidarności całego rodzaju ludzkiego z centralnego dogmatu chrześcijańskiego o grzechu pierworodnym. Kryje on potężną i przejmującą myśl, że nie należy sobie wyobrażać ludzkości tylko jako sumy jednostek, które powstają jedna po drugiej i giną, gdyż dzięki swemu wspólnemu pochodzeniu, dzięki naturze duchowocielesnej, są ludzie tak ściśle ze sobą spojeni, tak jedni od drugich uzależnieni w myśleniu, chceniu, czuciu i postępowaniu, tak dalece ze sobą związani, życie ich, cnoty i grzechy są tak soli-

[1]) J. Maritain, *Humanisme intégral.*
[2]) Th. Paffrath, *Gott Herr und Vater*, Paderborn 1933.

darne, że Pan Bóg w swoich zamiarach, pojednania ludzi ze sobą, mógł ich brać jako całość i jedność, poniekąd jako jednego człowieka [1]).

Objaśnienie tego trudnego zagadnienia odpowiedzialności zbiorowej w grzechu pierworodnym podał św. Tomasz w tych słowach: „Grzech pierwszego człowieka jest jakby grzechem wspólnym całej natury ludzkiej, tak że jeżeli ktoś za ten grzech został ukarany, nie ponosi kary za grzech cudzy, ale za swój grzech." Do zrozumienia tego, powiada Doktor Anielski, „trzeba zauważyć, że jakiś człowiek pojedynczy może być brany pod uwagę z dwu punktów widzenia. Najpierw, jako osoba jednostkowa, po wtóre, jako część jakiejś zbiorowości; w obu tych wypadkach może należeć do niego jakiś akt. Jako do osoby jednostkowej należy doń ten akt, który spełnia z własnej woli i sam przez się; jako do części zbiorowości zaś może mu być poczytany czyn obcy, którego nie spełnia sam przez się, ani z własnej woli, lecz którego dokonywa cała zbiorowość albo jej większość, lub też jej naczelnik. Tak to, co czyni władca państwa, uważa się, że czyni państwo — powiada Filozof. Tego rodzaju bowiem zbiorowość ludzi uważa się jakby za jednego człowieka, tak iż różni ludzie w różnych obowiązkach stanowią jakby różne członki jednego ciała naturalnego, jak to mówi Apostoł Narodów o członkach Kościoła" [2]).

Przy tym należy zaznaczyć, że św. Tomasz, gdy chodzi o pojęcia społeczne, był pod wpływem średniowiecznego ustroju, wzorowanego wiernie na dogmatycznych pojęciach o organicznej jedności wszystkich członków i obywateli państwa z jego głową, królem czy cesarzem. Ten odpowiadał za wszystkich, a podwładni jego ponosili z konieczności skutki jego postępowania, jako z nim ściśle związani.

Czasy zaś nowożytne widzą w zbiorowości państwowej raczej moralną jedność, w której świadomość i dobrowolność członków-obywateli odgrywa większą rolę. Jednostka nie jest tylko ręką, czerpiącą dobrowolność z głowy kierującej, ale sama posiada wolną wolę. I dlatego potrzeba jej większego uświadomienia społecznego i obywatelskiego, jak i wyrobienia poczucia odpowiedzialności solidarnej.

W takim ujęciu należy także do winy zbiorowej stosować zasadę św. Tomasza, iż do istoty winy koniecznym jest, by była dobrowolna.

Odnośnie zatem do pierworodnej sprawiedliwości można powiedzieć, że potomstwo Adama nie miało żadnej własnej woli, i chociaż grzech pierworodny jest w każdym poszczególnym potomku prarodzica, to jednak, gdy chodzi o przekazanie go, nie wchodzi w grę ani wola jednostek ani ich osobowość, ale jedy-

[1]) K. Adam, *Istota katolicyzmu*. 1930.
[2]) S. Thomas, *De malo*, q. 3. a. 1. in corpore.

nie odziedziczona po Adamie i przez Adama dobrowolnie pozbawiona przywilejów natura. Pan Bóg udzielił woli pierwszego człowieka wpływu na cały rodzaj ludzki, nie w każdej czynności prarodzica, ale w tej jednej szczególnie; w tym wypadku zastępował Adam cały rodzaj ludzki. Mogło się to stać dlatego, że najpierw ludzie wszyscy, choć stanowią samodzielne osoby, są jednak także związani w jedność rodzaju; po wtóre sprawiedliwość pierworodna była darem, przywilejem, którego Pan Bóg mógł nie udzielić; skoro zaś udzielił, mógł to uczynić pod takim warunkiem, pod jakim Mu się to podobało [1]). „Inne grzechy (Adama) nie przechodzą" [2]).

Zatem tylko z postanowienia Bożego grzech ten przeszedł na ludzkość, inne nie. Byłoby zdaniem jansenistycznym twierdzić, że samo pochodzenie naturalne z Adama, bez pozytywnego postanowienia Bożego, wystarczyłoby do przekazania grzechu [3]).

Z całej tej kwestii teologicznej, nieco szerzej omówionej, uzyskaliśmy bardzo ważną dla naszego zagadnienia zasadę, że czynnościami nam poczytalnymi mogą być te także, których nie wykonaliśmy sami indywidualnie; przynależą one do nas, jako do członków społeczności, z którą tworzymy wspólnotę jedności, ale pod warunkiem uświadomienia i dobrowolności współpracy w czynie zbiorowym.

Uzasadnienie filozoficzne odpowiedzialności grupowej. — Uzasadnienie filozoficzne powyższej zasady podał bardzo wnikliwie psychologicznie H. Marion pod koniec ubiegłego wieku w dziele *De la solidarité morale.* Stwierdza on, że obok dziedziczności i daleko więcej od niej wpływa na postępowanie poszczególnego człowieka środowisko moralne, które go otacza, a które jest także w wielkiej części wytworem przeszłych pokoleń. Normalną siłą łączącą to sympatia, która przybiera różne formy: jedna zacieśniona do małej grupy osób — tak w małżeństwie i rodzinie, i w przyjaźniach osobistych. Należy do niej też ów podziw, jaki wzbudzają w swym otoczeniu jednostki wybitne pod jakimkolwiek względem. W każdej z tych form sympatii jedni oddziaływują moralnie na drugich, nie wyjmując tych, którzy zajmują podrzędne miejsce w owych związkach. Nie tylko człowiek podziwiany wpływa ogromnie na swych wielbicieli, lecz i ci jakąś cząstkę wpływu na niego wywierają.

Druga forma sympatii rozszerza się na zbiorowość większą, powszechną. Ta jest słabsza, krzyżuje się co chwila z objawami antypatii; jednak istnieje i zbliża ludzi, i grupuje w społeczeństwa, a przez uspołecznienie jeszcze się wzmaga. Jednym z jej objawów jest popęd naśladowczy; przykłady dobre lub złe sugerują jednostki danego społeczeństwa. Pokrewną z powyższym

1) J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* II, 1854, str. 689, 690.
2) S. Thomas, *Summa Th.*, 1, 2-ae, q. 81, a. 2.
3) J. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit,* II, str. 690.

instynktem naśladowczym jest pewna zaraźliwość uczuć między ludźmi, która działa najpierw odruchowo, bezwiednie, a następnie przechodzi w świadome opanowanie. Uczucia te, choć nie są jeszcze czynami moralnie dobrymi lub złymi, są jednak bodźcami do nich.

Skuteczniej jeszcze, bo wszechstronniej, oddziaływa ogół na jednostkę przez opinię i obyczaj. Opinia — ta suma sądów moralnych o tym, co dobre i złe, wygłaszanych w społeczeństwie — wpływa silnie na jednostki, które instynktem naśladowczym pragną dostroić się do zdań ogółu. Wpływ ten, jak wiadomo, bywa często bardzo zgubny; wybitne a przewrotne jednostki swym przykładem lub sofistyką zdołają nieraz wypaczyć sąd moralny szerokich warstw. Po dłuższym czasie opinia wyrabia obyczaj, tj. nawyknienie społeczeństwa do pewnych moralnych sądów, wyrażające się zwykle pewnymi ustalonymi czynami i praktykami. Ten obyczaj, pod którego wpływem już dziecko rośnie, do którego młodzieniec naginać się musi, którego starzejąc się sam stanie się szermierzem, jest najpotężniejszą siłą, przez którą ogół urabia moralnie jednostkę i przeszłość solidarnie łączy z teraźniejszością.

Wobec tej ogromnej sieci wpływów, otaczającej zewsząd jednostkę, zdawać by się mogło, że jej odpowiedzialność moralna niesłychanie się zmniejsza. Tak by istotnie było, gdyby nie to, że i człowiek poszczególny wiele wpływów wywiera na swoje otoczenie. Postępowaniem swoim i mówieniem wpływa na najbliższych, i bierze także udział w wyrabianiu opinii, panującej w kraju. Jeżeli pisze, wpływ jego jest jeszcze widoczniejszy; a choć nie pisze, to jednak dokłada coś swego do tego zbiornika myśli i uczuć, z którego czerpią literaci i publicyści i przekazują ogółowi.

Wolna wola wśród tego wszystkiego jest wszędzie i nigdzie. Nigdzie się nie znajduje jako czynnik izolowany, bo na każdym kroku tysiące wpływów na wolę działają i składają się z nią na kierunek postępowania człowieka. Jest wszędzie, bo na każdy z tych wpływów wola po swojemu reaguje; nawet dziedzicznych skłonności możemy przy odpowiednim wysiłku w ten lub ów sposób użyć, tym bardziej użyć tak możemy moralnych podniet. Charakter sam determinuje do pewnego stopnia nasze postępowanie i ogranicza poniekąd naszą wolność; ale i tenże charakter wyrobił się nie bez wpływu naszej woli i jej wolnych czynów od najmłodszych lat.

W ten sposób odpowiedzialność człowieka nie maleje, jeno się odmienia do połowy — a raczej inną się okazuje, niżby była, gdyby człowiek mógł być odosobniony. Część odpowiedzialności za moje czyny spada istotnie na społeczeństwo, które mię otacza, i na moich przodków, i w ogóle na ludzkość w przeszłości —

ale też na mnie ciąży część odpowiedzialności za moralny stan otaczającego mię dziś społeczeństwa.

Oto w streszczeniu głębsze, na empirii oparte uzasadnienie odpowiedzialności solidarnej, podane przez filozofa, który się nie zdradza w swym dziele z żadnym wierzeniem religijnym [1]).

Zyskujemy w nim potwierdzenie i udowodnienie powyższej zasady, na której oparł się św. Tomasz.

Wnioski. — Przechodząc na podstawie danych powyższych do praktycznych wniosków, wysnuwamy:

1° Skoro życie w społeczeństwie i „w przystosowaniu się do obywatelskiego zrzeszenia" nie jest rzeczą samego tylko interesu jednostek, ale obowiązkiem moralnym, to do elementarza zasad wychowawczych powinno wchodzić budzenie świadomości tej przynależności, wyrabianie poczucia solidarności, społecznego altruizmu wespół z poczuciem odpowiedzialności za stan zbiorowości narodowej czy państwowej, do której się należy.

Gdzie brak tego poczucia odpowiedzialności za dobro ogółu, tam dopiero wtedy, gdy całym ciałem wstrząśnie gorączka, myśli się o ratunku. Cierpienie ma w tym wypadku katastrofy ogólnej wyrwać z bierności tych, co powinni lepiej myśleć, i wytrącić ich z roli obojętnych widzów. Ma ono nauczyć ludzi, że na pierwszym i drugim piętrze nie można spać spokojnie, gdy w piwnicy się pali.

2° Jeżeli rola warstwy wykształconej jest czynnikiem tak ważkim w urobieniu charakteru społeczeństwa nowoczesnego i dobieraniu treści do skarbca przekazywanego wychowaniem, to szczególnie członkom tej warstwy nie wolno się ograniczać do swoich prywatnych zainteresowań. Im wyższy stopień osiągnie ktoś w warstwie przewodzącej swemu społeczeństwu, tym większa winna go cechować troska o całość.

A już rzeczą najbardziej karygodną i zasługującą na degradację społeczną byłaby lekkomyślność członków tej klasy w wypowiadaniu i szerzeniu opinii zgubnych, poglądów nieuzasadnionych, szkodliwych. I stąd to w imię poczucia odpowiedzialności za charakter zbiorowości winna być strzeżona wolność słowa przed jego rozpasaniem. Tym poczuciem odpowiedzialności za stan całości społeczeństwa musi się bardziej kierować myśliciel, profesor, pisarz, literat, artysta, dziennikarz, niż urzędnik bezpieczeństwa publicznego. Na nic się nie przyda silna broń, jeżeli zgubne idee i prądy obezwładnią ducha, odbiorą mu tężyznę, szczepić będą miękkość i rozkładać życie.

3° Nie tylko w dziedzinie wpływów duchowych i moralnych powinien każdy osobnik pamiętać, że jest zarazem jednostką i członkiem zbiorowości, za której charakter odpowiada, lecz winien pamiętać o tym także w swej trosce o dobrobyt materialny. „Przy wzajemnym

[1]) Cytuje ks. M. Morawski w *Świętych obcowaniu*, 1904, str. 5—9.

współudziale winno się dążyć do prawdziwej pomyślności ogółu" — mówi encyklika Piusa XI. Tu przede wszystkim warstwom posiadającym nie wolno się zamykać w swym dobrobycie, tym mniej jeszcze na lewo i prawo marnotrawić mienie, jakby ono było zupełnie niezależne od wkładu i pracy społeczeństwa. W imię odpowiedzialności za dobrobyt społeczności może nadmierne bogacenie się być jej okradaniem, jeśli ono służy tylko osobistym prywatnym interesom, a nie oddaje części zbywającej na cele społeczeństwa. *Superflua* — rzeczy zbywające, należą do bliźniego, jest to zasada chrześcijańska, tak bardzo zapomniana w czasach nowożytnych.

4⁰ Jak wychowanie rodzinne może wyrobić w jej członkach pewne cechy, uniemożliwiające pożycie z drugimi, tak i w wychowaniu zbiorowości zdarzyć się może to samo. Długowieczne doświadczenie wykazuje, że współżycie zgodne i rozwój pomyślny dla dwu grup narodowych jest wprost niemożliwy na wspólnym terenie i że psychiki ich budzą raczej głęboką wzajemną odrazę.

W takich wypadkach uczciwość i rozum nakazuje postąpić jak Abraham i Lot, po bratersku i rzec sobie nie z nienawiści, ale właśnie z życzliwością obopólną: Zostaw mnie w spokoju i pozwól mi pracować na swoim, a ja ci również nie będę przeszkadzał na twoim; pomogę ci nawet znaleźć potrzebne dla twego życia i rozwoju miejsce.

5⁰ Gorzej, jeśli to współżycie sąsiedzkie zostanie zerwane przez zbrodnicze zachowanie się drugiej zbiorowości.

Droga do zbrodni przez jednostkę popełnionej nie jest krótka; nie od razu ona na nią wchodzi. Tym bardziej zaś trzeba długiego okresu dla zbiorowości większej jak naród, zanim się stępi jej sumienie społeczne do tego stopnia, iż na widok jej potwornych zbrodni pytać się będą ludzie ze zdziwieniem, czy to po ludzku jest możliwe? Jeżeli historia danej zbiorowości wykazuje na dłuższej przestrzeni, powiedzmy wieków całych, te same cechy i metody przestępcze dochodzenia swoich praw, często urojonych, to daje ona dowód przedmiotowy do twierdzenia, że w wychowaniu wiekowym tej grupy przekazywane są świadomie przestępcze zasady. Stąd konieczność zastosowania do takiej zbiorowości podwójnej sankcji.

Sankcji odwetowej do tej warstwy, która bezpośrednio jest winna popełnionych zbrodniczych czynów. Stanowi ją sfera rządząca, członkowie partii, na której rząd się opierał, organizacje i instytucje, służące do wykonywania zbrodniczych poczynań [1]). Ci powinni doznać na sobie zasady: nie czyń drugiemu, co tobie niemiłe.

---

[1]) Förster, *Niemcy a Europa*, 1937, str. 15.

W stosunku zaś do reszty społeczeństwa można i należy zastosować sankcję wychowawczą, leczniczą. W jakiej formie?

Nie może to być masowe mordowanie ludności cywilnej lub też przeprowadzanie wśród niej na wielką skalę sterylizacji. „Sądom ludzkim — powiada św. Tomasz [1]) — nie przysługuje nigdy prawo wymierzania komukolwiek niewinnemu kary cielesnej, chłosty, kalectwa czy samej śmierci". Encyklika *Casti connubii* powołując się na te słowa stwierdza z całą mocą: „Państwu nie przysługuje żadna bezpośrednia władza nad ciałem podwładnych". W szczególności zaś, gdy chodzi o przymusową sterylizację jednostek ułomnych: „zabiegu takiego nie wolno dokonać ani z wyroku sądowego za karę jakichś zbrodni ani dla zapobieżenia przyszłym ich przestępstwom. Przypisywanie takiego uprawnienia władzy świeckiej sprzeciwia się wszelkiemu prawu Bożemu i ludzkiemu, i nigdy ta władza nie miała go ani według sprawiedliwości mieć nie może".

Dopuszczalne natomiast etycznie jest poddanie sankcji całego narodu w formie ograniczenia wolności na jakiś czas. Nikt oczywiście nie może być w takim narodzie pozbawiony podstawowych praw ludzkich, jako to prawa do życia, do nienaruszalności członków, do zachowania dziewictwa, do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny, do wolności wyznania i sumienia oraz w ogóle prawa do spełnienia swych obowiązków wrodzonych względem Boga, siebie i bliźnich. Każdy bowiem człowiek jest osobą, istotą autonomiczną i posiadającą suwerenne przeznaczenie w Bogu, a w następstwie posiadającą prawa osobiste wręcz nienaruszalne.

Z tym zastrzeżeniem mogą być wszyscy członkowie danego społeczeństwa, winnego zbrodni grupowej, pozbawieni wolności w dziedzinie prasowej, wychowawczej i politycznej, podobnie jak kontrybucje i koszta wojenne rozkładają się na wszystkich obywateli danej społeczności.

Bez wątpienia, chrześcijaństwo nie uważa tej formy ograniczenia wolności za rzecz w sobie szlachetną, ale za zło fizyczne czy psychiczne w pewnych jednak razach konieczne, podobnie jak kara więzienia czy śmierci. Kiedy to *malum* staje się *necessarium?* Kiedy jakieś społeczeństwo dopuściło się strasznych zbrodni wobec innych, gdy staje się ciągle przyczyną i zarzewiem powszechnych wojen i rzezi eksterminacyjnych i zagraża stale wolności i bezpieczeństwu innych narodów i jeśli uniemożliwia przeprowadzenie dzieła pokoju powszechnego. W tych warunkach ograniczenie wolności zbiorowej okazuje się jedynym środkiem i koniecznym dla ogólnego pokoju, zatem także środkiem dozwolonym.

Nie powinno to dziwić nikogo z chrześcijan myślących. Etyka bowiem, lubo nie poleca ani nie uczy używania środków

[1]) S. Thomas, *Summa Th.* 2 2-ae q. 108, a. 4.

krwawych i metod brutalnych, nie jest jednak także nauką „utopii", która na sam widok tych „mocnych" środków traci głowę, a może i wiąże swym wyznawcom ręce, lub wytrąca z nich broń, gdy się znajdą w obliczu przebiegłej i uzbrojonej zbrodni. Żadną miarą. Gdy chodzi zatem o czyn słusznej obrony, osobistej, a tym więcej jeszcze zbiorowej, pozwala ona napadniętym używać godziwie tych wszystkich środków, którymi w sposób niegodziwy posługuje się napastnik (wykluczamy oczywiście środki z istoty swej złe i niemoralne): a więc jeśli rewolwer to rewolwer, jeśli armaty to armaty, a jeżeli bomba to bomba, a gdy nawet gazy to gazy [1]).

Dlaczego ów stan ograniczenia wolności ma objąć całą zbiorowość, a nie tylko poszczególne jej jednostki?

Przyczyna leży w tym, że owe krwiożercze i zaborcze instynkty oraz ich niebezpieczeństwo dla ogólnego spokoju nie wyrastają z samych jednostek; te mogą być skądinąd wcale uczciwe; ani nawet z ich sumy, ale z ich związku tj. ze społeczności jako takiej, która staje się podłożem dla tego rodzaju instynktów, podstawą imperialistycznych zapędów i zdyscyplinowanego fanatyzmu niszczenia. Dlatego to środek leczniczy musi uderzyć w samo ognisko tego zbiorowego systemu i przełamać jego brutalność, a tym samym uwolnić ludzkość od ciągłej grozy.

Stan taki wprowadza się jako środek konieczny społecznej samoobrony narodów, dlatego nie powinien on w niczym przekraczać granic owej konieczności. „Tyle przymusu, ile konieczne, tyle wolności, ile można."

Wreszcie należy i to zaznaczyć, że tego stanu ograniczenia wolności jakiegoś narodu nie powinno wprowadzać jedno państwo, lecz wspólnie cały zespół zainteresowanych ludów, a jeszcze lepiej ogólne zrzeszenie państw świata, bo wówczas zabieg taki może mieć charakter nie tylko samoobrony, ale i kary [2]).

Wysunąć jednak może ktoś zarzut, że jest to stosowanie etyki Kalego. Zasady odpowiedzialności grupowej, według której traktowano zainteresowanych w tej sprawie, uważać oni mogą za krzywdzące i niesprawiedliwe dla siebie, że tylko do przeciwnika stosuje się normę sankcji zbiorowej.

Różnica między pojęciem odpowiedzialności zbiorowej totalistycznego systemu a poglądem przez nas przedłożonym leży w tym, że totalizm nie uznaje zupełnie nienaruszalnych praw osobistych jednostki. W następstwie tego nie szanuje ich i obchodzi się z osobą, jak z rzeczą; wszystko jedno, czy ona zawiniła czy nie, i w jakiej mierze zawiniła. A szczególnie oburza w nim stosowanie sankcji przede wszystkim prewencyjnego terroru, bez uprzedniego udowodnienia danej grupie ludzi ich winy.

---

[1]) Ks. St. Wawryn T. J., *Socjologia*, w maszynopisie.
[2]) Jak wyżej.

Zarzuty zwykłego bandytyzmu lub akcji, przez społeczeństwo wyraźnie potępianych, stawia się jednostkom niewygodnym bez sprawdzenia faktycznego stanu i bez dowodów. To musi słusznie oburzać, jako rażąca niesprawiedliwość.

Uczciwość jednak nakazuje zgodzić się na to także, że gdyby tego rodzaju zbrodni, o których mówimy, dopuściło się także nasze społeczeństwo, musielibyśmy poddać się sprawiedliwości tych samych sankcji, jakie uznaliśmy za moralnie konieczne dla innych zbiorowości.

Zanim Pan Bóg wymierzy jakiejś zbiorowości zasłużoną karę, długo nieraz czeka, szukając, czy nie znajdzie bodaj garstki 10 sprawiedliwych. Tak potężne są wpływy tych ostatnich na przebieg dziejów społeczeństwa, do którego należą, iż mogą zrównoważyć nieprawości swego społeczeństwa. Ich dobrowolne ofiary posiadają u Boga moc wyjednania przemiany swego winnego społeczeństwa, w społeczność prawą i błogosławioną przez sąsiadów.

Ks. Edward Bulanda T. J.

Dobra ziemskie są dla ludzi

Homo positus est in medio, ut serviat et ut ei serviatur (P. Lombardus).

Wchodzimy, w myśl danego przyrzeczenia, na teren ekonomii ludzkiej tj. w szerokie dziedziny gospodarki, stojącej pod znakiem człowieka. Człowiek zaś — jak zgadzają się wszyscy — to zwierzę rozumne. Składa się z duszy i ciała. Pewien dowcipny filozof dorzucił: „ale głównie z ciała". Czy istotnie składa się on „głównie" z ciała — tego rozstrzygać obecnie nie będziemy. Ale rozważać go teraz chcemy głównie, w pierwszym rzędzie właśnie od strony cielesnej, zwierzęcej, owszem najniższej, bo poczynającej się gdzieś w sferze bezwładu materii i wegetacji życia. Zajmować nas będzie nie tyle *homo sapiens* (człowiek rozumny) czy *ens religiosum* (istota religijna), nawet nie wprost *animal sociale* (zwierzę społeczne), lecz człowiek w swych podstawowych potrzebach życiowych, tych najbardziej zwyczajnych i niskich. Tak niskich, że sam się ich nieraz wstydzić będzie. Słowem, interesuje nas *homo oeconomicus*. Powiedział inny filozof, nie mniej od tamtego bystry, że „głównie o ciało musi się troszczyć syn Adama, bo dusza i tak trwać będzie wiecznie". I w tych słowach mieści się sporo przesady. Ale prawdą jest jedno: Jeśli nie głównie, to w pierwszym rzędzie zająć się musi człowiek potrzebami swego ciała. Bo doprawdy nie sposób jest rozprawiać o estetyce i mistyce, o *Logos* i *Ethos* temu, któremu nie dano żyć, nawet na poziomie zwierzęcia. Nie czas jest na wyciąganie ozdobnych pilastrów, misternych witraży i strzelistych wieżyczek świątyni, której zagrożone są same fundamenty. *Prius est vivere, deinde philosophari.*

Najpierw staje więc przed nami problem taki: Czy każdy człowiek odczuwający tak różne potrzeby życiowe ma prawo użycia środków koniecznych do ich zaspokojenia a przynajmniej do utrzymania życia? — Przecząco odpowiadają zwolennicy absolutnego niewolnictwa, które ofiarom swym oprócz innych podstawowych praw ludzkich odmawia i prawa do utrzymania. Jeśli niewolnik żyje i zaspokaja swoje potrzeby życiowe, to dzieje się to li tylko z łaski jego pana. Prawa do tego nie ma żadnego, podobnie jak nie ma ich zwierzę. — Przeczącą odpowiedź dają również wszelkich odcieni totaliści, według których każdy człowiek przychodzi na świat zupełnie ubogi i nagi, nie tylko w znaczeniu fizycznym ale i prawnym. W prawa wyposaża go i przyodziewa dopiero państwo. A co się daje, można i odebrać. I garniturn praw może państwo, jeśli zechce, obywatela pozbawić i odziedziczoną schedę mu odebrać. Celem bowiem gospodarki jest nie człowiek, lecz bogactwo i potęga państwa. Kto mu służy, tego warto w prawa przyodziewać. Kto służyć mu przestał lub nie może, staje się zbędnym dla nawy państwowej balastem. Jej sternikom wolno się zastanawiać teraz nad tym, co się lepiej opłaci: trzymać go dalej na pokładzie czy może z przyodziewku obedrzeć i za burtę wyrzucić?

Podobną odpowiedź dają także rzecznicy liberalnego kapitalizmu. Według nich, zadaniem życia gospodarczego nie jest czynienie zadość potrzebom ludzi, lecz gromadzenie bogactw. Jeśli je posiadasz, należysz do grona szczęśliwych, którym jedynie przysługuje prawo do życia i używania dóbr ziemskich. Jeśli nie, znak to nieomylny, że cię matka-natura prawa tego pozbawiła. Nie ma wyjścia. Musisz się lojalnie poddać jej „żelaznym prawom", chociażby się im podobało skazać cię na nędzę i na śmierć samą. Przewodnią ideę tego systemu wyraził niezmiernie obrazowo słynny pastor anglikański T. R. Malthus: „Człowiekowi, który urodził się w świecie już zawłaszczonym, jeżeli nie może uzyskać środków utrzymania od swych rodziców — od nich mu się one słusznie należą — i jeżeli społeczeństwo nie potrzebuje jego pracy, nie przysługuje mu żadne roszczenie prawne choćby do najdrobniejszej cząstki pożywienia, nie ma co robić na świecie. Zabrakło dla niego nakrycia na wielkim stole, zastawionym przez naturę.

Przyroda każe mu odejść i sprawnie wykona swe własne rozkazy, jeżeli nie uda mu się wzbudzić politowania gości, siedzących przy stole. Jeżeli ktoś z nich odejdzie i zrobi mu miejsce, natychmiast zjawiają się inni intruzi i żądają podobnej łaski. Wieść o jałmużnie dla przybyszów ściąga do sali liczne zastępy petentów. Porządek i harmonia uczty doznaje zakłócenia. Chwilowa poprzednia obfitość zmienia się w niedostatek. Obraz nędzy i zależności w każdym rogu sali, krzykliwe natręctwa tych, którzy nie otrzymują oczekiwanego zaopatrzenia, niweczą szczęście gości. Za późno goście spostrzegają się, że zbłądzili, przeciwdziałając poleceniom gospodyni, prawdziwie humanitarnym nakazom natury, która gwoli zapewnienia wszystkim dopuszczonym gościom obfitej zastawy, a dobrze wiedząc, że nie jest w stanie dostarczyć dość jadła i napoju dla nieograniczonej liczby stołowników, odmawia miejsca nowym przybyszom, gdy wszystkie krzesła są zajęte“ [1]).

A drastyczniej odmalował to przed Malthusem jeszcze bar. Child: „Ile zatrudnienia dajemy ludziom, tyle ich będziemy mieli. Przypuśćmy, że możemy w Anglii dać zatrudnienie 100 ludziom, a wychowaliśmy 150 osób. Powiadam, że 50 musi opuścić nas, albo zginąć z głodu, albo zawisnąć na szubienicy“ [2]).

Otóż wszystkim tym doktrynom przeciwstawia katolicka myśl społeczna następującą tezę: *Każdemu z ludzi przysługuje z samej natury prawo do używania dóbr ziemskich w ogóle.*

WYJAŚNIAMY:

Używanie. Używać znaczy tyle co przykładać, stosować coś do czegoś. W ekonomii słowo to przybiera dwojakie znaczenie: 1⁰ Używać jakiejś rzeczy jako narzędzia do wytwarzania innych maszyn czy narzędzi lub też do przetwarzania surowca na materię zdatną do bezpośredniego użycia, spożycia przez człowieka. Proces ten wytwórczo-przetwórczy rzeczy, powiększający ich wartość, można by nazwać raczej u ż y t k o w a n i e m. 2⁰ Używać w sensie ścisłym znaczy tyle co stosować w ten sposób przetworzoną i uszlachetnioną materię bezpośrednio do

[1]) *Essay on Population* (przekład polski wydany przez Gebethnera i Wolffa pt.: *Prawo ludności*, 1925, z niego cytujemy str. 145/6). Ustęp powyższy opuścił autor w wydaniu III i następnych.

[2]) *A new discourse of trade*, rozdz. 10.

zaspokojenia potrzeb ludzkich. Ten zaś proces, w odróżnieniu od poprzedniego nazwijmy go spożywczym, nie powiększa już wartości używanych rzeczy, lecz w sposób sprawczy udoskonala i wewnętrznie wzbogaca samego człowieka, czyniąc zadość jakiejś jego potrzebie życiowej, więc przede wszystkim potrzebie oddychania, jedzenia, picia, leczenia się, odpoczynku, snu, siedzenia, komunikacji czy poznawania. Użytek spożywczy wtedy się rodzi i tak długo trwa, kiedy rodzą się i jak długo trwają owe życiowe potrzeby. Stanowi on ostatnią fazę działania gospodarczego, przez które rzeczy, dobra ziemskie zbliżają się już bezpośrednio do człowieka, jako środki do swego celu.

O tak właśnie pojęte używanie dóbr chodzi nam w obecnej tezie. Mniejsza o to, czy przysparza ich sama natura czy praca ludzka lub technika. Mniejsza o to czy są to dobra moje czy twoje, własne czy obce, wspólne lub Boże i niczyje. Równie dobrze bowiem mogę mieszkać w swoim domu i żywić się z własnych zapasów, jak gościć u przyjaciela i z jego korzystać stołu. Nie obchodzi nas na razie sprawa własności.

Dobra ziemskie. W działaniu gospodarczym używamy oczywiście rzeczy a nie osób, ani ich ciała lub czynności, bo osoba nie może być środkiem. I nie używamy rzeczy złych, szkodliwych, które stają na drodze do zaspokojenia życiowych potrzeb, lecz pożytecznych, które czynią im zadość. Słowem, używamy dóbr i to dóbr konkretnych, nie pomyślanych tylko czy urojonych, dóbr ziemskich oczywiście, doczesnych, nie nadprzyrodzonych czy niebieskich. Jesteśmy bowiem, przypominamy, w sferze czysto gospodarczej, gdzie wartość mają tylko dobra gospodarczo użyteczne. A obojętną jest w tej chwili rzeczą, skąd płynie ich użyteczność — z natury, czy z pracy ludzkiej lub kultury — byleby rzeczywiście istniała. Są to dobra odpowiadające wspomnianym wyżej potrzebom, mianowicie: powietrze, pokarmy, napoje, lekarstwa, rozrywki, łóżko, krzesło, pojazdy, światło. Wzięte zaś razem stanowią to co nazywamy u t r z y m a n i e m, zapewniającym ludziom godziwą pod słońcem egzystencję.

W ogóle. Nie określamy jeszcze w szczególe ani nie wskazujemy palcem, jakich dóbr ma używać ten człowiek a jakich ów, jakich ty a jakich ja. Wskazujemy na całość

dóbr ziemskich, które zaspakajać mają wszystkie ludzkie potrzeby, więc także twoje i moje. Inna rzecz, że faktycznie każdej szczególnej potrzebie czynić musi zadość jakieś konkretne dobro, które trzeba będzie kiedyś dokładnie oznaczyć. Ale to jest dalsze zagadnienie.

Prawo. Nie o sam fakt używania dóbr nam chodzi, ani o jego możność fizyczną, lecz o możność moralną i nienaruszalną, którą zwiemy czyimś uprawnieniem, prawem. Nie chcemy też bynajmniej twierdzić, że dóbr powyższych każdy z ludzi rzeczywiście używa. Nie podobna bowiem taić, że ludzie giną nieraz z głodu, braku lekarstw czy zimna. Ale to są fakty. Nam zaś chodzi o tytuł prawny i ścisłe roszczenie, któremu, jak dźwiękowi echo, odpowie gdzieś nie tylko czyjeś wrażliwe na potrzeby bliźniego sumienie, lecz także ścisły obowiązek sprawiedliwości, której można dochodzić legalnie już tu na ziemi. Na kim zaś dokładnie i kiedy? — to zagadnienie, do którego jeszcze wrócimy.

Przysługuje każdemu z ludzi. Podmiotem omawianego prawa jest nie kto inny, lecz człowiek, który będąc istotą społeczną odczuwa żywą potrzebę wspólnoty i oparcia się o drugich, podobnie jako stworzenie gospodarcze, aby się przy życiu utrzymać, potrzebuje również pomocy i współdziałania rzeczy zewnętrznych, owych dóbr doczesnych. I to każdy z ludzi, bez wyjątku. Mniejsza o to czy będzie to pracownik w pełni sił i zdolności, czy osoba stara, chora i do pracy niezdatna, czy nawet dziecko i niemowlę — my katolicy nikomu z nich nie odmawiamy rzeczywistego prawa do ludzkiego utrzymania. Nawet najsłabszego z ludzi nie godzi się wyrzucić za burtę społeczności, nie wolno pozbawić go prawa do utrzymania albo rzec mu: Odejdź, przyjacielu, bo nie stało dla ciebie miejsca przy zastawionym stole! Przeciwnie, uznajemy niezachwianie, że stół dóbr ziemskich został nakryty dla wszystkich synów Adama i każdy z nich ma do niego jednakie prawo.

Z samej natury. Tytułem, na mocy którego nam ludziom przysługuje prawo do utrzymania, nie jest czyjeś osobiste świadczenie, praca czy bogactwo. Prawo to nie jest garniturem, który może państwo czy Liga Narodów dowoli wkładać komuś na ramiona lub z nich zdejmować. I nie jest ono zwierzchnią szatą, która spada komuś samorzutnie na ramiona lub

z ramion, zależnie od stopnia jego nędzy lub bogactwa. My katolicy widzimy w nim coś bez porównania głębszego i trwalszego. Widzimy w nim niezwykły potencjał i skarb moralny, który skodyfikował i złożył w naturze człowieka sam Bóg, jego Stwórca; widzimy stygmat ponadziemskiego przeznaczenia, jaki ryje i szczepi ręka Boża w każdej nieśmiertelnej duszy. A szczepi tak głęboko, iż nie sięgnie tam nigdy ręka ludzka i tak trwale, że nie może go naruszyć żadna ziemska władza. Najwyższa władza ludzka jest w mocy uczynić tylko jedno: zawiesić w kimś aktualne działanie tego potencjału. I w jednym tylko wypadku: karząc go legalnie za popełnione zbrodnie. To jasne: skoro może państwo, skazując kogoś na śmierć, zawiesić w nim moc prawa do życia, może tym bardziej uczynić to z prawem używania środków, potrzebnych do podtrzymania tegoż życia. Kto może więcej, może i mniej.

Kogo interesują głębsze, metafizyczne stosunki ludzi do dóbr ziemskich i odwrotnie, ten zauważy bez trudu, iż zadzierzga się między nimi, na tej właśnie podstawie, dwustronna, nieoddzielna od ich natury i transcendentna relacja: w dobrach — ich fizyczne i opatrznościowe podporządkowanie człowiekowi jako środków swemu celowi — dobra ziemskie są dla ludzi! — w człowieku, możność moralna i absolutna do używania dóbr i czynienia w ten sposób zadość swym potrzebom życia — każdy z ludzi ma prawo do używania ziemskich dóbr!

Co więcej, chociaż ulegają zmianie terminy obu stosunków — powstają i przemijają rzeczy, rodzą się i umierają ludzie! — same stosunki zostają wciąż niezmienne i jednakie. I tak, mimo zmiany poszczególnych rzeczy, stosunek do nich człowieka zostaje ten sam, gdyż prawo człowieka odnosi się do całości dóbr ziemskich w ogóle, a nie do dóbr poszczególnych. I na odwrót, pomimo narodzin i śmierci ludzi stosunek dóbr doczesnych do nich nie zmienia się, bo te są podporządkowane, ściśle mówiąc, nie pojedynczemu człowiekowi bezpośrednio, lecz społeczności rodzaju ludzkiego a dopiero w następstwie także każdemu z ludzi, jako jej członkowi. Rodzaj zaś ludzki trwa wciąż ten sam.

DOWÓD TEZY

Z natury swej posiada człowiek zobowiązanie i prawo do życia. Rzecz jest jasna. Słusznie pisze Leon XIII: „Strzec ży-

cia nakazuje sama natura, której winniśmy najbardziej ścisłe posłuszeństwo... I rzeczywiście utrzymać się przy życiu jest obowiązkiem, którego niedopełnienie byłoby zbrodnią" [1]).

Bez moralnej zaś możności używania dóbr doczesnych życie nasze stałoby się po prostu niemożliwością. Nie aniołem jest bowiem człowiek, ale zwierzęciem i jako takie, aby się utrzymać przy życiu, korzystać musi z dóbr ziemskich, które czynią zadość jego życiowym potrzebom. I w tym właśnie celu został umieszczony na ziemi, aby mógł czerpać z jej skarbów i żywić się jej owocami. Gdyby więc tę możność używania mu odebrano, nie byłby w stanie żyć jak na człowieka przystało, ani spełniać należycie swych moralnych obowiązków. Stałby się radykalnie niezdolnym do działalności umysłowej — bo wszelkie poznanie umysłowe od zmysłowych rzeczy bierze początek! — a konsekwentnie i do postępowania etycznego oraz do duchowego postępu, bo te są nie do pomyślenia bez pracy umysłowej. Co więcej, wszelkie życie stałoby się dla niego prostą niemożliwością, gdyż organizm nie zasilany w energię z zewnątrz, rychło się wyczerpuje i żyć przestaje. Zatem sama natura musiała zawarować człowiekowi możność korzystania z dóbr tej ziemi.

Prostym już wnioskiem z powyższych przesłanek jest nasza teza:

Każdemu z ludzi przysługuje z samej natury prawo do używania dóbr ziemskich w ogóle.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

---

[1]) Enc. *Rerum Novarum*, str. 76.

Wobec kryzysu Europy

Paradoksem z pewnością wydawałoby się przeciętnemu człowiekowi zdanie, iż w słownictwie politycznym nowoczesnych dziejów termin „Europa" jest wyrażeniem na wskroś wieloznacznym. Kiedy wymawiamy to słowo, mamy przecież na myśli pewien dokładnie określony szmat ziemi, pewną ściśle określoną część świata — i doskonale zdajemy sobie przy tym wszystkim sprawę, iż żaden inny kraj, żaden inny ląd nie da się w żaden sposób podciągnąć pod tę nazwę.

Ale obok Europy, która jest określoną jednostką geograficzną, Europy-kontynentu, Europy-części świata, jakżeż często w potocznym życiu wspominać nam przychodzi imię Europy, jako pewnej jednostki moralnej, Europy, która jest lub winna być mniej lub więcej dokładnie określoną polityczną lub kulturalną całością! Pojęcie tej drugiej Europy nie pokrywa się bynajmniej zawsze z geograficzną nazwą. Pojmowana, jako indywidualność dziejowa i polityczno-moralna, reprezentuje ona w świecie myśli ogólnoludzkiej pewien odrębny typ cywilizacyjny i pewien mniej lub więcej szczęśliwie sharmonizowany zespół poglądów obyczajowych, społecznych i politycznych. W tym znaczeniu dla przeciętnego mieszczanina paryskiego doby Restauracji czy też Monarchii Lipcowej Europą były Włochy, Anglia i częściowo Niemcy, podczas gdy wszystko niemal, co rozciąga się na wschód od Łaby, stanowiło już inny, egzotyczny i niezrozumiały świat. W tym znaczeniu angielscy mężowie stanu XIX wieku mówić będą o Europie pojęć liberalnych i konstytucyjno-parlamentarnych rządów, jako przeciwieństwie policyjnie i samowładnie rządzonych mocarstw Północy i Wschodu. W tym znaczeniu również dziennikarze za-

chodni, a za ich przykładem wygnańcy polscy, węgierscy i włoscy upatrywać będą w szumnych deklaracjach angielskiej Izby Gmin z ubiegłego stulecia sąd opinii publicznej całej Europy nad zbrodnią polityczną i międzynarodowym uciskiem — gdy równocześnie pionierzy tworzącego się wielkiego fabrycznego przemysłu jedynie w Anglii, Francji i zachodnich Niemczech uznawać zechcą ową Europę pracy, postępu i przedsiębiorczości ludzkiej, której gospodarczą, jeśli już nie wprost polityczno-wojskową kolonią stać się winna z czasem reszta kuli ziemskiej.

O tej drugiej Europie, tak różnie przedstawianej i tak niejednolicie ocenianej na przestrzeni dziejów, zamierzamy mówić w niniejszym artykule. Dla nas jest ona bynajmniej nie hasłem polityki mocarstw ani też nie probierzem wartości kierunków ludzkiej nowoczesnej myśli. W niej upatrujemy nade wszystko naszą szerszą duchową i fizyczną ojczyznę, a w jej kolejach i w jej dziejowym postępie widzimy podstawę rozwoju dla własnego kraju.

Nie ulega bynajmniej żadnej wątpliwości, że rola Europy w ogóle w dzisiejszym politycznym świecie przedstawia się niezmiernie blado i ubogo w porównaniu do stosunków ubiegłego wieku. W latach pięćdziesiątych 19 stulecia głos decydujący w sprawach kuli ziemskiej miał koncert wielkich europejskich mocarstw, ściślej zaś jeszcze Anglia, Francja i Rosja. Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, jedyne państwo zamorskie, które było w stanie skutecznie opierać się wtedy podejmowanym z Europy próbom pokojowej penetracji czy podboju świata, samo znalazło się w kilka lat potem w niebezpieczeństwie całkowitego rozbicia — i w gruncie rzeczy tylko niechęć Wielkiej Brytanii do czynnej interwencji zbrojnej umożliwiła postępowej Północy drogą zwycięstwa nad zachowawczym Południem uratować jedność i przyszłość mocarstwową kraju. Później na czoło polityki światowej wysunęło się młode, prężne i ambitne cesarstwo Bismarcka i Hohenzollernów. Ale aż do wojny rosyjsko-japońskiej, wojny, która na Dalekim Wschodzie przeciwstawiła europejskiej ekspansji nową, nieznaną dotychczas potęgę, Europa, przede wszystkim Europa zachodnia, wierzyła niezachwianie w przewagę własnego postępu, własnych gospodarczych metod i własnych militarnych środków nad resztą krajów świata.

Dzisiaj ta wiara należy już do bezpowrotnie chyba minionej przeszłości. Dwie wielkie wojny, których teatrem były w pierwszym rzędzie kontynentalne, europejskie kraje, zniszczyły doszczętnie niemal powagę Europy. Narody kolonialne kolejno odzyskują wolność; a naczelne zagadnienie współczesnej polityki mocarstw, narastające stopniowo współzawodnictwo Stanów Zjednoczonych z Rosją, a więc państwa amerykańskiego z państwem, które powoli dzięki wzmożonemu tempu uprzemysławiania zauralskich swoich posiadłości przekształca się coraz bardziej z europejskiej w światową potęgę — dotyczy interesów przekraczających już obecnie przeciętną europejską miarę, interesów, wobec których rozbita i zubożała Europa nie jest w stanie odegrać rzeczywiście i świadomie samodzielnej roli.

Ale polityczne załamanie Europy, zanik jej gospodarczej czy militarnej hegemonii w świecie, nie jest bynajmniej dla nas zapowiedzią jej całkowitego upadku. Przecież nikt rozsądny zaprzeczyć chyba nie zdoła, że mimo największych swoich niepowodzeń Europa jest ciągle jeszcze i to w stopniu nie mniejszym, niż była na początku bieżącego wieku, w przededniu pierwszej wielkiej wojny światowej, głównym ośrodkiem kultury i pracy cywilizacyjnej ludzkiej. Wielkie i małe państwa egzotyczne, które stopniowo coraz wyraźniej występują na widownię zdarzeń, korzystają obecnie w coraz obszerniejszej mierze z dorobku pracy europejskiej myśli. Kultura europejska mimo wszelkich zaściankowych różnic staje się powoli powszechną kulturą ludzkości. Europejskie pojęcia polityczne, europejskie teorie i osiągnięcia społeczne, europejskie kierunki artystyczne — wszystko to spotyka się z żywym, niekiedy nawet i entuzjastycznym poklaskiem na obu półkulach. Sam ruch wyzwoleńczy, który kolejno coraz to nowe ogarnia azjatyckie i afrykańskie posiadłości zachodnio-europejskich mocarstw, jakżeż łudząco swym całym nastrojem przypominać się zdaje owo wrzenie umysłów, jakie w Europie dawnego porządku, Europie Restauracji i Św. Przymierza, wywołały idee Wielkiej Rewolucji w przededniu Wiosny Ludów! Ludzie, którzy na Dalekim i na Bliskim Wschodzie, w Turcji i w Chinach, w krajach arabskich, w Indiach i na Malajskich Wyspach stają na czele reakcji rodzimej przeciwko obcym, właśnie europejskim, poli-

tycznym wpływom, są to w olbrzymiej większości wychowankowie europejskich zakładów naukowych, szczerzy wielbiciele europejskich pojęć, a nierzadko przy tym, jak Mustafa Kemal Ataturk czy też Zaglul-pasza, i propagatorowie europejskiej mody. Nawet język, którym przemawiają na zgromadzeniach Ligi Narodów bądź też Organizacji Narodów Zjednoczonych, nie różni się słownictwem i doborem pojęć od języka francuskich, angielskich czy rosyjskich ministrów. Europa, podobnie jak niegdyś w epoce macedońskiego i rzymskiego podboju Grecja starożytna, staje się w ten sposób duchową mistrzynią ludzkości. I wiele lat upłynie, wiele przemian zajdzie, jak o tym mocno jesteśmy przekonani, zanim ta nowa jej rola się skończy.

Co jest podstawą faktu, że kultura europejska nabiera stopniowo tak powszechnego znaczenia? Jakież są czynniki szczególne, warunkujące rozwój jej wpływów na ziemi? Oto są pytania, które stają przed każdym myślącym człowiekiem, gdy usiłuje zdawać sobie sprawę z wielkości przemian, dokonywujących się na szerokim świecie. Postarajmy się i my więc, choćby w najbardziej skromnej i bynajmniej nie wyczerpującej zagadnienia mierze, poszukać na nie odpowiedzi!

Przede wszystkim wypada nam tutaj podkreślić niektóre cechy charakterystyczne kultury europejskiej, tak jak ona rozwinęła się na przestrzeni dziejów i jak się dziś przedstawia w perspektywie ubiegłych stuleci. Sądzimy, iż nie będzie to z pewnością dalekie od prawdy, gdy z naciskiem stwierdzimy, że rzeczą, która najsilniej rzuca się w oczy przy omawianiu europejskiej kultury w zestawieniu z kulturami innych cywilizacyjnych kręgów, jest jej podkreślanie ciągłe praw indywidualności, jej zwrot ku jednostce ludzkiej i jej zainteresowaniom, ku konkretnym zdarzeniom i jednostkowym danym. Ten rys charakterystyczny sprawia, iż kultura europejska jest tak wybitnie praktyczna a zarazem powszechna; że gotowa się przystosować do każdego środowiska i da się przyswoić każdemu narodowi; że nie zamykając się bynajmniej w granicach określonego taką czy inną tradycją zwyczaju, stanowi przecież i barwne i jednocześnie niezwykle żywotne zjawisko w dziejach całego świata.

Kiedy patrzymy na kultury Wschodu, czy to chcemy mówić o mongolskich i malajskich krajach Pacyfiku, czy o aryjskim Iranie lub Indiach, czy wreszcie o semickich i chamickich szczepach, działających na wybrzeżach Morza Śródziemnego; kiedy zapoznajemy się ze starodawną, z czasów przed wyprawą Kolumba kulturą Ameryki — wszędzie uderza nas przewaga społeczeństwa, rodziny, szczepu, warstwy społecznej czy też mniej lub więcej despotycznie urządzonego państwa nad ludzką konkretną jednostką; wszędzie widzimy ściśle określone ramy, poza które indywidualność człowieka wyrwać się nie umie. Te ramy mogą posiadać organizacyjne tylko czy też po prostu sakralne znaczenie; mogą imponować jednolitością psychicznego typu, jaki się w nich tworzy i na ich podstawie wyrasta; budzą czasem nawet w okresach przejściowych i w europejskich sercach tęsknotę za podobnym, ściśle shierarchizowanym moralnym i społecznym porządkiem — ale przecież zaprzeczyć trudno by nam było, że prawa jednostki, swoboda indywidualności ludzkiej nie są ich mocną stroną.

Tymczasem w Europie, czy to weźniemy pod uwagę starożytną Grecję, Grecję Homera ale i Alkibiadesa, czy Rzym republikański przy całym jego przywiązaniu do patriarchalnych rodzinnych tradycyj, czy nawet i ów Rzym późniejszy, cesarski i międzynarodowy, kiedy to cywilizacyjny wpływ Wschodu, wpływ Małej Azji, Syrii i Egiptu, tak złowrogo zaciążył na rozwoju państwa, narzucając mu zewnętrzny pokost innego zgoła życia — wszędzie widzimy ludzką jednostkę, nie sztywny, bezosobowy obyczaj ani też nie biurokratycznie zmechanizowane państwo, jako podstawowy czynnik dziejowego postępu i dziejowych przemian. Później, kiedy cały Zachód przeniknie chrześcijańska nauka, ta rola jednostki ludzkiej nabierze nowego i głębszego wyrazu: zrodzi się szacunek należny duszy nieśmiertelnej, duszy powołanej wolą Opatrzności do nadprzyrodzonego, bożego dziecięctwa. Ustrój feudalny kształtować się będzie na zasadzie osobistej zależności, osobistego stosunku pomiędzy konkretnymi ludźmi. Całe dzieje późniejsze społeczeństw europejskich będą walką o stopniowo coraz szerszy udział coraz szerszych warstw swych konkretnych członków w rozstrzyganiu zagadnień publicznego życia. Systemy despotyczne, jakie znamy ze starożytnego Egiptu, z całej niemal

historii Dalekiego Wschodu, przedchrześcijańskiego Peru czy mongolskich chanatów, są w dziejach właściwej Europy zjawiskiem sporadycznym, na ogół krótkotrwałym i rzadko rodzimym.

A z tym zainteresowaniem dla konkretnego faktu i dla konkretnego człowieka łączy się w kulturze europejskiej — rzecz łatwo zrozumiała — olbrzymia bujność i rozmaitość plonów. Kultura europejska nie jest zaściankowa, nie jest też bynajmniej gołą sumą kultur poszczególnych, cywilizacyjnie twórczych europejskich narodów — narodów związanych przypadkowo tylko geograficznym położeniem, wojną dziedziczną czy też gospodarczym współżyciem. Jeden jest pień, z którego wyrosła: starożytna cywilizacja grecka, rozpowszechniona drogą rzymskiego podboju. Jeden jest wychowawca, które nowe, barbarzyńskie narody europejskie wprowadzał kolejno jeden po drugim w świat świadomego, umysłowego i artystycznego wysiłku — a tym jest Kościół katolicki. Jedna jest wreszcie tendencja ogólna — ta, o jakiej wspominaliśmy dopiero przed chwilą — walka o autonomię wolnej duszy ludzkiej.

W porównaniu do innych, egzotycznych kultur, które stylową swą jednostajnością wywołują w naszych umysłach wrażenie meksykańskich lub egipskich piramid, indyjskich pałaców czy pagody chińskiej z jednym i tym samym wiecznie wokół ornamentem, kultura europejska dałaby się może plastycznie najlepiej przedstawić, jako średniowieczne miasto, gdzie to z licznych wąskich i krętych uliczek — uliczek, z których każda ma jakieś ściśle własne i odrębne piętno — wartki i jaskrawy płynie potok życia na środkowy rynek, rynek, przy którym niezawodnie prawie wznosi się najpiękniejszy, reprezentacyjny tego miasta kościół. Ta ostatnia okoliczność ma w naszym obrazie znaczenie symbolu. Wszystko bowiem, cokolwiek dokonało się na przestrzeni dziejów europejskiej kultury, wyrastało zawsze albo w oparciu o wiarę albo też w walce z jej wpływem — i nie ma kierunku myśli ani jakiegokolwiek bądź świadomego cywilizacyjnego wysiłku w przeszłości naszej części świata, który by zagadnienie Kościoła, zagadnienie religijnej wiary mógł całkowicie szczerze i całkowicie obojętnie na boku zostawić.

W zestawieniu z tym obrazem europejskiej kultury, kultury innych cywilizacyjnych kręgów przedstawiają się niezmier-

nie prosto. Są niewątpliwie może jednolite, ale zarazem także jednostronne. Obszar cywilizacyjny Dalekiego Wschodu wydał na przestrzeni bezsprzecznie większej, niż cała Europa, przy wyższym na ogół stopniu zaludnienia i w okresie czasu bez wątpienia dłuższym, niż istnieje osiadłe życie w naszej części świata, wielką epikę, wielką architekturę, niezmiernie charakterystyczną sztukę stosowaną, a przy tym wszystkim dość ubogą muzykę, prymitywny dramat nie doprowadzony nigdzie do poziomu rzeczywistej indywidualizacji osób, rzeźbę przystosowaną do dość niewykształconego smaku i lirykę — o ile to wyrażenie jest na odpowiednim miejscu — jak gdyby martwych cieni ale nie rzeczywistych uczuć. Jeżeli tę artystyczną twórczość przyrównać zechcemy do twórczości jednego tylko, greckiego na przykład lub francuskiego narodu, od razu uderzy nas ta wielostronność i wielołożyskowość geniuszu europejskiej myśli, która w jednej epoce, w jednym tylko kraju i w jednej dziedzinie wysiłku umie się równocześnie zdobyć na satyryczne postacie czartów i upiorów, stojące na murach katedry Mariackiej w Paryżu, i na cudownie uduchowione wizerunki świętych z kaplicy Ludwika IX; na potworne wyobrażenie Meduzy, na fantastyczne kształty stworów podziemnego świata i duchów ożywiających przyrodę, a zarazem na tak proste i wdzięczne przy tym postaci Achillesa, Endymiona albo Eurydyki. Czyż cała wielotysiącletnia kultura Egiptu, Indyj czy Azteków dała kiedykolwiek taką rozmaitość stylów, takie wyrafinowanie i indywidualizację smaku, jak to widzimy na każdym niemal kroku w dziejach kultury poszczególnych europejskich narodów?

Ta właśnie rozmaitość, ta płodność i bujność europejskiej myśli stanowi główną atrakcyjną siłę, która kulturę europejską tak bliską czyni każdemu. Ona to powoduje, że każdy prawie bez wyjątku szczep, każdy charakter, każde usposobienie znajdzie w niej zawsze coś jak gdyby wyłącznie dla siebie, coś co odpowiada najgłębiej osobistym umysłowym czy moralnym potrzebom, bez względu na to, czy tym czymś będzie w poszczególnym konkretnym wypadku katedra gotycka czy też renesansowy ratusz, włoska komedia *dell'arte* albo szekspirowski dramat, ariostowska gra wyobraźni czy troskliwie stylizowany Watteau. W kulturze europejskiej, która szuka stale

konkretnego kształtu, indywidualnego wyrazu dla każdej idei i każdej ludzkiej tęsknoty, jest też miejsce dla całego człowieka. I to jest, naszym zdaniem, przyczyna zasadnicza, dlaczego humanizm, pojęty jako umiłowanie pełni ludzkiego życia i ludzkiej działalności, jest tak prawdziwie i tak na wskroś do głębi europejskim faktem — faktem niewątpliwie głębszym i powszechniejszym w istocie, niż ten tylko krótkotrwały prąd cywilizacyjny, jaki wspominają podręczniki historii, mówiąc o epoce przejściowej od średniowiecznych do nowożytnych dziejów.

W tej to Europie, w świecie europejskiej kultury losy umieściły i nasz własny naród. Może pod niejednym względem cywilizacyjnie spóźnieni w porównaniu do niektórych narodów Zachodu, jesteśmy przecież nie mniej pełnoprawnym i nie mniej równowartościowym członkiem europejskiej rodziny. Naszej przeszłości, naszego artystycznego i naukowego dorobku wstydzić się nie mamy powodu przed nikim. Wydaliśmy wielkich na ogólnoludzką miarę poetów, ale równocześnie i wielkich, nie zawsze może znanych i uznanych na szerokim świecie badaczy przeszłości i przemian społecznych. Stworzyliśmy wielką muzykę i wielkie malarstwo, ale również i niespotykane gdzie indziej wzory międzynarodowego współżycia. Jeżeli więc dzisiaj w poszukiwaniu nowych dróg rozwojowych dla odbudowanego państwa szukamy jakiejś nici Ariadny, przy pomocy której moglibyśmy się orientować w labiryncie zagadnień przyszłości, możemy być pewni, iż tym drogowskazem jest dla nas przeświadczenie o naszej europejskości i europejskość naszej rodzimej kultury.

Stanęliśmy u kresu dzisiejszej gawędy. Wypadałoby więc usprawiedliwić wybór zagadnienia. Żyjemy w epoce, kiedy powszechne pomieszanie pojęć, niepewność przekonań i moralnej postawy, nadmiar zjawisk wreszcie zaskakujących człowieka na wszystkich frontach życia prowadzą łatwo do całkowitego zwątpienia o praktycznej wartości wielowiekowego ludzkiego dorobku. Od lat kilkudziesięciu na różnych posterunkach europejskiej myśli budzą się objawy zmęczenia psychicznego i moralnej, aż do głębi duszy sięgającej depresji. Ale zmęczenie nie jest czynnikiem postępu; depresja nie jest atmosferą, w której by owocna mogła powstać praca. Trzeba nam wiary

w naszą kulturę, w naszą narodową i rasową przeszłość, w wartość dotychczasowych wyników i dotychczasowych doświadczeń, by na tych podstawach zdrową i twórczą można by było kiedyś oprzeć i zbudować przyszłość. W tym założeniu ocena chociażby powierzchowna, choćby pobieżna tylko zagadnień, bezpośrednio nie związanych z szarym, codziennym i przyziemnym życiem, staje się punktem wyjścia umysłowej pracy. Z niego wychodząc, mamy przeświadczenie, że nie błąkamy się po cudzych śladach.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Planowanie gospodarcze a moralność

Słusznie doszliśmy w gospodarce planowej do przekonania, że pieniądz nie jest żadnym niezależnym czynnikiem gospodarczym, lecz winien być całkowicie podporządkowany ogólnym celom planowania. W podobny sposób jednakże należy rozumować o planowaniu gospodarczym w ogóle. Nie powinno ono być sztuką dla sztuki, celem samym w sobie, lecz winno być podporządkowane człowiekowi; i to nie jakiejś abstrakcyjnej zbiorowości, która nie posiada bytu osobowego, lecz konkretnym osobom. Doktryna katolicka stwierdza, że jednostka i rodzina istniała przed państwem, utworzenie zaś państwa może mieć za jedyny cel lepsze zaspokajanie potrzeb jednostki i rodziny, w zamian za co jednostka ta musi uzgodnić swe osobiste cele i metody postępowania z celami innych jednostek, składających się na społeczeństwo, oraz z koniecznościami organizacyjnymi państwa. Ograniczenia wolności mają jednak sens tylko wtedy, gdy pod innymi względami rozszerzają jej zakres w taki sposób, że możliwości rozwoju osobowości ludzkiej *per saldo* nie maleją, lecz rosną. Planowanie gospodarcze jest względnie łatwą rzeczą, jeżeli się przechodzi do porządku dziennego nad jednostką i jej potrzebami, przyrodzonymi prawami i pragnieniem wolności. Z chwilą, gdy się decydujemy znieść wszelką własność, wolność produkcji i inwestowania, wolność pracy i konsumcji, kiedy jednostka ludzka staje się przedmiotem planowania, a jej zdrowie i życie spada w cenie do tego stopnia, że opłaca się zamieniać je na wartości materialne, sytuacja ulega znakomitemu uproszczeniu. Taki uproszczony system trudno by jednak nazwać postępem, ponieważ był on praktykowany na

tysiące lat przed erą chrześcijańską. Po dwu tysiącach lat oddziaływania chrystianizmu jednakże tylko taka forma gospodarki planowej może uchodzić za postęp, która ustawicznie rozszerza *per saldo* możliwości rozwoju osobowości ludzkiej i zakres jej wolności, zdrowie zaś i życie ludzkie rosną w cenie ponad wszelkie wartości materialne.

W tak pojętej gospodarce planowej, trudności koordynacji są znacznie większe i rozwiązanie zagadnienia wzrasta do prawdziwej sztuki. W sztuce tej jednak zwykło się zbyt wielką uwagę przykładać do techniki, a za mało zwracać uwagi na zagadnienia natury społecznej, zwłaszcza zaś moralnej. Życie nie da się podzielić na szufladki. Stanowi ono absolutnie nierozdzielną całość. I każde posunięcie w dziedzinie gospodarki planowej ma swe odbicie we wszystkich innych dziedzinach życia ludzkiego i jest przez nie równocześnie warunkowane.

Zapomina się też często o tym, że ekonomia średniowieczna była przecież również systemem planowania, który przetrwał kilka wieków i na owe czasy spełniał swe zadania, nie gorzej od niejednego systemu współczesnego. Nie był to system doskonały, a co gorsza stężał w swej konstrukcji, wydając tym samym na siebie wyrok zagłady. Swoją zdolność ewolucyjną stracił jednak system średniowieczny z powodu stopniowego odchodzenia ówczesnych społeczeństw od źródeł moralności chrześcijańskiej. Trzeba sobie to umieć śmiało powiedzieć. Poprzez merkantylizm, fizjokratyzm, liberalizm i kapitalizm, systemy gospodarcze narodów zachodnich oddalały się coraz bardziej od ducha chrześcijaństwa, torując tym samym drogę systemom skrajnie racjonalistycznym i materialistycznym. W miejscu bowiem stanąć nie sposób. Można się tylko posuwać naprzód albo w kierunku coraz lepszej realizacji idei sprawiedliwości społecznej, pojętej po chrześcijańsku, lub też skonstruowanej w duchu ideologii materialistycznej. Że się te dwie idee ze sobą we wszystkim zgadzać nie mogą, jest rzeczą oczywistą, jakkolwiek trudno by tutaj mówić o tak głębokiej i nie do pokonania sprzeczności jak w dziedzinie najwyższych ideałów życiowych. Idea sprawiedliwości społecznej jest wytworem chrześcijaństwa i zdolna jest ona do trwania, w wypaczonej wprawdzie formie, przez

jakiś czas po zabiciu wiary w Boga i w nieśmiertelną duszę ludzką. Zbyt długo jednak wiary tej przetrwać nie może. Toteż stopniowy zanik w zlaicyzowanym świecie prawdziwej idei sprawiedliwości społecznej każe zwracać coraz nowym myślicielom z dziedziny nauk społecznych uwagę na jej ścisły związek z moralnością.

Jeszcze Adam Smith wykładał filozofię moralną, której część składową obok teologii naturalnej, etyki i jurysprudencji stanowiła ekonomia polityczna. Ostatecznie jednak teoria ekonomii zrezygnowała z wszelkiej dyskusji na temat celów. Podobne stanowisko możliwe jest jednak tylko w abstrakcji. W polityce ekonomicznej jest już ono zupełnie niemożliwe do utrzymania. Nie można stosować dorobku ekonomii do teoretycznego człowieka czy społeczeństwa. Takie bowiem nie istnieją.

W polityce gospodarczej, a tym samym w gospodarce planowej dyskusja na temat celów jest bodaj że najważniejsza, ona bowiem przesądza właściwie używanie metod i środków. Toteż w dyskusji na temat gospodarki planowej wracają coraz liczniejsi uczeni i myśliciele do rozważania celów, nawiązując ściśle do postulatów moralności, bez której żadna dyskusja o celach nie jest możliwa. To nawiązywanie do moralności, uczciwie traktowane, prowadzi niechybnie na tory doktryny chrześcijańsko-społecznej, będącej nie nowym systemem, lecz nawiązującej do odwiecznych zasad chrystianizmu. Tak być musi, ponieważ podstawą realizacji idei sprawiedliwości społecznej jest nie co innego lecz przede wszystkim przykazanie chrystianizmu miłości bliźniego. Ktokolwiek zatem uzna za główny cel gospodarki planowej realizację zasady sprawiedliwości musi wcześniej czy później dojść do systemu realizacyjnego zbliżonego do doktryny chrześcijańsko-społecznej. Tylko wyraźne zerwanie z zasadą miłości bliźniego, jakim np. jest doktryna rasistowska, pozwala przejść nad koncepcją chrześcijańsko-społeczną całkowicie do porządku dziennego.

Ostatnio dobrym przykładem słuszności powyższych tendencyj, stała się praca znanego w Polsce liberała, profesora ekonomii na Uniwersytecie Jagiellońskim, dra Ferdynanda Zweiga, który ogłosił w r. 1942 na emigracji w Londynie rozprawę pt. *Planowanie w wolnych społeczeństwach.*

Zaraz na wstępie (str. 47), pisząc o podstawowych siłach, rządzących gospodarką planową, stwierdza, „że duchowa odnowa ludzi na całym świecie musi poprzedzić jakiekolwiek gospodarcze i polityczne uporządkowanie problemów międzynarodowych. W całym świecie muszą zostać przyjęte pewne zasady ludzkiego postępowania jako niezbite i nie podlegające dyskusji. — Wspólne zasady postępowania ludzkiego są o wiele bardziej potrzebne, niż wspólne miary długości i ciężkości. Nihilizm moralny jest największą groźbą dla naszej wspólnej cywilizacji, która musi być oparta o bardziej stałą skalę podstawowych wartości współżycia społecznego. Nie możemy dłużej uważać człowieka za dobrego z natury, lub za przepojonego skłonnością w kierunku rozumu i wolności, jak to czynili optymiści w ciągu ostatnich stu lat intelektualnego iluzjonizmu. Stanowi on masę sprzeczności, dobrych i złych tendencyj i bodźców. Może się on dać chwilowo powodować jednej lub drugiej stronie swej natury; może rozwijać agresywne i wojownicze cechy lub też pokojowe i pojednawcze skłonności. — Gdyby środki kontroli społecznej wpadły w ręce złych władców, społeczeństwo mogłoby zostać znieprawione i zniszczone ponad zdolność naprawy. Dlatego społeczeństwa rządzone jeszcze przez władców świadomych zobowiązań moralnych człowieka, jako części świata duchowego, nie powinny wahać się w świadomym wykorzystaniu nowych środków wmocnienia w tych społeczeństwach potęgi dobra zawartego w odwiecznych wartościach czystego chrześcijaństwa".

Mówiąc o równości społecznej, prof. Zweig (str. 73) śmiało wskazuje, „że programy równości społecznej typu idealnego znajdują swe największe poparcie w chrześcijańskich ideałach sprawiedliwości i słuszności". Wymienia wyraźnie (str. 72) średniowieczne pojęcia *iustum pretium* (słusznej ceny) i *iustum salarium* (słusznej płacy), jako wzorce dla bezpieczeństwa społecznego, jako jednego z ideałów planowania.

Cały wykład prof. Zweiga na temat kontroli własności prywatnej idzie po linii doktryny chrześcijańsko-społecznej. Warto w tym miejscu wspomnieć, że prof. Zweig formułuje doskonałą definicję gospodarki planowej, na którą składają się trzy elementy: (1) *Centralna* (2) *kontrola gospodarstwa narodowego,* (3) *jako całości — wykonywana dla jakichkolwiek celów*

jakimikolwiek środkami. — Zaletą tej definicji jest, że jest rzeczywiście wyczerpująca, obejmując wszelkie typy planowania, również i ten, który spycha człowieka do roli zupełnie podrzędnej, nieomal środka, lub robią istotne rozróżnienia pomiędzy różnego rodzaju jednostkami, jak wspomniana doktryna rasizmu. Według tej definicji, jednakże samo zniesienie własności prywatnej nie stwarza jeszcze gospodarki planowej. Gospodarka pozbawiona własności prywatnej, ale niescentralizowana należycie, może stanowić kakofonię upaństwowionych czy uspołecznionych przedsiębiorstw, podczas gdy gospodarka tolerująca różne formy własności, między nimi również i prywatnej, ale należycie scentralizowana, będzie zasługiwała na nazwę planowej. Otóż „centralna kontrola — pisze prof. Zweig (str. 94) — wyklucza niektóre formy własności, a mianowicie, ortodoksyjne typy nieograniczonej własności, znane w prawie rzymskim jako prawo użycia i nadużycia własności. Planowa gospodarka rozwija nowe formy ograniczonej własności, które odrywają substancję własności od kontroli nad nią i korzystania z niej. Nowe formy posiadają odmienną treść od starych. Administrowanie bogactwem kontrolowane jest w różny sposób i właściciel jest poważnie ograniczony w zawiadywaniu swym majątkiem. Korzystanie z własności prywatnej jest ponadto silnie ścieśniane ograniczeniami nałożonymi na swobodę konsumpcji i inwestowania. Związek pomiędzy dochodem i wydatkami na spożycie jest ograniczony."

„Ponadto, środki kontroli stosowane w gospodarce planowej mają wielki wpływ na związek pomiędzy własnością i dochodem. Olbrzymie przedsiębiorstwo może dawać właścicielowi zaledwie mały zysk. Całkowity dochód osobisty jest ograniczony, niezależnie od ilości posiadanego majątku."

Ciekawe jest, że w tym samym czasie, gdy prof. Zweig pisał powyższe słowa, ruch chrześcijańsko-społeczny w Polsce wcielał w swój program radykalną koncepcję kontroli zużycia dochodu społecznego, polegającą właśnie na ścisłym ograniczeniu właściciela w konsumowaniu posiadanych dochodów.

Jest to doskonały przykład, jak jedne i te same koncepcje pojawiają się naraz w różnych miejscach, gdy czasy ku temu dojrzeją. Tylko, że ruch chrześcijańsko-społeczny wracał do swych własnych koncepcyj sprzed 700, a raczej 2000 lat, wy-

rażonych przez św. Tomasza z Akwinu słowami: „Prawo to (używania dóbr materialnych) nie pozwala ludziom uważać dóbr materialnych za swoje, lecz za wspólne, to znaczy, że dobrami tymi powinni właściciele ich zarządzać w taki sposób, by z łatwością można było użyć ich na rzecz innych ludzi, będących w potrzebie."

„Człowiek, który udaje się wcześniej od innych na miejsce widowiska i przygotowuje dla nich drogę, działa godziwie; działałby natomiast niegodziwie, gdyby innym wzbraniał dostępu; podobnie właściciel działa godziwie, gdy wszedłszy w posiadanie rzeczy, która w swym pierwotnym założeniu była wspólna, użycza innym korzyści z niej płynących; grzeszy natomiast, gdy bez względu na okoliczności wzbrania innym korzystania z danej rzeczy" (*Summa Theologica* 2, 2, qu. LXVI a. 2).

Ze zbieżności swych poglądów na temat gospodarki planowej z koncepcjami scholastycznymi zdaje sobie zresztą prof. Zweig sprawę. Na str. 144 pisze on, „że scholastyczna koncepcja własności prywatnej jest bardzo zbliżona do koncepcyj spotykanych w systemach gospodarki planowej. Różnica pomiędzy „substancją własności" a jej „używaniem" wyrażona przez Tomasza z Akwinu jest istotą nowego sformułowania własności w naszych czasach. Tomasz z Akwinu uznaje prawo własności, ale w odniesieniu do substancji (*quoad possesionem*), a nie w odniesieniu do używania (*quoad usum*). Używanie powinno się znajdować pod kontrolą publiczną i używając określenia Arystotelesa „wspólne dla wszystkich przyjaciół" tzn. dla społeczeństwa.

„Koncepcja pieniądza i kredytu u pisarzy scholastycznych zbliża się bardzo do koncepcji pieniądza, rozwijanej w gospodarce planowej. Jest on, jak to określa Tomasz z Akwinu, w swej istocie jałowy (*res quae non fructificat*); jest on li tylko narzędziem wymiany. Jego główną funkcją jest ułatwianie wymiany dóbr (*pecunia principaliter est inventa ad commutationes faciendas — S. Th. II-II*, q. 77, a. 1); wszystkie inne funkcje są nieistotne. Nie powinno się go używać jako źródła dochodu, ponieważ jest jałowy, jego wykorzystywanie oznacza wyzysk. Jego głównym przeznaczeniem jest wydawanie (*consumptio ac distractio*) a nie gromadzenie. Jakżeż bardzo nowoczesna idea pieniądza planowanego zbliża się do tej koncepcji."

Prof. Zweig rozwodzi się szeroko nad różnorodnymi formami własności państwowej, samorządowej, spółdzielczej, korporacyjnej i mieszanej rozwijanymi, obok własności prywatnej w systemach gospodarki planowej. Przypominamy jeszcze raz, że kolektywizacja własności bynajmniej nie wchodzi w prawidłowo ujętą definicję gospodarki planowej, ponieważ gospodarka całkowicie skolektywizowana nie koniecznie jeszcze musi zdradzać elementy planowości. Najciekawsze jednak, że prof. Zweig wysuwa tak typową dla doktryny chrześcijańsko-społecznej tezę upowszechnienia własności, posługując się ponadto najpoprawniejszą chrześcijańsko-społeczną argumentacją (str. 253-4):

„Utrzymanie własności prywatnej lub raczej mieszanych form własności, uważałbym za konieczne również dla zabezpieczenia wolności osobistej. Wolność osobista bez własności prywatnej jest czczym frazesem. Człowiek, który nie posiada, jest w rzeczywistości niewolny, ponieważ jest pozbawiony jakiejkolwiek rzeczywistej możliwości wyboru w najważniejszych sprawach... Nie zniesienie własności jest potrzebne, lecz przeciwnie rozciągnięcie własności na masy, ich wyposażenia we własność".

„Uważałbym zatrzymanie własności prywatnej z ograniczeniem górnej granicy dochodu i posiadania, jako konieczny warunek planowania w ustroju demokratycznym".

„Planowanie wymaga rewizji prawa własności prywatnej, rewizji nie tylko w prawniczym, lecz co ważniejsze, w moralnym tego słowa znaczeniu. Nowe ethos własności jest to czego nam potrzeba".

We wnioskach swej pracy podkreśla prof. Zweig jeszcze raz z wielkim naciskiem (str 262), „że naród planujący swą gospodarkę wymaga większego stopnia jedności narodowej, przede wszystkim zaś jedności moralnej".

„Chciałbym podkreślić ten ostatni punkt i stwierdzić, że nasz wielki kryzys tkwi swymi korzeniami w przyczynach nie tylko technologicznej, lecz w dużej mierze moralnej natury... I każda odbudowa powojenna musi wyjść z punktu widzenia moralnego zjednoczenia ludzkości dokoła swych podstawowych wartości".

Dr Kazimierz Studentowicz

Dzieje Pawła z Tarsu

Niezwykła postać Apostoła Narodów pociąga do siebie ustawicznie badaczy i historyków pierwotnego chrześcijaństwa. W roku 1939 wyszła w Niemczech (w wyd. 3—10) znakomita monografia Apostoła, *Paulus*, piórą ks. Józefa Holznera. Po wojnie w r. 1945 ukazało się we Włoszech duże dzieło augustianina Angelo Penna *San Paolo* z przedmową znanego biblisty i historyka J. Ricciotti. W następnym r. 1946 sam Ricciotti wydał po mistrzowsku opracowaną monografię *Paulo Apostolo* z licznymi ilustracjami w tekście. Co do rozmiarów stanąć może śmiało obok nich polskie dzieło ks. dra Eugeniusza Dąbrowskiego, pt. *Dzieje Pawła z Tarsu* (Oficyna Księgarska, Warszawa, 1947-8, str. 649). Rzecz tym znamienniejsza, że zainteresowania Autora obracały się dotąd głównie około Ewangelii i osoby Chrystusa Pana. W wykazie jego prac umieszczonym na końcu dzieła (str. 650) widzimy tylko jedną rozprawę pt. *Św. Paweł w Atenach*. Otóż *Dziejom Pawła z Tarsu* chcę poświęcić tych kilka uwag.

Warto zaznaczyć, że nie jest to pierwsza praca o św. Pawle w języku polskim. Śp. ks. prof. Wład. Szczepański miał gotowe do druku, dużych rozmiarów dzieło o św. Pawle. Tylko przedwczesna śmierć Autora przeszkodziła jego wydaniu. Ks. dr Dąbrowski wiedział o dziele ks. Szczepańskiego (a może je i znał). Szkoda, że nie wspomniał o tym w przedmowie do *Dziejów Pawła* i nie zaznaczył czy (i w jakiej mierze) korzystał z pracy ks. Szczepańskiego. Byłby to miły objaw pamięci dla swego profesora, któremu ks. Dąbrowski dość dużo zawdzięcza.

Treść *Dziejów Pawła* stanowią: źródła do życia i działalności Apostoła, tło historyczne i kulturalne, sama postać Pawła, jego

rozległa działalność apostolska i pisma. Św. Paweł występuje tu jako hellenista wykształcony w literaturze, wymowie i filozofii greckiej, biegły również w Pismach Starego Testamentu i w ówczesnej teologii żydowskiej. Jest to człowiek woli, lecz i realista, człowiek czynu, trzeźwy w ocenie warunków zewnętrznych, w jakich pracował, i trudności, które spotykał na drodze życia. Jako apostoł Chrystusa wyzwolił on powstające chrześcijaństwo z ciasnych więzów judaizmu i skierował je na wielkie szlaki rozwoju. W tym głównie leży, zdaniem Autora, jego wielkie znaczenie dla chrześcijaństwa.

Dzieło ks. dra Dąbrowskiego posiada duże zalety. Niektóre części, jak opisy ówczesnej kultury helleńskiej, podróże i działalność Apostoła, uwięzienie i proces, czyta się z prawdziwym zajęciem. Lecz obok zalet wykazuje ono braki, które w znacznym stopniu obniżają jego wartość i użyteczność.

We wstępie Autor omawia Dzieje Apostolskie i Listy jako źródła historyczne działalności św. Pawła. Dzieje opracowane przystępnie i wystarczająco. Za to przy listach trudno zrozumieć, dlaczego Autor, pisząc o krytyce współczesnej, zwraca uwagę na starego z przed stu laty Baura i na szkołę holenderską, wymienia kilku starszych racjonalistów, a pomija zupełnie nowszych uczonych z czasu po r. 1920. O szkole holenderskiej sam mówi (str. 382), że „interesuje ona dzisiaj wyłącznie historię krytyki". Nadto należało wymienić nie tylko racjonalistów odmawiających autentyczności niektórym listom, lecz i tych uczonych, którzy jak Zahn, Ramsay, Wohlenberg, Michaelis, Thörnell, Roller, Behm razem z krytyką katolicką bronią autentyczności wszystkich pism Apostoła. Przede wszystkim jednak tu już należało w jednym przystępnym, lecz naukowym dowodzie wykazać pochodzenie od Pawła całego *Corpus Paulinum*, czyli wszystkich 14 Listów. Przy poszczególnych pismach można było do tej sprawy już nie wracać.

Dziełem podstawowym i wprost nieodzownym przy naukowej krytyce stylu i formy listów starożytnych i listów Pawłowych jest *Das Formular der paulinischen Briefe* Rollera (wyd. 1933). Deissmann, na którym się Autor opiera, omawiając rodzaj literacki Listów, jest dziś przestarzały. Pisma św. Pawła są rzeczywistymi listami, pisanymi do rzeczywistych, określonych jednostek czy zespołów czytelników. Nie są to wszakże listy ściśle prywatne (z wyjątkiem może listu do Filemona). Przerastają one bo-

wiem, znacznie co do rozmiaru, listy prywatne, jak je wówczas pisano. Nadto w listach prywatnych Paweł nie podkreślałby z takim naciskiem swego powołania i powagi apostolskiej i nie wymieniałby innych jako towarzyszów swej godności.

Czy nie jest co najmniej przesadą zaznaczać z naciskiem, że „pisarzem stał się Paweł p r z y p a d k o w o, a do literatury wszedł mimo swej woli" (str. 297)? Gdyby Apostoł „chwytał za pióro" bez pewnej żyłki do pisania i wbrew popędowi serca, a tylko zmuszony zewnętrznymi okolicznościami, to prawie wszystkie jego listy byłyby znacznie krótsze, i nie mielibyśmy prawdopodobnie ani 1 Kor. 13, ani listu do Rzymian. Tym bardziej, że pisanie było wówczas rzeczą bardzo uciążliwą: dyktowano zgłoska po zgłosce, za pióro służył kawałek trzciny, atrament był gęsty, a karta szorstka. Roller oblicza w przybliżeniu, że pisanie samego listu do Rzymian zajęło Apostołowi 98 godzin, to jest przeszło miesiąc czasu licząc 2 do 3 godzin dyktowania dziennie.

Zdaniem Autora, a kilkakrotnie do tego powraca (61—2, 429—30, 434), posiadał św. Paweł pełne wykształcenie helleńskie. Odbył on w Tarsie normalne studia greckie od najniższych stopni poprzez gramatykę i literaturę aż do wymowy i filozofii włącznie. Ubocznie tylko zaznajamiał się równocześnie z religijną tradycją swego narodu, i znajomość tę uzupełnił następnie przez studia judaistyczne w Jerozolimie. Ile w tym wszystkim prawdy?

Pewną jest rzeczą, że Żydzi osiedleni w miastach o kulturze helleńskiej mówili, modlili się i czytali Pismo św. po grecku. Ich językiem „ojczystym" był język grecki, tzw. *koine*. Prawdą jest również, że nawet po miastach, gdzie posiadali prawo obywatelstwa, mogli, ale nie musieli, posyłać dzieci do szkół miejskich. Jak mieli własne cechy, do których jako obywatele miasta musieli należeć, tak również mieli własny system wychowania i własne szkoły. Językiem wykładowym był tam język grecki, a podręcznikiem Pismo św. w tłumaczeniu greckim, tzw. *Septuaginta (LXX)*. Wprawdzie Autor ubolewa nad tymi szkołami, gdzie „z programów... wieje pustka i właściwa judaizmowi jednostronność...", gdzie „nie znano innego nauczania prócz religijnego". A już prawdziwą tragedię szkoły żydowskiej widzi w tym, „że nie miała ona innych książek prócz religijnych, i żaden z jej uczniów nie miał nigdy w ręku narodowego eposu" (str. 61—2). Pogląd ten nie jest zbyt nowy, bo sięga czasów Antiocha Epifa-

nesa (r. 176—165 przed Chr.). Holzner, oceniając rzecz z innego punktu widzenia, uważa ten sam system wychowawczy Żydów za „znakomity" (*Paulus*, 10). I słusznie. Stanowił on bowiem tajemnicę ich siły. Jemu też zawdzięcza młode chrześcijaństwo, że na progu swego wejścia w świat pogański spotkało owe tłumy dusz, przygotowanych przez synagogę do przyjęcia Prawdy.

Dalej pewną jest rzeczą, że ówczesna szkoła grecka, podobnie jak całe życie Greków, przesycona była wierzeniami i obrzędami religijnymi. Każde gimnazjum posiadało kaplicę Hermesa i Herkulesa, którzy byli patronami młodzieży męskiej. Młodzież brała czynny udział w ofiarach składanych publicznie bóstwom, w uroczystych pochodach z posągami bóstw, i w ucztach ofiarnych (zob. A. J. Festugière, *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, 1935, 87—90). Jeśli więc Paweł odbył studia greckie, to długi ten, przynajmniej dziesięcioletni pobyt w otoczeniu o wysokiej kulturze, ale czysto pogańskim, musiał wywrzeć głęboki wpływ nie tylko na język, ale przede wszystkim na młodociany umysł przyszłego Apostoła, oraz na całą jego ideologię. Ślad tego wpływu mogły wprawdzie następne studia judaistyczne osłabić, ale nie mogły go zniweczyć. W umyśle Pawła powstałaby mieszanina poglądów pogańskich i żydowskich. Jego umysłowość nie byłaby już ani żydowska ani helleńska, byłoby to coś pośredniego.

Żydzi pobożni, a szczególnie faryzeusze odnosili się na ogół nieufnie do szkół greckich. Zapewne nieraz powtarzano zdanie: „Przeklęty ten, kto hoduje świnie, i przeklęty człowiek, który syna swego uczy mądrości greckiej" (*Baba Qamma* 82 b Bar). Ojciec Pawła był faryzeuszem. Apostoł zaś wyznaje, że sam jako faryzeusz i syn faryzeusza, nie tylko był gorliwym wyznawcą Prawa, lecz najwierniej przestrzegał zwyczajów ojczystych (Dz. 23, 6; 22, 3; Gal. 1, 14; Fil. 3, 5). Należałoby więc wnosić, że został wychowany według surowych zasad mozaizmu.

Czy jednak w listach nie przejawia się wpływ wychowania greckiego? Język listów jest bezprzecznie bogaty, niezmiernie żywy i malowniczy; lecz jest to język pospolity, i nie urobiony przez dłuższe stosowanie ścisłych prawideł gramatyki szkolnej. Styl Pawła jest swoisty, raczej niehelleński; jest to „styl geniuszu, jeśli nie geniusz stylu", jak go określił Farrar (*Life of Paul*, 1884, 623). Sam ks. Dąbrowski przyznaje, że z punktu widzenia reguł sty-

listyki greckiej listy Pawłowe wiele pozostawiają do życzenia (str. 298). Apostoł rozumuje i dowodzi na sposób rabinistyczny, a swą ideologią tkwi głęboko w St. Testamencie i w judaizmie Wpływy hellenizmu na pojęcia i poglądy Apostoła są wprost znikome, jak stwierdza sam Autor w rozdz. 22 swej książki (str. 421-455). Jeśli zatem przesadą byłoby powiedzieć, że kultura grecka była dla Pawła całkowicie obca, to jeszcze większą przesadą jest twierdzić, że listy św. Pawła „przesiąknięte są duchem greckim" (str. 34). Najprostsze pojęcia Apostoła, jak „ciało" *(soma i sarx)*, „dusza" *(psyche)*, „duch" *(pneuma)* nie są greckie, lecz hebrajskie. Przy egzegezie Listów trzeba utsawicznie zwracać się o pomoc do słownictwa hebrajskiego.

Autor powołuje się na trzy zdania poetów greckich, przytoczone przez Pawła (Dz. 17, 28; 1 Kor. 15, 33; Tyt. 1, 12), i mające świadczyć „o nieprzeciętnej znajomości literatury" greckiej u niego (str. 57 i 434). Na innym miejscu sam jednak zaznacza, że „mogły to być zdania używane przez wszystkich, jako rodzaj ogólnie przyjętych adagiów". I powołanie się na nie nie oznacza jeszcze, że Paweł znał osobiście dzieła, z których te zdania są wyjęte (str. 254).

Wszystkie te powody przemawiają raczej za tym, że św. Paweł nie tylko nie pobierał nauki w szkole greckiej, lecz że dość wcześnie opuścił Tarsus i przeniósł się do Jerozolimy, gdzie dłuższy czas przepędził „u stóp wielkiego Gamaliela (Dz. 22, 3). „Wpływy" helleńskie na Pawła, zwłaszcza gdy chodzi o niektóre pojęcia, jak umysł *(nous)*, „sumienie" *(syneidesis)* itp. i o słownictwo, należałoby odnieść raczej do czasu, gdy jako Apostoł obracał się wśród wiernych, nawróconych z pogan. Na pewno nie brak było pośród nich takich, którzy obeznani byli z różnymi kierunkami ówczesnej myśli greckiej; może niejeden należał przedtm do wtajemniczonych w to lub owo misterium religijne. Od nich więc mógł Apostoł przejąć niektóre wyrażenia, potrzebne mu do oddania różnych względów rzeczywistości chrześcijańskiej. Tym by się tłumaczyło, że te same wyrażenia używane przez św. Pawła i w misteriach tak zupełnie odmienną kryją w sobie treść.

N a w r ó c e n i e Pawła pod Damaszkiem jest niezaprzeczalne. Chodzi tylko o wykrycie czynników, które je wywołały. Autor omawia i odrzuca hipotezę przyczyn przyrodzonych zewnętrznych. Z wewnętrznych odrzuca hipotezę wizji. Nie porusza natomiast tłu-

maczenia podawanego przez psychologię religii. A właśnie to tłumaczenie wysuwane w ostatnich dziesiątkach lat zasługiwałoby na szczegółowe omówienie (zob. Kietzig, *Die Bekehrung des Paulus, religionsgeschichtlich und religionspsychologisch neu untersucht*, 1932).

Widzeniu pod Damaszkiem, oprócz nawrócenia, Autor zdaje się nie przypisywać większego wpływu na dalsze życie i działalność Apostoła Narodów. „Nawrócenie Pawła, pisze, było największym paradoksem jego życia, które zmienił za wpływem Łaski, ale i z wykorzystaniem swych usposobień przyrodzonych. Paweł-faryzeusz i Paweł-Apostoł Narodów — droga wiodąca od jednego do drugiego w swym zasadniczym biegu znajdowała oparcie w charakterze Pawła. Zasada kontrastów występuje tu jaskrawo dając w rezultacie postać potężną, posiadającą wszelkie znamiona geniuszu" (str. 612). To prawda. Lecz zarówno Dzieje jak szczególnie Listy świadczą o czymś więcej jeszcze.

Św. Paweł jest najgłębiej przekonany, że pod Damaszkiem widział we własnej osobie tego samego Jezusa z Nazaretu, który po zmartwychwstaniu ukazywał się Apostołom (1 Kor. 9, 1; 15, 8; Gal. 1, 16). Rzeczywiste to widzenie było dla Pawła równocześnie przeżyciem wewnętrznym i doznaniem mistycznym — podobnie jak doznanie Apostołów w chwili zesłania Ducha Św. — najgłębszym i najbardziej w skutki brzemiennym, jakie zna Kościół. Już tam nowa rzeczywistość chrześcijańska zespoliła się z istotą Pawła, przeobraziła ją i przemieniła. W jego duszy zajaśniał zupełnie nowy świat myśli, pojęć i poglądów. Stało się wówczas z nim to, o czym pisać będzie po latach: *Kto jest w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. Stare przeminęło, oto stało się Nowe* (2 Kor. 5, 17). Pod Damaszkiem otrzymał Paweł zrozumienie tajemnicy Chrystusa i jego krzyża, zrozumienie tajemnicy powołania pogan do zbawienia i swego powołania do apostolstwa. Dla nas więc widzenie pod Damaszkiem jest kluczem do zrozumienia osobowości Pawła i jego dzieła.

Jako szczególną zasługę Pawła dla chrześcijaństwa Autor podnosi słusznie jego uniwersalizm (str. 45, 47, 181-3, 618-19). Wskazuje dwa tego uniwersalizmu źródła: pochodzenie Pawła z rozproszenia a zwłaszcza z dużego miasta greckiego (182) i naukę Chrystusa (183 i 618). Co do pierwszego trzeba zaznaczyć, że znajomość języka greckiego i ludzi uzdolniła Pawła do pracy mi-

syjnej w świecie helleńskim. Atoli dla chrześcijańskiego uniwersalizmu Apostoła nie miało jego pochodzenie z rozproszenia żadnego znaczenia. Aż do Damaszku był ten żyd „hellenista" większym partykularystą żydowskim, niż żydzi palestyńscy, jak tego dowiódł prześladowaniem Kościoła. Pozostaje więc tylko nauka Chrystusa i jego wola i te wystarczą. Chodzi o to, gdzie Chrystus Pan uczył, że jego Ewangelia przeznaczona jest dla wszystkich narodów, ras i języków, a nie tylko dla żydów. Pod tym względem czytelnik nie znajdzie w dziele Ks. Dąbrowskiego żadnego bliższego pouczenia. Gorzej, bo ulegając swej skłonności, Autor wszczyna spór z tymi, co z Wredem na czele utrzymują, że Jezus o żadnym uniwersalizmie nie myślał. Twierdzą, że Paweł na własną rękę poszedł z Ewangelią w świat pogański i on jest właściwym twórcą chrześcijaństwa. Lecz i tu Autor ogranicza się tylko do twierdzeń, nie starając się ich uzasadnić odpowiednimi tekstami. Zdziwiłby się niepomiernie Harnack, gdyby był przewidział, że ktoś jego powagą popierać będzie naukę o uniwersalizmie chrześcijańskim. Wszak właśnie przeciw Harnackowi zarówno w Niemczech (Meinertz), jak w Anglii (J. B. Mayr), broniono swego czasu nauki Jezusa o powszechności Królestwa Bożego.

Rozbierając list do Rzymian, Autor porusza także sprawę usprawiedliwienia (411—415). Na czterech niespełna stronach przedstawia pogląd rabinistyczny, protestancki Lutra, Pawłowy i różnych religii Wschodu. Wszystko to jest tak krótkie i tak niejasne, że nawet teolog z trudnością w tym się rozezna. Chyba tylko przez nieuwagę mógł Autor napisać, że „Adam jest dla Pawła typem ludzkości pozostającej pod brzemieniem grzechu". Albo: „Wszyscy, będący w stanie grzechu, zostali oczyszczeni jednym aktem Chrystusa". Tego św. Paweł nie pisze ani w w. 17 ani w. 19. Wiarę, która jest początkiem usprawiedliwienia, określa Autor jako „akt umysłu, wpływającego na czyny człowieka", i powołuje się na Gal. 5, 2—6; 1 Kor. 13, 12—12; Rz. 10, 9—18. Otóż w tekstach tych jest mowa nie o akcie wiary, lecz o cnocie *(habitus)* wiary, którą wraz z nadzieją i miłością chrześcijanin otrzymuje w chwili usprawiedliwienia (zob. Sobór Tryd. sess. VI; Denz. 800). Wielka szkoda, że nauce Apostoła w tak doniosłej sprawie Autor nie poświęcił więcej miejsca i wierniej jej nie przedstawił.

Z krótkiej wzmianki o mistyce św. Pawła widać, że katolickie dzieła z tej dziedziny były dla Autora niedostępne (str. 613—14). Nie ulega wątpliwości, że Paweł był mistykiem, jednym z największych w Kościele. Głębie przeżyć i doznań mistycznych jak stanowiły rdzeń jego życia wewnętrznego w stosunku do Boga i do Chrystusa, tak były źródłem wszystkich jego poczynań, jego nadludzkich trudów i cierpień podjętych dla szerzenia królestwa Bożego. Biograf Pawła, który by tę stronę jego życia pominął, naraża się na niebezpieczeństwo zbyt jednostronnego i z konieczności fałszywego przedstawienia postaci wielkiego Bogomódlcy i niezmordowanego Działacza. Doznania mistyczne są skutkiem dotknięcia duszy przez Boga. Psycholog może zjawiska mistyczne badać tylko od strony ludzkiej; a psycholog racjonalista odniesie je całe wyłącznie do przyczyn przyrodzonych i jego tłumaczenie musi być uznane za chybione. Dlatego też autor katolicki, który chce zapuścić się w tajniki mistyki Pawłowej, musi oprzeć się przede wszystkim na dziełach katolickich. Bogaty ich wykaz można znaleźć w każdym podręczniku mistyki. (Zob. Tanquerey, *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, 1928 lub J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Romae 1946).

W dziele Ks. Dąbrowskiego spotkać można twierdzenia i wypowiedzi, których rzeczowo niczym uzasadnić się nie da. Tak np. na str. 40 pisze on, że „mesjanizm był pomostem, który snadnie mógł wypełnić przepaść, jaka wytwarzała się stopniowo między wyznawcami Chrystusa a judaizmem". Jak mógł ją wypełnić, skoro właśnie on, mesjanizm, stanowił przepaść nie do przebycia między chrześcijaństwem a żydostwem? Zaraz Autor dodaje, że Apostołowie w swym nauczaniu „wiele mówią o Synu człowieczym znanym z księgi Daniela". W związku z tym godzi się z Boussetem na nazwę: „dogmatyka o Synu Człowieczym". Otóż są to przypuszczenia, nie mające najmniejszej podstawy w Dziejach Apostolskich. Zrozumiałe one są u historyka racjonalisty, który zesłania Ducha św. nie uznaje za zdarzenie historyczne i do początków Kościoła stosuje z całą ścisłością zasadę rozwoju, a ten z natury rzeczy musiał być powolny. Dla kogo jednak zesłanie Ducha Św. jest rzeczywistością historyczną, ten wie, że podobnie jak u Pawła pod Damaszkiem, tak samo tutaj ów rozwój ogromny dokonał się w umysłach i sercach Apostołów w jednej chwili. I jeżeli, według opisu Łukasza, Piotr już w pierwszej

mowie wykazuje jasno i stanowczo, że *Panem i Mesjaszem uczynił Bóg Jezusa* (Dz. 2, 36), odpowiada to najzupełniej ówczesnemu stanowi rzeczy.

Charyzmaty świadczą, zdaniem Autora, „o niezwykłym entuzjazmie religijnym, jaki przeżywały pierwsze gminy chrześcijańskie" (str. 368). Jednakże Paweł „odnosi się do nich z wyraźną nieufnością i zaledwie je toleruje" (614). Biograf Pawła musi być także egzegetą. Otóż egzegeta, który zna naukę Apostoła o charyzmatach, w szczególności Rz. 12, 6—8; 1 Kor. 12—14; Ef. 4, 11; 1 Tes. 5, 19—21, nigdy czegoś podobnego nie powie o stosunku Pawła do tych darów. Apostoł nie lekceważy nawet daru języków, o ile jest prawdziwy; stawia go tylko po innych darach pod względem użyteczności dla Kościoła.

Zdaniem Autora nie tylko śmierć, lecz i „zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa stworzyły u jego zwolenników nie dającą się niczym zapełnić pustkę" (str. 36; zob. J. 16, 7). Św. Szczepan „przejęty duchem helleńskim (Dz. 6, 5; *pełen Ducha Św.*)... „stał się od pierwszej chwili chorążym niezawisłości chrześcijan od przepisów Zakonu" (str. 46). Otóż mowa św. Szczepana nie daje podstawy do takiego przypuszczenia. Itd. itd.

Na wspaniałą postać Apostoła Narodów złożyły się trzy główne pierwiastki: hellenistyczny dość nikły, żydowski silny i wszechwładny chrzecijański, nadprzyrodzony. Autor starał się uwypuklić w swym bohaterze przede wzsystkim pierwiastek hellenistyczny, czysto ludzki. Do niego też odniósł nieomal wszystko, co w osobowości Pawła jest wielkie i piękne. Na stronę chrześcijańską Apostoła za mało zwrócił uwagi, by nie powiedzieć, że ją zapoznał. Stało się to z uszczerbkiem prawdy, a nie bez dużej szkody dla tych, którzy skądinąd pożyteczną tę książkę brać będą do ręki.

Ks. Walenty Prokulski T. J.

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

Ks. Dr Alfons Schletz C. M.: Józef Jakubowski żołnierz i kapłan (1743—1814), Kraków 1945 *(Analecta historica Congregationis Missionis Provinciae Polonorum. I.)*, str. 223.

— Współpraca misjonarzy z Komisją Edukacji Narodowej (1773—1794), Kraków 1946 *(Analecta hist. Congr. Miss. Prov. Pol. II.)*, str. 199.

— Przyczynek do historii Zgromadzenia Misji w okresie rządów wizytatorskich ks. Michała Kownackiego, Kraków 1946 (Odb. z *Naszej Przeszłości* T. I.), str. 150.

— Michał Bartłomiej Tarło, Kraków 1946, str. 16.

— Studia kard. Ledóchowskiego w Seminarium Świętokrzyskim w Warszawie (1841—1843), Kraków 1947 (Odb. z *Naszej Przeszłości*, T. II.), str. 9.

Książka o Jakubowskim to pełna biografia jednego z najwybitniejszych wizytatorów Zgromadzenia Księży Misjonarzy w Polsce. Na tle dziejów tegoż Zgromadzenia w Polsce w drugiej połowie XVIII w., umiejętnie czerpiąc ze źródeł archiwalnych, kreśli Autor bogate i czynne życie żołnierza i kapłana, jego stosunki rodzinne, młodość, studia, karierę wojskową, działalność profesorską w Korpusie Kadetów i Szkole Artylerii w Warszawie, wstąpienie do Zgromadzenia Misji i prace kapłańskie na stanowiskach dyrektora seminariów, wizytatora misjonarzy, sióstr miłosierdzia i proboszcza kościoła św. Krzyża w Warszawie. Szeroka ta działalność obejmowała sprawy duszpasterskie, administracyjne, oświatowe, wychowawcze i dobroczynne. Na tym tle jaśnieje postać Jakubowskiego nie tylko jako filaru Zgromadzenia, ale też wybitnego działacza kościelnego w okresie walki z wolnomyślnymi czynnikami Księstwa Warszawskiego, wreszcie gorącego patrioty i człowieka o nieprzeciętnych walorach osobistych. W załącznikach publikuje Autor 19 listów Jakubowskiego i ważniejsze dokumenty z jego życia. Książkę kończy bibliografia, wykaz dzieł Jakubowskiego i indeks osób. Praca ks. S. to nowy, cenny przyczynek do dziejów Polski i Kościoła w Polsce na mało jeszcze zbadanym przełomie XVIII—XIX w.

Do tych samych czasów odnosi się książka o współpracy Misjonarzy z Komisją Edukacji Narodowej. Jedynie celową w opracowaniu tego rodzaju tematów metodą topobiograficzną, przedstawia ks. S. najpierw kulturalno-oświatową działalność „misjonarskiego Konarskiego", ks. Śliwickiego, później kreśli obraz współpracy misjonarzy warszawskich z K. E. N., omawia szkoły parafialne prowadzone przez Zgromadzenie, wreszcie odtwarza zasługi na polu oświatowym wybitnych misjonarzy Hussarzewskiego, Kalińskiego i Karpowicza. Ilustrację źródłową tej interesującej książki stanowią załączniki. Napisana obiektywnie, wygłaszane w niej poglądy uzasadnione źródłowo, sylwetki głównych działaczy tętnią życiem. W pracy nie widać żadnej przesady, owszem można stwierdzić raczej pominięcie pewnych faktów, których uwzględnienie wyszłoby tylko na korzyść całości. W wykazie szkół pominięto szkoły parafialne prowadzone przez misjonarzy w Buku, Mazowie i Poznaniu; należałoby też uzupełnić wiadomości o szkołach w Mławie, Tykocinie i Zasławiu. Potrzebne dane ogłosił Wierzbowski w swych materiałach do dziejów K. E. N. w zesz. 23, 25 i 26.

W pracy ks. S. o Kownackim otrzymujemy interesującą biografię rozmiłowanego w nauczaniu filozofii i teologii profesora (1660—1714), troskliwego o rozwój nauk w seminariach i rozrost Zgromadzenia wizytatora i oddanego współpracownika biskupa poznańskiego Tarły, członka tegoż Zgromadzenia Misjonarzy.

W osobnej rozprawie zaznajamia nas ks. S. z życiorysem biskupa Michała Bartłomieja Tarły (1656—1716), a zwłaszcza z jego działalnością charytatywną, która mu zapewniła zaszczytny tytuł „Ojca ubogich".

Niewielka rozmiarami, ale cenna praca o kard. Ledóchowskim, rzuca nam nowe światła na tę postać wybitną w dziejach Kościoła na ziemiach Polski, a równocześnie na seminarium świętokrzyskie w Warszawie prowadzone przez misjonarzy, któremu Polska zawdzięcza poważny poczet światłych i duchowo wyrobionych kapłanów oraz okrągło 50 biskupów.

We wszystkich przytoczonych pracach ks. prof. Schletz, w mniejszym lub większym zakresie rozszerzył znajomość dziejów nie tylko Zgromadzenia Misjonarzy, lecz także i dziejów Kościoła na ziemiach polskich.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Tadeusz Kudliński: Farbowane lisy. Książnica-Atlas. — Tadeusz Kudliński: Świętokradca. Książnica-Atlas. — Wojciech Żukrowski: Piórkiem flaminga, opowieści przewrotne. Awir, Katowice.

Oprócz pięciu książek wyróżnionych przez Komitet Nagrody *Odrodzenia* — a omówionych w poprzednim numerze pisma — należy jeszcze zaznaczyć parę ważniejszych pozycji z miesięcy ostatnich. W pierwszym rzędzie dwie książki Tadeusza Ku-

dlińskiego: *Farbowane lisy* i *Świętokradca*. Obie są artystycznie niejako antytezą powieści Gołubiewa. Stoją na przeciwległym brzegu tego, co nazywamy powieścią realistyczną. Nazwałabym je powieściami intelektualnymi. Obie mają coś z finezji, coś z zadumanej mądrości dialogu, w obu ludzie są raczej „znakami" i „wyrazicielami", niż postaciami żyjącymi na własny rachunek. Nie jest to zresztą krytyka, tylko oznaczenie gatunku.

Farbowane lisy to historia jednego dnia i jednej nocy. W wiosce podgórskiej, niedaleko Krakowa odbywa się jubileusz znanego pisarza. Na uroczystość tę zjeżdża cały świat artystyczny Krakowa: malarze, aktorzy, pisarze. I jak w *Weselu* patrzymy w rewię tych osób z lekka tylko ucharakteryzowanych a mających — tak jak u Wyspiańskiego — być i sobą i także wyrazem pewnych kierunków, idei, dążeń. Tylko ludzie są bardziej złożeni: podczas gdy w *Weselu* byli po prostu sobą — u Kudlińskiego każda postać jest rodzajem *mixtum compositum*, każda jest złożona z rysów i cech zapożyczonych u paru osób. Niewątpliwie tym systemem, a raczej z tych elementów powstają na ogół wszystkie postacie powieściowe. Ale zwykle proces wtłaczający element zaobserwowany w postać książkową jest głębiej ukryty. Zwykle bywa zakonspirowany. Tu jest jawny — świadomie jawny. Ma to i dobre i złe strony. Dobrą stroną jest, że powieść jest nie tylko literacką fikcją, ale i historią, dokumentem i świadectwem. Złą natomiast, że czytelnika niepokoi, że odrywa jego uwagę od ideowego wątku książki, zaprzątając tę uwagę rebusowymi poszukiwaniami od kogo zapożyczony jest nos, od kogo charakterystyczny sposób mówienia, od kogo mentalność poszczególnych postaci. Czasami system ten ma nawet posmak pewnej niedyskrecji, zwłaszcza tam, gdzie te z mgły i obłoków utkane postacie oddają się wspomnieniom lub zajęciom romansowym — romansów zresztą, jak słusznie zauważył St. Kisielewski — zupełnie nieplatonicznych.

Przyznać trzeba, że wszystkie osoby na pół prawdziwe, na pół fikcyjne rysowane są zresztą „kreską" właściwą: obracają się i działają jakby w pół mroku, ich kontury nie są zbyt ostre, lekko i łatwo przechodzą w niebyt. Zresztą waga książki nie leży na ludziach, lecz na zagadnieniach. I tu nie będziemy już mieli zastrzeżeń, natomiast znajdziemy wiele materiału do pożytecznej i przyjemnej zadumy. Na plan pierwszy wysuwają się tak drogie Kudlińskiemu sprawy kulturalne, zwłaszcza sprawy rodzimych pierwiastków tej kultury, sprawy kultury i sztuki ludowej, oraz wielkie umiłowanie jego życia: teatr.

Teatr zajmuje także wiele miejsca — jeśli chodzi o kompozycję nieoczekiwanie dużą — w drugiej książce tegoż autora w książce *Świętokradca*.

Świętokradcą jest wielki malarz Adam Tyczyński, który poprzez różne ewolucje dochodzi do tego, że wyrzeka się sztuki,

aby służyć biednym i oddać się życiu doskonałemu. W tej książce — wydaje mi się — zawiodła metoda zbyt bliskiego kopiowania z natury, metoda tworzenia wedle wzoru. Rzecz jest w tym, że jawnym modelem malarza Adama jest brat Albert. Jego historia służy za wzorzec historii powieściowej, Adam Tyczyński to jakby brat Albert przeniesiony w czasy nam zupełnie bliskie, żyjący i działający podczas i po drugiej wojnie światowej. Sama tego rodzaju transpozycja nie jest oczywiście ani lepszym ani gorszym chwytem powieściowym, niż wiele innych. Tylko co się dzieje? Otóż gdy odejście od sztuki Adama Chmielowskiego, jego oddanie się ubogim, ma wszelkie cechy głębokiej nie tylko świętości, ale i mądrości, gdy zdobywa sobie samo przez się uznanie i aprobatę ludzi nawet mało uduchowionych i nie rozumiejących dróg mistycznych — odejście od sztuki Adama powieściowego musi budzić — i przez cały przeciąg kultury budzi sprzeciw czytelnika, nawet wierzącego. I ten czytelnik ciągle kłóci się wewnętrznie z autorem, a kłóci się — okazuje się w końcu — niepotrzebnie. Dla wyjaśnienia muszę dodać parę słów o technice książki: *Świętokradca* jest tak zbudowany, że tok normalnej, narracyjnej opowieści, przerwany jest w trzech miejscach (raczej w dwóch i na zakończenie) — wstawkami jakby innego gatunku wymiaru: kursywą drukowane te części (zresztą krótkie) przenoszą nas w świat symboliki doskonałej. Tu rozszczepiona tęcza przemawia wszystkimi swymi barwami, wyjawiając i tłumacząc wewnętrzną istotę zagadnień artystycznych i życiowych. Otóż gdy już po śmierci Adama, b. malarza, obecnego mnicha, dochodzą do głosu owe Fioletury, Błękitki i Zielonki okazuje się, że ideowo są one po stronie czytelnika i tego rodzaju odrzucenie od siebie życia, odrzucenie go w tej formie, w jakiej to uczynił Adam Tyczyński jest i przez nie — a co za tym idzie i przez autora — potępione. A ta niezgodność komentarza autora z wydźwiękiem ideowym samej książki, zdradza, że coś jest tu nie w porządku. Artystycznie nie w porządku. Poza tym *Świętokradca* ma wielkie wartości czysto powieściowe. Narracja jest żywsza niż w *Farbowanych lisach*, bardziej do „normalnej" powieści zbliżona. Jedynie początek rozbudowany jest w kompozycyjnie zbyt długie studium o Hamlecie. Może także tu i ówdzie zbyt jest widoczne, że autor ma do powiedzenia coś z zakresu teorii sztuki, lub rozważań o życiu i „korzysta z okazji". Zresztą mówi najczęściej rzeczy ciekawe. Ale najbardziej uderzającą, a także najbardziej wartościową stroną tej książki jest jej strona „mistyczna". Opis duchowych przeżyć, potem mistycznych stanów bohatera zdradza nie tylko wielkie oczytanie autora w katolickiej literaturze mistycznej, ale także głębokie zrozumienie tych zagadnień, tak iż mimo zastrzeżeń, obie książki Kudlińskiego są literacko zjawiskami ciekawymi, a ostatnia w zakres problematyki powieści katolickiej wnosi poważne wartości.

Obraz powieściowy ostatniego roku nie byłby kompletny, gdyby pominąć Dobraczyńskiego. Twórczość jego jednak jest tak obfita, że w samej zbiorowej recenzji się nie mieści. Omówić ją wypada w artykule osobnym.

Tu chcę jedynie nadmienić o pewnej sensacji ostatniej chwili, a mianowicie o książce Wojciecha Zukrowskiego: *Piórkiem flaminga,* opowiadania przewrotne.

Jest to szereg opowiadań groteskowych. Niewątpliwie groteski te ściągną na siebie wiele gromów. Uzasadnione gromy uderzą w zbyt swobodne w niektórych z opowiadań traktowanie spraw erotycznych. Strona ta jest wyjaskrawiona, rysunkami wprost miejscami pornograficznymi. Rysunki te zresztą wykoszlawiają nieszczęśliwie ton książki, która grzeszy zbytnią brutalnością i swobodą, ale nie ma tego posmaku pornografii, jaki jej nadają rysunki. Natomiast dziwaczne opowiadanie: „Święta cytryna, czyli tajemnice Watykanu", należy rozumieć tak, jak było pomyślane: jako doprowadzenie do absurdu metod napaści na Kościół, przez rozpowszechnianie bzdurnych i nieprawdopodobnych opowieści o Papieżu i Watykanie. Wskazuje na to i sam tekst i dedykacja: „Janowi Alfredowi Szczepańskiemu ku rozwadze" (wiadomo, że ów Jan Alfred Szczepański przeprowadzał swego czasu w *Dzienniku Polskim* ostrą kampanię przeciwko Ojcu św.). Także i inne groteskowe wypowiedzi tego tomu mają charakter jedynie groteski i burleski, nigdy drwiny. Wiele zaś ustępów — zwłaszcza piękna rozmowa z Bogiem Łazarza, gdy po śmierci a przed wskrzeszeniem go przez Chrystusa, zstąpił do otchłani, świadczą o głębokim zrozumieniu przez autora spraw i przeżyć religijnych. Książka posiada dużą wartość literacką, jest pełna życia, humoru i temperamentu, choć nie brak jej, jak zresztą zwykle grotesce, aspektów tragicznych — czy jednak przez swą pozorną absurdalność, niezwykłość skojarzeń i ciągłe zmuszanie czytelnika do myślowych koziołków przypadnie do gustu polskiej publiczności — wątpić można.

Zofia Starowieyska-Morstinowa

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Albertinum Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1947:

Maria Czeska-Mączyńska: Rycerz Chrystusowy. Powieść historyczna na tle życia św. Wojciecha. Wyd. 2. Str. 227.

Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp, nowy przekład z Wulgaty, komentarz przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. Wyd. podręczne. Str. X, 799.

Nakładem Instytutu Zachodniego, Poznań 1947-8.

Dolny Śląsk. Praca zbiorowa pod red. Kiryła Sosnowskiego i Mieczysława Suchockiego. Cz. 1. Str. 468. Cykl: Ziemie Staropolski pod red. Zygmunta Wojciechowskiego. T. 1.

aby służyć biednym i oddać się życiu doskonałemu. W tej książce — wydaje mi się — zawiodła metoda zbyt bliskiego kopiowania z natury, metoda tworzenia wedle wzoru. Rzecz jest w tym, że jawnym modelem malarza Adama jest brat Albert. Jego historia służy za wzorzec historii powieściowej, Adam Tyczyński to jakby brat Albert przeniesiony w czasy nam• zupełnie bliskie, żyjący i działający podczas i po drugiej wojnie światowej. Sama tego rodzaju transpozycja nie jest oczywiście ani lepszym ani gorszym chwytem powieściowym, niż wiele innych. Tylko co się dzieje? Otóż gdy odejście od sztuki Adama Chmielowskiego, jego oddanie się ubogim, ma wszelkie cechy głębokiej nie tylko świętości, ale i mądrości, gdy zdobywa sobie samo przez się uznanie i aprobatę ludzi nawet mało uduchowionych i nie rozumiejących dróg mistycznych — odejście od sztuki Adama powieściowego musi budzić — i przez cały przeciąg kultury budzi sprzeciw czytelnika, nawet wierzącego. I ten czytelnik ciągle kłóci się wewnętrznie z autorem, a kłóci się — okazuje się w końcu — niepotrzebnie. Dla wyjaśnienia muszę dodać parę słów o technice książki: *Świętokradca* jest tak zbudowany, że tok normalnej, narracyjnej opowieści, przerwany jest w trzech miejscach (raczej w dwóch i na zakończenie) — wstawkami jakby innego gatunku wymiaru: kursywą drukowane te części (zresztą krótkie) przenoszą nas w świat symboliki doskonałej. Tu rozszczepiona tęcza przemawia wszystkimi swymi barwami, wyjawiając i tłumacząc wewnętrzną istotę zagadnień artystycznych i życiowych. Otóż gdy już po śmierci Adama, b. malarza, obecnego mnicha, dochodzą do głosu owe Fioletury, Błękitki i Zielonki okazuje się, że ideowo są one po stronie czytelnika i tego rodzaju odrzucenie od siebie życia, odrzucenie go w tej formie, w jakiej to uczynił Adam Tyczyński jest i przez nie — a co za tym idzie i przez autora — potępione. A ta niezgodność komentarza autora z wydźwiękiem ideowym samej książki, zdradza, że coś jest tu nie w porządku. Artystycznie nie w porządku. Poza tym *Świętokradca* ma wielkie wartości czysto powieściowe. Narracja jest żywsza niż w *Farbowanych lisach*, bardziej do „normalnej" powieści zbliżona. Jedynie początek rozbudowany jest w kompozycyjnie zbyt długie studium o Hamlecie. Może także tu i ówdzie zbyt jest widoczne, że autor ma do powiedzenia coś z zakresu teorii sztuki, lub rozważań o życiu i „korzysta z okazji". Zresztą mówi najczęściej rzeczy ciekawe. Ale najbardziej uderzającą, a także najbardziej wartościową stroną tej książki jest jej strona „mistyczna". Opis duchowych przeżyć, potem mistycznych stanów bohatera zdradza nie tylko wielkie oczytanie autora w katolickiej literaturze mistycznej, ale także głębokie zrozumienie tych zagadnień, tak iż mimo zastrzeżeń, obie książki Kudlińskiego są literacko zjawiskami ciekawymi, a ostatnia w zakres problematyki powieści katolickiej wnosi poważne wartości.

Obraz powieściowy ostatniego roku nie byłby kompletny, gdyby pominąć Dobraczyńskiego. Twórczość jego jednak jest tak obfita, że w samej zbiorowej recenzji się nie mieści. Omówić ją wypada w artykule osobnym.

Tu chcę jedynie nadmienić o pewnej sensacji ostatniej chwili, a mianowicie o książce Wojciecha Zukrowskiego: *Piórkiem flaminga,* opowiadania przewrotne.

Jest to szereg opowiadań groteskowych. Niewątpliwie groteski te ściągną na siebie wiele gromów. Uzasadnione gromy uderzą w zbyt swobodne w niektórych z opowiadań traktowanie spraw erotycznych. Strona ta jest wyjaskrawiona, rysunkami wprost miejscami pornograficznymi. Rysunki te zresztą wykoszlawiają nieszczęśliwie ton książki, która grzeszy zbytnią brutalnością i swobodą, ale nie ma tego posmaku pornografii, jaki jej nadają rysunki. Natomiast dziwaczne opowiadanie: „Święta cytryna, czyli tajemnice Watykanu", należy rozumieć tak, jak było pomyślane: jako doprowadzenie do absurdu metod napaści na Kościół, przez rozpowszechnianie bzdurnych i nieprawdopodobnych opowieści o Papieżu i Watykanie. Wskazuje na to i sam tekst i dedykacja: „Janowi Alfredowi Szczepańskiemu ku rozwadze" (wiadomo, że ów Jan Alfred Szczepański przeprowadzał swego czasu w *Dzienniku Polskim* ostrą kampanię przeciwko Ojcu św.). Także i inne groteskowe wypowiedzi tego tomu mają charakter jedynie groteski i burleski, nigdy drwiny. Wiele zaś ustępów — zwłaszcza piękna rozmowa z Bogiem Łazarza, gdy po śmierci a przed wskrzeszeniem go przez Chrystusa, zstąpił do otchłani, świadczą o głębokim zrozumieniu przez autora spraw i przeżyć religijnych. Książka posiada dużą wartość literacką, jest pełna życia, humoru i temperamentu, choć nie brak jej, jak zresztą zwykle grotesce, aspektów tragicznych — czy jednak przez swą pozorną absurdalność, niezwykłość skojarzeń i ciągłe zmuszanie czytelnika do myślowych koziołków przypadnie do gustu polskiej publiczności — wątpić można.

Zofia Starowieyska-Morstinowa

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Albertinum Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1947:

Maria Czeska-Mączyńska: Rycerz Chrystusowy. Powieść historyczna na tle życia św. Wojciecha. Wyd. 2. Str. 227.

Pismo Święte Nowego Testamentu. Wstęp, nowy przekład z Wulgaty, komentarz przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego. Wyd. podręczne. Str. X, 799.

Nakładem Instytutu Zachodniego, Poznań 1947-8.

Dolny Śląsk. Praca zbiorowa pod red. Kiryła Sosnowskiego i Mieczysława Suchockiego. Cz. 1. Str. 468. Cykl: Ziemie Staropolski pod red. Zygmunta Wojciechowskiego. T. 1.

Konstanty Turowski: Gospodarka planowa w koncepcji katolicko-społecznej. Wydawnictwo Mariackie. Kraków 1947. Str. 42

Krzysztof Kamil Baczyński: Śpiew z pożogi. Spółdzielnia Wydawnicza „Wiedza". Warszawa 1947. Str. 253.

Ks. dr Michał Białowąs: Pan Jezus wśród dziatek. Podręcznik do nauki religii rzymsko-katolickiej dla uczniów II kl. szkół powszechnych. Zatwierdzony do użytku szkolnego. Druk. Państwowa Nowa Ruda 1947. Str. 94.

Ks. dr Michał Miller: O radosnym miłowaniu Boga Religijno-moralny ide ł św. Franciszka Salezego. Wyd. Księży Pallotynów Ołtarzew 1947. Str. 341.

Ziemia Częstochowska. T. 3, zesz. 2—4. Wyd. Towarzystwa Popierania Kultury Regionalnej w Częstochowie. W. Nagłowski, Częstochowa 1947. Str. 79.

Czasopisma

Przegląd Zachodni. Miesięcznik pod redakcją K. Sosnowskiego i M. Suchockiego. Wyd. „Instytutu Zachodniego w Poznaniu". Poznań 1947. Rocznik III.

Repolonizacja Ziem Odzyskanych jest niewątpliwie w obecnej chwili najważniejszym zagadnieniem polityki polskiej. Dlatego wszelki wysiłek, podejmowany w tym celu czy to ze strony państwa czy też czynników społecznych, musi się spotkać z jak najgorętszym poparciem całego narodu. Istniejący od pierwszej niemal chwili po usunięciu Niemców Instytut Zachodni jest jednym z takich właśnie wysiłków. Wydany pod jego auspicjami *Przegląd Zachodni* spełnia doniosłą rolę propagandową, budząc z jednej strony zainteresowanie społeczeństwa dla ziem, które po wielowiekowej niewoli wracają wreszcie do nas, z drugiej zaś przedstawiając całokształt sprawy niemieckiej z punktu widzenia dziejowych interesów Polski.

Ta rola zasadnicza *Przeglądu Zachodniego* narzuciła mu charakter pisma popularnego, mającego za zadanie dotrzeć do jak najszerszych kół opinii publicznej, ale zarazem poruszającego tematy, mogące być przyczynkiem do ściśle naukowych badań. Jest to rozwiązanie naszym zdaniem jedynie szczęśliwe. Stwarzanie pisma na poziomie większości dzienników nie zaspakajałoby potrzeb umysłowych kraju; wydawanie zaś organu czysto naukowego, czytanego więc wyłącznie przez drobne stosunkowo grona specjalistów, nie odpowiadałoby postulatom chwili. Zakończenie wojny zastało nas w położeniu wyjątkowo pod tym względem trudnym. Społeczeństwo polskie w olbrzymiej większości nie było wtedy na pewno moralnie przygotowane do wysunięcia żądań oparcia granicy o Odrę i Nysę. Jeżeli w latach 80-tych

ubiegłego stulecia taki Popławski musiał łopatą niemal wkładać w umysły ówczesnej warstwy oświeconej pogląd, że „głupia Polska bez Poznania"; jeżeli jeszcze po pierwszej wojnie znaleźli się u steru odradzającego się państwa ludzie, którzy w ziemiach b. zaboru pruskiego widzieli przede wszystkim źródło międzynarodowych trudności — to czyż można powiedzieć, że samo uznanie dzisiaj przez kraj potrzeby oparcia Polski o lepszą, niż była w 1939 roku, granicę zachodnią, jest już równoznaczne ze zrozumieniem ważności Ziem Odzyskanych, równoznaczne z ogarnięciem tą samą wszechpolską, ogólnonarodową miłością Wrocławia i Szczecina, jaka w sercu każdego Polaka budzi się na wspomnienie Warszawy czy Krakowa? W tym przeto dziele, dziele duchowego związania narodu z wyzwoloną Polską zachodnią, wielką ma do spełnienia rolę i *Przegląd Zachodni*.

Obfitość materiału, jaki przynosi Przegląd w swoich różnorodnych, informacyjnych działach; znakomite oceny nowszych wydawnictw naukowych, publicystycznych czy też pamiętnikarskich; poziom artykułów, wreszcie, gwarantowany zaszczytnie już w nauce polskiej znanymi nazwiskami Józefa Kostrzewskiego („Najstarsze Gniezno w świetle wykopalisk"), Zygmunta Wojciechowskiego („Polityka wschodnia Niemiec a katastrofa współczesnej cywilizacji"), Zdzisława Kaczmarczyka („Problem germanizacji Śląska w świetle nowych badań"), Karola Stojanowskiego („Źródło hitlerowskiej doktryny"), Janusza Pajewskiego („Republika Weimarska ogniwem jednego systemu") i wielu jeszcze innych — wszystko to sprawia, że każdy nowy zeszyt Przeglądu wita się dzisiaj z ciekawością i uznaniem.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Przegląd prasy gospodarczej

Sytuację gospodarczą Polski omawiają ostatnie cztery publikacje, z tego trzy o charakterze urzędowym. *Instytut Gospodarstwa Narodowego* poświęca nr 5, z sierpnia 1947 roku ocenie sytuacji gospodarczej Polski w 1946 roku. Dr. W. Hagemejer stwierdza w przeglądzie ogólnym, że rozwój gospodarczy w tym roku był już wynikiem planowania, obejmującego zarówno produkcję i zużycie materiałów, jak i finansową stronę odbudowy. Tempo wzrostu produkcji przemysłowej nie mogło być tak silne jak w roku poprzednim, kiedy zależało tylko od uruchomienia zakładów przemysłowych. Wzrost wartości netto produkcji przemysłowej wynosił w ciągu całego roku 37%, wskaźnik obliczony przy podstawie 1938 = 100 osiągnął na koniec roku poziom 93,2. Najsilniej (47%) wzrosła produkcja dóbr inwestycyjnych, na drugim miejscu stała produkcja dóbr spożycia (38%).

Z poszczególnych działów przemysłu najwyższy poziom wskaźnika produkcji osiągnęła produkcja energii elektrycznej (182,7), na drugim miejscu stoi przemysł metalowy (140,9). Najniższy poziom produkcji wykazują przemysły: skórzany, tytoniowy i mineralny, głównie z powodu niedostatecznego zaopatrzenia w surowce zagraniczne i materiały pomocnicze. — Zatrudnienie w przemyśle osiągnęło 805 tys. robotników, co oznacza wzrost o 36,7%. — Skarb Państwa wykazał w I-ym kwartale 1946 deficyt w wysokości 3.937 mil. zł, a w dalszym ciągu roku nadwyżkę 7,783 mil. zł. Kwoty wydatkowane w związku z państwowym planem inwestycyjnym wyniosły 30.570 mil. zł z czego 20.637 mil. zł sfinansowano z kredytów bankowych. Ogólny wzrost kredytów krótkoterminowych wyniósł w ciągu roku 42.310 mil. zł. Zadłużenie Skarbu. Państwa w Banku Emisyjnym spadło nieznacznie do 21.000 mil. zł. Detaliczne ceny wolnorynkowe zwyżkowały o 31%. — Cztery dalsze artykuły biuletynu *I. G. N.* omawiają: Rynek pieniężny w Polsce (W. Fischer), Zatrudnienie i wypłaty w 1946 (mgr W. Iwaszkiewicz), Ceny (A. Cieślakówna), Obrót zagraniczny Polski w 1946 r. (mgr T. Witt).

Przegląd Kwartalny Banku Gospodarstwa Krajowego z września 1947 roku omawia sytuację gospodarczą Polski w drugim kwartale 1947 roku, która wykazuje poważne ożywienie na wszystkich odcinkach. Nadwyżka budżetowa wyniosła pod koniec pierwszego półrocza 1947 r. 6,5 miliarda zł, zadłużenie zaś Skarbu w Narodowym Banku Polskim spadło o 12,3 miliarda złotych. Ogólny wskaźnik produkcji wzrósł, przyjmując 1937 = 100, do 115 tzn. o 15 punktów w porównaniu z końcem 1946 r. Zaopatrzenie w surowce oraz obroty w handlu zagranicznym uległy poprawie. Obroty towarowe w portach zwiększyły się w porównaniu z okresem poprzednim niemal czterokrotnie. Zwyżkowy ruch cen opanowano dzięki energicznej kontrakcji rządowej. Zbiory 1946-47 są mimo dużych strat, jako całość nieznacznie większe, od zbiorów 1945-46. Przegląd poświęca specjalny artykuł działalności BGK w latach 1945-46 oraz polskiemu hutnictwu żelaznemu.

Wiadomości Narodowego Banku Polskiego z listopada 1947 roku omawiają sytuację gospodarczą Polski we wrześniu 1947 roku. — Skarb Państwa w tym miesiącu spłacił całkowicie swe zadłużenia w Banku Emisyjnym. Produkcja przemysłowa utrzymała ogólną tendencję zwyżkową z poprzednich miesięcy. Rolnictwo wykazało poważny wzrost obszaru zajętego pod zasiewy jesienne. — Wśród bieżących zagadnień gospodarczych dr M. Orłowski omawia „Dynamikę zapasów" — R. Seidler daje „Przegląd rynków zagranicznych (Francja) — St. Sopiński: Plan finansowy przedsiębiorstw a wielkość majątku obrotowego". W dziale artykułowym piszą: prof. F. Młynarski: „Mierzenie wartości

i pieniądza" — dr J. Czarkowski: „Teoria dochodowa pieniądza" — dr Kucharski: „Pieniądz i kredyt w planie finansowym".

Bronisław Blass omawia w *Życiu Gospodarczym* z 16—30 listopada 1947 (nr 21) sytuację gospodarczą Polski na tle exposé Premiera. Plan produkcji przemysłu państwowego na rok 1947 będzie jako całość wykonany z nadwyżką. Na rok 1948 przewiduje się podwyższenie planu przeciętnie o 26% w stosunku do r. 1947. Zwrócono silniejszą uwagę na wzrost wydajności pracy oraz akcję oszczędnościową przemysłu państwowego. Sieć przedsiębiorstw prywatnych wzrosła na odcinku handlowym na dzień 1 października 1947 o 10% w porównaniu z początkiem roku, kiedy było ich w hurcie 3.200, w detalu 164.200. — Ilość prywatnych przedsiębiorstw przemysłowych wzrosła z 14.037 w kwietniu 1947 na 16.422 na 1 sierpnia 1947, zatrudniających 139 tys. robotników. — Ilość zakładów rzemieślniczych wzrosła z 118.551 z początkiem r. 1947 na 135.913 w połowie tego roku, zatrudniając 297 tys. osób. Obraz byłby pełniejszy, jeśliby podano również wzrost zakładów państwowych i spółdzielczych. — Import osiągnął w sierpniu 1947 rekordową cyfrę 35 miln. dolarów (w 1946 r. miesięcznie przeciętnie 12 miln. dol.), eksport zaś 25 miln. dolarów. W 1948 r. planowany eksport wynosi 400 miln. dolarów.

W trzecim spośród ostatnich numerów *Życia Gospodarczego* (nr 20—22) znajdujemy wypowiedzi prof. W. Krzyżanowskiego, dyr. W. Konderskiego i inż. E. Kwiatkowskiego na temat kursu złotego. Wszyscy autorzy zgadzają się, że nie jest wskazanym podejmowanie w okresie intensywnej odbudowy gospodarczej oraz nieuregulowanej sytuacji międzynarodowej wiążących decyzyj w odniesieniu do parytetu złotego.

K. S.

Z zagadnień sumienia

Bezkarność zła

„Strzeżże a słuchaj wszystkiego, co ja przykazuję tobie, aby dobrze było tobie i synom twoim po tobie na wieki, gdy będziesz czynił, co jest dobrego i przyjemnego przed oczyma Pana Boga twego". Słowa te często powtarzane narodowi wybranemu wywoływały zdziwienie lub zawód na widok cierpienia sprawiedliwego, a zgorszenie przy zetknięciu się z powodzeniem grzesznika. Ten zresztą sposób reagowania był właściwy nie tylko Żydom. Każdy z ludzi ma to żywe zasadnicze odczucie sprawiedliści: zło musi być ukarane, a cnota nagrodzona. Staje więc nieuchronnie przed zagadką:

Dlaczego ludziom złym dobrze się powodzi?

Odpowiedź:

Przede wszystkim pojęcie „człowiek zły" musimy ograniczać tylko do osób, których życie stoi w zasadniczej sprzeczności z Bożym prawem. W wielu wypadkach będą to ludzie w naszym mniemaniu dobrzy, których grzechy i zbrodnie ukryte zna tylko Bóg.

Następnie musimy tu przyjąć, co się gdzie indziej udowadnia, że światem rządzi Bóg. Władca najmędrszy, który plany swoje realizuje poprzez wieczność całą, a nie na ciasnej przestrzeni stuleci czy też lat tylko. Taki sposób bożego działania pozostanie tajemnicą, ale postarajmy się dać pewne jego wytłumaczenie.

1⁰ Opatrzność Boża obejmuje cały wszechświat, i każde stworzenie w szczególności. Myśl Jego wytknęła wszystkim bytom właściwe im cele. W ich urzeczywistnianiu posługuje się Bóg przyczynami wtórnymi, które działają z koniecznością fizyczną, albo moralną: pierwsza stanowi prawo przyrody nierozumnej, druga jest cechą istot rozumnych. Dynamit będzie szerzył swą niszczycielską działalność niezależnie od tego czy posługuje się nim budowniczy czy zbrodniarz. Samolot może nieść równie dobrze bakterie i bomby, jak konserwy i lekarstwa. Bóg wkracza niekiedy w działanie sił naturalnych przez cud, ale czyni to niezmiernie rzadko. A jeżeli zawiesza prawa przyrody, to czyni to z ważnych racji, nigdy dla ludzkiego kaprysu czy człowieczej niecierpliwości. Bóg jest wieczny i dlatego cierpliwy, ludzie zaś w ziemskim życiu docześni, gdy widzą niesprawiedliwość, a nie wierzą czy też nie uświadamiają sobie wieczności, na widok zła popadają w niepokój.

2⁰ Człowiek został stworzony jako istota rozumna i wolna. Działanie jego cechuje konieczność moralna przy nienaruszonej

wolności psychicznej. Boga kochać powinien, ale faktycznie może Go kochać, może i nienawidzieć. Hołd, jaki człowiek oddaje Bogu, jest służbą wolną i nieprzymuszoną. I na tym polega wielkość każdej ludzkiej jednostki.

Bóg przypomina ludziom ich cel głosem sumienia, światłem rozumu, konsekwencją, którą pociąga za sobą łamanie praw, ale nigdy siłą fizyczną, przymusem terroru czy strachu, który by pozbawił ich wolności woli i osobistej odpowiedzialności. Wolność działania jest największym naszym dobrem. Bóg szanuje ją zawsze, mimo że nas to dziwi czy gorszy. I w tym jest tytuł chwały dla Boga, że nas wolnymi stworzył, i że tę wolność — mimo największych niespodzianek i ryzyka zachować umie.

3⁰ Życie ludzkie na tym świecie jest okresem próby. Fakt pozostawienia winy bez kary wystawia wiarę człowieka na szczególną próbę. Zarówno u człowieka prawego jak i u niegodziwca może budzić się mniemanie, że tak będzie zawsze. Widzieć na świecie rozpanoszony występek, rozwielmożnioną nieprawość, wyśmianą cnotę, zohydzoną uczciwość i wyrównanie tego wszystkiego przerzucić aż poza grób, to istotnie dowód wielkiego zaufania do Boga.

4⁰ Poza tym doczesna pomyślność grzesznika może być wynagrodzeniem za dobro, które uczynił lub czyni tu na ziemi. A człowiek każdy nawet najgorszy nie jest aż tak zły, by na jego rachunek nie można było zapisać dobrego czynu. Jeżeli więc taki człowiek ma być potępionym, to jego powodzenie doczesne będzie wyrównaniem pozytywnych rachunków między nim a Bogiem.

5⁰ Na koniec jeszcze dwa zastrzeżenia: a) Czy istotnie trzeba zgodzić się, że doczesna pomyślność stanowi o szczęściu człowieka? Przecież niejednokrotnie złoto jest ogniem palącym, największe napięcie przyjemności staje się goryczą nieznośną, popularność hańbą, a powodzenie przekleństwem. Kto doznał radości czystego sumienia i przeżył świadomość zjednoczenia z Bogiem, ten wie, że podobnego uspokojenia nie zdołają zapewnić mu nigdy żadne dobra doczesne. b) Czy zawsze złemu człowiekowi towarzyszy pomyślność? Bynajmniej. Bóg za dobre nagradza a za złe karze, oto jedna z podstawowych prawd wszelkiej religii. Jej urzeczywistnienia jednak nie koniecznie trzeba szukać w wieczności, nawet wtedy jeśli nie widziało go jedno i to samo pokolenie. By się o tym przekonać, nie ma potrzeby wczytywać się w dzieje świata, czy śledzić z Laktancjuszem koniec życia prześladowców Kościoła. *(De morte persecutorum)*. Wystarczy przypomnieć sobie lata niedawno minione.

Jednostka ludzka jest częścią całości. A właściwy sens dziejów ludzkich poznamy dopiero w wieczności. I wtenczas też będziemy mogli dać ostatnie słowo odpowiedzi na pytanie: Dlaczego złym powodzi się dobrze?

Ks. Józef Wieteska T. J.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Unifikacyjne tendencje w łonie kościołów odszczepieńczych w Polsce.

Wewnętrzny rozpad protestantyzmu, który doprowadził z biegiem czasu do powstania kilkuset odrębnych kościołów i wyznań, zbyt wymownie przemawiał przeciw prawdzie naczelnej zasady, od której tzw. reformatorzy zaczęli swe burzycielskie dzieło, żeby głębsze umysły nie miały się zatroszczyć o jakąkolwiek formę pojednania religijnych antagonizmów i przeciwieństw. Wiadomo, że takie próby, które pojawiały się sporadycznie od samych niemal początków „reformacji", nabrały większego rozmachu i wystąpiły na szerszą widownię dopiero w pierwszej ćwierci bieżącego wieku. Po przeróżnych w tej sprawie zjazdach i kongresach utworzyło się w Genewie centrum unifikacyjnego ruchu w postaci „Światowej Rady Kościołów", *World Council of Churches*, która z czasem przybrała tytuł „Światowej Rady Ekumenicznej". Polska gałąź tej organizacji, pod nazwą Chrześcijańskiej Rady Ekumenicznej w Polsce, ukonstytuowała się zasadniczo i rozpoczęła swe prace w r. 1945.

Pracom tym przyświecają dwa cele. Najpierw chodzi o to, by pozyskać dla idei zjednoczenia jak najwięcej odłamów chrześcijańskich wyznań i odłamy te jakkolwiek scementować ze sobą; po wtóre ma się rozpocząć szeroko zakrojona akcja chrystianizacji naszego narodu. Bo — żeby zacząć na razie od tego ostatniego punktu — wystarczy zacytować pismo wysłane tego roku z Warszawy do Światowej Rady Ekumenicznej w Genewie: Z powołaniem się na widzenie, w którym ukazał się św. Pawłowi Macedończyk wołający: Przepraw się do Macedonii a ratuj nas (Dz. 16, 9), tak piszą dalej autorowie listu: „Jak ów Macedończyk prosimy: Przeprawcie się do Polski i ratujcie nas! Ceremonie religij-

ne i obrzędowość, wszelkie te oznaki kultu bez słowa Bożego, jakie dać może potężna organizacja rzymska, a do których lud jest przywiązany, zasłoniły i odgrodziły naród polski od żywego Chrystusa. Społeczeństwo polskie, nie znając słowa Bożego, nie zna Chrystusa, bo można Go poznać tylko przez czytanie i opowiadanie Ewangelii, prosimy Was zatem o dostarczenie narodowi polskiemu słowa Bożego w postaci jednego miliona Nowych Testamentów z Psalmami i stu tysięcy Biblii".

Chodzi więc, ni mniej ni więcej, jak o nawrócenie Polski, dużo skuteczniejsze niż to, które miało miejsce tysiąc lat temu. Organizacja zaś, która do tego wielkiego dzieła się zabiera, czyli owa Rada Ekumeniczna polska składa się obecnie z przedstawicieli trzynastu religijnych ugrupowań, należą do niej mianowicie: ewangelicy, augsburscy i reformowani, metodyści, ewangeliczni chrześcijanie w dwóch odłamach, baptyści, adwentyści, zwolennicy kościoła Chrystusowego i wiary ewangelicznej, prawosławni, członkowie Kościoła Narodowego Polskiego, mariawici i starokatolicy.

Cóż tych ludzi ze sobą łączy, bo wszakże charakter tych sekt jest bardzo różny tak, jak różni się bardzo ich psychika i historia?

Łączy ich pewien symbol wiary, czyli tzw. Konfesja Polska przyjęta w r. 1944 przez główne, przynajmniej, grupy skonferedowanych wyznań; łączy tymczasowy, w projekcie na razie istniejący, Statut, normujący prawo wewnętrzne polskiego ewangelickiego kościoła, ale ponad to łączą ich najsilniej trzy rzeczy. Pierwszą z nich jest tendencyjne obniżanie znaczenia doktrynalnej strony chrześcijańskiej wiary i konsekwentnie zamazywanie granic przynależności wyznaniowych. Drugą jest wspólna wszystkim deklamacja na temat życia w Chrystusie i z Chrystusem, czystości ewangelicznych uczuć, wzajemnej miłości i solidarności chrześcijańskiej. Trzecią wreszcie — nie najmniej skuteczną — jest zdecydowna niechęć do rzymsko-katolickiego Kościoła, któremu nie mogą przebaczyć, że na żadne kompromisy religijne nigdy nie chciał przystać i nigdy nie przystanie.

Dla ilustracji wymienionych punktów wystarczy przytoczyć kilka ustępów z pierwszego numeru pisma *Kościół Powszechny*, które zaczęło się ukazywać w bieżącym roku, jako oficjalny organ „Rady Ekumenicznej w Polsce".

„Rada Ekumeniczna stoi na stanowisku niezahamowanej wierności dla własnych, historycznie powstałych dóbr duchowych i tradycji, ale jednocześnie podkreśla ponadwyznaniowe najwyższe dobra wspólne dla wszystkich: Chrystus Zbawiciel i Jego święta Ewangelia... Wyższego gatunku jest to, co nas łączy, niż to, co nas dzieli. Dlatego uczucie różnicy wyznaniowej musi znaleźć ograniczenie w poczuciu jedności ducha, miłości i solidarności

chrześcijańskiej. Każdy, kto czuje się naszym bratem, jest nim". (str. 29). „Ks." Prof. Adolf Suess, nawet do najważniejszych dogmatów, objętych zresztą wspólnym symbolem wiary, stosuje podobną tolerancyjność poglądów. „Pytacie ciągle: Chrystus Pan jestże Bogiem, czy tylko człowiekiem? To zupełnie tak, jak gdyby iskra dopytywała się słońca: jesteś ty istotnie ogniem nieśmiertelnym i niebieskim, czy tylko iskrą mnie podobną? No dobrze, słońce jest iskrą i cóż tobie po tej wiadomości, iskierko? Do czego cię to prowadzi, w czym cię podwyższa? Gdybyś zamiast dobadywania się tajemnic światła słonecznego, starała się rozżarzyć twoje ognisko... miałabyś prawo stanąć przed obliczem słońca i zażądać, aby ci odkryło tajemnicę swego jestestwa" (Str. 2 n.). Podobny rodzaj agnostycyzmu czy relatywizmu w dziedzinie religijnej głosi jeden z „biskupów" Kościoła Starokatolickiego w Polsce Wacław Przysiecki. Sądzi on, że „pewna różnorodność przekonań religijnych nie jest w oczach Chrystusa czymś ujemnym, ale raczej pożądanym, bo daje możność wszystkim duchom, stosownie do ich rozwoju i zdolności pojmowania Boga, znaleźć dla siebie odpowiedni wykładnik religii". Owszem „Bóg będąc nieskończonością w istocie swojej, nie da się streścić i zamknąć w granicach jednej religii... Każda zatem religia zawiera cząstkę prawdy o Bogu itd.", dlatego radzi autor, wzorem mesjanistów polskich „ponad dogmaty wyciągać dłonie do braterskiego uścisku i stapiać różnice przekonań w tyglu miłości" (str. 22 nn.). „Ks." Karol Kotula poucza, że „Jak barwne promienie widma słonecznego dopiero razem dają światło białe, tak dopiero wszystkie razem kościoły stanowią prawdziwy kościół" (str. 8). A „ks." Zygmunt Michelis, przechodząc do konkretnych wniosków, powiada: „Ponieważ każde wyznanie jest tylko cząstką kościoła powszechnego i jednym członkiem mistycznego ciała Chrystusowego, gdy prawosławni złożą na ołtarzu Ojca w niebiesiech swoją liturgię i najstarszą tradycję, katolicy swój mistycyzm i sakramentalizm, ewangelicy swoją teologię, swoje chorały, swoje żywe słowo Boże, swoją osobistą wiarę i swoje praktyczne chrześcijaństwo itd., wtedy dopiero rozradujemy serce ojcowskie i uwielbimy pierworodnego Syna itd" (str. 5).

Tych kilka próbek wystarczy, żeby zdać sobie sprawę ze świata pojęć, ożywiający ruch „ekumeniczny". Co się zaś tyczy środków działania, jakimi się posługuje, oprócz wzmiankowanego już pisma i ulotnych broszur oraz szerzenia Pisma świętego, zwłaszcza Nowego Testamentu, urządzają kursy biblijne lub inne podobne i dni wspólnej modlitwy, połączonej z kazaniami czy konferencjami religijnymi.

Jeżeli zaś zapytamy, jakie ten ruch ma u nas widoki powodzenia, trzeba, jak sądzę, odpowiedzieć, że minimalne. Odpadną może jednostki, które z tych lub owych powodów najczę-

ściej matrymonialnych, weszły w zatarg z władzami i wierzeniami katolickiego Kościoła; dadzą się może usidlić pewne zbałamucone umysły, nie osadzone mocno na niezłomnych podstawach wiary; do ludzi słabego charakteru a będących w potrzebie, przemówi na chwilę dolar amerykański — żeby jednak projektowane „nawrócenie" Polski mogło przybrać szersze rozmiary, to wydaje się zupełnie nieprawdopodobne. A to nie dlatego, żebyśmy, osobiście, czuli się tak silni, żeby niebezpieczeństwo religijne nie miało dla nas znaczenia — owszem, pod tym względem musimy ciągle i sami się zbroić i wiernych naszych umacniać — ale dlatego, że chcąc oderwać serca od tych niesłychanych skarbów, jakie im daje Kościół Chrystusowy, trzeba by im dać jakiśkolwiek przynajmniej ekwiwalent religijnych sił i zasobów. To zaś, co daje „ruch" ekumeniczny jest tak niezmiernie ubogie i nic nie znaczące, że tego chyba pociągnie, kto poza zmiennymi „wiatrami nauki", o jakich mówi Apostoł, innej strawy duchowej nie rozumie i nie pragnie. Bo pytam się, czy umysł ludzki, biorący na serio sprawy swej duszy, może się obejść bez upewnienia co do zasadniczych przynajmniej wierzeń? Czy może się obejść bez uświadomienia czy jest w Kościele prawdziwe kapłaństwo czy go nie ma, czy jest Pan Jezus rzeczywiście obecny w Eucharystii, czy też to jest tylko symbol i jakiś cień obecności Bożej, jak niegdyś w arce Starego Zakonu; czy ustanowił Zbawiciel jakiś bezwzględny autorytet w sferze religijnej, czy go nie ustanowił i pozwolił każdemu szukać własnego „wykładnika w religii". Te i tysiączne inne kwestie, od których zależy całe życie uczuciowe i całe zewnętrzne ustosunkowanie się do religii wymagają od każdego myślącego umysłu, takiego lub innego, lecz p e w n e g o rozwiązania, by człowiek mógł powiedzieć ze św. Pawłem: *Wiem komum uwierzył!* I nie wystarczy żadną miarą — choć oczywiście trzeba się kochać i nie nienawidzieć — ponad te pytania „wyciągać dłonie do braterskiego uścisku i stapiać różnice przekonań w tyglu miłości". Wszakże sam Uczeń miłości nakazuje: *Jeśli kto przychodzi do was, a nauki tej nie przynosi, nie przyjmujcie go do domu, ani też pozdrawiajcie!* (II. 10). A wtóruje św. Janowi Apostoł Narodów: *Jeśli kto nie będzie posłuszny naszemu pouczeniu... tego sobie zaznaczcie i nie wdawajcie się z nim, aby się zawstydził* (2. Tes. 3, 14).

Ale oczywiście o tym można by pisać tomy całe. Na koniec więc tylko powiemy: Ze wszystkich tych unifikacyjnych tendencyj przebija wyraźnie zupełna niepewność autorów co do treści i podstaw nauki chrześcijańskiej. A gdzie p e w n o ś c i nie ma, tam się nikogo na prawdę nie zdobędzie i nic tu nie pomaga ani deklamacje o miłości i życiu w Chrystusie, ani odwoływanie się do tego, czy kto „czuje się" czy nie czuje dzieckiem Bożym. *Wiara* — jak mówi Książe Apostołów — *gruntuje się na cnocie*

a cnota na umiejętności, której kto nie ma, ślepy jest i po omacku chodzi (II. 1, 5—9).

Pouczający pod tym względem ustęp w formę dylematu ujęty zawiera ów list do *World Council of Churches*, o którym wspomnieliśmy powyżej. „Albo nasza garstka wyznawców Ewangelii w Polsce ma posłannictwo od Boga, a wówczas zwycięstwo zależy tylko od naszej wiary i naszego posłuszeństwa, albo żadnej misji od Boga nie mamy lub jej nie wykonamy, a wówczas zginiemy. Fanatyzm rzymski nie robi żadnej tajemnicy z tego, że dąży do zlikwidowania w Polsce małej garstki wyznawców Ewangelii" (str. 35).

Istotnie nie robimy tajemnicy z tego, że pragniemy gorąco zbłąkanych braci naszych nawrócić i że całym sercem do tego dążymy, co organ Rady Ekumenicznej stawia jako swe hasło i motto: *Ut omnes sint unum!* My pamiętamy jednak, że Zbawiciel w tej samej niezapomnianej do Ojca modlitwie prosił wyraźnie: *ut sint sanctificati in veritate.*

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Ze świata sceny.

Premiera *Cyda* w Państwowym Teatrze Polskim

Mija rocznica Wyśpiańskiego ledwie tu i ówdzie dostrzeżona. Rocznica ta w Polsce upływa pod znakiem... Szekspira. Festiwal szekspirowski zbiegł się bowiem z czterdziestoleciem śmierci Wyspiańskiego. Może 50-lecie jego śmierci uczczone zostanie przez teatry Polski festiwalem poświęconym jego twórczości. Warto by o tym pomyśleć zawczasu. Cudze chwalicie, swego nie znacie...

Państwowy Teatr Polski w dniu jubileuszowym sięgnął po *Cyda* w parafrazie St. Wyśpiańskiego. Z punktu widzenia sprawiedliwości historyczno-kulturalnej jest to posunięcie bardzo trudne do zaaprobowania, bowiem pozory zostały tu wysunięte na miejsce istoty sprawy. Dlaczego wybierać tłumaczenie rzeczy obcych, gdy woła w Warszawie wielkim głosem o inscenizację *Warszawianka*, ta pieśń szaleństwa i bohaterstwa, która wśród gruzów warszawskich niewątpliwie miałaby siłę wstrząsającego memento — gdy *Wyzwolenie* domaga się wprost, by je wydobyć z sieci sanacyjno-sloganowych oszczerstw i ukazać w całej wielkości zwycięskiego zmagania się z Geniuszem przeszłości i słabości. Gdy *Bolesław Śmiały*... Gdy *Wesele*... Argumenty, które obecnie padają przeciw Wyspiańskiemu we wszelkiego rodzaju kuluarach dyskusyjnych, nie wytrzymują żadnej krytyki. Są one typu sloganowej

tandety, bądź dowodem ignorancji. Oto niektóre z nich: Wyśpiański jako syn nietscheanizmu propaguje mit nadczłowieczeństwa. Gdzie? Kiedy? Wyśpiański całą swą twórczością dążył do chrześcijaństwa spełnionego na ziemi, bo tym właśnie jest ów „Gród Prawdy", koncepcja dominująca w jego twórczości. Dalej: młodopolski manieryzm, mistycyzm i nieczytelność. Czy mistrz źle tłumaczy, czy uczeń źle pojmuje? Z pewnością to drugie. Kult antyku zdziałał to w twórczości Wyśpiańskiego, że w każdym jego dziele można bez trudu odnaleźć zręby monumentalnych i konsekwentnych struktur, sięgających do głębi problematyki humanistycznej. Dalej: Wyśpiański jako poeta sztandarowy Polski sanacyjnej... W tym miejscu ręce opadają... Zapewne. Siłą, każdego można ubrać w kostium o dowolnej barwie...

Dlaczego wybrano *Cyda* i dlaczego stwarza się pozory, że wszystko jest w porządku? Czy byłoby w porządku, gdyby na rocznicę Słowackiego grało się *Księcia Niezłomnego* Calderona pozostawiając na boku oryginalną twórczość Słowackiego? Każdy chyba przyzna, że sytuacja taka byłaby co najmniej dziwna. A tak postąpiono z Wyspiańskim. Artykuł Jarosława Iwaszkiewicza załączony do programu *Cyda* daje wiele do myślenia.

Ale i społeczne znaczenie jego (Wyspiańskiego) dzieła jest olbrzymie. Jest ono przygotowaniem nadchodzących po nim pokoleń do pracy i do czynu — do losów, które stały się po śmierci Wyspiańskiego naszym udziałem. I może to jest trochę dziwne, a zwłaszcza niesprawiedliwe, że w epoce pracy i czynu odwracamy się jak gdyby od naszego patrona. Dla mnie nie ulega wątpliwości, że sprawiedliwość będzie z czasem oddana autorowi *Wesela* i *Bolesława Śmiałego*.

Oddzielając sprawę wyboru *Cyda* i wiązania go z czterdziestoleciem śmierci Wyśpiańskiego od sprawy jego artystycznej realizacji stwierdzić trzeba z najwyższym uznaniem, że realizacja ta jest bodaj najpiękniejszym osiągnięciem powojennym Teatru Polskiego. Zawdzięcza to P.T.P. przede wszystkim p. Edmundowi Wiercińskiemu, który pewną i niezwykle wrażliwą ręką ukształtował przedstawienie — od poszczególnych indywidualnych gestów (np. podawanie szpady przez Cyda Szimenie) do wielkich scen zbiorowych (np. Szimena wśród swych żałobnych towarzyszek lub powrót Cyda po zwycięstwie). Zgodnie ze słowami prologu pięknie wypowiedzianymi przez p. Wyrzykowskiego — „Teatr mój widzę ogromny, wielkie powietrzne przestrzenie"... — scena zachowuje przestronność i przejrzystość. Jest to może przede wszystkim zasługą p. Roszkowskiej, której dekoracja otwiera przestrzeń (wieloplanowość krużganków) i jednocześnie ją zamyka łukami pełnymi hiszpańsko-mauretańskiego polotu.

Cyd daje możliwości wielkiego, aktorskiego popisu. Kryje się w tym nawet niebezpieczeństwo, bo nie trudno go zmienić w solowe i duetowe arie. Wierciński uchronił przedstawienie

i przed tym niebezpieczeństwem. Wydobył bowiem ponad szczególne partie tę nieuchwytną więź, jaką w „tłumaczeniu" Wyspiańskiego jest metafizyczna struktura losu ludzkiego, wznosząca się ponad strukturą psychologiczną i socjologiczną (bo i o takich można i trzeba mówić). Jest to sfera twórczości będąca najgłębszą własnością Wyspiańskiego. Oto człowiek działający w empirycznych warunkach świata zmagać się musi nie tylko z tymi siłami, które wcielone są w innych ludzi i w rzeczy, ale również z siłami ponadindywidualnymi, intersubiektywnymi, które zamykają rzeczywiście strukturą obiektywnych praw. Ta najważniejsza struktura to plan Boży w stosunku do świata. Tu się spotyka człowiek z Bogiem tu się decydują losy świata i człowieka. Tu miejsce na pogański bunt i tu miejsce na chrześcijańską harmonię godności i pokory. Współdziałanie człowieka zgodne z planem metafizycznym realizuje się w czynach historycznego postępu. Działanie niezgodne otwiera mroki i chłód tragizmu.

Otóż ta problematyka przyświeca poprzez wizje *Cyda* na scenie P. T. P. Ona to podnosi przedstawienie w kategorie wielkiej sztuki. Stąd te poszczególne partie mają to wielkie zaplecze prawdziwego dramatu. Najwyraźniej Wyspiański jako tłumacz w tym duchu odrodził postać Infantki, tę liryczną muzę dramatu zmagającą się z Losem. P. Barszczewskiej przypadła w udziale ta rola, która — jako indywidualny wkład Wyspiańskiego — stała się akcentem prawdziwego hołdu na 40-lecie jego śmierci. Barszczewska płaciła to moralne zobowiązanie i za siebie i za innych. Jej Infantka, pełna południowego rozmachu, liryczna i ludzka — jest chyba jej najpiękniejszym powojennym osiągnięciem.

P. Andryczówna (Szimena) i p. Kreczmar (Cyd) w pięknym dialogu miłosnym pełnym odcieni i rozterek prowadzili swą sprawę linią bardzo szlachetną i wyraźną. P. Buszyński (Gomez) i p. Bracki (Diego) stworzyli dwie postacie przemawiające siłą przeciwieństw pychy i godności, brutalnej siły i starczej słabości.

Wszystkie epizody bez zarzutu.

Entuzjazm publiczności wyładowujący się w wielominutowych brawach świadczy dobitnie, jakiego repertuaru spragnione jest społeczeństwo. Nie ulega żadnej wątpliwiści, że *Bolesław Śmiały, Wesele* lub *Wyzwolenie*, przygotowane z takim rozmachem i starannością jak *Cyd*, wzbudziłyby entuzjazm jeszcze bardziej spontaniczny.

Jerzy Kierst

Ze świata filmu

Polska produkcja filmu. Na ekranach warszawskich: *Jasne łany, Symfonia pastoralna.*

Polska produkcja filmowa z trudem przebija się przez puszczę różnorodnych trudności. Jeśli chodzi o bilans osiągnięć na przestrzeni 2 lat, wygląda on dość nikle. W dziedzinie filmów krótkometrażowych, dokumentarnych, zrobiono szereg udanych prób i otrzymano nawet poważne osiągnięcia. Niestety film krótkometrażowy — to nie wszystko. O ile chodzi o „pełny oddech" życia filmowego, o wielką skalę, produkcja polska znajduje się na wyboistej drodze, ciągle wyprawiając przedziwne skoki. Dwa etapy charakteryzujące tę drogę —to *Zakazane piosenki* a obecnie *Jasne łany.*

Rozpoczynając tę kronikę filmową w naszym piśmie, chcielibyśmy zastrzec, że traktujemy sprawę twórczości filmowej z całą powagą i troską o ten odcinek polskiego życia kulturalnego. Dalecy przeto jesteśmy od wyzyskiwania nieudałych posunięć w tej dziedzinie dla wyładowywania, właściwej naszemu społeczeństwu, skłonności do satyry, kpinkarstwa i traktowania całego problemu jako platformy dowcipów związanych z pewną kategorią instytucyj, które nawet, gdyby działały bez zarzutu stale, tradycyjnie już, stanowiłyby pole do satyrycznych popisów dziennikarzy i literatów. Dlatego też, raczej smuci nas fakt, iż to co się dzieje w filmie polskim jest polem do takich wyczynów, jakich np. na temat *Jasnych łanów* dopuścił się *Przekrój.* Niewątpliwie, pewne zbyt jaskrawo ujemne zjawiska będziemy musieli traktować z pewną dozą ostrości, jednakże w intencji zawsze będziemy mieli na uwadze raczej cel: pomoc polskim sferom filmowym przez wywoływanie dyskusji rzeczowych i stawianie problemów, niż wyzyskiwanie tej dziedziny naszego życia dla celów poza interesami filmów leżących.

Jasne łany.

O filmie tym pisano już zbyt wiele, jak na tak nieudały eksperyment. W ogniu ostrej krytyki, z lewa i z prawa, od strony problematyki i formy, padło już tyle pocisków, że nie będziemy usiłowali dokładniej rozstrząsać tej smutnej, w dziejach naszej produkcji filmowej sprawy. Zaznaczyć może tylko należy pewne charakterystyczne rysy, które będą podsumowaniem opinii krytyki fachowej i opinii publiczności.

Otóż niewątpliwie, film pod względem wyrazu artystycznego, założeń ideologicznych i motywacji psychologicznej, zawiódł całkowicie. Jeśli chodzi o stronę problemów ideowych, społecznych i politycznych — to wyrażone zostały one tak niedołężnie,

że odcięły się od życzliwej oceny filmu także te sfery, które jak najprzychylniej powitałyby dobry film propagandowy. Źle pojęta programowość i propagandowość zaciążyły jak najfatalniej, powodując w rezultacie raczej możliwość wywołania wrażeń nieprzychylnych u widza — w stosunku do reprezentowanej w filmie ideologii. Postacie mające wyrażać dwie sfery rzeczywistości społecznej, zostały potraktowane niesłychanie szablonowo i typowo z podziałem na „dobrych" i „złych", na „białych" całkowicie lub „czarnych". Jak w naiwnej powieści dla dorastających panienek z dobrych domów. W zapale zaś do realizmu i w chęci zapewne naprawienia wrażenia, jakie wywołał nieprawdziwy patos i nadzwyczaj niezręczna próba wyrażenia heroizmu i martyrologii w *Zakazanych piosenkach*, twórcy filmu rzucili się w przeciwnym kierunku — malując tło społeczne wsi polskiej w tak odrażających i ponurych barwach, że wywołało to protesty całej prasy, także oficjalnych organów partii politycznych.

Jeśli chodzi o zagadnienia artystyczne i techniczne, film przejawia wiele wysiłku i dbałości o stronę techniczną zdjęć, dlatego też strona ta jest lepsza niż dotychczas. Jednak należy zwrócić uwagę, iż pod tym względem realizatorzy filmu zastosowali raczej wiele wiele pomysłów i efektów z dziedziny filmu krótkometrażowego, niezupełnie może celowych w długometrażu.

W ogóle, wobec klęski z jednej strony na polu filmu długometrażowego a sukcesów niewątpliwych, o ile chodzi o krótkometrażówki — stwierdzić trzeba, że film polski dotychczas specjalizuje się raczej w tej drugiej dziedzinie, a nie ma jeszcze żadnych osiągnięć w pierwszej. Umiejętność robienia dobrych zdjęć, montażu filmu małego, znajdywania właściwych środków ekspresji dla filmu tego typu, a umiejętność tworzenia dzieł opartych o szerokie ramy konstrukcji artystycznej, zbudowanej na scenariuszu literackim — to rzeczy różne. Dlatego też wydaje się, że dobrzy reżyserzy i operatorzy filmowi, krótkometrażowcy — ale nie mający własnych koncepcyj w dziedzinie filmu innego rodzaju — dobrego filmu długometrażowego nie stworzą. Film polski — jak dotychczas — do możliwości twórczych w tej dziedzinie jeszcze nie dorósł.

Symfonia pastoralna

Film produkcji francuskiej. Reżyseria Jean Delannoy. Scenariusz wg powieści A. Gide'a. W rolach głównych: Michele Morgan, Pierre Blanchar, Line Noro, Jean Desailly, Andrée Clement. Film otrzymał we Francji Wielką Nagrodę Narodową.

Do najciekawszych bezsprzecznie filmów, jakie ostatnio ukazały się na ekranach warszawskich, należy *Symfonia pastoralna*.

Film wykonany z całą finezją w stosowaniu środków osiągniętych przez kinomatografię francuską, oparty na powieści A. Gide'a, ukazuje skomplikowany psychologicznie dramat, sięgający

niemal jakichś metafizycznych wyżyn. Dramat ponury, którego nie rozświetla niemal żaden błysk nadziei, zamknięty w jakichś fatalistycznych kręgach, jak gdyby na całość utworu padło coś z protestanckiego pesymizmu i kalwińskiej nauki o predestynacji i wiary w niemożliwość odwrócenia przez człowieka przeznaczonego mu losu.

Akcja toczy się wśród gór szwajcarskich i na rozświetlonym i pełnym jarzącego blasku śnieżnych krajobrazów tle — łańcuch cierpień i nieszczęść fatalistycznie powiązanych ze sobą osób odcina się przerażającą czernią i smutkiem. Czerń ta skupia się w centralnej postaci — pastorze, którego surdut i peleryna są kontrastem tego ośliniewającego świata. Pastor, człowiek mądry, uduchowiony, promieniujący jakąś świątobliwą siłą wewnętrzną, w poczuciu obowiązku płynącego z nakazu miłości chrześcijańskiej, najczystszej i najgłębszej *caritas*, biorąc na wychowanie zdziczałą, ślepą od urodzenia dziewczynkę — staje się pod wpływem budzącego się w nim w miarę dorastania pupulki, uczucia miłości erotycznej, męskiej — w konsekwencji przyczyną jej śmierci. Ten, który wyprowadził ją z mroków i strasznego bytu, stał się przyczyną jej zguby, oraz zguby i rozbicia całej swej rodziny i własnego życia dzięki niepohamowanej i zachłannej miłości, której wyrzec się nie chciał za żadną cenę.

Pesymistyczny wydźwięk scenariusza, rozsnutego na tle radosnych krajobrazów górskich, jest groźnym i wstrząsającym kontrastem. Ta celowość zastosowanych przeciwstawień, między posępnym tłem akcji i jasnym tłem przyrody potęguje grozę i niesamowitość dziejów ludzkich.

Pod względem konstrukcji film jest na wysokości zadania. Dyskretnie wplecione i nie nad miarę wykorzystywane wątki muzyczne sugerowanej przez tytuł symfonii, należą do istotnych elementów zespolonych harmonijnie z całością środków artystycznych dzieła. Zdjęcia są chwilami kapitalne, pewne sceny, nad wyraz pomysłowe i wzruszające odkrywczością i stosowaniem właściwych środków w stosunku do pleneru aktora itp. Z aktorów na czoło wysuwa się Pierre Blanchar jako pastor, powoli przekształcający się z promieniującego czystą dobrocią i niemal nieświadomością zła duchownego, w zakłamanego już wewnętrznie, choć pozornie na zewnątrz jeszcze tego samego silnego duchem człowieka, który jednak już gra tylko swoją dawną postać. Z wyjątkowo trudnej roli ślepej, uzdrowionej w ostatnich fazach filmu, dziewczyny — wywiązuję się doskonale Michele Morgan. Jej nieco księżycowa, znieruchomiałym pięknem prześwietlona uroda ślepej, budząca się następnie do życia pełnego, wywołuje głębokie przeżycie estetyczne. Nie przekonywująco wypadły niektóre sceny w roli Line Noro, żony pastora. Załamanie się jej i scena wybuchu płaczem w momencie odkrycia, iż mąż jej nie kocha — wywołuje efekt raczej nawet komiczny.

Również o ile chodzi o rolę Jacka, syna pastora (w wykonaniu Jana Desailly), chwilami odnosi się wrażenie, że nie jest to rola właściwa dla tego typu aktora. Narzeczona Jacka, Andrée Clement wywiązała się poprawnie z dość trudnej roli zakochanej a wyjątkowo etycznej i sprawiedliwej nawet w walce o miłość kobiety.

Reasumując, uznać należy film za wybitnie udany pod względem artystycznym — natomiast mogący budzić zastrzeżenia, o ile chodzi o rolę, jaką może odegrać w duszach widzów. Tragizm filmu jest tragizmem beznadziejnym, fatalistycznym — jest to niezrozumiała starożytna tragiczność losu, gdzie siły człowieka nic nie znaczą, więcej, gdzie siłom tym nie może przyjść w pomoc żadna moc wyższa. A przecież nie koniecznie chodzi o jakieś płytkie, optymistycznonaiwne rozwiązanie *happy-endem*. Moment walki wewnętrznej, cierpienia, ofiary mógłby, nosząc piękno głębokiej i bolesnej tragedii ludzkiej duszy, być jednak wyrazem jakiejś nadziei, ocalenia, jakiegoś sensu tego co przechodzi jak burza przez życie ludzkie i pozornie je niszczy, a w rezultacie przynosi coś nowego, budującego. Tych możliwości w życiu duchowym postaci *Symfonii pastoralnej*, film oparty o akcję powieści Gide'a i dość ściśle z nią związany, nie mógł ukazać.

Bogdan Ostromęcki

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-45323

Bóg a człowiek

Konferencja do Profesorów, Docentów i Asystentów Wyższych Uczelni warszawskich *)

Kto bacznie śledzi nowoczesną literaturę naukową, nie mógł nie zauważyć, że w filozofii, filologii, etnologii i socjologii wysuwa się na czoło problem religii i że sprawdzone przez nauki religioznawcze znaczenie religii jako „uniwersalnego zjawiska ludzkości" i „najsilniejszej potęgi świata" znajduje coraz więcej uznania. Równocześnie toruje sobie drogę coraz głębsze znaczenie istoty religii; panujące dotychczas wszechwładnie teorie pozytywistyczne, które religię uważały za nielegalną lichwę duchową, za produkt twórczej fantazji czy zmanierowanego rozumu, przeżywają swój zmierzch i chociaż tu i ówdzie błąka się ich echo w postaci demagogicznych twierdzeń, że religia jest tylko namiastką filozoficznego światopoglądu, surogatem dla prostego ludu, to jednak nauka uznaje ją za samodzielną funkcję ducha, mającą swój szczególny przedmiot i szczególne prawa, zdążającą do podporządkowania sobie wszystkich innych dziedzin życia ludzkiego.

Charakterystyczną jest rzeczą, że wśród przyrodników utrwala się coraz więcej przekonanie, że wszelka nauka ma swoje granice, że absurdem jest zdanie Wilhelma Ostwalda: nauka jest naszym bogiem, jak również neopogańskie hasło hitleryzmu i ultranacjonalistów: naród jest naszym bogiem, i że nauki przyrodnicze i wiara w Boga bynajmniej się nie wykluczają, ale raczej uzupełniają. Chociaż Bóg nie może być przedmiotem badań przyrodniczych, to jednakże żaden z przyrodników nie odsunie od siebie dręczącego go pytania, co jest poza naturą i co ją podtrzymuje. Odwrót od materializmu i ateizmu, prawie niepodzielnie panującego przedtem wśród filozofów przyrody, zaznacza się wśród autorytetów w tej dziedzinie, a przeskok do metafizyki i religii nie jest już uważany za atentat na wiedzę przyrodniczą, lecz za konieczne sklepienie wielkiej budowli świata materialnego.

Zmarły niedawno Max Planck, jeden z największych fizyków współczesnych w swej pracy *Religion und Naturwissenschaft* (Berlin 1938) stwierdza, że fizyka badając poszczególne fragmenty

*) Jest to fragment większej całości, która wkrótce ukaże się w naszym Wydawnictwie pt. *Bóg, Chrystus i Kościół.* *Redakcja.*

świata dostrzega w nich pewien jednolity plan, uniwersalną celowość, która wskazuje, że naturą rządzi rozumna, świadoma celu wola, od tejże natury niezależna. Oprócz prawa energii istnieje w fizyce prawo najmniejszego działania; promień światła spośród wielu możliwych krzywych, wybiera tę, która go najszybciej prowadzi do celu. Już Leibnitz widział w tym zjawisku namacalny dowód swej zresztą panteistycznej teorii o rozumie, wszechwładnie panującym w naturze. Nowoczesne najwyższe *principia* fizykalne idą już daleko poza kompleks myślowy mechaniki tj. rozkładania wszelkich zjawisk na ciągłościowe procesy ruchowe. Prawo energii i prawo najmniejszego działania są obojętne wobec mechanicznego modelu; zasada relatywności buduje między innymi na fakcie, że elektrodynamika nie może być sprowadzona do mechaniki, teoria kwantów w jej dzisiejszej formie rezygnuje z idei absolutnej stałości w zjawiskach natury, nawet, gdy chodzi o drogi elektronów w atomie. Bóg religijnej wiary działa w porządku natury, jeno w religii jest On — by użyć wyrażenia Plancka — na początku, w naukach przyrodniczych na końcu myśli naukowej; we wszystkim cokolwiek się dzieje wyczuwamy wiecznego ducha — mówi fryburski fizyk Gustaw Mie — a to co rozum ujmuje jako działanie mechaniczne, jest równocześnie wyrazem woli Bożej.

Orientację religijną w naukach przyrodniczych podkreśla też i biolog Eberhard Dennert, lansując dla tego rodzaju poglądu nową nazwę panenteizmu, który w przeciwieństwie do deizmu, uznaje stałe działanie Boga w naturze, Boga istniejącego ponad czasem i przestrzenią, a więc nie przeczy ani imanencji ani transcendencji najwyższej Istoty.

Znaną jest dziś rzeczą że między materią i energią istnieje ścisły, nierozerwalny związek i energia ma tak samo jak materia atomistyczną budowę; istnieją atomy energii, kwanty Plancka a z użyciem energii połączone jest zużycie materii. Tak nieorganiczny jak i organiczny świat zbudowany jest z atomów elektryczności w pewnej harmonii liczbowej. Mimo woli tedy nasuwa się myśl, kto jest tym „wielkim matematykiem„ i do czego zdąża całość, boć przecież trudno przypuścić *perpetuum mobile*, ciągłe burzenie i budowanie, a jeszcze trudniej w tę ciągłą grę materii, energii i ruchu wpleść życie, odczuwanie, myślenie i chcenie. Ujęty w cyfry, matematyczny obraz świata z opanowujących proces światowy liczb nie wyjaśni celowych form i idei moralnych, których rzeczywistości nie można zaprzeczyć. Słusznie tedy mówi o wrogach religii B. G. Chesterton: „Mogą walczyć z wiarą nadal, ale będzie to jakby walka z naturą: jak gdyby wojowali z krajobrazem, jak gdyby wojowali z firmamentem". Natura ma doskonałości, by pokazać, że jest obrazem Boga, a jeśli ma pewne błędy, pokazuje, że jest li tylko obrazem, zauważa słusznie Pascal, a można dodać, że przez to właśnie sta-

wia zaporę utożsamieniu zrównania Boga z naturą, w sensie Spinozy *deus sive natura.*

Niezmierzona wielkość świata, harmonijny porządek, podziw dla mądrości, która ma swój wyraz w naturze, wszystkie te wrażenia nastrajające ongiś prymitywnego człowieka religijnie, pozostały a głębsza znajomość przyrody, nie tylko tych wrażeń nie osłabiła, ale je wzmocniła przez dokładniejsze poznanie jednolitości wszystkich sił i działań, indywidualności każdej części i solidarności całości, która tak w poszczególnych częściach jak i sama rośnie w nieskończoność. Ten ogrom sił, ich rozmaitość i wzajemny antagonizm wywoływały politeistyczne czy polidemoniczne nastawienie, choć już starzy, poznając acz niedokładnie jednolitość natury i jej sił, przeczuwali jednego Boga, Ale przy dzisiejszym stanie nauki o przyrodzie — zauważa słusznie Titius — bez najmniejszej wątpliwości Bóg może być tylko jeden [1]).

Lansuje się dziś naukę o pochodzeniu człowieka w materialistyczno-mechanistycznym ujęciu; koła marksistowskie pochwyciły ją skrzętnie jako cenny nabytek dla swego politycznego kapitału, bo z jednej strony ma ona być bronią przeciwko Kościołowi, a z drugiej strony pomocą w walce klasowej, gdyż udowodnione wspólne pochodzenie człowieka od antropoidów miałoby zatwierdzić ogólną równość ludzi. Rozmaicie tłumaczono niezaprzeczalne różnice między uzdolnieniem i działaniem ludzkim a niższymi, zwierzęcymi formami bytu. Tak więc powstała teoria środowiska (*milieu*), które zmieniając się wytwarzało nowe typy; opierano się na morfologicznym podobieństwie, na równych reakcjach krwi, szukano *missing link*, a więc pośredniej formy między człowiekiem a małpą; tzw. neandertalski człowiek oszołomił na chwilę uczonych jako forma pośrednia, dopóki się nie pokazało, że należy bez wątpienia do gatunku ludzi acz niżej zorganizowanej rasy ludzkiej. Stare darwinowskie pojęcie gatunku uległo powszechnie zachwianiu, hipoteza dziedziczenia nowonabytych cech przez oddzielanie się genów od poszczególnych organów jest już przestarzała, ujęcie tzw. wariacji na podstawie doświadczeń na fenotypie według dzisiejszego stanu wiedzy nie pozwala stawiać na zmiany dziedziczne.

Nielepiej też wypada bilans dzisiejszej nauki dla Haeckla. Jego redukcja życia organicznego do chemiczno-fizykalnych procesów nie ostała się wobec faktów, a życie duchowe jako czynnik działający i w swej wewnętrznej strukturze nie zostało wyjaśnione.

„Darwinizm — mówi Hans Driesch — należy do historii podobnie jak inne curiosum naszego wieku: filozofia Hegla" [2]).

Według katolickich pojęć religijnych, Bóg jest Stwórcą świata i ten świat utrzymuje, Bóg jest też początkiem i ostatecznym

[1]) *Natur und Gott*, Göttingen 1931, str. 347. [2]) Cytat z dzieła dra Arthura Titiusa *Natur und Gott*, Göttingen 1931, str. 507; por. też: Dr Jan Czekanowski, *Człowiek, jego rasy i życie*, W-wa, str. 6, 7 i 10 (Wstęp).

celem człowieka. Stąd tedy absolutna zależność człowieka od Boga. On jest wszystkim, my jesteśmy niczym; przez niego istniejemy i w Nim tylko nasze szczęście i pokój.

Teologia i filozofia trudzą się, by istotę Boga, jako wskaźnik stosunku Boga do człowieka, ująć w pojęcia i w ten sposób uprzystępnić ją naszemu rozumowi. Prócz słabych jednakże obrazowych powiedzeń, ilustrujących pewną tylko stronę bytu bożego niewiele mogą same z siebie wyjaśnić, gdyż On jest Niepojęty, Nieogarniony, Niewypowiedziany, a nasze pojęcia wzięte są z świata skończonego, ograniczonego czasem i przestrzenią. Najlepiej może oddają istotę Bożą negatywy t. z. wypowiedzi, czym Bóg nie jest; w ten sposób określamy go jako absolut, z siebie samego i przez siebie istniejący, podczas gdy wszystko inne jest kontyngentne i kauzalizowane. Objawienie Boże, jakie nastąpiło w symbolu krzaku gorejącego a nie spalającego się wraz ze słowami: *Ja jestem, który jestem,* maluje w całej pełni nieskończoną, gigantyczną wielkość Boga, który istnieje mocą swej istoty i nie może nie istnieć, gdyż tylko dlatego, że z konieczności sam z siebie istnieje, jest Bogiem. Wszystko cokolwiek istnieje poza Nim, istnieje z Jego woli, przez Niego wzięło swój początek, On utrzymuje wszystko, działa we wszystkim, wszystko ożywia, wszystko — jak mówi Apostoł Paweł *podtrzymując słowem swej potęgi.* [1]) Na pytanie tedy, z jakiej racji żyjemy, kto to sprawił, skąd czerpiemy ostatecznie naszą siłę życiową, jedna jest tylko odpowiedź, którą wielki Augustyn ubrał w słowa: „On jest duszą naszej duszy, On jest życiem naszego życia". Bez Jego współdziałania ani kroku naprzód się nie posuwamy, ani najprostszej myśli nie sformujemy. On tedy jest nieograniczonym Panem człowieka; byt nasz, życie, zdolności do Niego należą, Jego przede wszystkim są własnością.

Nic tedy dziwnego, że na czele katechizmu katolika widnieje zasada, określająca cel człowieka jako służbę dla Boga; służyć Bogu — to jest najważniejsze zadanie życiowe, najwyższy i najświętszy obowiązek. Bóg nie potrzebował stworzeń dla siebie, bo jako nieskończenie doskonały nie zna żadnych potrzeb, nie może mieć istniejącego poza Nim samym celu, ale mimo wszystko działanie Boże musi być rozumne, musi zdążać do urzeczywistnienia pewnej idei. A ta idea nie może być inna, jeno by stworzenia były obrazem Jego istoty i Jego doskonałości. I jeśli Jego niezmienna, święta wola jest istotnym prawem wszelkiego bytu, natenczas imanentnym celem wszelkich stworzeń będzie głoszenie wielkości i potęgi Boga a przez rozwój sił i zdolności zgodnie z wolą Bożą, świadczenie o mądrości i wielkości Stwórcy. Dotyczy to wszystkich stworzeń, ale w szczególności człowieka, który jako istota duchowa, a więc biorąca udział w duchowym życiu Boga, jest szczególnym obrazem bożym i w przeciwieństwie do istot nierozumnych, które koniecznością natury głoszą chwałę

[1]) Żyd. 1, 3.

Bożą, on jeden wolny i mogący zbuntować się przeciwko Bogu, wolną swą decyzją oddaje Mu cześć, uznając Jego najwyższe władztwo i poddając się Jego woli w całokształcie swego życia. Tak, w całokształcie swego życia, bo z istoty absolutu, konkretnie mówiąc ze stosunku człowieka do Boga wynika jasno, że ten stosunek musi być totalny, obejmujący każde działanie ludzkie. W życiu moralnym nie ma luk ani pauz, nie istnieje dziedzina życia wyjęta spod prawa bożego. Jak nie istnieje należyte myślenie rozumowe, które by się nie kierowało logiką i jej prawami, tak nie ma praktycznego sądu i działania, nie podlegającego zasadom etycznym, bez względu na to czy działanie to jest prywatne czy publiczne, w domu, w szkole czy polityce. Tomasz z Akwinu, a za nim większość teologów, rozprowadzając tę myśl dodaje, że nie tylko negatywnie ma być zachowane prawo Boże, a więc wykluczona wszelka działalność przeciwko prawu, ale i pozytywnie wszelkie cele doczesne muszą być wplecione w najwyższy cel, dostosowane do Najwyższej normy [1]). *Sprawiedliwy żyje z wiary* — mówi apostoł Paweł [2]) bez żadnych zastrzeżeń co do czasu miejsca i innych okoliczności.

Najgłębszą i zasadniczą myślą wszelkiej religii jest absolutna zależność stworzenia wobec Stwórcy; religia jest służbą Bożą, a kto by chciał widzieć w niej przede wszystkim własne zadowolenie i uszczęśliwienie, zapoznaje jej istotę. Tak często spotyka się dziś ludzi nastawionych antropocentrycznie, którzy opierają religię na subiektywnej potrzebie i uważają ją za jeden z czynników normalnego, harmonijnego, spokojnego życia. Ten sposób myślenia otrzymał sankcję w nauce Kanta, że Bóg niedostępny dla czystego rozumu, jest jednakże postulatem rozumu praktycznego i znalazł swój wyraz w powiedzeniu jednego z pokantowskich filozofów „Wierzę w Boga dla mnie, nie dla Boga" [3]). Oczywiście jest on całkowitym odwróceniem religijnego stosunku między Bogiem a człowiekiem. Religia katolicka jest absolutnie teocentryczna, a służba Bogu nie jest tylko środkiem zadowolenia potrzeb duchowych czy religijnego zbudowania, ale sama dla siebie celem, któremu wszystko ma być podporządkowane.

Prawdą jest, że udoskonalenie i szczęście człowieka leży w Bogu, bo duch ludzki pożądając prawdy i dobra, jedynie w Bogu, który jest — jak to już zauważył Platon — samą prawdą i samym dobrem, może znaleźć ukojenie i szczęście. Przejęta z platonizmu myśl chrześcijańskiej filozofii krystalizuje ten stan w słowach: Od Boga wyszła dusza i do Boga na powrót zdąża. I chociaż człowiek często goniąc za szczęściem i szukając go pośród dóbr światowych niejednokrotnie wbrew Bogu lub mimo Boga, nie zdaje sobie sprawy z tego, że właściwie szuka Boga, to w rzeczywistości jest to gonitwa za szczęściem, którego ostatecz-

[1]) *Summa theol.* I. II. q. 100 a. 10 ad. 2. [2]) Rzym. 1, 17.
[3]) H. Spitta, *Mein Recht auf Leben*, Tübingen 1900, str. 192.

nym wypełnieniem jest Bóg. „Za późno ukochałem Ciebie piękności tak dawna i tak nowa, za późno ukochałem Ciebie“ [1]) — skarży się Augustyn przyznając, że za późno spostrzegł się, zatapiając się w świecie i jego rozkoszach, iż właściwie tęsknota za Najwyższym szczęściem tkwiła w jego niespokojnej i targanej namiętnościami wędrówce ziemskiej.

Uszczęśliwienie człowieka odpowiada woli Boga, który pragnienie szczęścia wlał w duszę ludzką i dlatego nauka katolicka piętnuje jako nienaturalny rygoryzm żądanie tzw. „tylko bezinteresownej miłości“ (Fénelon); jednakże religia jako obiektywny obowiązek musi być na pierwszym miejscu, a dopiero z wypełnieniem tego obowiązku łączy się i zeń płynie zaspokojenie subiektywnych potrzeb ludzkich.

Spośród przymiotów Bożych najważniejszą dla życia religijnego jest świętość Boga. On jest najświętszy, może chcieć tylko tego co odpowiada właściwej Mu doskonałości, Jego istocie i przestałby chcieć siebie samego, gdyby kiedykolwiek chciał zła, czyli przestałby być Bogiem. A ta istotna świętość Boga zawiera w sobie z absolutną koniecznością żądanie etycznej świętości dla człowieka. Słowa Jehowy: *Bom ja jest Bóg wasz, bądźcie świętymi, bom ja święty jest* [2]), są najgłębszym fundamentem i umotywowaniem zobowiązania do świętości a równocześnie jasno sprecyzowanym wyrazem łączności religii z moralnością w ten sposób, że moralność jest istotną częścią religii. W katolickim ujęciu Boga nie pomieści się żadną miarą rozdział religii i moralności i dlatego pierwotną i właściwą religii jest troska o przeprowadzenie prawa moralnego we wszystkich dziedzinach życia. Religia jako służba dla Boga znajduje żywy wyraz w zachowaniu porządku moralnego. Miłość Boga jest najwyższą osobistą formą uwielbienia Boga a właśnie każde ziemskie wypełnienie obowiązku, o ile stoi na usługach należytego porządku świata jako odbicia dobroci Bożej, jest interpretatywną miłością Boga.

Przeciwieństwem etycznej świętości jest grzech, a więc bunt przeciw prawu bożemu, zerwanie z najwyższym celem świata i życia, przekreślenie prawowitego stosunku człowieka do Boga, które Jeremiasz prorok [3]) określa dobitnie w słowach: *Od wieku złamałaś jarzmo moje, rozerwałaś związki moje i mówiłaś: Nie będę służyła.*

Za grzechem idzie, jako najbliższy moralny skutek winy, stałe odrzucenie i kara; dalszym psychologicznie odczuwalnym następstwem jest uszkodzenie natury, wzmożenie przewrotnych skłonności, przewaga zmysłowych popędów.

Ludzkość zawsze odczuwała ciężkość grzechu, stąd we wszystkich religiach ofiary przebłagalne i modły o przebaczenie zajmują poczesne miejsce, a im wyższe religie, tym większa tęsknota i troska o odkupienie. Chrystianizm jest w szczególności

[1]) Augustyn, *Wyznania*, III, 27. [2]) Lew. 11, 44. [3]) Jer. 2, 20.

religią odkupienia. *Kyrie eleison* należy do zasadniczych akordów pobożności chrześcijańskiej i w rozmaitych formach wplata się w liturgię i nabożeństwa.

Wyrokiem Bożym pierwszy człowiek Adam wraz z naturalnym życiem otrzymuje nadnaturalną łaskę i uświęcenie dla całego rodzaju ludzkiego; od jego moralnej decyzji zależała ciągłość tej łaski i dziedziczenie jej przez wszystkich potomków Adama. Upadek pierwszych rodziców zadecydował; upadek ten był wolnym czynem osoby, a stan grzeszny stał się odtąd udziałem ludzkiej natury i wraz z tą naturą przeszedł na wszystkich ludzi. Grzech pierworodny nie jest czymś pozytywnym, podobnie jak wina następująca po występku, nie jest też czymś cielesnym czy zmysłowym. Jego istota leży w tym, że duch człowieka utracił właściwy i jedynie prawdziwy kierunek ku Bogu i stracił niebiański element łaski, że życie ludzkie obniżyło się do własnego „ja" i do skończonych sił. Brak nadnaturalnej sprawiedliwości jest odtąd stanem grzesznym, ponieważ nie odpowiada faktycznemu przeznaczeniu i zobowiązaniu człowieka; odbija się też i na życiu naturalnym, bo sprawiedliwość nadnaturalna nie była tylko zewnętrznym dodatkiem, ale podniesieniem wszystkich sił duszy i czynnikiem wprowadzającym porządek i harmonię. Stąd powstały pewne zaburzenia nawet w naturalnych siłach duszy, które aczkolwiek nie zostały zniszczone i nadal działają, jednakże uległy pewnemu osłabieniu, rozluźnieniu; w szczególności ciało prowadzi wielką rebelię przeciwko duchowi, co najwyraźniej występuje w dziedzinie życia płciowego.

Odkupienie i ułaskawienie człowieka dokonane przez Chrystusa odnosi się nie tylko do grzechu pierworodnego ale i do wszystkich osobistych grzechów ludzi i to po wszystkie czasy. Nie człowiek, bo to przekracza jego siły, ale Bóg w miłości swej i dobroci wraca człowiekowi życie nadnaturalne przy chrzcie świętym, wraca mu utracone życie łaski przez Sakrament Pokuty, jedynie z tym zastrzeżeniem, by człowiek nad ugruntowaniem życia łaski współpracował. Bo nawet największa łaska Boża nie byłaby skuteczna i nie wydałaby owocu, gdyby nie została przejęta przez siły duszy i nie rozwijała się w żywej łączności z nimi.

Najnowsza psychologia religijna, która na podstawie porównawczej historii religii analizuje religijną świadomość, odkrywa w każdej prawdziwej religijności dwa bieguny: z jednej strony świadomość nieskończonej wielkości Boga, przekraczającej wszelkie pojęcia, Jego majestat, wobec którego człowiek przeżywa w świętym strachu własną nicość, z drugiej strony uczucie uszczęśliwienia, ubłogosławienia, które do Boga pociąga. Rudolf Otto ustalił dla tych dwóch elementów świadomości wyrażenia: *mysterium tremendum* i *mysterium fascinosum* i stwierdził, że jest to zjawisko powszechne w historii religii [1]).

[1]) Rudolf Otto, *Das Heilige*, Gotha 1929, str. 43.

Takie ujęcie treści religijności jako refleksu idei Boga, odpowiada w zupełności pojęciu Boga przez nas przedstawionemu. *Mysterium tremendum,* gdyż On jest początkiem i końcem, absolutnym bytem, Nieskończonym i Wszechpotężnym, co w świadomości człowieka religijnego budzi wyznanie własnej zależności i przepaści niezgłębionej, jaka istnieje między Bogiem a stworzeniem, a równocześnie odpowiedzialności przed Nim, jako Sędzią sprawiedliwym i nieodwołalną karą za bunt przeciwko Jego woli.

Religijną reakcją jest tedy bojaźń nie w znaczeniu strachu ludzkiego przed grożącym niebezpieczeństwem, ale bojaźń połączona z głęboką czcią, ów *timor Domini,* który psalmista nazywa początkiem wszelkiej mądrości. I jeśli jedne przymioty Boże uświadamiają nam absolutną transcendencję Boga wobec stworzeń, to znów w innych przeżywamy imanencję, skoro przez wszechobecność i nieustanne działanie Bóg przenika i podtrzymuje wszystko, w każdej chwili jest w nas a my w Nim i nic bez Niego się nie dzieje.

Tymczasem w nasze działanie ludzkie tak często zakrada się *hybris,* samouwielbienie, usuwanie na bok tego czynnika, który jest istotny i nieodłączny od działania ludzkiego. Wystarczy, by Bóg odsłonił nieznaczny rąbek swej wszechwiedzy człowiekowi, wystarczy niewielka niejednokrotnie zdobycz naukowa, która uczonemu zdobywa sławę; mnożą się pochwały, wspaniałe recenzje, nawet zasłużone jako nagroda pracy i trudu, ale z ust uczonego tak rzadko płynie choćby skromne *Te Deum,* ale w pracach swych czy odczytach boi się nawet wymienić imię Boga, a cóż dopiero mówić o odniesieniu do Boga owoców i wyników swej pracy, zazdrosny nawet o podział swych zdobyczy między Boga a siebie, niepomny na słowa Apostoła: *Cóż masz, czego byś nie otrzymał, a jeśliś otrzymał, czemu się chlubisz, jakobyś nie otrzymał* [1]).

„Człowiek religijny — powiada Newman — jest nim rano w południe i wieczorem. Jego religia jest charakterem, formą, która wszelkie myślenie, mówienie i działanie prześwieca" [2]). Każdy z ludzi ma wyznaczony sobie posterunek i scenę, na której działa i tu na właściwym sobie polu działania, ma w szczególności wykazać swą religijność. Taką głęboką wiarę okazał i wyznał Kepler, gdy pisał: „Dziękuję Ci panie i Stwórco... ja ujawniłem ludziom chwałę Twej Wszechmocy, o ile mój ograniczony umysł mógł pojąć Twą nieskończoność"; z pokorą pada na kolana Kopernik, gdy ukazała mu się nowa prawda i w głębokim zachwycie oddaje cześć Temu, co tę prawdę nieudolnemu rozumowi ludzkiemu odsłonił. Jeśli nienaturalne jest zaślepienie tych, co nie starają się poznać sensu życia, to o wiele wstrętniejsze jest zaślepienie tych, co wierzą w Boga a żyją haniebnie — tak mówił

[1]) Kor. I. 4, 7.
[2]) Cyt. w *Weisheit Unterwegs,* Regensburg, 1940, str. 235.

Pascal, a należy dodać, że życie haniebne jest, gdy się dla kariery, widoków osobistych, pod presją opinii publicznej ujmuje należnej chwały świętemu Imieniowi Boga. Epoka dzisiejsza stawia wobec nas szczególne zadanie b o h a t e r s k i e j postawy, wyzwolenia wszystkich sił duchowych i moralnych. Chrześcijańsko-heroiczna egzystencja jest możliwa tylko w konkretnej rzeczywistości człowieka, który bez względu na szczebel drabiny społecznej, w każdym zawodzie, urzędzie i zawsze musi urzeczywistniać heroiczny ideał według tych sił, które każdemu w jego zależnej od rozmaitych czynników egzystencji są dane. „Na moc zła jest moc dobra" — zło ma wprawdzie większy tupet, jak uczy doświadczenie wieków, ale krótszy żywot; dobro podobnie jak Pańska prawda, z której płynie, trwa na wieki i w Bogu ma gwarancję ostatecznego triumfu.

Mysterium fascinosum, w świadomości zjednoczenia z Bogiem leży uszczęśliwienie człowieka, ukojenie jego tęsknot aż do najgłębszych pokładów bytu. Stąd największy myśliciel chrześcijańskiej starożytności, Augustyn święty, tłumacząc Psalm 26 woła w zachwycie: „Nic nie jest dla mnie słodkie, co mię nie prowadzi do Boga. Niechaj Pan odbierze mi wszystko, co mi chce dać, jeno niechaj mi da siebie samego." [1]). Człowiek ze swymi naturalnymi tendencjami do prawdy, dobra i piękna nie znajdzie pokoju w oddaniu się dobrom ziemskim w sposób przeciwny prawu Bożemu, bo „szczęśliwe życie — jak mówi tenże Augustyn [2]) — niczym innym nie jest, jak cieszeniem się prawdą", a grzech jest fałszem, złem i brzydotą; fałszem, bo przeczy istotnej prawdzie, złem, bo przeczy istotnej dobroci, brzydotą, bo sprzeciwia się Najwyższemu Pięknu. Nie wszyscy tak jak Augustyn pisali swe *Wyznania* i tak dobitnie wyrazili głębokie rozczarowanie wobec dóbr ziemskich, ale takich Augustynów jest legion cały i dziś i zawsze był w dziejach ludzkości. Natomiast nikt się nie zawiódł i nie rozczarował, gdy sens swego życia i miarę swego działania oparł o Boga. Wewnętrzna pustka i żałosny zawód, jakie odczuwa wola ludzka wobec ziemskich dążeń i użycia, a natomiast wzrost duchowych sił i tęsknoty, jakich doznaje człowiek przy poważnym i rzetelnym badaniu prawdy, są najwyraźniejszym świadectwem jego boskiego przeznaczenia.

Religia i religijność nie krępują bynajmniej naszej pracy naukowej; każda nauka naturalna ma swój właściwy przedmiot formalny a tym samym, swoją wewnętrzną samodzielność. Wiara nie daje i nie chce dawać żadnych wskazań co do metod naukowych, co do reguł badania czy tworzenia. Żąda tylko od uczonego, by uznał, że naukowe myślenie nie jest jedyną drogą do poznania prawdy, i że naukowe myślenie — jak uczą dzieje — często nawet w najważniejszych kwestiach ulega błędom i dla-

1) *Enarrat. 2 in ps. 26*, 16. 2) *Wyznanie* X 29.

tego właśnie nieomylne boskie pouczenie, zawarte w Objawieniu musi być ostatecznym regulatorem, zewnętrzną, negatywną normą prawdy i fałszu, tak w ocenie zdobytej już prawdy, jak i w działaniu, które nie może stać w sprzeczności z prawem bożym. Każde poznanie prawdy zbliża nas do Najwyższej prawdy, a równocześnie pociąga do dalszych osiągnięć i jeśli jesteśmy nieuprzedzonymi badaczami, budzi w nas podziw wielkich dzieł bożych w świecie. Skłania tedy nie tylko do uznania Boga, ale i do służby dla Niego, do odniesienia całego swego życia do Stwórcy. Religię jako szczególną służbę Bożą łączmy tedy z każdą świecką pracą, według prawdziwie katolickiego wzoru *ora et labora*, zachowując w ten sposób dla ducha i umysłu jedność życia: wewnętrznego życia duszy i życia kulturalnego.

W tym złączeniu świata i dzieł naszych z Bogiem, w tej jedności utrwala się równowaga duchowa, a tym samym podnosi wydajność pracy, rodzi się wewnętrzne zadowolenie i radość, która poprzez cześć i bojaźń Boga prowadzi do umiłowania Go jako najwyższego Dobra i najwyższego szczęścia człowieka. Kończę słowami psalmisty: *Gustate et videte, quoniam suavis est Dominus,* „Skosztujcie i zobaczcie, iż słodki jest Pan" [1]) i jak szczęśliwy jest człowiek, który w Nim swą nadzieję położył!

[1]) Ps. 33, 9.

Ks. Dr Zygmunt Kozubski
prof. Uniw. Warsz.

O pierwiastkach sprzecznych z katolicyzmem w kulturze polskiej

Tematu wymienionego w tytule nie podobna nawet w przybliżeniu wyczerpać w krótkim szkicu; można co najwyżej wypunktować najważniejsze zagadnienia, których opracowaniem winien by się zająć cały zespół specjalistów w zakresie historii kultury, filozofii, literatury i sztuki. Nie są to zresztą sprawy wyłącznie polskie. Kultura polska jest integralną częścią europejskiego kręgu kulturowego i da się zrozumieć tylko w łączności z wielkimi przemianami umysłowymi, które zachodziły i zachodzą w całym świecie wywodzącym się duchowo z Europy. Toteż historia kultury polskiej rozwija się równolegle do historii kultury europejskiej, ale się z nią nie pokrywa. Bardzo wielu kierunkom myśli europejskiej umysłowość polska nadała swoistą barwę, odbiegającą mocno od pierwowzoru. Mówiąc więc o pierwiastkach sprzecznych z katolicyzmem w kulturze polskiej będę dotykać zagadnień kultury europejskiej, ale w tej interpretacji, jaką im nadała recepcja ich na gruncie ducha polskiego.

Pierwiastki sprzeczne z katolicyzmem w kulturze europejskiej nie narodziły się wprawdzie wraz z reformacją Lutra, ale dzięki niej rozwinęły się i rozkrzewiły. Humanizm XV i XVI wieku miał tu znaczenie o tyle, że pewne jego tendencje przygotowały wystąpienie Lutra, ale sam w sobie humanizm ówczesny nie był prądem przeciwnym czy to duchowi dotychczasowego chrześcijaństwa, czy tym mniej samej religii. Ruch humanistyczny rozwijał się w Kościele i odegrał wielką rolę zarówno w dokonaniach soboru trydenckiego, jak i we wspaniałym rozkwicie kulturalnym epoki baroku. Natomiast reformacja

rozłamała jednolitą aż dotąd w życiu duchowym Europę na dwa odrębne łożyska kulturalne, rozwijające się obok siebie, ale wzajemnie obce i wrogie. Z posiewu reformacji wyszło naprzód inne pojmowanie chrześcijaństwa, potem krytyka samego objawienia, a wreszcie tendencje polityczne godzące w sam sens religii, w ducha jej uniwersalizmu.

Bezpośredni wpływ reformacji na Polskę był minimalny. Historia reformacji u nas jest zjawiskiem bardzo charakterystycznym dla polskiej umysłowości, oceniającej wszystkie prądy kulturalne przede wszystkim ze stanowiska praktycznej moralności. Hasła reformacji miały u nas powodzenie tak długo, póki nie nastąpiła reorganizacja Kościoła w duchu postanowień trydenckich i jego moralne okrzepnięcie, a także póki sama reformacja mogła robić wrażenie, że przynosi wyższe wartości, niż zwalczany przez nią Kościół. Ale gdy z kolei ten sam obóz reformacyjny, który zdawał się odrodzonym zborem z pierwszych wieków chrześcijańskich, pogrążył się w opinii gorszącymi sporami teologicznymi i wyłonieniem z siebie sekty ariańskiej, budzącej świętą zgrozę zarówno wśród katolików, jak i wśród protestantów, los reformacji polskiej został przesądzony. Kompromitacja ruchu reformacyjnego niweczyła jego wpływ kulturalny już na współczesnych, cóż mówić wobec tego o potomnych! Zresztą nawet wyznawcy tego ruchu u nas nie zawsze rozumieli zagadnienia, na których teologia protestancka wyrosła. Bardzo znamienny pod tym względem jest koryfeusz naszego piśmiennictwa kalwińskiego, Mikołaj Rej, który w sprawach wiary, a zwłaszcza etyki, rozumuje tradycyjnie po katolicku, a w przekładach utworów protestanckich (np. w *Kupcu*) osłabia jak może tendencje luterańskie, obce jego umysłowości i wpojonym od dziecka wyobrażeniom.

Nie należy jednak zapominać, że z łona reformacji polskiej wyszli wspomniani wyżej arianie, twórcy wielkiej literatury polemicznej i teologicznej, wyprzedzającej rewolucyjnością swych koncepcji krytykę objawienia, uprawianą później w wieku XVIII i XIX. Wpływ ich na zrodzenie się pierwiastków sprzecznych z katolicyzmem w kulturze polskiej jest niewątpliwy, ale nie był to wpływ bezpośredni. Życie umysłowe naszych arian płynęło zamkniętym i odosobnionym łożyskiem obok kultury polskiej XVI i XVII wieku; o przenikaniu wytwarzanych przez

nich pojęć do skarbca kultury całego narodu nie mogło być mowy. Toteż ich dorobek myślowy wróci do nas, ale odbity rikoszetem w formie pojęć wypracowanych przez oświecenie. Wygnani z Polski arianie udadzą się w większości do Holandii i tam ich dzieła odegrają rolę w przygotowaniu tendencji krytycznych europejskiego wieku oświeconego.

Właściwą epoką, gdy narodziły się i rozkrzewiły u nas pierwiastki kulturalne sprzeczne z katolicyzmem, było oświecenie. Geneza prądów umysłowych, które się złożyły na kulturę XVIII wieku w Europie, jest dziś na ogół wyjaśniona. Francja, załamana duchowo i zdezorientowana po katastrofie politycznej epoki Ludwika XIV, niezadowolona z rzeczywistości i szukająca nowych pojęć o świecie, zostaje zalana wpływem protestanckiej kultury Holandii i Anglii. Naturalnymi pośrednikami stali się w tym wypadku wygnani z Francji hugonoci, którzy przekazali Francuzom zdobycze pojęciowe umysłowości krajów protestanckich w ich rodzimym języku. Tak więc kultura oświecenia to wynik inwazji ducha protestantyzmu, nie pierwotnego, luterańskiego, ale późniejszego, podważającego wszystkie tradycyjne przesłanki dogmatyki chrześcijańskiej, na umysłowość francuską, przechodzącą na przełomie XVII i XVIII wieku wielki kryzys duchowy.

Zrąb pojęciowy tej kultury sprowadza się do deizmu, jako postawy religijnej, humanitaryzmu w etyce i racjonalizmu, jako postawy poznawczej i normującej życie. Do integralnie zrośniętych z tym pojęć należy również ówczesna idea postępu w sensie wyzwolenia życia ludzkiego od celów nadprzyrodzonych i głoszonej wiary w możliwość osiągnięcia idealnych warunków bytu ziemskiego. — Z tego zasobu ideowego umysłowość polska przejęła swoim zwyczajem nie podbudowę teoretyczną, jak racjonalizm i deizm, lecz hasła praktycznej moralności: humanitaryzm, oraz wspomnianą ideę postępu.

Co jest istotą humanitaryzmu? — Na pierwszy rzut oka wydaje się, że trudno jest uważać go za coś sprzecznego z katolicyzmem. Wszakże naczelnym hasłem humanitaryzmu będzie chyba miłość człowieka, a więc proste następstwo ewangelicznego nakazu miłości bliźniego. Toteż nie ulega wątpliwości, że humanitaryzm jest dzieckiem chrześcijaństwa i jako zjawisko historyczne bez podłoża kultury chrześcijańskiej nigdy by nie

powstał, ale istotna różnica między nim i katolicyzmem ujawnia się w poglądzie na naturę ludzką. Ze stanowiska humanitaryzmu człowiek jest z natury dobry, ludzkość nigdy nie przechodziła przez upadek jakiegoś grzechu pierworodnego i nie potrzebowała żadnego odkupienia. Wobec tego zło na świecie jest całkowicie uleczalne: wystarczy stworzyć dla człowieka możliwie jak najlepsze warunki życia społecznego, a żadne hamulce przeciw złemu nie będą więcej potrzebne. Wiara w zasadniczą dobroć natury ludzkiej prowadzi do nieuchronnego wniosku, że wystarczy dać człowiekowi właściwe wychowanie, aby go uczynić doskonale cnotliwym; trzeba mu tylko wyjaśnić, jakie są środki rozumnego osiągnięcia szczęścia osobistego, a na pewno żaden konflikt między dobrem osobistym jednostki i dobrem powszechnym nigdy się nie wydarzy.

Wyjaśniać na tym miejscu głębokiej sprzeczności między humanitaryzmem i doktryną katolicką oczywiście nie potrzeba. Ważną natomiast sprawą jest zaznaczenie, że wszyscy najwybitniejsi przedstawiciele naszego oświecenia, bez względu na to, czy chodzą we fraku, czy w sutannie, są humanitarystami w powyżej podanym znaczeniu. Jeśli byli nimi Krasicki, Staszic, czy Kołłątaj, to cóż mówić o wolnomularzach, jak Ignacy i Stanisław Kostka Potoccy. A jeśli chyba wszyscy nasi pisarze i działacze oświatowi tej doby byli humanitarystami, to byli również wyznawcami racjonalistycznej i utopistycznej koncepcji postępu, jako wiary w osiągnięcie takiego stanu doskonałości życia na ziemi, że będzie on całkowitym synonimem szczęścia powszechnego. Można to z łatwością wykazać odpowiednimi cytatami z ówczesnych dzieł literackich i moralistycznych.

Jak głęboko zakorzeniły się w umysłowości polskiej obie wspomniane idee, o tym świadczy ich przetrwanie w dobie romantyzmu (wolnomularska poezja Brodzińskiego, filomacka Mickiewicza, zwłaszcza *Oda do młodości,* rewolucyjne wiersze Goszczyńskiego, wreszcie związek ideowy mesjanizmu z ideą postępu w duchu XVIII wieku), a później pełne ich odrodzenie się w okresie pozytywistycznym. Głębokie pokrewieństwo między oświeceniem i pozytywizmem nie wymaga zresztą dziś uzasadniania, jako rzecz znana i uznana, zrozumiałe więc, że humanitaryzm ze wszystkimi swymi konsekwencjami musiał prze-

żyć w dobie pozytywizmu całkowity renesans. Odnajdziemy go, mimo zastrzeżeń podyktowanych przez doświadczenia historyczne zebrane w ciągu stu lat historii świata, u poetów, powieściopisarzy, moralistów i publicystów naszych w drugiej połowie XIX wieku, a jego najbardziej charakterystycznym wyrazem stanie się książka Prusa *Najogólniejsze ideały życiowe*. Swoją humanitarną wiarę przekaże wreszcie pozytywizm następnemu pokoleniu, które w osobie Żeromskiego stworzy największy manifest humanitaryzmu w powieści polskiej, a mianowicie *Ludzi bezdomnych*. Tu wyczytamy znamienne słowa, że „zło jest tylko jedno — krzywda bliźniego", bo „człowiek jest to rzecz święta, której krzywdzić nikomu nie wolno", tu również znajdzie wyraz odwieczne marzenie o „jasnej łące", do której ludzkość po różnych błądzeniach wreszcie dojść musi. Sam Żeromski odejdzie kiedyś od tego sposobu myślenia. W *Walce z szatanem* odpowie na aforyzm Montaigne'a, że „w głębi sumienia ludzkiego wszystko jest dozwolone", znamienną refleksją Nienaskiego: „Byłoby to możliwe, ale w głębiach sumienia końskiego", z czego by wynikało, że zakres zła nie da się ograniczyć tylko do krzywdy bliźniego, ale *Walka z szatanem* należy do słabszych i mało czytanych dzieł Żeromskiego, podczas gdy *Ludzie bezdomni* działają i będą działać potęgą swej artystycznej sugestii.

Oświecenie było kolebką wielu naczelnych idei, którymi żyje epoka dzisiejsza; drugim filarem ideowym kultury współczesnej jest romantyzm, zwłaszcza w Polsce, gdzie romantyzm stworzył największe arcydzieła literatury narodowej, będące do dziś dnia podstawą wychowawczą nauczania szkolnego. Autorytet, jakim cieszy się u nas poezja romantyczna; skłania do tym baczniejszego rozważenia, czy nie zawiera ona pierwiastków obcych katolicyzmowi, co byłoby tym niebezpieczniejsze, że w przeciwieństwie do oświecenia romantyzm silnie akcentował wartości religijne, może więc uchodzić za kierunek sprzyjający religijnemu wychowaniu.

Jakoż pierwiastki sprzeczne z katolicyzmem tkwią bardzo głęboko w romantyzmie i polegają na specyficznym pojmowaniu istoty religii, stosunku rozumu do wiary, stosunku do doczesności i wreszcie roli Kościoła. W zakresie pojęć religijnych romantyzm wystąpił jako opozycja przeciw filozoficznej religii

deizmu, przekreślającej wszelki osobisty stosunek człowieka do Boga. Ale prawem kontrastu romantyzm uczynił wyłączną treścią życia religijnego tylko osobiste doznanie, wzruszenie, wstrząs uczuciowy, którego najwyższym stadium ma być mistyczna ekstaza. Zupełnie jak w słynnej rozmowie Fausta z Gretchen o religii: kto by dochodził, co to jest Bóg, czy jest Bóg! — *Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch!* — Konsekwentnie mógł dojść Novalis do wniosku, że uczucie religijne jest celem samo w sobie. Wiele się złożyło na ukształtowanie się tej tendencji. Prąd pietystyczny w Niemczech, odrodzenie się idei neoplatońskich, potężna fala mistyki kryjącej się zrazu w cieniu lóż wolnomularskich, ale występującej coraz mocniej na powierzchnię, wreszcie wpływ mistyki protestanckiej (Jakub Böhme, Angelus Silesius, Swedenborg i zależny od nich Saint Martin) powodują, że nawet Chateaubriand, oficjalnie występujący jako katolicki poeta i filozof, akcentuje w swej obronie chrześcijaństwa przede wszystkim estetyczną stronę obrzędowości katolickiej, a więc też jedynie dziedzinę uczuciowego wyżywania się potrzeb religijnych. Gdy do wymienionych wpływów obcej mistyki dołączyło się oddziaływanie filozofii Kanta, który przekreślał możność poznania Boga drogą czystego rozumu, dopuszczał natomiast dowód istnienia Boga na drodze praktycznego rozumu, a więc w oparciu o moralne doświadczenie człowieka, zupełnie zrozumiałą rzeczą stało się negatywne pojmowanie przez romantyków roli czynników intelektualnych w sprawach wiary.

U Mickiewicza pierwsze użycie słowa romantyczność wiąże się z procesem wytoczonym rozumowi, że o „prawdach żywych", a więc wychodzących poza sferę materii, rozum jakoby nie ma nic do powiedzenia. Na tym samym stanowisku wytrwa poeta i w dziesięć lat później, gdy będzie pisał swój programowy wiersz *Rozum i wiara*, z którego wynika, że rozum związany jest tylko z ziemią, jak ocean zamknięty w granicach swych brzegów, i choćby fala jego nie wiem jak wysoko strzeliła ku niebu, to jednak nigdy do nieba nie zbliży. W tym samym duchu ujęta została historia bohatera III-ej części *Dziadów*, przedstawiona jako historia pychy rozumu, pragnącego przeniknąć istotę Boga; w scenie sądu nad Konradem dochodzi do głosu idealizacja prostaczków, którzy sercem czu-

jącym poznają to, co jest niedostępne dla „mędrców". Nawet w *Zdaniach i uwagach*, które są najdojrzalszym płodem refleksji religijnej poety, mamy charakterystyczny dwuwiersz:

Pierwsza mowa szatana do rodu ludzkiego
Zaczęła się najskromniej od słowa „dlaczego".

A więc znów rozum nie w roli światła danego ludziom przez Boga, tylko w roli szatana-kusiciela.

Historia religijnego nawrócenia Słowackiego jaskrawo świadczy również o całkowitej irracjonalości tego procesu. Charakterystycznym urywkiem z okresu, gdy to nawrócenie stopniowo się dokonywało, jest następujący opis wrażeń poety z wycieczki na Wezuwiusz o wschodzie słońca:

„Raz tylko na Wezuwiuszu patrząc na słońce wschodzące odwróciłem się i modliłem się i łzy miałem w oczach. Raz tylko od kilku miesięcy coś czułem wiejącego na mnie z tamtego świata... Na wulkanie przychodziły mi do głowy różne dziwaczne myśli. Na przykład: myślałem sobie, że nie byłoby cudem wielkim przyrodzenia, gdyby trumny złych ludzi zakopane w ziemi przerzynały się przez nią jak strumienie i wpadały podziemnymi drogami do żaru wulkanicznego. Gdyby tak się działo od stworzenia świata, już by się ludzie z tym tak oswoili, jak z płynieniem rzek, z kwitnieniem drzew i z lataniem ptaków" (List do matki z Neapolu dn. 20 czerwca 1836 r.).

Ten znak równania między zjawiskami naturalnymi, jak płynienie rzek i kwitnienie drzew, i wyimaginowanym przez poetę cudem przerzynania się trumien ludzi złych przez wnętrzności ziemi nie wymaga komentarza. Trudno było dalej posunąć się w irracjonalizmie przy rozważaniu o Bogu i naturze.

Tymi samymi drogami kroczył i trzeci romantyk — Krasiński, dla którego rozum ma zawsze w sobie coś demonicznego. Dlatego też Masynissa parafrazuje słowa Chrystusa, mówiąc do Irydiona: „Miną kiedyś narody tej ziemi, ale mój rozum nie przeminie!"

Z zaklętego koła jakiejś nierozwiązalnej rzekomo antynomii między rozumem i wiarą romantycy nasi nigdy nie wyszli, przygotowując licznymi powiedzeniami na ten temat umysły społeczeństwa do zwycięstwa antyreligijnego racjonalizmu w drugiej połowie XIX wieku. Jeśli bowiem odrzucając rozum, jako czynnik przeciwny wierze, sami idealizowali wiarę, to wystarczało potem podważyć autorytet wiary, aby na jej miejsce postawić rozum. Dowodzić, że rozum i wiara wyłączają

się wzajemnie, pozytywiści nie potrzebowali; tę pracę zrobili za nich romantycy.

Drugim czynnikiem otwierającym drogę do sposobu myślenia całkowicie obcego katolicyzmowi był romantyczny pesymizm. Niezadowolenie z rzeczywistości prowadziło romantyków do pogardy dla ciała i pogardy dla życia na ziemi. Brak afirmacji życia przyprawiał ich o niezdolność widzenia perspektyw nieskończoności w życiu codziennym, uznanym za „prozę". To dzielenie bytu ludzkiego na „poezję" i „prozę" powodowało głęboki rozłam między życiem religijnym i życiem moralnym człowieka. Nasi wielcy romantycy wszyscy przechodzą przez tę chorobę i wszyscy ją stopniowo przezwyciężają, choć to przezwyciężenie nie zawsze dochodzi do głosu w twórczości. Najmniej zastrzeżeń budzi w tym względzie Mickiewicz. Nastroje Gustawa, jego wyrzekanie na ziemię i jej pospolitość kończą się w celi bazyliańskiej, aby nigdy więcej nie wrócić. *Pan Tadeusz* przyniesie pełną afirmację życia przy jednoczesnym uwypukleniu jego tragicznej struktury i perspektyw wieczności tkwiących w pospolitym, codziennym bycie. Uznanie celu, dla którego istnieje ciało i żywot doczesny, osiąga kapitalny w swej zwartości i plastyce wyraz w następującym dwuwierszu ze *Zdań i uwag*:

Duch jest budowlą, ciało jako rusztowanie
Musi być rozebrane, gdy budowla stanie.

Nierównie dłuższa jest ewolucja Słowackiego na drodze do pokonania owej postawy. *Anhelli* — jedno ze szczytowych osiągnięć poetyckich naszej literatury — stawia przed oczy ideał anielstwa, czystości moralnej, ale uzyskanej przez odsunięcie się od życia. Poetycka walka z Mickiewiczem o pojmowanie Boga w zakończeniu V-ej pieśni *Beniowskiego* nacechowana jest wyraźnym wpływem protestanckiego myślenia. Bóg, którego się szuka „w modłach i dobrych uczynkach", jest Bogiem „ludzi małego serca, kornej wiary, spokojnej śmierci". Dopiero w okresie mistycznym Słowacki zmieni pogląd na te sprawy, a wyrazem poetyckim nowej postawy będzie *Książę niezłomny*, złączenie ideału anielskiej czystości z ideą pokornego i wytrwałego czynu. Pełna świadomość celu i wartości życia ziemskiego pojawi się w ostatnich latach i niemal chwilach żywota poety. W liście z 4 marca 1849 r. (a więc na mie-

siąc przed śmiercią) Słowacki prosi Teofila Januszewskiego, aby mu donosił szczegółowo, jak gospodaruje na kupionym niedawno kawałku ziemi, i uprzedzając niejako zdziwienie adresata dodaje:

„Sentymentalności wszystkie mało mnie obchodzą; życie ziemskie, jako podstawa życia duchowego i jako narzędzie wolności, którego duch używa dla dopełnienienia misji swojej, zajmuje mnie."

A zatem całkowite przezwyciężenie romantycznej antynomii między poezją i „prozą życia", ale w życiu osobistym; w ogromnej większości dzieł Słowackiego przeważa postawa romantycznej pogardy dla świata.

Owa antynomia jest również podłożem tragedii osobistej Henryka z *Nieboskiej komedii*. Można by mniemać, że potępienie Henryka w scenie wizyjnej sądu nad nim jest w utworze moralną odtrutką przeciw romantycznej postawie, ale to złudzenie! Podświadoma idealizacja bohatera kłóci się z teoretycznym jego potępieniem i bezwzględnie góruje w ostatecznym wrażeniu.

Słabe strony wszelkiej szkoły literackiej zaznaczają się najsilniej u pisarzy niedojrzałych, albo o mniejszym talencie. Dlatego też kto chce się przekonać, do jakiej karykatury można było doprowadzić romantyczną pogardę dla „prozy życia", niech przeczyta zapomnianą dziś powieść Kraszewskiego *Poeta i świat*.

Trzecim czynnikiem obcym katolicyzmowi w romantycznej religijności był egotyzm przechodzący do porządku dziennego nad rolą Kościoła, jako zbiorowości opartej na mistycznych podstawach. Romantycy uważali się za członków Kościoła, ale nie interesowali się jego doktryną; stąd kojarzenie z katolicyzmem wierzeń najzupełniej z nim sprzecznych bez zdawania sobie sprawy z popełnianej niekonsekwencji (np. wiara w reinkarnację). Myśl o podporządkowaniu się nauce Kościoła i karności obca była romantykom. Tak ujawniał się podświadomy nurt protestantyzmu i lekceważenie roli rozumu w sprawach religijnych. Wszystko miało być zastąpione przez osobiste doznanie, przez religijne wzruszenie. Postawa ta musiała doprowadzić do ciężkich walk wewnętrznych i kryzysów, potwierdzających prawdziwość obserwacji Mickiewicza w *Zdaniach i uwagach:*

Największego grzesznika Bóg sił nie pozbawia,
Tylko na karę własnym siłom go zostawia.

Jedynym poetą (mówię o najwybitniejszych), który u nas rozumiał istotę katolicyzmu, jako pewnej postawy doktrynalnej i moralnej, był chyba tylko Norwid. Inni uważali się za katolików, ale nie zawsze nimi byli konsekwentnie, jak Słowacki w okresie towianizmu, albo Krasiński, gdy ulegał przemożnym wpływom filozofii Hegla.

Romantyzm pozostawił jednak głębokie ślady w polskiej kulturze nie tylko przez zaszczepienie pewnych idei utrzymujących się nadal dzięki artystycznej aktualności stworzonych w tym okresie dzieł literackich. Chodzi o to, że romantyzm utorował drogę do stanowczej przewagi wpływów niemieckich w naszym życiu umysłowym. Walka romantyków z klasykami na początku XIX wieku była równocześnie walką o przewagę kulturalną Niemiec czy Francji. Zwycięstwo romantyzmu było równoznaczne z utrwaleniem się hegemonii niemieckiej.

Oczywiście nie należy zapominać, że mamy w tym wypadku do czynienia znów ze zjawiskiem nie tylko polskim, lecz europejskim. Wartości stworzone przez Niemców na przełomie XVIII i XIX stulecia w zakresie literatury, filozofii i muzyki wywołały w całej Europie falę entuzjazmu dla kultury niemieckiej. Można wymienić cały zastęp pisarzy francuskich i angielskich, którzy stają się we własnych krajach propagatorami sugestii, że Niemcy są pod każdym względem najdoskonalszymi przedstawicielami kultury europejskiej (M-me de Staël, Carlyle, Gobineau, H. S. Chamberlain). Trudno się dziwić, że sugestia ta znalazła posłuch i w Polsce, skoro duża część terytorium Polski (Poznańskie i Galicja) ulegała bezpośredniemu oddziaływaniu kultury niemieckiej. Już w 1829 r. Mickiewicz podczas pobytu w Berlinie starł się ze studiującą tam młodzieżą polską na temat Hegla i nie było rzeczą przypadku, że cała filozofia polska doby romantyzmu znajduje się tak czy inaczej w orbicie filozofii niemieckiej (J. K. Szaniawski, Gołuchowski, Kremer, Libelt, Trentowski, Cieszkowski).

Okres pozytywizmu nie tylko nie zmienił tego stanu rzeczy, ale go jeszcze pogłębił; wprawdzie wpływ literatury niemieckiej w owej dobie się zmniejsza, za to oddziaływanie wszystkich nauk humanistycznych (nie tylko filozofii) niepomiernie wzrasta. Przejrzyjmy biografie najwybitniejszych przedstawicieli polskiej umysłowości w drugiej połowie XIX wieku:

wszyscy są wychowańcami albo uniwersytetów niemieckich, albo pozostających pod jednostronnym wpływem nauki niemieckiej, jak uniwersytety galicyjskie lub rosyjskie. Toteż w tym właśnie okresie następuje na wielką skalę przesączanie się do umysłowości polskiej całego mnóstwa syntez z zakresu historii kultury, literatury, sztuki i filozofii, stworzonych przez naukę niemiecką w duchu zarówno tendencji protestanckich, jak i jednostronnej gloryfikacji zasług niemieckich dla kultury europejskiej. A Niemcy mają wyjątkowy talent puszczania w kurs terminów pseudonaukowych, które są zręcznie zamaskowanym przeinaczeniem rzeczywistości, albo dyskwalifikacją zjawiska, o którym mowa. Doznaliśmy tego na sobie, gdy w latach międzywojennych niemal świat cały zaczął nazywać odwiecznie polski skrawek ziemi pomorskiej przyznany nam przez traktat wersalski „polskim korytarzem", jak gdyby chodziło o sztucznie wycięty z terytorium niemieckiego kawał ziemi dla umożliwienia nam dostępu do morza. Otóż takich „polskich korytarzów", ukutych i puszczonych w kurs przez Niemców, jest znacznie więcej, niż to się na pozór wydaje. Do nich należy bezsensowny, ale już niemożliwy do usunięcia termin „średniowiecze" (wymyślony w XVII w. przez Cellariusa), którego tendencją było odmówienie wszelkiej wartości długiemu szeregowi wieków, dzielących epokę rozkwitu kultury rzymskiej od epoki reformacji; do nich należy „kontrreformacja", sugerująca, że cały rozkwit kultury katolickiej w epoce potrydenckiej sprowadza się tylko do zwalczania reformacji; do nich również należy „pseudoklasycyzm", mający na celu zdyskwalifikowanie literatury francuskiej XVII i XVIII wieku, a daleki od pozytywnego określenia, na czym polega odrębność artystyczna francuskiego klasycyzmu.

Pragnę być dobrze zrozumiany. Po ostatnim zdaniu ktoś gotów pomyśleć, że uważam obniżanie wartości literatury francuskiej za objaw sprzeczny z katolicyzmem. Powtarzam więc, że chodzi mi o przykład pewnej metody umiejętnie sączącej poglądy tendencyjne i fałszywe pod pozorem naukowych sformułowań. Otóż stosowanie jej przez naukę niemiecką wyrosłą na gruncie myślenia protestanckiego umożliwiło przemycenie do umysłowości polskiej, zahipnotyzowanej w drugiej połowie XIX wieku rzekomą wyższością nauki niemieckiej, wielu pier-

wiastków zdecydowanie przeciwnych katolicyzmowi. Do nich należy przede wszystkim bardzo wiele syntez historycznych przedstawiających w najzupełniej fałszywym świetle rolę dziejową Kościoła i wpływ katolicyzmu na rozwój kultury europejskich narodów. Pamiętam dobrze, jak mię uczono w szkole (było to w latach 1910-1913), że narody katolickie są w upadku (Francja, Włochy, Hiszpania, Polska), podczas gdy narody protestanckie (Niemcy przede wszystkim, Anglia, Holandia, kraje skandynawskie) objawiają wspaniałą żywotność i rozkwit. Z tej samej kuchni wyszła inna synteza, ktora mi się wówczas obiła o uszy, a mianowicie, że cywilizacyjne i kulturalne zacofanie Hiszpanii należy przypisać parowiekowej działalności inkwizycji, która wytępiła tam wszystkie wartościowe i zdolne jednostki. Mogłoby się zdawać, że zacytowana przed chwilą bzdura nie może chyba pojawić się na ustach trzeźwo myślącego człowieka, ale to złudzenie! Dokładnie w 1931 roku usłyszałem ją znów wypowiedzianą w sposób najpoważniejszy przez kogoś, co zajmuje dziś jedną z katedr filozofii na pewnym uniwersytecie polskim.

Takie są owoce wychowywania całych pokoleń młodzieży polskiej w sugestiach nauki niemieckiej, wypływającej z ducha protestantyzmu. Sami o tym nie wiedząc przysięgamy *in verba magistri Germani* i to staje się źródłem mnóstwa trudności intelektualnych, z jakimi nieraz walczą ludzie nawet pragnący pozostać na gruncie katolickim. Wyśledzenie i ujawnienie do końca tych wpływów wrogich katolicyzmowi, wykazanie ich protestanckiego źródła jest ogromną pracą do dokonania. Musi się jej podjąć wielki zastęp katolickich intelektualistów, w przeciwnym razie kulturze naszej grozi coraz głębsze pogrążanie się w chaosie bałamutnych pojęć i wyobrażeń o przeszłości.

A dopóki to się nie stanie, będziemy przy czytaniu arcydzieł naszej literatury wchłaniać w siebie bez protestu takie np. urywki, jak refleksje Wokulskiego o przyczynach świetności i błogosławieństwa życia w Paryżu. Co ci Francuzi robią, żeby osiągnąć tak wspaniały poziom życia? Oto odpowiedź:

„Przede wszystkim nadzwyczajnie pracują, po szesnaście godzin na dobę, bez względu na niedziele i święta. Dzięki czemu spełnia się tu prawo doboru, wedle którego tylko najsilniejsi mają prawo do życia. Chorowity zginie tu przed upływem roku, nieudolny w ciągu kilku lat,

a zostają tylko najsilniejsi i najzdolniejsi. Ci zaś dzięki pracy całych pokoleń takich jak oni bojowników znajdują tu zaspokojenie wszelkich potrzeb" (*Lalka*, tom II, rozdz. VIII).

Zdumiewające, że Prus nie zdawał sobie sprawy z potworności takiej koncepcji doskonałego społeczeństwa. Nad zdrowym rozsądkiem zwyciężyła modna teoria walki jako błogosławionego czynnika ewolucji ku wyższym formom życia, teoria wywodząca się z heglizmu i nie do pogodzenia ze stanowiskiem katolickim. Oczywiście faktu walki jako integralnego składnika w strukturze świata nikt negować nie będzie, chodzi tylko o jego wartościowanie. Dla chrześcijanina walka jest tragicznym przeznaczeniem istot żyjących na ziemi, ale nie ideałem, nie błogosławieństwem. Jak mówi Sęp Szarzyński: „Pokój — szczęśliwość, ale bojowanie byt nasz podniebny!" — Dla heglisty natomiast walka jest radosnym faktem, warunkującym ewolucję i postęp. A stąd wynikają bardzo doniosłe konsekwencje choćby w sferze życia międzynarodowego. Heglista nie tylko nie może potępiać wojen zaborczych i wszelkiej agresji, lecz przeciwnie musi je uważać za objaw żywotności i twórczej inicjatywy. Dlatego Krasiński w okresie, gdy zostawał pod przemożnym wpływem tej filozofii, doszedł do wniosku, że jeśli Polska nie prowadziła wojen zaborczych, to dowód, że była narodem leniwym i niezdolnym do życia; wobec tego potępił całą naszą przeszłość i odmówił narodowi polskiemu jakichkolwiek zasług w dziedzinie twórczości kulturalnej. Wyraził to w liście prywatnym do ojca (w styczniu 1836 r.), ale w dobie pozytywizmu list ten został częściowo ogłoszony (przez Szujskiego) i był źródłem natchnienia dla tzw. historycznej szkoły krakowskiej, potępiającej w czambuł naszą przeszłość za to, że nie była podobna do historii innych narodów Europy. Ostatnim echem tego samego kierunku myślenia, tkwiącego swymi korzeniami w heglizmie, były *Myśli nowoczesnego Polaka* R. Dmowskiego, książka zarówno w wielu szczegółach, jak i w koncepcjach zasadniczych głęboko antychrześcijańska, wyrosła z metod rozumowania niemieckiego nacjonalizmu zastosowanych do rzeczywistości polskiej. Aby nie wydać się gołosłownym, przypominam, że według Dmowskiego do rozpowszechnionych kłamstw obiegowych w Polsce należy pogląd, jakoby zbudowane na cudzej krzywdzie Prusy zatruły ducha niemieckiego

i zdemoralizowały go. Przeciwnie — sądzi autor — historia świadczy, że w stosunkach między narodami nie ma słuszności i krzywdy, jest tylko siła i słabość! (wyd. IV, str. 19). Dmowski już przed wojną ostatnią odszedł od tego stanowiska (vide: *Kościół, naród i państwo*), a dziś gdyby żył, tym bardziej by tak nie myślał, bo wymowa faktów ostatniej wojny była zbyt jaskrawa, żeby można było wątpić o zatruciu i zdemoralizowania ducha niemieckiego; chodzi o to, że raz puszczona w świat książka żyje życiem własnym i oddziaływa w pewnym kierunku bez względu na to, co o jej wywodach myśli potem sam autor. A na kulturę narodową składają się dzieła trwałe, nie zaś myśli, które giną wraz ze śmiercią ich autora.

Dokonałem tu pobieżnego przeglądu pierwiastków sprzecznych z katolicyzmem, które się nagromadziły w naszej kulturze od czasów oświecenia poprzez romantyzm aż do pozytywizmu włącznie. Mógłby ktoś zauważyć, że mówiąc o pozytywizmie nie wspomniałem o wielu ówczesnych prądach i poglądach, które należy zaliczyć do jawnych i otwartych kierunków walczących z katolicyzmem i z Kościołem. Oczywiście tak zrobiłem powodowany myślą, że tam, gdzie mamy do czynienia z objawami programowej i otwartej walki z katolicyzmem, nie potrzebujemy specjalnie wykrywać pierwiastków z nim sprzecznych. Trzeba było natomiast zwrócić uwagę na istnienie owych pierwiastków tam, gdzie ich nie podejrzewamy i biorąc do ręki dane dzieło nie budzimy w sobie należytej czujności przy wchłanianiu jego treści. Z tego powodu pominę również omówienie wymienionych pierwiastków w epoce nam współczesnej, Zaletą jej w porównaniu do poprzednich jest ogromny wzrost świadomości, do jakich konsekwencji prowadzi nas zajęcie tego czy innego stanowiska w kształtowaniu naszego poglądu na świat. Linia podziału stała się jasna i wyraźna. Nie może się powtórzyć łączenie chrześcijaństwa z heglizmem, ani katolicyzmu z protestancką mistyką. Ale ponieważ teraźniejszość wyrasta organicznie z przeszłości, więc chcąc wyzyskać w sposób twórczy wartości dawnej kultury przy budowaniu nowej, musimy sobie dobrze uświadamiać, co z naszej tradycji możemy bez zastrzeżeń przyjąć, a co musimy uznać za obce duchowi katolickiego myślenia.

Konrad Górski

Filozofia egzystencjalna niemiecka

Artykuł nasz o Kierkegaardzie miał być wstępem do artykułów o współczesnej filozofii egzystencjalnej. O tej filozofii pisałem już przed wojną w *Przeglądzie Powszechnym* (1936, t. 209). W międzyczasie egzystencjalizm stał się filozofią aktualną i szczególnie modną, dzięki temu, że z niemiecką filozofią egzystencjalną złączyła się francuska, po części radykalniejsza, która miała odgłos jeszcze silniejszy i spowodowała bardzo ożywioną dyskusję światopoglądową. Całokształt tej współczesnej filozofii egzystencjalnej oświetlił B. Suchodolski w rozprawie „O wielorakości i jedności egzystencjalizmu" (*Przegląd Filozoficzny* 1947 r.), określając zasadniczo istotę i główne kierunki egzystencjalizmu. Nasze artykuły mają wprowadzić w tę filozofię, przedstawiając nieco dokładniej myśli najpoważniejszych jej przedstawicieli, najpierw niemieckich a następnie francuskich.

Na wstępie staramy się wyjaśnić istotę i cel tej filozofii a więc to, co wspólne jest wszystkim jej kierunkom i odłamom.

1. Istota i cel filozofii egzystencjalnej.

Filozofia ta powstała, jak już wspomniano w artykule o Kierkegaardzie, jako przeciwieństwo filozofii esencjalnej. Różni się od niej przedmiotem i sposobem myślenia.

1. Głównym przedmiotem filozofii była od czasów Arystotelesa istota (esencja) wszechrzeczy, wyrażająca się w ogólnych pojęciach, abstrahujących od konkretnej indywidualności. Taka była filozofia Hegla, z którą spotkał się Kierkegaard, w tym kierunku idzie jeszcze „fenomenologia" Husserla, która pragnie poznać niezmienne, odwieczne idee rzeczy, niezależnie od tego, czy są urzeczywistnione („nawia-

sując" ich egzystencję). Przedmiotem zaś filozofii egzystencjalnej jest: nie istota rzeczy, lecz właśnie ich istnienie, nie abstrakcyjne pojęcia ogólne, lecz byt konkretny, realny, który zawsze jest bytem jednostkowym.

Mówiąc o egzystencji, filozofia egzystencjalna ma na oku szczególnie istnienie człowieka. Egzystencja w tym specjalnym znaczeniu nie przysługuje wszelkiemu bytowi realnemu, lecz tylko człowiekowi i różni się od prostego bytowania (*Vorhandensein*) tym, że człowiek zajmuje świadomy stosunek do swego bytu, posiada byt jako własny i stara się świadomie o swój dobrobyt.

Chodzi przy tym zawsze o byt jednostki, o jaźń ludzką i to o jaźń duchową. Stąd przeciwstawia się egzystencjalizm zasadniczo kolektywizmowi, który nie docenia godności i uprawnień życia osobowego.

Filozofia egzystencjalna bada szczególnie sposób i sens istnienia. I dzięki temu sens życia ludzkiego stał się przez egzystencjalizm znów kwestią najaktualniejszą.

Określając istotę istnienia egzystencjalizm od czasów Kierkegaarda główny nacisk kładzie na zasadniczy rozdźwięk i tragizm życia ludzkiego. Stąd w filozofii tej tak wielką rolę odgrywają pojęcia trwogi, lęku i rozpaczy. Jako ideał jednak zawsze przyświeca jej wolność ducha jako wyraz prawdziwej egzystencji.

Pomimo ponurej rzeczywistości niektórzy egzystencjaliści zachowują wiarę w pozytywne rozwiązanie rozdźwięku życia, inni poważnie liczą się z tą możliwością, że całe życie, kończąc się w nicości, okaże się ostatecznie bezcelowe. A są i tacy, którzy wprost twierdzą, że życie tracąc wszelkie podstawy rozumne staje się oczywistym nonsensem.

2. Jeżeli chodzi o sposób myślenia, to głównym postulatem dotychczas zwykle była obiektywność. Żądano, żeby filozof wyzbył się możliwie najdokładniej swej indywidualności i żeby przemawiał przezeń tylko czysty rozum. Dzięki temu filozofia była tak obca życiu. Egzystencjalny sposób myślenia zaś polega na tym, że jest odzwierciedleniem osobistości autora i jego przeżycia. Pomimo to zachodzi i występuje u egzystencjalistów dosyć często bardzo subtelna refleksja rozumowa i dążność do określenia egzysten-

cji za pomocą ogólnych pojęć. Egzystencjalizm pragnie więc także, podobnie jak to czyni filozofia esencjalna, wyrażać prawdę ogólną, a nie tylko pogląd osobisty. Sposób myślenia pozostaje jednak zawsze egzystencjalny o tyle, że wnioski swe wyprowadza z osobistego przeżycia i uczuciowego nastawienia duszy ludzkiej, które uchodzi za bezpośredni objaw wewnętrznej struktury egzystencji.

3. W przeprowadzeniu swych myśli filozofia egzystencjalna rozchodzi się w różnych, nieraz nawet wprost sobie przeciwnych kierunkach. Dwa można odróżniać zasadniczo przeciwne kierunki. Istnieje filozofia egzystencjalna bez Boga, w duchu Nietzschego, i filozofia egzystencjalna religijna, w duchu Kierkegaarda. Granice nie są ściśle określone, bo są egzystencjaliści, jak np. Jaspers, którzy, nie uznając Boga, uznają jednak ponad bytem ludzkim coś wyższego, „transcendentnego". Rzecz jasna, że od ustosunkowania się do „transcendencji" zależna jest ostatecznie odpowiedź na pytanie: jaki jest właściwy sens życia?

Zapoznamy się najpierw z przedstawicielami pierwszego kierunku, który jest głośniejszy i więcej wpływowy, gdyż więcej odpowiada obecnemu duchowi czasu.

Marcin Heidegger

Najwybitniejszym przedstawicielem niemieckiej filozofii egzystencjalnej jest niezawodnie Marcin Heidegger. Od niego właściwie rozpoczyna się współczesna filozofia egzystencjalna a zarazem, jak twierdzą niektórzy, nowy okres filozofii.

Pisma Heideggera[1]) dzięki niezwykłemu „egzystencjalnemu" ujmowaniu rzeczy a szczególnie dzięki nowej terminologii sprawiają w czytaniu poważne trudności, ale jego właśnie ujęcia myślowe miały zasadniczy wpływ na kształtowanie się tej filozofii, a także jego na pierwszy rzut oka dziwna terminologia stała się jej częścią składową.

Urodzony w r. 1889, Heidegger był początkowo słuchaczem teologii katolickiej, później uczniem Husserla a w końcu jego następcą jako profesor filozofii w Fryburgu badeńskim.

[1]) Dzieło podstawowe *Sein und Zeit* 1927, 1935. Inne prace: *Kant und das Problem der Metaphysik* 1929; *Vom Wesen des Grundes* 1931; *Was ist Metaphysik?* 1931.

Jako uczeń Husserla przejmuje Heidegger metodę fenomenologii, stosując ją do egzystencji, którą właśnie Husserl, jak wspomniałem, raczej „nawiasuje".

Filozofia Heideggera nie chce być filozofią życia w tym znaczeniu, by określała prawdziwą egzystencję jako cel życia i wskazywała drogę do tegoż celu. Heidegger wyraźnie to wyklucza. Jego filozofia pragnie być nie etyką, lecz czystą ontologią, określającą strukturę egzystencji bez moralnej oceny ludzkiego postępowania i bez ustalenia ideału życiowego. Pomimo to mówi on o „właściwym" nastawieniu duszy wobec życia. I dzięki temu filozofia jego stała się filozofią życia i filozofią czasu.

Filozofia ta obchodzi się bez Boga. Twórca jej nie jest wszakże ateuszem. Wyraźnie sam zaznacza, że nie zaprzecza ani istnienia Boga ani wieczności. Ontologia jego abstrahuje tylko od wszystkiego, co mieści się poza tym światem, strukturę egzystencji oświetla wyłącznie ze stanowiska doczesności. Tłumacząc jednak życie ziemskie tak, jakby rzeczywiście poza tym światem nic nie było, filozofia jego staje się faktycznie wprost ateistyczną. Podamy krótko zasadnicze myśli tej filozofii.

1. Idea lęku i śmierci.

W koncepcji Heideggera (podobnie jak i Jaspersa) pojęcie dominujące i główne zagadnienie stanowi śmierć [1]). Jest to zjawisko znamienne i niezwykłe w filozofii nowożytnej. Mówi się słusznie, że sens życia rozumie ten tylko, kto rozumie znaczenie śmierci. Głosił to już Platon. Nowożytna zaś filozofia kieruje się więcej słowami Spinozy: „Filozof o niczym nie myśli mniej niż o śmierci. Mądrość jego nie polega na kontemplacji śmierci lecz życia."

Analiza struktury egzystencji u Heideggera tak się przedstawia: Egzystencja jest zasadniczo „bytowaniem w świecie". Łączność ze światem należy do istoty bytu ludzkiego. To bytowanie jest życiem, ale życie to jest właściwie ciągłym umieraniem, byt ludzki jest od samego początku „bytem ku śmierci" (*Ein Sein zum Tode*).

Ze stanowiska filozofii egzystencjalnej śmierć więc uważać należy za bezwzględny koniec życia, ponieważ nią kończy

[1]) Por. A. Sternberger, *Der verstandene Tod.* Leipzig 1934; K. Lehmann, *Der Tod bei Heidegger und Jaspers.* Heidelberg 1938.

się „bytowanie w świecie", istotne dla egzystencji. Śmierć jest losem nad wyraz ciężkim, narzuconym całej ludzkości. Pomimo to śmierć i ze stanowiska doczesności ma swoją wartość życiową. Jest dla człowieka możnością, wobec której można zająć stanowisko, jest nawet „najwłaściwszą możnością" istnienia, bo chodzi w niej o sam byt. Śmiercią zamyka się też życie jako całość, dlatego daje ona możność zajmowania stanowiska wobec całości życia.

Całokształt stosunku człowieka do świata można, zdaniem Heideggera, określić jednym słowem jako troskę (*Sorge*). W stosunku do rzeczy nieosobowych jest to troska o coś (*Besorgen*), w stosunku do społeczeństwa troska o kogoś (*Fürsorge*). Dochodzi do tego jeszcze troska o własny byt.

W związku z tym rodzi się wewnętrzne nastawienie człowieka wobec życia, ogólny nastrój duszy. W głębi duszy każdego człowieka tkwi jakiś tajemniczy lęk (*Angst*), trwoga, która jest najwłaściwszym odzwierciedleniem istoty egzystencji. Koncepcja ta jednak nawiązuje tu do Kierkegaarda, u niego jednak lęk pozostaje w ścisłym związku z grzechem i wiecznością, a u Heideggera zaś z bytowaniem w świecie (*Weltangst*). Jest to w pierwszym rzędzie lęk przed światem, nie przed tym lub owym niebezpieczeństwem szczególnym, lecz przed istnieniem w świecie w ogóle, bo ten w gruncie rzeczy jest czymś groźnym, niesamowitym. Jest to powtóre lęk o istnienie w świecie, które w każdej chwili skończyć się może, lęk zatem przed śmiercią.

Tajemniczy ten żywioł lęku odkrywa dopiero analiza wnikająca do głębi duszy. Obraz bowiem życia codziennego przedstawia się na pierwszy rzut oka zupełnie inaczej. Człowiek pospolity, całkiem oddany światu, czuje się w nim jak u siebie w domu. W ciągu życia tworzy się wyraźna zażyłość ze światem. Ale to bezmyślne oddanie się światu jest raczej ucieczką człowieka przed sobą i tajemnicą bytu. Kryje się i w nim więc ów życiowy lęk. Nie należy jednak tego lęku unikać. Kto śmiało patrzy rzeczywistości w oczy, odczuwa wprawdzie wyraźny lęk wobec grożącej nicości, ale tą właśnie drogą dochodzi do głębszego poznania bytu.

Mimo wszystko jednak życie nie przestaje być bytem ku śmierci. Ale człowiek na ogół mało i niechętnie myśli o wła-

snej śmierci. Ponieważ chwila zgonu jest niepewna, sama śmierć staje się czymś, co kiedyś naraz przyjdzie, aczkolwiek jeszcze aktualne nie jest. I w tej właśnie starannej ucieczce przed własnym zmierzchem objawia się ukryty lęk śmierci.

Właściwa zaś postawa życiowa polega na zrozumieniu znaczenia śmierci i wyraźnym lęku przed nią. Wszakże z lękiem tym, który bynajmniej nie musi być uczuciem strachu, może iść w parze gotowość, a nawet radosna „wolność ku śmierci". To spokojne, stoickie nastawienie wobec ryzyka śmierci jako możności nieistnienia jest szczytem mądrości życiowej w filozofii egzystencjalnej [1]).

2. Filozofia nicości.

Koncepcja Heideggera jest zasadniczo filozofią doczesności. Pomimo to wprowadza on także myśl o transcendencji, tj. myśl o czymś, co jest poza światem zjawiskowym, podkreślając, że tylko ta myśl umożliwia ostatecznie rozwiązanie najgłębszych zagadnień bytu [2]).

Droga do transcendencji nie wznosi się jednak u Heideggera w kierunku pozytywnym, do boskiego absolutu, lecz prowadzi raczej w otchłań nicości. Poza tym światem jest dla nas tylko nicość. Do brzegu tej otchłani nicości prowadzi nas właśnie ów tajemniczy lęk. Lęk przed nicością, w której każdej chwili wszystko zaginąć może.

Myśl o nicości odgrywa wielką rolę w filozofii Heideggera. Stanowi ona dla niego podstawę wszelkiej metafizyki. Odkrywa przypadkowość (kontyngencję) wszechrzeczy i stawia umysł ludzki wobec pytania: dlaczego w ogóle coś istnieje i nie istnieje raczej nic? dlaczego istnieje ten świat a nie inny? Nasuwa przez to umysłowi zagadnienie istnienia Boga. Filozofia egzystencjalna nie ma żadnej odpowiedzi na to pytanie, oświetlając jednak strukturę bytowania w świecie, doprowadza umysł do tego zagadnienia i umożliwia mu dalsze badania [3]).

3. Ocena.

Przełomowe znaczenie filozofii Heideggera zrozumieć można tylko wtedy, gdy się dokładnie przedstawi całokształt jego wnikliwych rozważań ontologicznych. Nakreśliliśmy tylko zasadnicze myśli jego filozofii. Dołączymy teraz krótką jej ocenę.

[1]) *Sein und Zeit.* Str. 305 nst. [2]) *Was ist Metaphysik?* Str. 19.
[3]) *Vom Wesen des Grundes.* Str 28.

Jest bez wątpienia zasługą Heideggera, że przyjmując od Kierkegaarda hasło egzystencji, stworzył pierwszą, głęboko przemyślaną jej filozofię. Zasługą jego jest też to, że ubóstwieniu świata i człowieka przeciwstawia w sposób trzeźwy a jednak wstrząsający faktyczny stan rzeczy: niepewność i niestałość życia, które stoi pod znakiem ryzyka śmierci. Ale wynik tej filozofii śmierci jest przygnębiający: życie pogrąża się stopniowo z nicości w nicość, bez nadziei, bez światła z nieba. Jest to pesymizm, chociaż pesymizm o postawie heroicznej, nie bolesna rezygnacja, lecz *amor fati* jak u Nietzschego, który żąda, żeby człowiek z dumą i radością potwierdzał i pokochał los życia nawet ciężki jako swój własny.

Ostateczny wynik, dzięki zasadniczej jednostronności poglądu, wypada raczej ujemnie.

Egzystencja w tym ujęciu staje się bytem ku śmierci i ciągłym umieraniem. Równocześnie jednak jest i życiem i jako życie, rozwojem zdolności, dążeniem do celów nawet wzniosłych i ich urzeczywistnieniem. Ze śmierci zaś rodzi się nowe życie, nie tylko gatunkowe, lecz także osobiste.

W głębi duszy tkwi jednak i czai się ów tajemniczy lęk. Jest to pojęcie jednostronne, bo tylko lęk uznaje jako nastrój, który odkrywa właściwe głębie bytu. Są przecież i inne uczucia, nie mniej głębokie, o charakterze pozytywnym, wznoszące duszę do świata odwiecznych wartości. Sam lęk przed nicością świadczy wymownie o tym, że w duszy ludzkiej tkwi jakaś tęsknota za wiecznością [1]).

Śmierć określa Heidegger jako unicestwienie życia. I zaznacza, że określa ją tak ze stanowiska doczesności, nie zaprzeczając bynajmniej nieśmiertelności duszy. Ale „właściwe" nastawienie wobec śmierci przedstawia tak, jakby rzeczywiście ze śmiercią życie raz na zawsze się kończyło. Nie wspomina nigdy o tym, by życie doczesne wskazywało na życie wieczne.

Stawia człowieka wobec nicości. Sam się wyraża, że z tej właśnie nicości rodzą się zagadnienia metafizyki, która z przygodności wszechrzeczy wyprowadza dowód na istnienie Boga. Badania Heideggera nie idą jednak w tym kierunku, stąd obcą mu pozostaje myśl św. Augustyna i Pascala, że byt ludzki zawisa niejako pomiędzy nicością i boskim Absolutem.

[1]) Pisze o tym O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt 1943.

Dla niego nicość stanowi całą transcendencję. Stąd egzystencjalizm jego nie pozostaje ostatecznie niczym innym jak filozofią lęku i śmierci.

Karol Jaspers

Drugim wybitnym o sławie europejskiej przedstawicielem niemieckiej filozofii egzystencjalnej jest Karol Jaspers, profesor w Heidelbergu, ur. 1883 [1]). Nawiązując do Heideggera, rozwija on jednak myśli swoje samodzielnie i w duchu nieco odmiennym. Stworzył prawdziwy, wszechstronnie przepracowany system filozofii egzystencjalnej, która nie poprzestaje tylko na ontologicznym określeniu egzystencji, lecz równocześnie ma ambicję stania się filozofią życia, wskazującą wyraźnie cel życia i drogę do niego.

Zasadnicza różnica pomiędzy nim a Heideggerem polega na tym, że on przyjmuje transcendencję w pozytywnym znaczeniu jako byt absolutny. I uważa to za jedyną drogę wyjścia z obecnej sytuacji duchowej, która po załamaniu się wiary w istnienie Boga i świat odwiecznych wartości postawiła człowieka na progu nicości [2]). Ponieważ jednak owa transcendencja jest jeszcze dosyć niepewna i niewyraźna, pozostaje i w koncepcji Jaspersa, pewien lęk przed nicością jako ostateczną tajemnicą bytu.

Według Jaspersa, system myślowy jest prawdziwą filozofią tylko wtenczas, kiedy stworzyło go myślenie egzystencjalne, jeśli jest ono takim ze względu na cel i na sposób lub środki swoje (*Ursprung*) — myślenia.

Celem jego jest oświetlenie i urzeczywistnienie egzystencji. Jeśli chodzi o pochodzenie, filozofia opiera się na myśleniu osobistym, samodzielnym. Nie można go osiągnąć samą tylko refleksją, lecz ostatecznie decyzją egzystencjalną, pewnym skokiem, który nie tylko sam rozum uzasadnia. Stąd w głębi swej światopogląd nie jest wiedzą, lecz wiarą. Ta irracjonalna wiara, twierdzi Jaspers za Kierkegaardem, zawiera w sobie zawsze jakąś domieszkę niepewności i niewiary, pozostaje jednak w ciągłej walce

[1]) Główne dzieła: *Psychologie der Weltanschauungen.* Berlin 1925. *Philosophie.* 3 tomy. Berlin 1932; *Die geistige Situation der Zeit.* Berlin 1933. *Existenzphilosophie.* Drei Vorlesungen. Berlin 1938

[2]) *Die geistige Situation der Zeit.* Str. 13.

z niewiarą (*Philosophie,* I, 253). Wynika stąd też, że każdy człowiek ma swoją egzystencjalną prawdę. Jest w tym pewien paradoks, że może być tylko jedna prawda bezwzględna a jednak sposób jej ujęcia jest tak różnoraki.

Filozofia tłumaczyć ma sens istnienia. Tradycyjnie odróżnia się przy tym trzy sfery bytu: świat, duszę i Boga. Kwestionując pojęcia „dusza" i „Bóg" jako mitologiczne, Jaspers odróżnia: świat, egzystencję i transcendencję.

1. Świat zjawiskowy.

Do „świata" zalicza on nie tylko świat materialny, lecz także życie psychiczne i duchowe, o ile tylko przystępne jest dla świadomości empirycznej.

Dla pozytywizmu, jak wiadomo, świat doświadczalny stanowi wszystko, jest prawdziwym, absolutnym bytem. W rzeczywistości jednak jest to tylko świat zjawiskowy, który wskazuje na byt głębszy, dwojaki: na egzystencję i transcendencję.

2. Egzystencja.

Przez egzystencję rozumie Jaspers nie jaźń empiryczną, lecz to głębsze ja, które ostatecznie jest źródłem myślenia i działania.

O istnieniu tego głębszego ja świadczy wyraźna czasem świadomość, że w danym wypadku ostateczna decyzja od nas zależy, świadczy o tym również sumienie, które nie jest głosem bożym, lecz głosem wewnętrznego ja, świadczy także tzw. lęk egzystencjalny, który się budzi, gdy to wewnętrzne ja jest zagrożone.

Istotę egzystencji można by zdefiniować jako wolność, tj. możność stanowienia o tym, czym się jest albo będzie. Dziwnie tu jednak kojarzą się wolność i konieczność. Z góry bowiem dane jest człowiekowi pewne usposobienie, niezależne od niego są też przeważnie warunki życia, mimo to i człowiek sam decyduje o kierunku życia, a los przeznaczony może on sobie uświadomić i przyjąć jako swój własny. (*Amor fati,* jak u Nietzschego i Heideggera).

Nasuwa się tu samorzutnie zagadnienie śmierci. Jaspers uznaje, że sens życia zależny jest od znaczenia śmierci i z wielką powagą podkreśla, że prawdziwą wartość życia oceniać można tylko *sub specie aeternitatis* (II. 223).

Heidegger twierdzi, że ze stanowiska doczesności śmierć jest zakończeniem istnienia, nie wykluczał wprawdzie życia pozagrobowego, ale nie zajmował się wcale tym zagadnieniem. Jaspers je rozważa i dochodzi do wniosku, że nieśmiertelności duszy udowodnić nie można. Śmierć rzeczywiście stanowi granicę istnienia. Czy więc nie ma wieczności? Każe on odróżniać. Skończy się istnienie empirycznego ja. Egzystencja zaś może uczestniczyć w życiu wiecznym, jeżeli nie w postaci życia pozagrobowego, to przynajmniej przez osiągnięcie pewnej wieczności w czasie. Są bowiem i w życiu doczesnym wzniosłe chwile zachwytu, w których następstwo czasowe niejako ustaje, przeszłość i przyszłość złączone są w teraźniejszości, wieczność przenika doczesność i człowiek zapominając o czasie, doznaje naraz nieskończonej pełni wieczności. Ta wieczność w czasie, zdaniem Jaspersa i innych, więcej znaczy niż życie pozagrobowe. W niektórych miejscach jednak liczy się i on z tym, że nawet ze śmiercią nie wszystko się skończy, że nie będzie ona unicestwieniem, lecz raczej dopełnieniem egzystencji w transcendencji (II. 229). I dlatego chociaż lęk przed nicością nie ustaje, człowiek może zachować spokój wobec śmierci, która nie jest losem zgoła beznadziejnym.

3. Transcendencja.

Egzystencja nie jest tedy bytem absolutnym, lecz wskazuje nań i nim żyje. Jaspers nazywa go „transcendencją".

Nie jest to byt nadświatowy, samoistny w postaci Boga osobowego. Bóg jest pojęciem mitologicznym. Toteż dla filozofa stosunek religijny do Boga jest niemożliwy. Filozof nie potrafi się modlić, chociaż, sam Jaspers wyznaje, że osobiście boleśnie to odczuwa (I. 311).

Przyjmuje on tylko „imanentną transcendencję". Transcendencja istnieje tylko w świecie empirycznym i w nim tylko się objawia.

Ta transcendencja przechodzi zasadniczo nasze pojęcia, jest czymś, czego właściwie pomyśleć nie można. Nie jest jednak zupełnie niepoznawalna. Przebija z niej coś ze świata empirycznego. Świat jest symbolem albo „szyfrem" bytu absolutnego. Takim szyfrem jest przyroda i człowiek sam. I nie istnieje nic, co by nie mogło być szyfrem transcendencji.

My jednak nie jesteśmy w stanie wszystkiego w ten sposób tłumaczyć. Nie wszystko dla nas jest szyfrem. Spotykamy również rzeczy zupełnie zagadkowe i bezsensowne.

Stąd nastawienie egzystencjalne wobec rzeczywistości zawiera w sposób iście paradoksalny dwojaki moment: trwa w nas lęk przed nicością jako ostatnią tajemnicą bytu, a mimo to dzięki transcendencji mogą się ostać spokój i nadzieja (III. 235).

4. Ocena.

U Jaspersa więcej jeszcze niż u Heideggera widzimy ciężkie zmaganie się z problemem życia, celem oświetlenia i uzasadnienia prawdziwej egzystencji. U Jaspersa spotykamy wiele pięknych i głębokich myśli. Uznać trzeba za moment najwartościowszy wyraźne wprowadzenie pozytywnej transcendencji. I dlatego filozofia Jaspersa nie jest tak beznadziejna jak koncepcja Heideggera, ale i ona zadowolić nie może.

Przyjmuje on tylko transcendencję imanentną. Jeżeli zaś byt absolutny utożsamia się z istotą świata, to tragizm życia ostatecznie i jego dosięga, a jeżeli w tym świecie nie ma rozwiązania tragizmu, to nie widać nadziei, że to w ogóle kiedyś nastąpi i trzeba się liczyć z tym, że ostatecznie jednak grozi wszystkiemu nicość i bezsensowność. Jaspers nie wyklucza tej możliwości.

Sama transcendencja bardzo niewyraźnie się objawia, prawdziwa jej istota jest niepoznawalna. Wskutek tego i ostateczny cel życia jest niepoznawalny. A jednak Jaspers tak się wyraża: „W tym świecie, gdzie wszystko jest zagadkowe, staramy się, nie znając celu, iść jednak w prawdziwym kierunku“ (I. Wstęp). Pytać można słusznie, jak to możliwe?

Niepewne jest nawet istnienie tej transcendencji. W nią tylko można wierzyć, a wiara ta, podług Jaspersa, jest aktem irracjonalnym. Przyznajemy, że akt wiary nigdy nie jest i nie może być wynikiem czystego rozumowania, gdyż polega na decyzji całego wewnętrznego człowieka. Powinien jednak mieć dostateczne uzasadnienie, także rozumowe. Bez tego nie może być trwały i pewny. Nic dziwnego, że sam Jaspers określa go bezradnie jako paradoksalną syntezę wiary i niewiary.

Ks. Franciszek Sawicki.

Wyrzeczenie się własnej narodowości

W czasie i po wielkiej wojnie z l. 1914-18 dyskutowano namiętnie po stronie tak francuskiej, jak i niemieckiej o nacjonalizmie i miłości ojczyzny, a owocem tej dyskusji są większe publikacje [1]). Rademacher rozwinął temat o miłości ojczyzny w osobnej rozprawie [2]), tak samo autor podręcznika praktycznego duszpasterstwa, Ludwik Ruland [3]). Także były kanclerz Austrii i moralista Seipel wydał osobne studium o stosunku państwa do narodu [4]), a znany filozof Max Scheler opracował ten temat bardziej światopoglądowo [5]). Starsza literatura o tym przedmiocie znajduje się w trzecim tomie *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* pod słowem *patrie*. Z nowszych moralistów najwięcej uwagi poświęcili temu zagadnieniu F. Tillmann [6]) i Schilling [7]).

W polskiej literaturze, o miłości ojczyzny pisał filozof Libelt, chorobliwe objawy nacjonalizmu poddał analizie Bystroń [8]), historię rozwoju uczuć narodowościowych opracował M. Handelsman [9]), ocenę nacjonalizmu w jego uprawnionych granicach przeprowadził O. J. Rostworowski [10]), nie mówiąc już o teorii egoizmu narodowego Balickiego [11]).

[1]) *La guerre allemande et le catholicisme*, Paris, Bloud 1915. *Der deutsche Katholizismus im Weltkrieg*, Paderborn 1915.

[2]) *Die Vaterlandsliebe nach Wesen, Recht und Würde*, Köln 1915.

[3]) *Handbuch der praktischen Seelsorge*, Bd. IV München 1936, s. 164—185. Osobno: *Die Vaterlandsliebe nach Wesen, Recht und Würde*, Würzburg 1923.

[4]) *Nation und Staat*, 1916.

[5]) *Nation und Weltanschauung*, 1923.

[6]) *Die katholische Sittenlehre*, Bd. IV, 2 str. 459—465.

[7]) *Christliche Sozial- und Rechtsphilosophie*, München 1933, § 29.

[8]) *Megalomania narodowa*, Warszawa 1935.

[9]) *Rozwój narodowości nowoczesnej*, t. I-II. Warszawa — Kraków 1924.

[10]) „Nacjonalizm, jego uprawnienia i etyczne granice," *Przegląd Powszechny*, 1923 luty i marzec.

[11]) *Egoizm narodowy wobec etyki*, Lwów 1908.

Nie uwzględniamy tu, prosta rzecz, dzieł popularyzatorskich i kaznodziejskich nawet takich, jak kazanie Skargi *O miłości ojczyzny*.

Po ostatniej wojnie nikt bodaj — prócz ks. Piwowarczyka [1]) i Poplatka [2]) — nie poruszył szerzej grzechu niewierności względem narodu i ojczyzny. A kwestia dziś jest najbardziej aktualna. Potępiano bowiem publicznie i niejednokrotnie *Reichs-* i wielu *Volksdeutschów*. Sprawa to szczególnie powikłana i bardzo bolesna na Śląsku, jak widać z broszury ks. biskupa Adamskiego [3]) i z przemówienia ks. dra Adamczyka w Wojewódzkiej Radzie Narodowej [4]). Dlatego wypada podjąć nową próbę jej wyjaśnienia.

Otóż na skutek pomieszania pojęć takich, jak ojczyzna, państwo, naród, rasa u wielu autorów spotkać można niemało zamętu i fałszywych wniosków w sprawie odpadania od własnej narodowości, oporu wobec władzy okupującej czy zaborczej, godziwości powstań narodowych.

Paulsen niesłusznie twierdził, że do roku 1789 tj. do rewolucji francuskiej nie odróżniano pojęć ojczyzny, państwa, króla. Tymczasem prawda historyczna jest inna: w rewolucji francuskiej patriotyzm — to humanitaryzm i partia jakobinów.

Patriotyzm Greków starożytnych nie obejmował rasy i narodu greckiego, był lokalny: po bitwie pod Tanagra poległego Ateńczyka uczczono napisem: zginął w walce przeciw Hellenom. *Kojne patris* — wspólna ojczyzna Greków jest pojęciem o wiele późniejszym. W Rzymie mamy w miłości ojczyzny piętno polityczne: Rzym, to jest miasto, jest ojczyzną, ale powoli rozciąga się obywatelstwo rzymskie i na inne plemiona Italii. Jest to tedy pojęcie i polityczne i narodowe. Cesarz August został ogłoszony ojcem ojczyzny, *pater patriae*. Od Horacego pochodzi to piękne zdanie, że jest słodko i zaszczytnie za ojczyznę umierać (*dulce et decorum est pro patria mori*).

[1]) Por. niewielki jego artykuł w *Tygodniku Powszechnym* 1945, nr. 2.

[2]) W styczniowym numerze *Ateneum Kapłańskiego* 1948 omawiał on zagadnienie podpisywania niemieckiej listy narodowej, w świetle teologii moralnej. Temat, choć rzeczowo prawie identyczny z obecnym, jest jednak bardziej zacieśniony, dlatego przyda się oświetlić go trochę szerzej i inaczej.

[3]) *Pogląd na rozwój sprawy narodowościowej w woj. śląskim w czasie okupacji niemieckiej*, Katowice 1946.

[4]) *Gość Niedzielny*, 26. VIII. 1945 p. t. „Czas skończyć z dzielnicowością".

Ciężko było dla chrześcijan w okresie prześladowań w państwie rzymskim, wobec którego spełniali lojalnie obowiązki obywatelskie w myśl przykazania Chrystusowego, o oddawaniu co jest cesarskiego cesarzowi i w myśl słów św. Pawła, że władzę szanować należy, nie tylko dobrą lecz i złą. Prócz tej lojalności nie mamy w literaturze chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków cieplejszych słów dla patriotyzmu, prócz tych, jakie spotykamy u Orygenesa i Cyryla z Aleksandrii. Dopiero u św. Augustyna, głównie w liście do Nektariusza, są teksty o cnocie miłości ojczyzny, choć i tu chodziło raczej o miasto rodzinne, gdyż państwo rzymskie było za obszerne, by mogło wywołać dla swej całości żywsze uczucia patriotyczne. Po nawróceniu na chrześcijaństwo ludów germańskich przyszła wierność lennicza, lecz pojęcie to jest czysto prawne, bez relacji do kraju, narodu i rasy. Z tego wyszedł patriotyzm dynastyczny: z Bogiem, dla króla i ojczyzny! A już w X i XI wieku we Francji wzywa się do broni *pro defensione patriae,* dla obrony ojczyzny, państwa i króla. Taki Dante nie wahał się umieścić w piekle zdrajców ojczyzny.

Poczucie narodowe, z zabarwieniem antyniemieckim, zrodziło się najpierw we Francji za Filipa Augusta (wiek XII). Ale dopiero rozwój piśmiennictwa w językach narodowych, poczynając od XVI wieku, przyczynił się w wysokim stopniu do jego ożywienia.

Pierwszy Fénelon oddzielił obowiązki wobec króla od obowiązków wobec ojczyzny. Sam proces zaś, raz poczęty, nie ustawał. Mimo różnic narodowościowych powstał silny patriotyzm szwajcarski, potem Stanów Zjednoczonych.

W r. 1735 ukazała się rozprawa Johna Bolingbroke'a pt. *Listy o duchu patriotycznym* (*Letters on the spirit of patriotism*) i odtąd wyraz „patriotyzm" zdobył prawo obywatelstwa w Niemczech i Francji. Rzecz sama jest jednak o wiele starsza i spotykana nie tylko u ludów cywilizowanych.

Wśród myślicieli nie brakło i przeciwników miłości ojczyzny, odmawiających jej wszelkiej wartości etycznej: już Epikur szydził z tych, którzy pracowali dla ojczyzny i nazywał śmiesznymi takich, którzy umierali za ojczyznę. U stoików greckich *kosmopolites*, obywatel świata był ideałem. Schopenhauer widział w tej miłości duże braki, Nietzsche mówił o sza-

leństwie narodowym, dla Tołstoja patriotyzm był równocześnie „uczuciem głupim, niemoralnym, nienaturalnym i niebezpiecznym".

Przeciw patriotyzmowi wystąpiły także prądy kosmopolityczno-międzynarodowe.

Kosmopolityzm można wszakże rozumieć już to jako prąd spekulatywny, już to jako formułę społeczno-polityczną. Jeśli Cicero mówił, że jest obywatelem całego świata (*civis sum totius mundi*), brał świat ówczesny jako jedno państwo rzymskie. Dobrze rozumiany kosmopolityzm nie burzy ani ojczyzny ani narodu, tak samo braterstwo wszystkich ludów i ludzi, o którym marzyli Lamartine (*La Marseillaise de la paix*), V. Hugo (*La légende des siècles*), u nas zaś Mickiewicz i romantycy.

Zwolennicy panteizmu ubóstwiali ludzkość, natomiast humaniści renesansu byli raczej indywidualistami.

Jeśli chodzi o definicję ojczyzny i narodu, należy pojęcia te wyodrębnić od bliskich i pokrewnych.

Otóż grupę ludzi związanych celami i dobrami pospolitymi i wzajemnymi usługami zwiemy społecznością. Społeczność zorganizowana pod wspólnym rządem i w określonych granicach zwiemy państwem. Idea terytorium, jakkolwiek ważna, nie jest rozstrzygająca dla pojęcia ojczyzny, gdyż wiadomo, że Izraelici rozszerzyli w niewoli babilońskiej dawne rodzinne terytorium. Państwo nie pokrywa się jednak z ojczyzną, gdyż Polska za rozbiorów i Irlandia pod panowaniem angielskim nie były państwem, a nigdy idea ojczyzny nie była w nich tak silna i gorąca jak wtedy pod panowaniem zaborców.

Język niemiecki rozróżnia *Vaterlandsliebe i Heimatsliebe*; to drugie pojęcie odnosi się do ściślejszej okolicy urodzenia, opromienionej wspomnieniami młodości. *Vaterland* — ojczyzna, u Niemców bardzo często znaczyło prawie to samo, co państwo, choćby zamieszkałe przez różne narodowości i dlatego nie mogli zrozumieć oni Polaków, dlaczego nie chcieli uznać w państwie niemieckim czy austriackim *Vaterlandu*.

Naród może tworzyć kilka państw, jak klasyczna Grecja, lub odwrotnie, kilka narodowości składać się może na jedno państwo, jak Austria, Szwajcaria, Imperium Brytyjskie itd.

Ojczyzną będzie tedy ziemia bez ściśle ustalonych granic, którą się uważa za coś dziedzicznego i za rodzinne gniazdo.

Państwo może zamrzeć i ulec zmianom bez zmiany ojczyzny lub narodu. Polacy zostali narodem i mieli ojczyznę, choć państwo polskie upadło. Bretonowie lub Alzatczycy dopiero z biegiem lat stali się Francuzami, podobnie jak i szczepy lechickie Polakami. Żydzi są narodem a nie mają ojczyzny. I tak podstawą zewnętrzną dla narodu będzie ziemia ojczysta, język, rodzina, a fundamentem wewnętrznym jest społeczność złączona wspólnotą pochodzenia, uczuć, woli, tradycji, a zwłaszcza zbiorową świadomością wspólnej cywilizacji i historii.

O. Rostworowski zadaje sobie pytanie: co to jest naród? I odpowiada: „To jest wytwór krwi i ciepła ojczystej ziemi, to jest konkretna, barwna, tętniąca życiem rzeczywistość, która nie tylko przemawia do serca, ale czepia się z niesłychaną siłą każdej jego żyłki i znajduje oddźwięk w każdym jej biciu“ [1]).

Profesor prawa narodów w Turynie Stanisław Mancini podał w r. 1851 próbę analizy pojęcia ojczyzny i narodu i wyodrębnił następujące elementy: geograficzny a więc ziemię, rozumowy tj. mowę, etnograficzny, rasę, religijny, określonę wyznanie religijne, tradycyjny, zwyczaje, tradycyjno-historyczne przeżycia, prawny tj. prawa i urządzenia społeczne, polityczny państwo i konstytucja. Wszystkie powyższe elementy nie są jednak wymagane równocześnie i zdaje się, że elementy moralne grają wśród nich rolę najważniejszą.

W Polsce próbował M. Handelsman [2]) podać określenie narodu jako „organizacji ludzi zajmujących zwartą ziemię wspólną, o wspólności losów i o kulturze wspólnej, którzy posiadają pochodzenie wspólne lub uchodzą u innych, a zwłaszcza u siebie za ludzi pochodzenia wspólnego i poczuwają się do wspólności“.

Religię i etykę katolicką charakteryzuje uniwersalizm i ponadnarodowość, gdyż przedmiotem ich jest człowiek jako taki, terenem działalności cały świat i wszystkie narody, a celem tu na ziemi „jedna owczarnia i jeden pasterz“. Ta jedność wszystkich ludzi przez wspólne pochodzenie, wspólny cel i środki zbawienia, wspólność powołania i węzły miłości nie sprzeciwia się ani państwom ani narodom. Obowiązki wobec

[1]) *Przegląd Powszechny* 1923, str. 101. [2]) O. c.

narodu i ojczyzny istnieją niezależnie i przed wszelkim prawem pozytywnym, gdyż jest to porządek i dzieło natury. Jest to taki sam fakt jak i rodzina i nie jest to idea nabyta, jak potwierdzają najstarsze dokumenty ludzkości. Dlatego rozmija się z prawdą Renan, gdy pisze (*Que'est-ce qu'une nation?*), że tylko odmiana państwa jest ojczyzną, a przecież i państwo jest tworem naturalnym a nie sztucznym.

Najlepiej i najjaśniej ujął tę sprawę św. Tomasz z A., który miłość ojczyzny a z nią i miłość własnego narodu włączył do cnoty pietyzmu. Mówi bowiem: „Człowiek staje się w różny sposób dłużnikiem wobec bliźnich, zależnie od rodzaju ich godności i otrzymanych od nich dobrodziejstw. W obydwu zaś wypadkach pierwsze miejsce należy się Bogu, który ma najwyższą godność i jest pierwszym źródłem naszego bytu i kierownictwa. Drugorzędnymi natomiast źródłami są rodzice i ojczyzna, od których i w której urodziliśmy się i otrzymujemy pożywienie. Dlatego po Bogu jest człowiek największym dłużnikiem rodziców i ojczyzny. I stąd jak do religijności należy oddawanie należnego kultu Bogu, tak na drugim stopniu do pietyzmu należy oddawanie czci rodzicom i ojczyźnie. W czci zaś rodziców zawiera się cześć wobec wszystkich krewnych, gdyż i nazywają się tak dlatego, że pochodzą od tych samych rodziców; w kulcie znów ojczyzny zawiera się cześć wobec wszystkich obywateli i przyjaciół ojczyzny: dlatego pietyzm w pierwszym rzędzie do nich się odnosi“ [1]).

Mamy tedy zestawienie religijności odnoszącej się do Boga z pietyzmem, rozciągającym się na rodziców i ojczyznę, a racją jest Bóg, pierwsze źródło naszego bytu i życia, a drugim od Boga zależnym źródłem są rodzice i ojczyzna. Obydwie te cnoty należą do zasięgu sprawiedliwości, która skłania wolę do oddania tego, co się drugim z prawa należy aż do wyrównania matematycznego lub przynajmniej proporcjonalnego. Przy religijności i pietyzmie to wyrównanie jest niemożliwe a powinność trwa dalej. Pietyzm dla ojczyzny i dla narodu trwa mimo opuszczenia kraju i stron ojczystych, natomiast węzeł sprawiedliwości istnieje tylko tak długo, jak długo ktoś jest członkiem danej społeczności czy państwa. Różnica między obowiązkami wobec

[1]) 2. 2. q. 101 a. 1 c.

państwa a ojczyzny jest ta, że państwu należy się lojalność i poszanowanie jego praw słusznych, ojczyźnie natomiast winno się miłość i to nie platoniczną tylko, lecz tę, którą św. Tomasz z A. zwie *protestatio caritatis*, czyli miłością czynną [1]).

Obowiązki pietyzmu sprowadzają się do trzech głównych: miłości, szacunku i posłuszeństwa. Ruland sądzi, że miłość ojczyzny nie jest cechą wrodzoną, lecz nabytą wychowaniem, a naturalną jej podstawą jest przywiązanie do ojcowizny [2]). Leon XIII jednak zwie ją „naturalną miłością", co by wskazywało na to, że jest ona funkcją wyrosłą z samej natury [3]). Powiemy tedy, że miłość ta jako nieokreślone bliżej uczucie przywiązania do ojczystych stron, języka, kultury, tradycji kształtuje się spontanicznie; natomiast jako świadoma wola i miłość czynna jest następstwem wychowania. Dopiero wyższy stopień kultury i świadoma ocena jej wartości, wspólna wola, by tę kulturę zachować i przyczynić się do jej podniesienia, jest warunkiem uświadomionego patriotyzmu. A wtedy nie jest on już nieokreślonym uczuciem, lecz ofiarną wolą, by dobra narodowe zachować i podnieść. Wynika stąd, że sprawiedliwość i cnoty od niej pochodne, a więc i pietyzm, mają siedzibę w woli. Ta wola objawia się w produktywnej pracy we własnym zawodzie, w zainteresowaniu i współpracy w publicznych narodowych urządzeniach i dobrach, w pracy organizacyjnej, w obronie przed wrogami wewnętrznymi i zewnętrznymi.

Przeciwko tym wszystkim obowiązkom wobec ojczyzny i narodu można wykroczyć przez brak pietyzmu, do czego się sprowadza zaparcie się i opuszczenie własnej narodowości, oraz przez przesadę i wynoszenie jej ponad inne, jak się to dzieje w niezdrowym nacjonalizmie i szowinizmie.

Wracamy do głównego pytania: Jak w świetle zasad etyki katolickiej ocenić należy zaparcie się własnej narodowości i ojczyzny? Pytanie przez moralistów szczegółowo zupełnie nietknięte.

Zbierzmy najpierw pewne fakty moralne. W myśl słów Leona XIII[4]) „dobry obywatel nie lęka się oddać życia za ojczyznę"; istnieje powszechne przekonanie, że nie tylko jest słodko za nią umierać, ale że w chwilach wielkich prób jest to na-

[1]) Tamże art. 3 ad 1. [2]) O. c. [3]) *Enc. Sapientiae* z r. 1889.
[4]) *Sapientiae christianae.*

szym moralnym obowiązkiem. Przeciwnie zdrada i zaprzaństwo piętnowane są jako coś hańbiącego, zwłaszcza jeśli się to dzieje ze względów utylitarnych i egoistycznych. Skoro pietyzm obowiązuje w sumieniu i poważniejsze wykroczenia przeciw tej cnocie wobec rodziców potępiają wszyscy moraliści jako grzech ciężki, to analogicznie będzie i z pietyzmem wobec ojczyzny i narodu w myśl wyżej przytoczonych wywodów św. Tomasza.

Z drugiej strony nikt się nie dziwi, jeśli wskutek węzła małżeńskiego np. żona przeszła do narodowości męża lub odwrotnie, gdyż mamy tu do czynienia ze związkiem silniejszym nawet niż więzy zadzierzgające się między rodzicami i dziećmi (*dlatego opuści człowiek ojca i matkę,* Mt. 19, 5). Mogą też działać i inne naturalne przyczyny usprawiedliwiające zmianę narodowości, gdy powiedzmy, znikają elementy miłości pierwotnej ojczyzny, dzięki stałemu przebywaniu na obczyźnie i przenikaniu do duszy obcej, zwłaszcza wyższej kultury i to głównie w dalszych pokoleniach. Są to te same czynniki, które powodują zanikanie jednej narodowości i ojczyzny, i powstanie innej. Odporność na wpływy otoczenia i powolne przesiąkanie obcą kulturą i umysłowością, oraz zrastanie się z nową ojczyzną zależy od tego, czy istnieją jakieś siły przeciwdziałające, czy też ich brak zupełnie lub są bardzo słabe.

Jeśli tedy potępiamy zdrajców, którzy zaprzedali się wrogiej narodowości i wyrzekli się własnej ojczyzny, to mamy na myśli pobudki pieniężne, karierę, korzyści materialne itp. W tym wypadku łatwo jest o grzech także i przeciw sprawiedliwości, jeśli ta zdradzana ojczyzna jest równocześnie niezależnym państwem. Od Efialtesa, zdrajcy za czasów starożytnej Hellady aż po zdrajców polskich w czasach okupacji, ludzie ze wzgardą i potępieniem odwracają się od takich zaprzańców. I moralność chrześcijańska potwierdza swą nauką ten odruch, nieraz nawet nieuświadomiony należycie.

W innych wypadkach sąd o winie będzie zależał od tego, czy ktoś nie stanął przed wyższymi jeszcze wartościami moralnymi niż miłość narodu i ojczyzny. Trudna kolizja zachodzi niekiedy między pietyzmem dla ojczyzny i narodu a państwem, w którym się musi żyć. Tę bolesną kolizję przeżywali niejednokrotnie Polacy pod zaborami, nie w tych oczywiście wy-

padkach, gdy rządy zaborcze uprawiały politykę wynaradawiającą lub stosowały ucisk, gdyż wtedy przekraczały swe kompetencje i prawa i tego rodzaju zarządzenia nie nakładały żadnego obowiązku w sumieniu. Kolizja rzeczywista mogła wyniknąć przy stosowaniu sprawiedliwych zresztą ustaw wydanych dla dobra publicznego odnośnego państwa, które mogły być ubocznie szkodliwe dla własnej narodowości i ojczyzny. Często uważało się takie prawa za czysto karne, gdyż władz zaborczych nie poczytywało się za władzę legalną, właśnie z racji przemocy i gwałtu przy zaborach, na które naród polski nigdy się nie zgodził, protestując następnie przez powstania. Na tym punkcie autorzy niemieccy, omawiając bunty, powstania i opór Polaków pod zaborem pruskim czy austriackim, nie mogli zdobyć się na obiektywny sąd i domagali się stale już nie zwyczajnej lojalności obywatelskiej, ale obowiązków pietyzmu dla *Vaterlandu*. Zwykle zakładali słuszność rozbiorów Polski, albo przynajmniej zanik obowiązków narodowych i ojczyźnianych, na skutek rzekomego przedawnienia. Tymczasem przedawnienie może nastąpić przez dobrowolną zgodę podbitych, czego nie było, albo wskutek powolnego, przez setki lat trwającego procesu naturalnego, bez stosowania gwałtu i praw wyjątkowych, procesu zamierania elementów pietyzmu dla dawnej ojczyzny i narodu.

Jak w świetle tych zasad osądzić postępowanie *Volksdeutschów* na Śląsku i pod byłym zaborem pruskim w ogóle. Polacy stanęli tam, jak wiadomo, wobec alternatywy: albo podpisać *Volkslistę* i być zaliczonym do tzw. klasy IV, III, a nawet do II, lub dać się wyrzucić ze swoich osiedli i narazić narodowość polską na nieobliczalne straty. Chodzi tu nie o renegatów polskiego pochodzenia i tzw. *Septemberdeutsche, Konjunkturdeutsche,* gdyż ich wina jest zupełnie jasna. Rząd polski w Londynie przez usta gen. Sikorskiego rozstrzygnął sprawę w ten sposób, że Polacy mogli podpisać *Volkslistę,* wyrażającą „przechylanie się" do niemieckości — aby w ten sposób maskować się wobec zaborcy i udając Niemców pozostać na miejscu. Sprawę tę dokładnie omawia wspomniana wyżej broszura ks. bpa Adamskiego i przemówienie ks. dra Adamczyka w Wojew. Radzie Narodowej.

Rodzi się tylko pytanie, czy ten krok należy tłumaczyć fortelem wojennym, używanym celem wywiedzenia w pole nieprzyjaciela, gdyż wojna III Rzeszy z Polską, mimo terytorialnego jej zagarnięcia, trwała nadal, i to z założenia „wojna totalna", a więc całego narodu niemieckiego z całym narodem polskim, stosownie do wypowiedzi samych Niemców. Ale tu powstaje pytanie, czy wojna totalna w ogóle jest dopuszczalna, skoro nie wymaga jej istota samej wojny jako koniecznego środka samoobrony narodu i państwa. Po wtóre nie zostało rozwiązane pytanie, czy to maskowanie jest kłamstwem, czy też środkiem w sobie moralnie obojętnym. W pierwszym wypadku idąc na maskowanie się musielibyśmy przyjąć zasadę, że cel uświęca środki. Dlatego przede wszystkim należy rozwiązać tę trudność, czy wpisanie się na *Volkslistę* bez wewnętrznego przekonania nie jest kłamstwem i czy krok ten można uważać za etycznie dopuszczalny.

Spróbujmy podejść do tego zagadnienia z innej strony: bez wątpienia dobro narodu nie wymagało w tej ciężkiej chwili pójścia na śmierć czy poniewierkę setek tysięcy Ślązaków, lecz raczej tego, by zostając i trwając na miejscu byli gotowi w momencie załamania się i cofania Niemców objąć placówki gospodarcze i kulturalne i nie dopuścić do ich zniszczenia. To nie ulega żadnej wątpliwości. Pytanie tylko, czy podpisywanie *Volkslisty* — i to obojętnie, której klasy, z wyjątkiem oczywiście pierwszej — było środkiem moralnie dopuszczalnym, czy nie było kłamstwem, a więc złem w sobie, którego najlepsze cele nie uświęcą.

Otóż podpisanie w tych warunkach *Volkslisty* nie jest kłamstwem, lecz tzw. zastrzeżeniem domyślnym (*restrictio late mentalis*), którego godziwości bronią najpoważniejsi teologowie. Św. Tomasz z A. mówi o niej krótko [1]), że wolno ukryć prawdę roztropnie i z pewną dysymulacją. Już za Kajetana uczono powszechnie godziwości zastrzeżenia domyślnego, choć on sam oświadczył się przeciw niemu [2]). Dopiero Azpilcueta, znany jako *Doctor Navarrus* rozróżnił jasno restrykcję czysto myślną (*stricte mentalis*), która jest pospolitym kłamstwem i domyślną (*late mentalis*), w której słuchacz może się domyślić prawdy

[1]) 2. 2. q. 110 a. 3. [2]) In 2. 2. q. 89 a. 7.

z różnych okoliczności. Św. Alfons stoi wyraźnie za godziwością zastrzeżenia domyślnego, kiedy chodzi o ukrycie prawdy i dochowanie tajemnicy [1]). W nowszych czasach zakwestionował godziwość tego środka A. Kern [2]) i poczynił zarzuty przeciw św. Alfonsowi, ale argumentów przekonywujących nie zdołał przedstawić. Lindworsky [3]) próbował wyprowadzić tę godziwość z różnych funkcyj mowy. Jak dotąd nikt nie podał lepszego rozwiązania kolizji między prawdomównością a koniecznością zachowania tajemnicy lub koniecznego ukrycia prawdy.

Dlatego deklaracja Polaków na *Volkslistę* podpisywana pod przymusem i straszliwym terrorem, była tylko godziwym środkiem zatajenia prawdziwego stanu i przekonania. Władze niemieckie łatwo mogły się domyśleć i rzeczywiście po masowym zgłaszaniu się na *Volksdeutschów* tylu tysięcy Polaków na Śląsku zrozumiały, że je wywiedziono w pole. Podpisanie tedy *Volkslisty* w tych okolicznościach nie było wcale wyparciem się własnej narodowości i ojczyzny ani kłamstwem, lecz koniecznym i moralnie dopuszczalnym środkiem zatajenia polskości.

O grzechu przeciwnym tj. o szowinizmie i przesadnym egoizmie narodowym, stawiającym naród i jego prawa ponad wszystko, nawet ponad religię i etykę, pisano już dużo. Zresztą każdy utylitaryzm etyczny a zwłaszcza społeczny musi dojść do takich właśnie krańcowości, jeśli chce być konsekwentny. Granice etyczne uprawnionych dążności narodowych od góry ze strony religii, od dołu ze strony własnej osobowości i z boków, od strony współżycia z innymi narodami i celów ogólnoludzkich omówił już w naszym piśmie O. Jan Rostworowski [4]), a chorobliwe objawy nacjonalizmu poddał krytyce Bystroń [5]).

W końcu należy odróżnić dobrowolne zaparcie się własnej narodowości i wspomniane wyżej działanie naturalnych sił powodujących zmianę narodowości w osobie pochłanianej stopniowo przez nowy naród. Jeśli mówimy o grzechu przeciw pietyzmowi wobec ojczyzny, to zdarza się on tylko w dobrowolnym zaparciu się. Przy ocenie zaś ciężkości prze-

[1]) *Theologia moralis* L. III. 152. [2]) *Die Lüge*, Graz 1930. [3]) W dziele zbiorowym Lipmanna 1927 pt. *Die Lüge*. [4]) L. c. [5]) O. c.

stępstwa prócz samego faktu czyli przedmiotu bierze się pod uwagę cel i okoliczności. Pamiętać trzeba tylko, że przedmiot nie jest moralnie obojętny, gdyż pietyzm z natury rzeczy ma przedmiot moralnie dobry. Im więcej zatem ojczyzna pierwotna ojczyzną być przestaje, a naród własnym narodem, im elementy składowe tych dwóch wartości tracą na swej sile i rozpiętości, tym więcej sam pietyzm zamiera i zanika. W kilku zaś pokoleniach, zwłaszcza przy zmianie rodzimego środowiska, opuszczenia najbliższej rodziny, związania się węzłem małżeńskim z członkiem innego narodu, działają siły naturalne, wobec których wiele osób będzie bezsilnych. A za tym idzie już nieuchronnie wygasanie obowiązku moralnego wobec poprzedniego narodu.

Odporność na te siły wynaradawiające zależy od narodowego uświadomienia, od wpływu wartości i prestiżu pierwotnej ojczyzny, i od opieki roztaczanej nad emigrantami przez kraj macierzysty.

Ks. Władysław Wicher

Wobec śmierci Mahatmy

„Prawo nie ogląda się na osoby. A przecież byłoby rzeczą niemożliwą nie zwrócić uwagi, że jest Pan człowiekiem innego pokroju, niż wszyscy ludzie, jakich sądziłem lub jeszcze sądzić będę. Byłoby trudno przeoczyć fakt, iż jest Pan w oczach milionów jego rodaków wielkim patriotą i wielkim wodzem. Nawet ci, którzy w polityce rozchodzą się z Panem, patrzą na niego jako na męża wysokich ideałów i szlachetnego, co więcej, świętobliwego życia... Ja nie zapominam o tym, iż Pan zawsze występował przeciwko stosowaniu gwałtu i w niejednej okoliczności, czemu z chęcią daję swoją wiarę, wiele przyczynił się do tego, ażeby gwałtowi zapobiec. A jednak jest dla mnie po prostu niepojętą rzeczą, że przy całym charakterze swojej politycznej misji i z uwagi na ludzi, do których Pan się z tym posłannictwem zwracał, nie chce Pan uznać, iż gwałt musi być tego wszystkiego nieuchronnym skutkiem."

Tymi słowy przemawiał do wodza hinduskiego narodu angielski sędzia na rozprawie sądowej w dniu 18 marca 1922 roku, w wyniku której tragicznie zmarły przed kilku tygodniami Mahatma Mohandas Karamczand Gandi skazany został na sześć lat więzienia.

Słowa te są niezmiernie charakterystyczne. Jest to przecież wyjątkowy, nigdzie indziej nie spotykany wypadek, iż sędzia ogłaszając wyrok skazujący, składa zarazem publiczny hołd człowiekowi, na którego ten wyrok wydaje. W starej Europie, gdzie tyle procesów politycznych nieledwie codziennie odbywa się przed naszym wzrokiem — procesów głośnych zarówno osobami podsądnych, jako też doniosłością

zagadnień stanowiących podstawę aktu oskarżenia — o czymś podobnym nie słyszy się nigdy i nigdy się chyba nie słyszało. Jakąż powagą moralną, jakąż czcią powszechną musiał cieszyć się człowiek, którego społeczną i polityczną działalność mógł w ten właśnie sposób oceniać przedstawiciel narodu, którego panowaniu w Indiach Gandi bezwzględną walkę wypowiedział? Odpowiedzią na to zagadnienie będzie artykuł niniejszy.

Urodzony w 1869 roku jako potomek starego, arystokratycznego rodu Bania z kasty bramińskiej, wychowany ściśle według religijnych i narodowych tradycyj hinduskich, okazywał przyszły Mahatma już od wczesnej młodości wielkie zdolności umysłowe przy pewnym niedorozwoju fizycznym, nadzwyczajną przy tym prawość charakteru, nienawiść przemocy, gotowość do ofiar dla innych. Szerokie stosunki rodzinne — ojciec był zaufanym ministrem radży z Porbander — umożliwiły bystremu i wrażliwemu chłopcu wczesne zapoznanie się ze stanem politycznym kraju. Duży majątek dziedziczny, pomnożony szczęśliwymi operacjami handlowymi kilku poprzednich pokoleń, dawał mu ową tak cenną w działalności publicznej niezależność materialną, bez której czasem najwybitniejsze jednostki nie są w stanie rozwinąć swych planów. Ożeniony stosownie do miejscowego zwyczaju pomimo słabego zdrowia i niewątpliwej w tym czasie niemożności spełniania czynności małżeńskich w zaledwie zaczętym 13 roku życia, poznał niebezpieczeństwa zbyt wcześnie rozbudzonego instynktu dla wyobraźni i życia uczuciowego uczącego się dopiero, umysłowo niedojrzałego chłopca. I to było też powodem, dlaczego w późniejszych latach zalecać będzie z taką usilnością całkowitą lub częściową powściągliwość płciową, dlaczego własnej powściągliwości przypisze większość swoich politycznych zwycięstw.

Tutaj jest sprawa, na którą warto szczególną zwrócić uwagę. Gandi pomimo wszelkich przeciwnych pozorów nie należał nigdy do ludzi, którzy z książek wychodzą i według książek oceniają życie. Na ustalenie się jego poglądów lektura niewątpliwie — podobnie jak i u każdego innego człowieka — wywierała swój mniej lub więcej wyraźny i uznany wpływ. Ale wpływ ten nie był nigdy dla niego punktem

wyjścia. Bezpośrednie doświadczenie, osobiste zetknięcie się z trudnościami i pokusą życia było tym jedynym po ludzku uchwytnym czynnikiem, któremu przypisać należy inicjatywę wewnętrznych jego przemian. „Życie jest czymś więcej i musi czymś więcej pozostać, niż wszelka sztuka razem wzięta" — ileż światła to zdanie Mahatmy rzuca na jego sylwetkę!

Gandi miał w usposobieniu coś z rewolucjonisty i to rewolucjonisty w ściślejszym słowa znaczeniu, niż wielu ludzi, którym się bez zastrzeżeń przyznaje to miano. W pracy umysłowej nie uznawał powag z zewnątrz narzuconych. We wszystkich zagadnieniach starał się własne przede wszystkim urabiać sobie zdanie. A jeżeli nawet w wielu podstawowych rzeczach powrócił z czasem do tradycyjnych, niejednokrotnie skrajnie zachowawczych pojęć, nie było to nigdy małodusznym ustępstwem na rzecz otoczenia, tchórzliwą skruchą przed trybunałem opinii, ale następstwem samodzielnej pracy. Taki charakter nosi jego asceza. Wyrazem takiego usposobienia jest fakt z jego lat młodzieńczych, kiedy to za przykładem przyjaciół depcząc najsurowsze zakazy hinduskiej religii w sprawie spożywania mięsa wołowego zgodził się na kuchnię angielską w tym przekonaniu, iż tylko w ten sposób osiągnie siłę woli i bezwzględną pewność, przy pomocy których przedstawiciele anglosaskiego świata rozpościerają swą władzę na ziemi — i dopiero po kilku miesiącach, widząc całkowitą bezskuteczność tego rodzaju środków, powrócił do przestrzegania tradycji swych ojców. W tym usposobieniu, w tej zupełnej swobodzie urządzania życia według samodzielnie wyznaczonych zasad kryje się naszym zdaniem klucz do zrozumienia i późniejszej działalności Mahatmy i tego olbrzymiego moralnego wpływu, jaki potrafił wywierać na setki milionów rodaków bez różnicy wyznania, języka, przynależności kastowej czy też stanowiska w świecie — wpływu, o jakim najwięksi i najpopularniejsi mężowie stanu nie tylko współczesnej, ale i ubiegłych epok nigdy nie mogli nawet marzyć.

W 19 roku życia wyjeżdża młody Gandi do Londynu, gdzie zgodnie ze zwyczajem bogatych Hindusów ma kontynuować swe studia. Rodzina marzy dla niego o wysokiej karierze urzędniczej na dworze jednego z większych indyjskich władców. W związku z tym Gandi wybiera sobie prawo,

bierze udział w życiu towarzyskim Anglików, bywa w klubach, uczy się europejskiego tańca. Zostawszy adwokatem, powraca po czteroletniej nieobecności do kraju; ale tutaj brutalność angielskiego urzędnika, który bez ceremonii wyrzuca go za drzwi, gdy przychodzi załatwić sprawy swego brata, po raz pierwszy daje odczuć młodemu absolwentowi londyńskiej wszechnicy, traktowanemu w Europie na równi z angielską młodzieżą, całą różnicę towarzyskiego położenia we własnej swej ojczyźnie. Zniechęcony do stosunków miejscowych, postanawia porzucić praktykę adwokacką w Bombaju i służyć swym rodakom, którzy z powodu przeludnienia i straszliwej nędzy materialnej kraju zakładają w tym właśnie czasie kolonie w Afryce Południowej. Przybywszy w 1893 roku do Durbanu, rozpoczyna tutaj i zawodową i polityczną działalność.

„Moje pierwsze zetknięcie się z angielskimi władzami tego kraju nie było bynajmniej szczęśliwe. Musiałem stwierdzić, że jako człowiek i jako Hindus nie mam żadnych praw. Ściślej mówiąc, ujrzałem, iż nie mam żadnych praw jako człowiek właśnie dlatego, że jestem Hindusem. Ale to spostrzeżenie nie wyprowadziło mnie z równowagi. Sądziłem, że tego rodzaju traktowanie Hindusów jest tylko przerostem systemu, który w istocie swojej jest dobry. Zaofiarowałem rządowi swą chętną i szczerą współpracę. Krytykowałem jego błędy, nigdy wszakże nie pragnąłem jego usunięcia."

Zgodnie z tym wyznaniem przez długie lata trwał Gandi na stanowisku życzliwym wobec Brytyjskiego Imperium. Wspomnienia studiów londyńskich, wspomnienia bezpośredniego zetknięcia się z angielskim życiem, które już niejednego cudzoziemca i dawniej i dzisiaj czyniły wielbicielem brytyjskiej kultury — wszystko to sprzyjało rozwojowi uczuć wiernopoddańczych również i w tym niezwykłym Hindusie. W roku 1899 zorganizował Czerwony Krzyż hinduski dla niesienia pomocy żołnierzom angielskim i wiele się przyczynił do zorganizowania odsieczy dla oblężonego przez Boerów Ladysmith. W roku 1906 w czasie powstania Zulusów powołał do życia w Johannesburgu szpital zakaźny, który służył wojsku aż do całkowitego stłumienia rozruchów w 1908 r. W roku 1914 wobec wybuchu wojny z Niemcami zebrał

oddział sanitarny ze studentów indyjskich mieszkających w Londynie. W 1918 r. w odpowiedzi na odezwę wicekróla Indyj lorda Chelmsforda i nie bacząc na zły stan swego zdrowia, utworzył korpus ochotniczy hinduski. „We wszystkich tych usiłowaniach przyświecała mi wiara, że kosztem takich usług uda mi się wyjednać zupełne równouprawnienie mojej ojczyzny z innymi członami imperium."

Wiara ta spotkała się z zawodem. Jego obrona praw współrodaków w Afryce Południowej, obrona, w której nie cofnął się nawet przed tak drastycznym środkiem, jak zorganizowanie w roku 1912 demonstracyjnego marszu Hindusów przez cały Transvaal na Johannesburg — sześciokrotnie naraziła go na więzienie. Założona przez niego na kolektywistycznych i tołstojowskich zasadach kolonia hinduskich wychodźców, której oddał się całkowicie po ostatecznym w 1908 roku porzuceniu zyskownej i rozgałęzionej praktyki adwokackiej, spotkała się z wielkimi trudnościami ze strony władz i społeczeństwa. Kiedy zaś w roku 1914 opuścił Afrykę, przenosząc się z powrotem do kraju, był już zdecydowanym zwolennikiem niepodległościowego ruchu i w tym charakterze wystąpił od razu jako przywódca całego narodu.

Rząd brytyjski, ukończywszy wojnę, postanowił za wszelką cenę stłumić niepodległościowe dążenia Hindusów. Nastąpiły krwawe represje w Pendżabie, połączone z uwolnieniem od winy i kary okrutnego gen. Reginalda Edwarda Dyera. Nastąpiły nigdy nie spełnione przez Londyn przyrzeczenia dawane muzułmanom indyjskim w sprawie względnego obejścia się z pobitą Turcją. Nastąpiły wreszcie połowiczne reformy Montagu i Chelmsforda, które były wyparciem się czynionych w czasie wojny obietnic w sprawie statutu dominialnego dla Indyj. Gandi czuł się oszukany. „Byłoby to policzkiem dla prawdy — pisał — gdyby nie nazwało się szatańskim rządu, który dopuszcza się oszustwa, mordów i okrucieństwa, nie okazując przy tym skruchy i ratując się kłamstwem." „Indie są pod panowaniem brytyjskim o wiele mniej wydajne, niż były kiedykolwiek. I skoro to jest moim przekonaniem, byłoby grzechem okazywać sympatię dla systemu" — tymi słowy scharakteryzuje ostatecznie

w roku 1922 wychowanek uniwersytetu w Londynie swój stosunek do rządów angielskich w ojczyźnie.

Zapoczątkowana przez Gandiego w roku 1919 kampania biernego oporu wobec władz kolonialnych, w roku następnym przybiera postać całkowitego bojkotu tzw. „niewspółpracy" z rządem. Gandi zaczyna wędrówki po kraju, zakłada niezależne od państwowego szkolnictwo narodowe i pierwszy uniwersytet hinduski, piórem i słowem szerzy zasady „niegwałtownej" walki o wolność. Jednym ze środków tej walki jest bojkot włókienniczych towarów angielskich, które wyprodukowane w angielskich fabrykach z indyjskiej bawełny zalały zupełnie rynek hinduski, niszcząc przemysł chałupniczy tkacki, stanowiący niegdyś źródło utrzymania karłowatych gospodarstw rolnych. Gandi zwraca przy tym stale uwagę na etyczny charakter kampanii. Propaganda tkanin ludowych jest dla niego przede wszystkim środkiem podniesienia życia obyczajowego chłopa indyjskiego, żyjącego w próżniactwie i nędzy. Gandi, sam członek najwyższej kasty, wydaje walkę przesądom kastowym, które 70 milionów „nietykalnych" pariasów stawiają poza obrębem wszelkich społecznych stosunków. Zaopatrzone sankcją religijną służyły one niegdyś do zachowania czystości rasy aryjskich przybyszów z Iranu wobec podbitych malajskich czy mongolskich szczepów, a później w czasie arabskich i tatarskich podbojów przyczyniły się do zachowania pierwotnej indyjskiej kultury. Dzisiaj jednak przybrały postać tak ścisłego i zhierarchizowanego systemu, że cały naród nie może się dotąd jednolitym poczuć społeczeństwem. Gandi występuje z hasłem pojednania wszystkich wyznań w kraju i pozyskuje przede wszystkim współpracę najliczniejszej, muzułmańskiej mniejszości, która dotychczas w obawie przed fanatyzmem braminów trzymała się z dala od niepodległościowego ruchu.

Wieloletnia praca wydała wreszcie owoce. Zasada biernego oporu doprowadziła do utworzenia dwóch nowych dominiów, które być może w niedalekiej przyszłości stworzą jednolite państwo. Ale w walce, jaką Gandi podjął, spotykały go trudności nie tylko ze strony Anglików. Prawowierne koła bramińskie nie chciały słyszeć o równouprawnieniu pariasów. Niespokojne, młodsze żywioły nie umiały zbyt czę-

sto powstrzymać się od gwałtu w politycznym boju. Następowały wybuchy, potem przychodziły represje, uwielbiany przywódca szedł do więzienia — zdawało się czasami, że popularność jego runie ostatecznie w gruzy. A jednak kiedy w styczniu na wieść o bratobójczej wojnie wyznaniowej zastosował nową głodówkę, natychmiast obie strony zaprzestały boju, poddając się wyrokom Mahatmy. Zabójstwo Gandiego, zabójstwo, którego sprawca wyszedł z tych właśnie skrajnie bramińskich kół młodzieżowych, co to nie uznając muzułmańskiego separatyzmu, upatrywały już od dawna w wyznaniowej tolerancji Mahatmy zdradę sprawy narodu — było godnym zaiste zakończeniem życia człowieka, który wydał się na zupełną ofiarę i walcząc o prawdę, dobro i o sprawiedliwość w świecie, sobą samym przypieczętował niepodległość kraju.

Ascetyczne skłonności Mahatmy doprowadziły do pewnej jednostronności w sądach. Gandi odrzuca zdobycze cywilizacji jako źródło większości nieszczęść człowieka. Wierzy, że tylko powrót do natury, do dawnej prostoty, do szczerej religijności chłopa zapewnić zdoła ratunek ludzkości. „Od cudzoziemców niczego nie mamy się uczyć; czcigodne staroświeckie narzędzia pług i kołowrotek dały nam mądrość i dobrobyt." Koleje żelazne i szpitale bynajmniej „nie są dowodami czystej i wzniosłej kultury, są najwyżej koniecznym złem". Ale ta jednostronność, ta nienawiść maszynowego postępu, pozostając w sferze myśli, nie doprowadziła go nigdy do jednostronności w życiu. Bo Gandi był nade wszystko wielkim politykiem i żadne antykwarskie skłonności uczuciowe nie przesłaniały mu nigdy rzeczywistych potrzeb. Mimo potępienia prasy nowoczesnej sam przecież przez długie lata był redaktorem i wydawcą dzienników. Pomimo niechęci dla europejskiej nauki lekarskiej właśnie Europejczykowi dał się operować. Była w tym człowieku instyktowna mądrość, która nigdy nie pozwalała szukać niemożliwych rzeczy. Nawet jego program biernego oporu był wybitnie dostosowany do warunków kraju i jak okazało doświadczenie dziejowe, ten właśnie program dał mu niepodległość.

Ale jest jedna strona w tej nauce biernego oporu, która wymaga szerszego omówienia. Gandi potępiał wszelki gwałt fizyczny w przekonaniu, że tylko przez miłość można trwałe osiągnąć wyniki. „Gdyby przeciwnie lud chwycił się gwałtu, oddałby w ten sposób tylko usługę rządowi — pisał w grudniu 1920 roku w przewidywaniu angielskich represyj — jego lotnicy zarzucą lud bombami, jego Dyerowie każą strzelać do tłumu, a jego Smithowie zerwą zasłony z twarzy naszych kobiet". „Nie chcemy uważać za wrogów urzędników więziennych i dozorców, ale za bliźnich, którzy nie są bynajmniej pozbawieni wszelkich ludzkich rysów; nasza uprzejmość musi rozbroić wszelkie podejrzenia, wszelką nieufność i wszelkie rozgoryczenie — pisał w rok później, kiedy już przed nim samym stanęło widmo aresztu — wiem, że jest bardzo ciężką rzeczą wobec twardej próby tak surową zachowywać karność. Ale do samorządu nie prowadzi żadna wygodna droga: nasz kraj wybrał dobrowolnie wąską i prostą, ale dlatego właśnie i najkrótszą ścieżkę". Prawdziwy bojownik biernego oporu nie powinien się lękać trudności. I pisze Gandi: „Wszelka troska zniknęła, gdy wreszcie w roku (1908 w więzieniu afrykańskim) uświadomiłem sobie, że jest naszym obowiązkiem przyjmować ból i cierpienie, a jeżeli potrzeba i dożywotnią niewolę, ażeby nasz naród uwolnić z jego więzów".

A dodać należy, że ta nauka biernego oporu nie oznacza bynajmniej tołstojowskiego niesprzeciwiania się złu. „Jest dowodem zwyrodnienia, gdy wybitni ludzie, stanowiący podporę społeczeństwa, przerażeni i oburzeni ręce załamują, gdy tylko choćby dalekie ukaże się niebezpieczeństwo albo jakiś gwałtowny ruch wybucha. Zapewne, my chcemy wyrzucić zwierzę z człowieka, ale nie chcemy człowieka osłabiać". Zresztą, „już więcej niż raz powiedziałem, iż krew nie w każdej okoliczności napełnia mnie zgrozą".

Gandi przyjmował odpowiedzialność za wszelkie wybryki, do jakich może się posunąć niecierpliwy naród. Ale w przeciwieństwie do tylu innych przywódców ludowych, którzy nawet cierpiąc, swoją własną osobę stale mają na oku, ambicją Gandiego jest zapomnienie o sobie. „Byłoby hańbą dla mnie, gdyby lud stracił panowanie nad sobą z ra-

cji mojego uwięzienia. Naród nie pójdzie naprzód, jeżeli się tylko na mnie spuszcza". Dlatego „chciałbym wierzyć, iż moje zniknięcie spośrodka narodu wyjdzie mu tylko na dobro: przede wszystkim zburzony zostanie przesąd co do przypisywanych mi sił nadprzyrodzonych."

Jest zrozumiałą rzeczą, iż podobne poglądy wyrosnąć mogły tylko na gruncie głębokiej religijnej wiary. Gandi jest wyznawcą starej bramińskiej nauki. „W moich oczach jest Jezus jednym z największych proroków i nauczycieli, jakich świat kiedykolwiek posiadał." I chrześcijaństwo i islam, „obie religie są dla mnie równie prawdziwe, jak i moja własna. Ale moja własna zaspakaja wszystkie moje wewnętrzne potrzeby. Ona daje mi wszystko, czego mi potrzeba do wewnętrznego postępu. Ona uczy mnie modlić się, ażeby inni doszli do pełnego osobistego rozwoju w swojej własnej wierze, ale nie żeby inni tak mieli wierzyć, jak ja sam wierzę. I tak modlę się za chrześcijanina, ażeby był lepszym chrześcijaninem; za mahometanina, ażeby był lepszym mahometaninem. Jestem przekonany, że Bóg będzie pytał i już dzisiaj pyta, czym jesteśmy tzn. co czynimy, ale nie, jaka jest nazwa, którą przybieramy." Religijność jest dla niego źródłem potęgi narodów, jest nade wszystko miarą wartości człowieka. „Kto rzeczywiście ufność w Bogu pokłada, osiąga również szacunek dla samego siebie." Zresztą, „jestem mocno przekonany, że człowiek, który w Boga nie wierzy, nie wie, co jest słuszne, i jak to, co jest słuszne, czynić."

W ten sposób stanął Gandi przed naszymi oczyma jako wyjątkowe, niezwykłe zjawisko. Program, który wypracował i umiał narzucić wielumilionowym rzeszom, był programem tylko na jego wyjątkową miarę. Powstrzymanie się od fizycznego gwałtu mogło stać się rzeczywistością tylko w tym wypadku, gdy tej miary człowiek rozkazywał tłumom. Po jego śmierci przyjdą do głosu zwykli politycy, którzy podobnie jak ich europejscy koledzy, nie zawahają się wygrywać najniższych namiętności ludu. Gandi głosił ewangeliczne zasady moralne, ale doświadczenie dziejowe wskazuje co chwila, że polityka doczesna mało ma wspólnego z prawdą Ewangelii. Indie pójdą zapewne śladem innych krajów. Marzenia Gandiego o miłości powszechnej pozostaną na zawsze tym, czym

od początku były: snem, który na tej ziemi nie może się ziścić. Ale niepodległość ojczyzny, praca nad zjednoczeniem moralnym rodaków — będą tytułem, na jaki w dziejach świata rzadko który człowiek zarobić potrafił; będą pomnikiem, który postać Mahatmy zespoli na zawsze z pamięcią ludzkości.

Los odmówił Gandiemu łaski zrozumienia prawdy nadprzyrodzonej wiary. Ale każdy przecież, kto patrzy na to życie, nie może w nim nie dostrzec oznak chrześcijańskiej zaiste świętości. „Kiedym ujrzał Gandiego, miałem od razu wrażenie, iż stoi przede mną człowiek, który pokój znalazł ze światem" — mówi znany muzyk hinduski Dilip Kuman Roj. „Muszę wyznać, chociaż może nie z wielką radością, iż Gandi, który cierpi za sprawiedliwą sprawę, jest lepszym naśladowcą ukrzyżowanego Zbawcy, niż tamci, którzy go wrzucili do więzienia i mienią się chrześcijanami" — wtóruje mu anglikański biskup Madrasu. W 20 stuleciu, w wieku, który tylu widział znakomitych ludzi kierujących losami wielkich i małych narodów, jest to człowiek jedyny może, którego odpowiedzialności nie obciąża ani jedna kropla krwi niewinnie przelanej, ani jedna łza ludzkiego cierpienia — jest to mąż stanu, który był Człowiekiem i który w pewnej chwili dziejowej umiał stać się sumieniem świata.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

Jerzy Zawieyski: Droga do domu. Powieść. Warszawa 1946. E. Kuthan, 8⁰, s. 320.

Bliskość czyhającej w latach wojny śmierci skierowała uwagę na istotne wartości życia, na dojrzałą potrzebę poznania dotąd nieznanego „siebie" i ocenę własną. Zmusiła ona Pawła do ostatecznego porachowania się ze sobą. To jest celem sięgnięcia od teraźniejszości w młodość i dzieciństwo, w przeszłość odleglejszą rodzinną i rodową, spojrzenia w życie najbliższych, z którymi związał los. Zbudował więc pamiętnik ze wspomnień, domysłów także własnych i świadectw ludzi towarzyszących, z samych faktów poznawanych w ciągu lat coraz bezstronniej, z zastanowienia dlaczego było tak, z sądu nad tym jak było. Sięgnął od nieświadomości i podświadomości w świadomość.

Dzieje życia nakreślone mocną ręką odsłaniają surowo prawdę czynów już spełnionych. Wnikliwie z codzienności tych czynów, odruchów, nawyków, posunięć tradycyjnych, dokonań wywołanych własnym uczuciem i popędem snują wątek główny osobowości Pawła. Własna i innych słabość i moc, cały surowiec tego co przeżyte, pozwala Pawłowi po zerwaniu więzów zależności, podarciu sieci łączącej ludzi wspólnym działaniem, w jego „drodze do domu", w drodze ku prawdzie o sobie, osiągnąć próg tego domu. Drzwi do domu, do prawdy swojej, otworzyć już nie sobie a innym przez własną śmierć. Tak wyłuskane życie, wyzwolone z ograniczoności czasu, z wszelkiego przemijania odkrywa szlachetną rzeczywistość własnego istnienia Pawła.

Wysoki poziom moralny pamiętnika opiera się nie na *curriculum vitae,* bo życie Pawła nie zarysowuje idealnej linii, ale na sądzie o czynach, na uczciwym porachowaniu się ze swoim sumieniem. Dlatego pamiętnik Pawła budzi pragnienie, aby dalszym etapem rozwoju osobowości człowieka stało się już nie zdobycie świadomości dobra, ale jego spełnienie.

Maria Chojecka

Quintus Septimus Florens Tertulian: Apologetyk. Z łaciny tłumaczył, dał wstęp i objaśnienia dr Jan Sajdak. Poznań 1947. Księgarnia Akademicka, str. CXLII+229, 8°.

Wielką lukę w naszej literaturze patrystycznej postanowiło w 1923 r. zapełnić poznańskie wydawnictwo „Pism Ojców Kościoła w polskim tłumaczeniu". Inicjatorem jego był ks. Arkadiusz Lisiecki, późniejszy biskup śląski. Naczelnym redaktorem został prof. Uniw. Pozn. dr Jan Sajdak, a nakładu podjął się znany wydawca, Jan Jachowski, Księgarnia Uniwersytecka (obecnie Akademicka) w Poznaniu. W ciągu 16 lat (od 1923 do 1939 r.) wyszły tomy I—XIX i XXI. *Przegląd Powszechny* zdawał stale sprawę z każdego z tych przedwojennych tomów zaraz po jego wyjściu z druku. Obecnie po przerwie wojennej ukazał się wreszcie *Apologetyk* Tertuliana jako XX tom zbioru, zapowiadany i wydrukowany prawie cały przed wojną, lecz zniszczony przez Niemców tak jak i reszta zapasów wydawnictwa.

Tertulian jest językowo bez wątpienia najtrudniejszym autorem chrześcijańsko-łacińskim. Stwierdza to również wybitny znawca literatury i języka łacińskiego, prof. Edw. Norden, w swej pracy o antycznej prozie artystycznej (*Die antike Kunstprosa*, II s. 606). Nie dziw więc, że dzieła Tertuliana są rzadko czytane w oryginale. To samo jest powodem, że mało mamy przekładów jego pism i że tłumaczenia, które są, pozostawiają wiele do życzenia. Dobrze się więc stało, że przekładu *Apologetyku*, jednego z najważniejszych dzieł Tertuliana, dokonał sam prof. Sajdak, filolog klasyczny obeznany również dokładnie z literaturą starochrześcijańską i bizantyńską, autor tłumaczenia apologii Minucjusza Feliksa pt. *Octavius* (tom II P. O. K.).

Przekład *Apologetyku* poprzedza dłuższy wstęp, który podaje najpierw genezę apologetyki chrześcijańskiej, następnie omawia obszernie sam *Apologetyk*, więc jego formę literacką, tytuł, czas napisania, grecki przekład, tradycję rękopiśmienną, wydanie, obce i polskie tłumaczenia, a kończy się ogólną charakterystyką Tertuliana i określeniem jego wpływu na późniejszą literaturę. Obszerny ten, bo 117 stron liczący, wstęp ma być rozszerzony i wydany osobno pt. *Tertulian, czasy, życie i dzieła*. Cały tom apologii zakończony jest dokładnymi indeksami.

W opracowaniu wstępu i przekładu wykorzystał prof. Sajdak sumiennie obszerną literaturę przedmiotu i pod jej wpływem skłania się do zdania tych, którzy sądzą, że Tertulian był wzorem dla Minucjusza Feliksa (str. LXXVI).

Oparłszy się na najlepszym i najnowszym wydaniu tekstu w wiedeńskim *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* z 1939 r., dał nam przekład płynny, potoczysty, jasny i zrozumiały. Usterki są nieliczne.

Czytelnik jego pozna bliżej wiarę ówczesnych chrześcijan w jednego Boga (*unus deus creator mundi*) i w chrześcijański

z natury charakter duszy ludzkiej (*anima naturaliter christiana*, rozdz. 17), ich czyste życie i miłość wrogów (nawet w godzinie śmierci modlą się za cesarza, rozdz. 30), i wzajemną miłość jednych do drugich (*vide, inquiunt, ut invicem se diligant*, rozdz. 39), ich udział w życiu społecznym (rozdz. 42) oraz gotowość na śmierć i męczeństwo za świętą sprawę wiary (*semen est sanguis martyrum*, rozdz. 50).

Dr J. Ujda

Aleksander Bocheński, Dzieje głupoty w Polsce. pamflety dziejopisarskie. Wydawnictwo „Panteon", Warszawa 1947.

„Tylko dla tych, którzy mają ambicję lub okazję myślą lub czynem wpływać na losy zbiorowiska naszego" przeznacza p. B. swą książkę. Zastrzeżenie niewątpliwie słuszne. Książka zawiera bowiem szereg myśli, które mógłby z pożytkiem rozważyć publicysta lub działacz polityczny, ale które udostępnione szerokim rzeszom, mogłyby łatwo sprowadzić nieporozumienia. P. B. występuje z próbą rewizji niektórych ustalonych pośród nas poglądów na przyczyny nieszczęść polskich w ostatnich stuleciach. Pod adresem historyków naszych wysuwa on zarzut, iż nie zwróciwszy uwagi na rzeczywiste możliwości kraju, rzucili się na wody patriotycznego frazesu, zaniedbując przy tym polityczne wychowanie narodu. Cytując nazwiska, zaszczytnie znane w dziejopisarstwie polskim, przytaczając dzieła, którym wpływ przypisuje na kształtowanie się sądu społeczeństwa o własnej przeszłości, formułuje p. B. swój akt oskarżenia zwłaszcza tzw. ideologii niepodległościowej w Polsce.

Ten akt oskarżenia wywiera na czytelniku raczej sympatyczne wrażenie. Ma posmak skandalu, a to jest właściwość, która jak szczypta soli attyckiej, pobudzająco dziś działa na czynności umysłowe ludzi. Prymat rozumu nad uczuciem w rozważaniu losów narodu, prymat racji stanu nad nieprzemyślanymi odruchami instynktu czy wyobraźni — są to rzeczy, których znaczenia nigdy zanadto podkreślić się u nas nie da. Bezsporną jest więc zasługą p. B., iż na nie zwraca uwagę. Pytanie tylko, czy tej słusznej tendencji odpowiada wartość jego wniosków.

Książka p. B. jest owocem pewnego nastroju — nastroju, który już w wielu budził się Polakach na myśl o nieszczęściach kraju. Nastrój ten zaszczytne wystawia świadectwo polskim uczuciom Autora. Ale książka, w podobnym usposobieniu pisana, nie może właśnie dzięki temu znaleźć odpowiedniej perspektywy dziejowej, jako punktu wyjścia dla swej analizy. Sam tytuł, który sugeruje wyraźnie uczuciowe nastawienie do omawianych zagadnień, jest naszym zdaniem błędem. Silnymi wyrażeniami nie szafuje się bynajmniej w poważnych, ściśle rozumowych pracach. Lepiej byłoby, gdyby sam dobór faktów ideę książki nasuwał. Nie sądzimy

bowiem, by umiar słowa musiał być równoznaczny z brakiem osobistego zainteresowania tematem, z brakiem szczerości lub siły przekonań.

Szczupłe ramy niniejszej notatki nie pozwalają niestety na przedyskutowanie niektórych konkretnych zagadnień, np. poglądu Balzera na przyczyny rozbiorów albo wartości orientacyj politycznych w dobie Napoleona. Ale na jedną okoliczność zmuszeni jesteśmy zwrócić tu uwagę. Piętnując błędy przeszłości, na każdym niemal kroku narzuca p. B. zdanie, że gdyby ten i ów inaczej postąpił, ostateczny wynik byłby niewątpliwie inny. Przeciwko takiej metodzie musimy się stanowczo zastrzec. Nie przeczymy, iż rozumne przewidywania ludzkie mogłyby w tym czy w innym wypadku konkretnym uniknąć niepowodzeń, które rzeczywiście spadły. Czy jednak p. B. nie upraszcza sobie w zbyt swobodny sposób całego zagadnienia, gdy np. od zręcznej polityki zagranicznej okresu rządów Stanisława Augusta uzależnia możliwość ratunku państwa; czy z drugiej strony bezwzględnym potępieniem lojalności dawnych polityków polskich i wysuwaniem na czoło sprawdzianu powodzenia, jako jedynej miary historycznego sądu, nie ściąga podejrzeń o zbyt rozciągłe pojęcia moralne — w tych sprawach poważne rodzą się trudności. Autor przyznaje wprawdzie jednostronność książki — i to wyznanie z radością chcemy tutaj podnieść — ale w interesie zarówno Autora, jak i tych ludzi, których za parawan swych sądów używa, a którzy już spoza grobu bronić się nie mogą, sądzimy, iż większa ostrożność w formułowaniu wniosków mogłaby książce wyjść tylko na dobre.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Dr Antoni Knot, dyr. Bibl. Uniw. we Wrocławiu: Polskie prawo biblioteczne. Zbiór przepisów dotyczących bibliotek. Wrocław 1947. Książnica-Atlas, 8°, s. 215.

Praca dra Knota polega na zebraniu i wydaniu prawa bibliotecznego, które ulega zasadniczym zmianom z chwilą odejścia Niemców z Polski. Dla losu książki jest to czas przełomowy i decydujący. Dotychczasowy stan rzeczy przestaje obowiązywać i zostaje stworzony nowy system oparty na doświadczeniu ćwierćwiecza, uprzednio przemyślany, obecnie dostosowany do potrzeb wywołanych odmienną sytuacją kraju. Prawodawstwo ma na celu zabezpieczenie książki zagrożonej powszechnie zagładą oraz udostępnienia jej społeczeństwu i rozpowszechnienie. System tworzy zwartą sieć organizacyjną, hierarchiczną władzę i sięga śmielej po prawa książki i bibliotekarza oraz krystaliczniej określa jego obowiązki. Stwarza warunki pomyślnej realizacji pracy z chwilą ogłoszenia podstawowego dekretu z dn. 17 IV 1946 r. o bibliotekach i opiece nad zbiorami bibliotecznymi (*Dz. U. R. P.* nr 26, poz. 163).

Dekret ten uzupełniają dalsze zarządzenia Min. Oświaty z dnia 12 III 1946 r. o utworzeniu Naczelnej Dyrekcji Bibliotek i z dnia 27 VII 1945 r. w sprawie Rady Naukowej przy Min. Oświaty (*Dz. Urz. Min. Ośw.* nr 3, poz. 89) i z dn. 20 IX 1946 r. w sprawie Rady Książki (*Dz. Urz. Min. Ośw.* nr. 5, poz. 209), jak również dekret z dnia 22 III 1946 r. o Państwowym Instytucie Książki (*Dz. U. R. P.* nr 12, poz. 78). Dekret ustanawia ogólnokrajową sieć bibliotek publicznych.

Minister Oświaty może włączyć do sieci, z zastrzeżeniem praw własności, również biblioteki społeczne i prywatne, nie może uczynić tego jednakże w wypadku, gdy biblioteka jest warsztatem pracy właściciela. Biblioteki włączone do sieci służą dobru i pożytkowi publicznemu. Demokratyzacja książki harmonizuje z demokratyzacją gospodarki bibliotecznej, znajdującą swój wyraz w powołaniu rad bibliotecznych wojewódzkich, powiatowych oraz gminnych miejskich i wiejskich. Podstawową troską jest stworzenie gmachów bibliotecznych, przy czym pomocne mają być szkoły, w razie konieczności obrane na ośrodki biblioteczne regionalne do chwili wybudowania bibliotek sieci. Nie mniejszą troską jest szkolenie bibliotekarzy, których liczba umniejszona przez straty wojenne wobec znacznie zwiększonych zadań nie wystarcza potrzebom. Prawodawstwo specjalnym zarządzeniem przewiduje polepszenie bytu bibliotekarzy przez 250 proc. i 300 proc. dodatek do podstawowych uposażeń dla naukowych pracowników oraz przypomina o obowiązku składania egzaminów zawodowych przewidzianych programem z roku 1930.

Przy tak pomyślanym przygotowaniu zawodowym, ściśle określonym administracyjnym systemie, poparciu społecznym oraz orzecznictwie naukowym, które zapewnia Rada Książki i Państwowy Instytut Książki, rokować można pomyślny rozwój bibliotekarstwa polskiego.

Maria Chojecka

Dywersja w Zamojszczyźnie 1939—1944, Wydawnictwo Materiałów do dziejów Zamojszczyzny w latach wojny 1939—1944 pod redakcją dra Zygmunta Klukowskiego, t. IV, Zamość 1947.

Pożyteczną rolę spełnia swym wydawnictwem dr Klukowski. Te drobne a tak skrzętnie przez niego zbierane wspomnienia szarych żołnierzy polskiego ruchu oporu — to przecież żywa i barwna ilustracja jednego z najcięższych okresów walki o Polskę. Losy Zamojszczyzny w ostatnich latach będą niewątpliwie budziły zainteresowanie przyszłych naszych badaczy. Dzięki wydawnictwom dra K. niejeden ciekawy przyczynek ocaleje w ten sposób dla nauki.

W. K.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Księżnicy-Atlas, Wrocław 1947-8:

Jo van Ammers-Küller: Taniec wokół gilotyny (Przekład Henryka Leśniewskiego) Wyd. 9. Str. 419.

Oblicze Ziem Odzyskanych. Dolny Śląsk. T. 1. Przyroda. Gospodarka. Str. 459.

Nakładem Księgarni Wł. Wilak, Poznań 1947-8:

Kodeks polityczny. Konstytucja lutowa i ważniejsze ustawy polityczne uzupełnione statutem Organizacji Narodów Zjednoczonych zestawił i wydał dr. Antoni Peretiatkowicz. Wyd. 2 uzup. Str. 155.

Prof. Antoni Peretiatkowicz: Państwo współczesne. Wiadomości ogólne. Ustrój polityczny Anglii, Stanów Zjednoczonych, Francji, Związku Radzieckiego, Polski. Wyd. 9 przejrz. i uzup. Str. 159.

Nakładem Wydawnictwa Ludowego, Warszawa 1947:

A. Malinowski: Budowa i życie ciała ludzkiego. Z 24 ilustr. Tłum. J. Stępniewska. Str. 59.

I. Siergiejew: Niezwykłe zjawiska niebieskie. Tłum. J. Stępniewska. Str. 30.

Leon Sobociński: Za politykę. Str. 55. Literacka Biblioteka Ludowa. T. 1.

Prof. W. G. Bogorow: Podwodny świat. Tłum. z ros. J. S. Str. 49.

Nakładem Wydawnictwa Św. Krzyża, Opole 1947:

Ida Kopecka: „Jeśli kto pragnie.." Rozmyślania eucharystyczne. Wyd. 2 Str. 159.

O. Dr Edward Szdzuj-Frankiewicz O. F. M.: Kościół parafialny w Chrząszczycach. Przyczynek historyczno-kulturalny do dziejów Opolszczyzny. Str. 58.

Rudolf Wacek: Wspomnienia sportowe. Str. 213.

Nakładem Wydawnictwa Zachodniego, Poznań 1947-8:

Antoni Kawczyński: Dannemora Powieść. Wyd. 2. Str. 190.

Antoni Sylwester: O okrętach i dalekich podróżach. Str. 87. Życie i Przygoda. (3).

Brunon Dzimicz: Przygody Mata Moreli. Str. 81. Życie i Przygoda. (4).

Eryk Wilk: Idzie młodzież świata... Wspomnienia z XI Olimpiady. Str 57.

L. Prauziński, A. Ulrich: W marszu i w bitwie. Szlakiem powstańców wielkopolskich. 1914-1919. Wyd. 2. Str. 214.

Lucjan Cary: Ring wolny. Powieść autoryz. przekład A. Kawczyńskiego. Str 262.

Roman Pollak: Uroda morza w polskim słowie. Str. 32.

Nakładem różnych:

Ks. Franciszek Sokołowski: Propaganda polityczna w Grecji w okresie upadku niepodległości. Tow. Nauk. Warsz. Warszawa 1947. Str. 90.

Ks. prof. Józef Pastuszka: Psychologia ogólna. Towarzystwo Naukowe K. U. L. T. 35-6, Lublin 1946-7 T. I-II. Str. 414, 472.

Tadeusz Mayzner: Chopin. Instytut Fryderyka Chopina. Warszawa 1947. Str. 74.

Przegląd prasy gospodarczej

Dr M. Orłowski (*Życie Gospodarcze*, nr 23 — „Rynek w gospodarce planowej") zwraca uwagę na doniosłość obserwacji rynku w gospodarce planowej. Jak długo obok rynków reglamentowanych (państwowego, samorządowego i spółdzielczego) istnieje wolny rynek prywatny, przenikają się one wzajemnie i wskutek tego jeden w mniejszym, drugi w większym stopniu, podlegają prawom popytu i podaży.

Na olbrzymie możliwości rozwoju produkcji rolnej w Polsce zwracają uwagę dr St. Wyrobisz (*Życie Gospodarcze*, nr. 22 — „Argumenty rolnicze") oraz inż. J. Blitek (*Życie Gospodarcze*, nr. 23 — „Potencjalne możliwości naszego rolnictwa"). Dr Wyrobisz ocenił możliwości produkcyjne naszego rolnictwa na 6,5 miliarda złotych przedwojennych, z czego na wolne nadwyżki eksportowane mogliśmy mieć 1,5 miliarda. W Polsce znaczne obszary zdatne pod uprawę już to nie są uprawiane, już to są uprawiane mało intensywnie. Posiadamy dostateczną ilość rąk roboczych w rolnictwie. Nie obserwujemy u siebie, według autora, zjawiska ucieczki z ziemi. Mamy doskonałe warunki rozwoju hodowli. Uintensywnienie produkcji rolnej uczyni ją niemniej czułą na zmiany klimatu. Inż. Blitek zwraca uwagę na konieczność wyrównania dużej rozpiętości pomiędzy przeciętnym dochodem na głowę ludności na wsi i w mieście przez podniesienie wydajności gospodarstw wiejskich, co ułatwi przestawienie produkcji przemysłowej na konsumcję wewnętrzną. Nadwyżka eksportowa artykułów żywnościowych mogłaby osiągnąć podwójną wartość przewidywanego w r. 1949 eksportu węgla (380 mil. dol.). — Niskie plony w Polsce są w znacznej mierze wynikiem małych ilości nawozów, zarówno sztucznych, jak i obornika, stosowanych w rolnictwie. Usunięcie tego niedomagania wymagałoby podniesienia pogłowia inwentarza o 12 miln. sztuk oraz wybudowania 9 zespołów fabrycznych o przedwojennej zdolności produkcyjnej Mościc i Chorzowa. Drugą dziedziną, wymagającą rozbudowy i wkładów inwestycyjnych są fabryki maszyn rolniczych, dalej zaś melioracje i wielka akcja szkoleniowa.

Prof. K. Secomski przedstawił w nr. 23 *Życia Gospodarczego* „Problematykę odbudowy gospodarczej w 1948 r." — Po-

mimo niedopisania kredytów zagranicznych plan inwestycyjny 1948 r. będzie utrzymany w skali wyższej od roku poprzedniego. Uwzględnione przede wszystkim nakłady inwestycyjne w przemyśle konsumcyjnym oraz na terenie Ziem Odzyskanych (Szczecin, Pomorze Zach., Mazury). „Wąskie przekroje" zaczyna się analizować już raczej w skali branżowej i całych działów produkcji oraz pod kątem widzenia handlu zagranicznego. Plan idzie w kierunku koncentracji nakładów w sposób umożliwiający jak najszybsze zakończenie podjętych inwestycyj. Drugie kryterium stanowi produkcyjność i efektywność inwestycyj. Przy układaniu planu zwrócono uwagę na pełny łańcuch ubocznych inwestycyj związanych z inwestycją główną, na problem lokalizacji nakładów z uwagi na lokalne nadwyżki sił roboczych oraz nadwyżki mieszkaniowe. Wzięto pod uwagę rozszerzenie wachlarza produkcji, podniesienie jakości wyrobów oraz możliwości koncentracji produkcji w najbardziej sprawnych zakładach. Jako oddzielne zagadnienie wysuwa się problem zabezpieczenia poważnych wartości kapitału budowlanego na Ziemiach Odzyskanych. Centralnym zagadnieniem w akcji odbudowy musi być równomierne natężenie robót budowlanych w ciągu całego sezonu. Zdecydowanemu ograniczeniu podlegają nadal wszystkie projekty nowych inwestycyj na rzecz pilnych remontów oraz odbudowy mniej zniszczonych obiektów.

Uchwałą z 21 sierpnia 1947 Rada Ministrów ustaliła nowe Zasady systemu finansowego. Uchwała zmierza do oparcia całej gospodarki finansowej na zasadach planowych i posiada decydujące znaczenie dla przyszłości gospodarki planowej w Polsce.

Szczegółowe omówienie „Zasad systemu finansowego" znajdujemy w *Gospodarce Planowej* z 20-go listopada 1947 (B. Blass) oraz w *Spółdzielczym Przeglądzie Bankowym*, nr. 9/10 (K. Niemski).

Listopadowy numer *Nowych Dróg* — stoi pod znakiem 30-lecia Rewolucji Październikowej. Rozwoju gospodarczemu ZSRR w okresie 1917-1947 poświęca artykuł St. Jędrychowski, dając wszechstronny pogląd na olbrzymi wysiłek gosopdarczy Związku Sowieckiego. Ten sam temat z tej samej okazji podejmuje miesięcznik *Państwo i Prawo* za listopad 1947 piórem W. Brusa.

Wspomniany już numer *Nowych Dróg* drukuje fragment z książki „O prostym człowieku Z S R R", Celiny Bobińskiej, wychodzącej nakładem Spółdz. Wydawniczej „Książka". Jest to entuzjastyczna ocena ruchu społecznego znanego w Związku Radzieckim pod nazwą „stachanowszczyzny". — Dowodem przenikania tych samych idei do Polski jest listopadowy numer *Robotniczego Przeglądu Gospodarczego*, ze wstępnym artykułem W. Sokorskiego pt. „Wobec nowych zadań", w którym autor zwraca między innymi pilną uwagę na problem wydajności pracy.

W *Myśli Współczesnej* za listopad 1947 kreśli dr W. Szubert „Nowe drogi polityki społecznej". W pierwszej części tej pracy daje autor historię i osiągnięcia polityki społecznej w okresie panowania liberalizmu i kapitalizmu. Przełom w tej dziedzinie przyniosła 1-sza wojna światowa, po której nastąpił w gospodarstwie światowym permanentny kryzys lat międzywojennych z naczelnym problemem masowego i chronicznego bezrobocia. Mimo szkoły Keynesa zrywającej z zasadami szkoły klasycznej coraz wyraźniej zarysowywała się linia podziału między gospodarką planową opartą na zasadach socjalistycznych, a planowaniem typu kapitalistyczno-monopolistycznego.

W tym samym numerze *Myśli Współczesnej* daje nam W. Strzemiński w swym artykule pt. „Łódź sfunkcjonalizowana" wyczerpujący pogląd na należyte zaplanowanie miasta przemysłowego w taki sposób, ażeby zabezpieczyć mieszkańcom odpowiednią przestrzeń mieszkaniową, czyste powietrze, słońce i ciszę, krótką i łatwą komunikację z miejscem pracy oraz naturą, jak również łatwą i tanią dostawę surowca do zakładów przemysłowych. — A. Paszt daje obszerną analizę „Sytuacji polityczno-gospodarczej Stanów Zjednoczonych", zaś mgr J. Jeżewski „Sytuacji w Chinach".

W *Państwie i Prawie* z listopada 1947 znajdujemy obszerną recenzję R. Seidlera o pracy Ch. Bettelheima: *La planification soviétique*. Libr. M. Rivière, Paris 1945, 3-me édition; str. 350. Recenzent pisze na temat końcowych uwag autora: „zrealizowanie gospodarki planowej odbyło się kosztem wielkich wyrzeczeń ze strony ludności, ale w tym czasie gospodarstwo narodowe odrobiło znaczną część opóźnienia cywilizacyjnego, pozostawionego przez ustrój carski". Autor jednak przyznaje, że mimo

wielkiego postępu gospodarczego liczby produkcji i konsumcji na głowę są jeszcze niskie.

Przegląd Socjalistyczny z grudnia 1947 r. stoi pod znakiem XXVII Kongresu Partyjnego. J. H. daje nam w nim obszerną recenzję *Wstępu do teorii marksizmu* — A. Schaffa, Spółdz. Wyd. „Książka" 1947, str. 312. Schaff dzieli książkę na trzy części: pierwsza traktuje o źródłach i historii marksizmu; drugą nazywa Schaff tradycyjnie materializmem dialektycznym; trzecia, gdyby ją uzupełnić niektórymi fragmentami drugiej, stanowiłaby pozytywny wykład marksistowskiej socjologii. — J. H. określa książkę jako busolę i przewodnik po gąszczu pism i wypowiedzi klasyków marksizmu. Właściwe zrozumienie i należyte uporządkowanie ich myśli w system nastręcza początkującym niewątpliwe trudności.

*

* *

Podczas gdy prasa gospodarcza krajów zachodnich nastawiona jest na nutę pesymistyczną i nie kryje obrazu wielkich trudności, które stoją przed tymi krajami, polska prasa gospodarcza jest raczej optymistyczna. Według *Wiadomości Narodowego Banku Polskiego* z grudnia 1947 pomyślny rozwój życia gospodarczego w październiku ub. r. wyraził się m. in. w dalszym, prawie powszechnym wzroście *volumenu* produkcji. Orka i siewy jesienne objęły 5,2 mil. ha powierzchni, co stanowi 98% planu. Rzut oka wstecz na rok 1947 zamieszczony w 1-szym numerze *Życia Gospodarczego* to przeważnie rejestr sukcesów osiągniętych na wszystkich prawie odcinkach gospodarczych.

Optymizmem tchną przewidywania budżetowe na r. 1948 oraz plan inwestycyjny na ten sam rok. Dr Adolf Atlas stwierdza w 2 numerze Życia *Gospodarczego*, że wskaźnik przewidywanego wpływu z podatków bezpośrednich i wpłat skarbowych wynosi 244. „Każdy myślący kategoriami gospodarki kapitalistycznej musiałby uznać preliminowane wpływy z podatków bezpośrednich za zbyt optymistyczne... My jednak, w oparciu o dane, dotyczące dotychczasowej dynamiki naszego gospodarstwa narodowego i w wierze w pozytywne rezultaty zamierzonych, konkretnych posunięć w dziedzinie naszych możliwości gospodarczych, mamy prawo być optymistami".

Dr K. Secomski zwraca w numerze 3 *Życia Gospodarczego* oraz numerze 1 *Gospodarki Planowej* uwagę na coraz większy udział środków krajowych, a malejący środków zagranicznych w akcji odbudowy. „Na tym tle również realny wzrost planu inwestycyjnego (ze 136 mild. zł w 1947 r. na 212 mild. w r. 1948) opiera się całkowicie o dodatkowe nakłady wewnętrzne. Ponieważ jednak dochód społeczny winien zwiększyć się silniej niż o 19%, przeto i obciążenie inwestycjami — w porównaniu z rokiem 1947 — lekko spadnie". — „Wybitnie wzrastają bezpośrednie źródła finansowania inwestycyj (środki własne), znakomicie powiększa się udział środków budżetowych, a tym samym maleje napór na banki i zmniejszają się rozmiary emisji antycypacyjnej" — ale tylko — należałoby dodać — w procentach ogólnej sumy planu, ponieważ bezwzględne cyfry kredytów bankowych przeznaczone na finansowanie inwestycyj stale z roku na rok rosną (z 72 mild. zł w 1947 r. na 101 mild. zł w r. 1948): W planie inwestycyjnym 1948 r. „znacznie większy położony jest nacisk na zahamowanie procesów dekapitalizacyjnych".

W obszernym artykule na temat ruchu cen w Polsce po wojnie, ogłoszonym w 2 numerze *Życia Gospodarczego* Jan Werner powołuje się na sejmowe przemówienie ministra H. Minca stwierdzające, „że kilkumiesięczna akcja z ubiegłego okresu przyniosła stabilizację, a nawet zniżkę cen". Pan Werner zapowiada, „że rok 1948 upłynie pod znakiem dalszej stabilizacji w oparciu o perspektywy wzrostu masy towarowej. Rok ten przyniesie wzrost produkcji tkanin bawełnianych o 21,1%, wełnianych o 25%, jedwabnych o 33,8%, skór podeszwowych o 101%, skór wierzchowych o 34%, obuwia skórzanego o 26%, mydła do prania o 176%. W cukrze przekroczona została produkcja przedwojenna. Istnieją rezerwy zbożowe z zakupów Funduszu Aprowizacyjnego, z podatku gruntowego w zbożu i z importu. Obszar zasiewów został zwiększony w porównaniu z rokiem poprzednim. Zapowiada się samowystarczalność w zakresie mięsa. Tłuszcze będą importowane za dewizy, które Rząd zdoła wydzielić. Zakupiono z importu kukurydzę na paszę. Tak więc istnieją szerokie rezerwy towarowe, gwarantujące skuteczność akcji hamowania wzrostu cen i ich stabilizację."

W numerze 1 i 2 *Życia Gospodarczego* znajdujemy dalsze dwa artykuły St. Wyrobisza na temat potrzeb rolnictwa i inwestycyj

rolnych w Polsce. Autor zwraca uwagę na konieczność importu żywności w skali około 130 milionów dolarów w ciągu roku, co stanowi jedną trzecią całego importu preliminowanego ostatnio na 400 milionów dolarów. Import ten ma na celu również utrzymanie dotychczasowej, pomyślnej linii rozwojowej pogłowia, tak ważnej m. i. z uwagi na brak obornika. W dalszych tezach postuluje autor konieczność zwiększenia siły pociągowej w rolnictwie przez powiększenie ilości traktorów w drodze importu o jakie 5.000 sztuk; wzmożenia zużycia nawozów sztucznych zarówno produkcji krajowej, jak i z importu; zaopatrzenia rolnictwa w kapitały niezbędne dla sfinansowania powyższych akcji. Zwraca równocześnie uwagę na silną dysproporcję planowanych inwestycyj rolnych w porównaniu z koniecznym programem. W związku z wywodami autora ciśnie się po prostu na usta pytanie, czy przypadkiem nie zaniedbujemy dziedziny życia gospodarczego nie tylko wciąż najbardziej podstawowej dla Polski i najbardziej rentownej, lecz również tej, w której inwestycje dają najszybszy efekt oraz otwierają najpewniejsze, zwłaszcza w dzisiejszych warunkach, możliwości eksportowe.

Prasa gospodarcza za m-c styczeń 1948 jest przepełniona rozważaniami na temat płac i współzawodnictwa pracy. Prym wiodą pod tym względem *Nowe Drogi*. Min. H. Minc w przemówieniu wygłoszonym na wspólnym posiedzeniu K. C. — P. P. R. i C. K. W. — P. P. S. stwierdza, „że niewątpliwie osiągnęliśmy w bieżącym roku gospodarczym pewną istotną poprawę realnych płac" — jakkolwiek osiągnięta podwyżka jest niedostateczna. M. Popiel tłumaczy różnicę, jaka istnieje między konkurencją kapitalistyczną a socjalistycznym współzawodnictwem pracy na tle koniecznej walki o wzrost wydajności pracy. Entuzjazm dla socjalistycznego współzawodnictwa pracy nie przeszkadza autorowi widzieć istniejących wciąż bolączek. „Niski poziom płac jest wynikiem wydajności pracy, która waha się około 70% przedwojennej. Przekroczenie przedwojennego poziomu produkcji o kilkanaście procent osiągnięte zostało przez wzrost ilości robotników o kilkaset tysięcy powyżej poziomu przedwojennego. Nie zawsze zły stan techniczny urządzeń jest tego przerostu przyczyną. Często nieuregulowanie emerytur było przyczyną (np. w górnictwie), często dodatkowe zadania, jakie spadły na administrację w zakresie zabezpieczenia i aprowizacji załóg, a często zwyczajna, nie-

oszczędna „radosna twórczość" niedoświadczonych administratorów... Normy wydajności pracy w Polsce albo dopiero się tworzą, albo są na ogół zaniżone."

To ostatnie twierdzenie zdaje się potwierdzać kilkuset np. 500 procentowe przekroczenia normy. J. Salcewicz udowadnia, że górnik polski wysunął się w 1947 r. pod względem wydajności pracy na pierwsze miejsce, przed Anglią nawet. Inż. B. Krupiński nie waha się odsłonić również i ujemnych stron współzawodnictwa pracy: „Współzawodnicy nie są otoczeni tylko blaskiem sławy, w ich aureoli są ciemne, nieraz bardzo ciemne smugi, bo ze współzawodnictwem wiążą się trzy negatywne pozycje: pierwszą — to tandetna robota, bo „byle więcej" często powoduje nieład, nieporządek, np. w kopalniach nadmierne rozbijanie wyrobisk górniczych; po drugie — to tandetny wyrób, bo współzawodnik zapatrzony w ilość, nie dba o jakość produktu — np. w surowym węglu zjawia się nadmiar skały płonnej, w śrubach nieodpowiedni gwint do zakrętek; po trzecie — to wzrost wypadkowości, bo osiągnięcie jak największego wyniku prowadzi często do zaniedbanie przepisów bezpieczeństwa, a zmęczenie przy niepożądanym wytężeniu znieczula instynkt samoochrony". Dr Rogoż, omawiając socjalne aspekty współzawodnictwa pracy, kreśląc rozwój tego ruchu i wyjaśniając warunki w jakich winien się on rozwijać, trafnie zauważa, „że trudno przypuścić, by normalnie zbudowany człowiek mógł dać z siebie przez dłuższy okres czasu trzy-, cztero-, a nawet pięciokrotnie większy wysiłek, niż pozostali współtowarzysze pracy, również pierwszorzędnie zainteresowani w uzyskaniu wysokich wyników". — Autor podaje cyfry, wskazujące, że płace pracowników fizycznych w kopalniach węgla kamiennego wzrosły przeciętnie od marca do września ub. roku ponad 70%, co należy przypisać zarówno współzawodnictwu pracy, jak i podwyżce zarobków, wprowadzonej od lipca ub. r. H. Golański stwierdza, że w ujęciu syntetycznym ruch wielowarsztatowy jest realizatorem dwóch haseł: walki z bezrobociem maszyn i walki o wzrost wydajności."

Wiadomości Narodowego Banku Polskiego i *Spółdzielczy Przegląd Bankowy* zawierają szereg artykułów na tematy teoretyczno-pieniężne. Ukazał się pokaźny tom *Ekonomisty*, kwartalnika Pol. Tow. Ekonomicznego na III/IV kw. 1947. — Z radością należy powitać wznowienie tak popularnego przed wojną *Małego Rocznika Statystycznego*.

K. S.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Na progu 10-lecia pontyfikatu Piusa XII.

Wybrany na papieża 2 marca 1939 roku, 12 marca tegoż roku Eugeniusz Pacelli otrzymał tiarę papieską jako Pius XII. Poprzednia kariera kościelna i atmosfera wyboru rokowały elektowi jak najświetniejszą przyszłość. Dziś po dziewięciu latach możemy stwierdzić, że dokonano wtedy szczególnie trafnego wyboru. Niewątpliwie bowiem przeżywamy rządy jednego z wielkich papieży.

W tej chwili nie mamy zamiaru kreślić życiorysu Piusa XII ani kroniki jego rządów. Chcemy po prostu przypomnieć społeczeństwu polskiemu człowieka, jak najbardziej oddanego Polsce w czasie wojny i dziś, a którego nie zawsze potrafiliśmy ustrzec u siebie w kraju przed krzywdą oszczerstw, niesłusznych rozżaleń i pretensji.

Już z punktu ogólno ludzkiego obecny papież należy do najwybitniejszych postaci współczesnego świata. Mąż głębokiej wiedzy i wszechstronnej kultury, umysł szeroki a jednocześnie zdyscyplinowany, patrzący na bieg rzeczy nie z jednej strony, poliglota, świetny mówca, talent dyplomatyczny wysokiej klasy, zaprawiony w długoletniej praktyce w rozmaitych środowiskach politycznych, obserwator znający świat w wielu wypadkach z autopsji, sprawny kierownik olbrzymiej organizacji kościelnej, a przy tym wszystkim człowiek o wrażliwej duszy artysty i mistyka, wiodący żywot niemal kartuza, jak podkreślają rzymianie, głęboki, rozmodlony asceta, o niezwykle skupionym i uduchowionym wyrazie całej postaci. O Piusie XII mówi się najczęściej jako

o mądrym dyplomacie. Jest to ocena zbyt jednostronna. Wczytując się w jego przemowy, odkrywamy w nich człowieka o różnorodnej i bogatej skali przeżyć. Kiedy np. czytamy słowa, skierowane do kolonii polskiej w Rzymie (1939):

„Nie mówimy do was: otrzyjcie łzy swoje. Chrystus, który płakał nad śmiercią Łazarza i nad zagładą swojej ojczyzny, zbiera łzy, aby je kiedyś wynagrodzić, łzy, które wylewacie nad drogimi wam zmarłymi i nad Polską, która umrzeć nie chce... Czyż każdy z was nie ma w sobie czegoś z duszy nieśmiertelnego Szopena, którego natchnienie muzyczne stworzyło ten cud, że nawet ze smutnych łez ludzkich wydobyło radość głęboką i trwałą?"

wyczuwamy tu człowieka, który musiał się wsłuchać w muzykę Szopena i w rytm polskiego serca, wychowanego na *Księgach Narodu*, a więc artystę i subtelnego jednocześnie dyplomatę o ojcowskim sercu, który wie, jak należy przemawiać do Polaków po stracie ojczyzny.

To samo skojarzenie rozbieżnych a bogatych cech przebija z przemówienia wygłoszonego niedawno do dość osobliwych gości Watykanu, mianowicie do przedstawicieli włoskich pszczelarzy:

„Ach gdyby ludzie umieli i chcieli wysłuchać lekcji pszczół! Gdyby każdy umiał wypełnić, w porządku i z miłością, codzienny swój obowiązek, na stanowisku wyznaczonym mu przez Opatrzność; gdyby każdy umiał gromadzić, smakować, kochać i doceniać, w wewnętrznej współpracy domowego ogniska, małe skarby, zdobyte trudem swojego dnia poza domem; gdyby jednym słowem ludzie potrafili robić mocą inteligencji i mądrości to, co robią pszczoły siłą instynktu: o ile lepszy byłby świat!... Zaprawiajcie swego ducha do mistycznego lotu, by kosztować słodyczy Boga, słodyczy Jego słów i Jego przykazań, by oglądać światło Boże, którego symbolem jest płomień, palący się w wosku, podany przez matkę-pszczołę, jak śpiewa Kościół w swej przedziwnej liturgii Wielkiej Soboty".

Jak widzimy, papież umie przemawiać rozmaitymi językami, nie tylko w filozoficznym znaczeniu. Czytając jego mowy, mamy sposobność podziwiać jego humanistyczną wszechstronność. I ta właśnie humanistyczna wszechstronność jest bodaj najcharakterystyczniejszym rysem osobowości Piusa XII.

Nic więc dziwnego, że osobisty autorytet Ojca św. rośnie z każdym rokiem, a z nim rośnie i powaga Kościoła. Dowodem tego są zabiegi prawie wszystkich rządów o nawiązanie dyplomatycznych stosunków ze Stolicą Apostolską. Do Watykanu zaglądają obecnie ludzie, których tam nigdy nie widziano. Można po-

wiedzieć, że papiestwo doby nowożytnej przeżywa dziś złoty wiek swego moralnego znaczenia.

Dodajmy: moralnego znaczenia czysto zewnętrznego. I w tym tkwi tragizm współczesnego katolicyzmu i tragizm świata. To, że Francja przyznaje papieżowi *médaille d'or* swej Akademii; to, że władze municypalne Rzymu potwierdzają tytuł *Defensor Civitatis*, nadany Piusowi XII samorzutnie przez lud rzymski; to, że prezydent Truman pisuje listy do papieża i wysyła do Watykanu swoich przedstawicieli; to, że Żydzi i Arabowie ubiegają się o pośrednictwo papieża w sprawie Palestyny; to nawet, że mówi się o kandydaturze Piusa XII do pokojowej nagrody Nobla; to wszystko nie zmienia istotnego stanu rzeczy, mianowicie niesłychanego zeświecczenia życia społecznego, oddalającego się coraz bardziej od zasad etyki Chrystusowej, i wielkiej obojętności religijnej, jaka ogarnęła społeczeństwa zachodniej cywilizacji. Największe dzieło Piusa XII, walka o pokój i o sprawiedliwe zasady życia, dzieło, w które włożył większość wysiłków swego dotychczasowego pontyfikatu, w takich warunkach musi pozostać bezskuteczne. *Fatto doloroso ed umiliante* — powiedział sam w ostatnim swym przemówieniu wigilijnym, wyrażając w tym sąd człowieka, który współczesny, pogłębiający się rozkład społeczny może słusznie przeżywać także jako swoją osobistą boleść i upokorzenie. Jest to, jak powiedzieliśmy — dla papieża i dla świata — źródło głębokiego tragizmu, którego wyraźne ślady czytają na twarzy Ojca św. ci, co patrzą nań bezpośrednio.

Predestynowany na papieża pokoju, Pius XII rozpoczyna swój pontyfikat w roku 2-ej wojny światowej. Daremną okazała się cała jego apostolska żarliwość i sztuka dyplomacji niepośledniej miary, by zahamować bieg Europy do katastrofy. Jeszcze 28 sierpnia 1939 roku zwraca się papież z bagalnym niemal wezwaniem do narodów całego świata, by przeciwstawiły się widmu nadciągającej wojny.

„Dziś, kiedy mimo naszych ustawicznych napomnień i szczególniejszej troski, którąśmy włożyli w budowę trwałego pokoju, rodzi się znowu lęk przed krwawym, międzynarodowym konfliktem, zwracamy się do wszystkich rządów i krajów z usilną prośbą o wytężenie wszystkich sił w dziele utrzymania pokoju".

Zdanie:

„nie mamy żadnej innej broni nad słowo prawdy"

z dodanym niedwuznacznym komentarzem:

„polityka bez moralności zdradza swoich popleczników"

zabrzmiało w tymże orędziu jak surowe ostrzeżenie, skierowane pod adresem rządców tego świata. Dnia 31 sierpnia papież przyjął w Castel Gandolfo po kolei przedstawicieli Niemiec, Włoch, Francji, Polski i ministra Wielkiej Brytanii na rozmowy, które przeciągnęły się do godziny drugiej po południu. Każdemu z nich doręczył wtedy własnoręcznie podpisany dokument, w którym w imię Boga prosił poszczególne rządy o zażegnanie wojny. Następnego dnia wczesnym rankiem zagrzmiały armaty na granicach Polski. Rozpoczęła się druga wojna światowa [1]).

Prawdziwej wielkości nie złamie sam bieg wypadków. Tak się też stało z Piusem XII. Nie mogąc być papieżem pokoju, stał się opatrznościowym papieżem na czas wojny, budując wspaniałe dzieło miłosierdzia.

Wystarczy przejrzeć kilka statystyk z wojennej działalności obecnego Ojca św., by się zorientować w jej rozmiarach. Wymienimy tu kilka danych, zebranych dorywczo z dostępnych nam dokumentów. Tak np. założone w roku 1939 Papieskie Biuro informacji o internowanych i zaginionych Polakach rozwinęło się z biegiem wojny w wielką organizację charytatywną, która już w pierwszej połowie 1943 roku przeprowadzała dziennie 10000 wywiadów o losach osób wszystkich klas i wszystkich narodowości. Wysyłka kart informacyjnych osiągała podówczas liczbę 150 tysięcy miesięcznie.

Nie mniej wymowna była pomoc materialna, jaką niosła Stolica Apostolska od pierwszych dni wojny. Okres wojenny zamykała Papieska Komisja Pomocy sumą 521 milionów lirów, rozdanych w postaci ubrań, zasiłków pieniężnych i pożywienia. W samych Włoszech, w 71 prowincjach, działało ogółem 1976 kuchen papieskich które wydały z górą 30 milionów obiadów. Po zakończeniu działań wjennych ta sama *Commissione Soccorsi* przewiozła samochodami 7000 uchodźców Rzymu z powrotem do wiecznego miasta, którego biskupem jest papież, zaś 24792 osoby na Sycylię i Sardynię. Tom *Attività della Santa Sede* na rok 1947 zawiera statystykę całokształtu charytatywnej działalności Stolicy Apostolskiej z okresu wojennego i powojennego. Dowiadujemy się stamtąd że akcja pomocy papieskiej objęła następujące kraje: Afrykę Południową, Afrykę Wschodnią (Kenia), Alger, Anglię, Australię, Austrię, Belgię, Czechosłowację, Chiny, Danię, Egipt,

[1]) *La vie spirituelle*, lipiec — sierpień 1946.

Erytreję, Filipiny, Finlandię, Francję, Grecję, Holandię, Indie, Indochiny, Irak, Iran, Japonię, Jugosławię, Luksemburg, Niemcy; Norwegię, Polskę, Rumunię, Syrię, Somalię, Szwajcarię, Szwecję, Trypolitanię, Tunis, Turcję, Węgry, Włochy. Do osób otoczonych szczególniejszą opieką należeli bardziej poszkodowani, a więc jeńcy wojenni, uchodźcy, wysiedleni, studenci, chorzy, więźniowie. Rzecz jasna, że sam papież nie mógł temu wszystkiemu podołać z własnych zasobów. Potrafił jednak poruszyć ofiarność całych narodów, niedotkniętych klęską wojny. Wśród państw spieszących z pomocą na apel papieża, oddających mu do dyspozycji potrzebne środki, sprawozdanie wymienia Argentynę, Brazylię, Chile, Hiszpanię, Irlandię, Kanadę, Kolumbię, Kubę, Guatemalę, Meksyk, Portugalię, Salwador, Szwajcarię, Stany Zjednoczone i Urugwaj. Pomoc papieska w latach 1945 — 1947 wyniosła w samych Włoszech około 10 miliardów lirów. Nic więc dziwnego, że na ciemnych kartach współczesnego życia widzi papież raz po raz promienie niezwykłej jasności, zapalane przez tę samą awanturniczą ludzkość. Świat jednak nie powinien zapominać, że do zapalenia tych ogni dobroci i braterstwa w skali światowej bardzo wydatnie przyczynił się Pius XII.

Dotknęliśmy dwóch głównych dzieł zewnętrznych, obrazujących, czym jest dla Kościoła katolickiego i dla całego świata papież Pius XII. Pozostaje do omówienia coś jeszcze ważniejszego, o co jednak stanowczo nie możemy pokusić się w ramach „Spraw Kościoła". Jest to mianowicie dzieło doktrynalne, jakie stworzył Pius XII w ciągu tych dziewięciu lat swoich rządów mimo bardzo niesprzyjających warunków zewnętrznych, oraz ogólny kierunek polityki kościelnej. Mamy nadzieję, że na dziesięciolecie rządów Piusa XII ktoś w Polsce zdobędzie się na bardziej źródłowe i godne tego papieża opracowanie jego dotychczasowej działalności, zwłaszcza z punktu widzenia wkładu doktrynalnego. Tutaj pozwolimy sobie tylko na parę syntetycznych uwag.

Dwa zdarzenia stały się symbolem czy skrótem duchowej postawy Piusa XII: encyklika o Kościele jako mistycznym organizmie Chrystusa oraz powołanie nowego Kolegium Kardynalskiego.

Zajęcie się sprawą wewnętrznej jedności chrześcijaństwa na tle szalejącej wówczas wojny mogło się wydać anachronizmem. A jednak niczego bardziej nie potrzebował wtedy Kościół nad

wskazanie właściwego sensu chrześcijaństwa. Pogłębienie zrozumienia czym jest chrześcijaństwo, mogło stać się źródłem nowej społecznej dynamiki. A oto właśnie chodziło, o obudzenie siły pótrzebnej do przebudowy świata. W dobie aktywizmu papież nie dał się uwieść pozorom. Wskazując na wiecznie nowe, istotne źródła społecznej przemiany, okazał się mistrzem w ocenie potrzeb czasu: rzucił hasło do czynu, a jednocześnie przestrzegł przed pokusą szukania ratunku w samych nurtach i środkach zewnętrznych.

Drugie zdarzenie, mianowicie odnowienie Kolegium Kardynalskiego, stało się wyrazem nie mniej ważnego procesu w Kościele i podkreśliło stanowisko papieża. Odchylając się od dotychczasowego zwyczaju administracyjnego, Pius XII zamiast większości Włochów powołał do najwyższej rady Kocioła wielu dostojników innych narodowości, a wśród nich i duchownych z terenów do niedawna misyjnych. Doniosłość tej przemiany podkreślił sam Ojciec święty w przemowie do nowomianowanych kardynałów, w której wyczytujemy akcenty omówionej poprzednio encykliki:

„Ongiś Kościół rozwijał swe życie w widzialnej postaci w krajach starej Europy, skąd rozlewało się ono jak jakaś majestatyczna rzeka do miejsc, które by można nazwać krańcami ziemi; dzisiaj życie to objawia się jako wzajemna wymiana siły i żywotności pomiędzy poszczególnymi członkami mistycznego Ciała Chrystusa na ziemi".

Zdaje się, że w tych słowach został zapowiedziany bardzo dyskretnie koniec prymatu europejskiego w dotychczasowej jego postaci. Papież wskazuje na coraz liczniejsze już ogniska życia chrześcijańskiego, zdolne do samodzielnego rozwoju, z dynamiką społeczną, coraz mniej potrzebującą oparcia o Europę. Wchodzimy więc niewątpliwie w ostatnią fazę misyjnego okresu Kościoła i ostatecznego jego umiędzynarodowienia się.

Że ta przemiana pójdzie szybko i właściwie, poręcza to osoba obecnego sternika nawy Kościelnej. Patrząc bowiem na całość działalności Piusa XII, i na styl jego osobowości, trzeba powiedzieć, że uniwersalizm katolicki zajaśniał w nim pełnym blaskiem. Jest w tym coś charakterystycznego, gdy w przemówieniach papieża słyszymy często zwroty, skierowane do wszystkich ludzi dobrej woli. Dowód to, że Ojciec święty wyczuwa rytm czasów i tęsknotę ludzkości za straconą jednością. Najbliższy konsystorz, po którym oczekujemy mianowania nowych kardynałów wykaże, czy nakreślone tu przemiany są już rzeczywiście świadomą drogą współczesnego Kościoła.

Ks. Aleksander Kisiel T. J.

Ze świata sceny.

Słowackiego *MARIA STUART* na scenie Teatru Klasycznego.

Niezwykle szybki powrót do nowego życia martwej przed 3 laty Warszawy, powrót, który — można rzec — dokonuje się z szybkością jednostajnie przyśpieszoną — jest jednym z prawdziwie pozytywnych faktów współczesnej naszej rzeczywistości. Dokonuje się on zarówno na polu odbudowy, której elementem jest cegła, jak również na polu odbudowy, której elementem jest twórcza myśl kulturalna. W tej drugiej dziedzinie raz w raz na planie Warszawy pojawiają się nowe świecące punkty — sygnały kultury.

Jednym z takich punktów jest otwarty dn. 29. I. br. Teatr Klasyczny. Otwarcie to jako ważne wydarzenie życia kulturalnego skupiło na sobie uwagę zawsze nienasyconych i wymagających warszawskich miłośników sztuki teatralnej, którzy wszelkie poczynania tego rodzaju mierzą wysoką miarą osiągnięć Państw. Teatru Polskiego. Tego rodzaju wymagania opinii społecznej obok wymagań stawianych przez kierownictwo teatru w stosunku do „własnego ogródka" są najpotężniejszą dźwignią podnoszącą poziom. Sądzimy, że w życiu nowego teatru grać będą rolę te obydwie siły — zewnętrzna i wewnętrzna — i że zdobędzie on sobie miejsce odpowiadające ciężarowi gatunkowemu swej nazwy.

Jeśli jest ona wyrazem tendencji artystycznych (a że tak jest, zapewnia o tym Dyrekcja Teatru), spodziewać się można, iż Teatr Klasyczny zajmie godne miejsce wśród teatrów Warszawy.

Jakże więc — mówiąc najogólniej — Dyrekcja interpretuje nazwę swej placówki? W artykule programowym czytamy: „Pod mianem Teatru Klasycznego rozumiemy teatr poświęcony w znacznym stopniu dramatowi klasycznemu czy komedii stylowej, nie będziemy wszakże stronić od sztuk współczesnych, zarówno polskich czy obcych, o ile przymiotem ich będzie trwała wartość literacka. Teatr Klasyczny pragnie po prostu być teatrem dobrej sztuki, wszelako nie rozumiemy przez to teatru koturnowego czy elitarnego, oddalającego się od współczesnego widza scenicznym wyrazem czy tematem". Jest to ujęcie szerokie, ale wydaje się słuszne: „klasyczność" pojęta jako zasada artystycznej doskonałości niezależnie od chronologicznej czy stylistycznej przynależności dramatu. Tym też uzasadnione jest sąsiedztwo *Rozdroża miłości* Zawieyskiego (najbliższa premiera) z *Marią Stuart* Słowackiego, inauguracyjnym spektaklem teatru.

Należy wyrazić uznanie dyrekcji nowego teatru (p. Maria Gorczyńska), ponieważ praca artystyczna pod sztandarem tak wysoko wzniesionym nie jest linią najmniejszego oporu. Dobrze się

stało, że praca taka mogła być na nowej placówce podjęta. Jest to swego rodzaju *signum temporis:* sztuka wyzwala się z oparów nihilizmu i tandety, poczyna mówić głosem poważnym, posiadającym echo społeczne. Teatr nie dla zaspokojenia ciągotek i dreszczyków, lecz teatr, który demaskuje, sądzi i wskazuje drogi prawdy. Trudne to zadanie. Lecz tym większy splendor dla tych, którzy próbują je spełnić.

Jak zwykle można by dyskutować, czy wybór *Marii Stuart* Słowackiego na inaugurację był słuszny. (Gdyby wybrano sztukę inną, ta inna sztuka również jak zawsze prowokowałaby dyskusję). Rozważając argumenty przemawiające za wyborem podkreślić należy przede wszystkim wymowny fakt związania ważnej chwili teatru (inauguracja) ze Słowackim. Słowacki bowiem istotnie reprezentuje ową klasyczność w sensie doskonałości, kóra jest hasłem teatru. Chociaż *Maria Stuart*, młodzieńczy utwór Juliusza, bynajmniej nie zalicza się do rzędu jego arcydzieł, jednak jest utworem zapowiadającym późniejsze arcydzieła i — mimo wszystko — broni sprawy tak bardzo atakowanego dziś romantyzmu. Broni w sposób bardzo „poglądowy" i bardzo specjalny, ukazując w jaskrawym przekroju jego słabości i jego walory.

W inscenizacji T. K., która bynajmniej nie jest najświetniejsza, występują bardzo wyraźnie dwa aspekty romantyzmu: z jednej strony maniera epoki, z drugiej — rozmach i wnikliwość w docieraniu do podstawowych prawd humanizmu chrześcijańskiego. W *Marii Stuart* więcej jest pierwszego niż drugiego. Młodociany autor zaplątał się po uszy w *byronizm* i *walterscotyzm* strojąc się — zapewne mimo woli — w cudze pióra i piórka. Powstał stąd w wielu momentach ze współczesnego punktu widzenia niezamierzony komizm. Komizm Botwela udrapowanego w czarny płaszcz i patrzącego ponuro we flaszkę z trucizną, komizm — przyznajmy się szczerze — brodatego Astrologa, wypowiadającego „teatralne" monologi na temat gwiazd i ludzi, komizm Duglasa, który może najbardziej ze wszystkiego „nie udał się" autorowi w swych gestach miotających pojedynkowe rękawice i rozdających krwawe pchnięcia szpady, wreszcie komizm Lindsaja, który żywcem podkrada Walter Scottowi manię sokołów i polowań. Wszystko to traktowane na serio drażni i przeszkadza wejściu w dramat zarówno w lekturze jak i na widowni.

W głębszej ocenie utworu należy spojrzeć na te manieryczne związki z pseudoromantyzmem zachodnioeuropejskim (akt I, II i III) z punktu widzenia historyczno-literackiego, natomiast prawdy zasadniczej szukać w dramacie psychologiczno-ideowym, zarysowującym się w akcie IV i V. Postać, wokół której krystalizuje się całe „drama historyczne" (jak błędnie nazwał Słowacki własne dzieło, bo jest to przede wszystkim „drama psychologiczne") to królowa Maria Stuart. Jest ona rozdwojona między zbrodnię, która ją pociąga i do której popycha ją demon dramatu, Bot-

wel — oraz między sumienie, które mówi jej prawdę o zbrodniczych zamysłach i czynach. Tragizm Marii polega na tym, że nie ma dość sił, by pójść za głosem sumienia. Ta dwoistość wewnętrzna posiada oddźwięk zewnętrzny, obiektywny, gdy z jednej strony dobre skłonności królowej wiążą się z krucyfiksem wiszącym na ścianie komnaty, i gdy — z drugiej — jej skłonności złe wiążą się z machiawelskim sztyletem i trucizną. Moralność absolutna i moralność w służbie namiętności.

Obok królowej — druga postać z przeciwnego krańca, Nik — błazen królewski, symbol podwójnie bolesny. Po pierwsze przedstawiciel krzywdzonego ludu, nad którym łaskawie sprawują swą zbrodniczą władzę ludzie dążący wyłącznie do swoich egoistycznych celów — po drugie symbol wolności i słowa i prawdy niepotrzebnej dla owego świata królów i ciemięzców.

Finał dramatu zamykający powyższe problemy brzmi jak memento. Pogwałcona sprawiedliwość społeczna upomina się o swe prawa. Co się wówczas stanie, gdy lud sięgnie tronu? Dramat o tym nie mówi. Powie o tym Słowacki na kartach innego utworu: „Nad krwawymi rzekami i na krużgankach pałacowych stoją bladzi królowie, trzymając szaty na piersiach szkarłatne, aby zakryć pierś przed kulą świszczącą i przed wichrem zemsty ludzkiej".

Tak to w dwu końcowych aktach dramatu wyzwala się Słowacki z wpływów i manieryzmu — co więcej — wyzwala się z arytmetycznej ociężałości, wiążącej początkowe akty z pseudoklasycyzmem (Kleiner) i toruje sobie oraz dramatowi polskiemu drogę ku wielkiej przyszłości.

Rolę tytułową odtworzyła p. Maria Gorczyńska. Wolno przypuszczać (wobec informacji podanej w artykule programowym), iż zadanie to traktowała jako swego rodzaju spełnienie testamentu Żeromskiego, który „widział" swojego czasu w roli Marii Stuart dzisiejszą odtwórczynię. Trudne to zadanie p. Gorczyńska spełniła na ogół z powodzeniem. We właściwych momentach posiadała gest prawdziwie królewski, we właściwych była kobietą, dla której sprawy serca i adoracji są chyba z reguły ważniejsze niż sprawy państwowe, w innych zaś (akt IV, V), gdy nurt tragizmu unosi dramat ku katastrofie, umiała ukazać silnymi akcentami ludzką rozpacz królowej spychanej przez tragizm w przepaść. Mamy żal za niektóre miejsca przerysowane sposobami artystycznymi dość niewyszukanymi.

Niestety samotna królowa nie miała godnych partnerów. Z wyjątkiem p. Zabczyńskiego (Henryk) i może jeszcze w pewnych momentach p. Milskiego (Nik) cały zespół nie dorastał do trudnego zadania. Przyczyniał się raczej do demaskowania słabości (żeby nie powiedzieć, śmieszności) pseudoromantyzmu. Ale to też ma swoje dobre strony.

O dekoracjach p. Mancewicza trzeba wypowiedzieć choć kilka słów uznania. Ich dyskrecja i prostota dobrze koncentrują sprawę dramatu przede wszystkim w dwu aktach końcowych, gdzie nurt dramatyczny silnie wiąże uwagę widza. W aktach początkowych, gdzie więcej jest Walter Scotta niż Słowackiego, dekoracje w stosunku do akcji są nieco za ubogie. Pisząc to zdajemy sobie sprawę z trudności rozwiązania tego problemu, wynikającego ze strukturalnej niejednolitości dramatu.

Na zakończenie jeszcze kilka słów od Dyrekcji teatru: „Miło nam także oświadczyć, że teatr nasz pragnie być teatrem współczesnym i dlatego chętnie przygarniemy do siebie młodzież szkolną, świat pracy umysłowej i fizycznej, zamierzając oddawać — w ramach skromnych możliwości gospodarczych — znaczną część widowni po cenach ulgowych za pośrednictwem związków pracowniczych i organizacjii młodzieżowych" (Z noty programowej pt. „Podnosimy kurtynę").

Jerzy Kierst

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-45368

Etyka chrześcijańska w życiu publicznym

I w epoce powszechnego uznania i panowania chrześcijaństwa, za jaką uważa się średniowiecze, dopuszczali się władcy polityczni, a nawet dostojnicy kościelni, gwałtów i nadużyć. Ta jednak istniała różnica w porównaniu z okresem powszechnego uwielbienia tzw. racji stanu, że gwałt uchodził za gwałt i nigdy nie usiłowano otaczać nadużyć politycznych nimbem zachwytu pod taką, czy inną przykrywką. Często zaś zdarzało się, że nadużywający swej władzy potentaci dobrowolnie, czy pod przymusem opinii publicznej, czynili za swe zbrodnie pokutę. Jednakże pod wpływem odrodzenia, protestantyzmu, oświeconego absolutyzmu i doktryny encyklopedystów, wyrażonej w rewolucji francuskiej, tak dalece zmieniły się poglądy na jedność etyki w życiu prywatnym i publicznym, że gwałcenie zasad moralności chrześcijańskiej w polityce wewnętrznej i stosunkach międzynarodowych, nie tylko, że przestało kogokolwiek dziwić, lecz im ktoś bardziej przebiegłym i bezwzględnym pod tym względem się okazał, tym większym mógł się cieszyć uznaniem jako geniusz polityczny, *exempli gratia* z naszych dziejów Fryderyk Wielki (!), Katarzyna Wielka (!), Bismarck i takich nazwisk moglibyśmy znaleźć wiele w historii każdego prawie narodu i państwa. Aż znaleźliśmy się w epoce powszechnego uznania i uwielbienia machiavelizmu, w której po palmę zwycięstwa sięgnął Hitler. I nie bijmy się w cudze piersi, ponieważ zaczadzenie machiavelizmem było tak potężne i powszechne, że nawet my, jedna z głównych jego ofiar, nie umieliśmy się uchronić od przesiąknięcia nim. I mniejsza o to, gdyby tym wpływom uległa ta część społeczeństwa polskiego, która

zerwała z katolicyzmem. Gorzej jednak, ponieważ z hasłem nieobowiązywania dekalogu w stosunkach pomiędzy jednostką a państwem oraz w stosunkach pomiędzy państwami i narodami wszedł w życie polityczne nie kto inny jak Dmowski. Należy przyznać, że pod koniec życia wycofał się on z tych błędów. Równocześnie jednak utracił wpływ na znaczną część młodzieży, która dokonawszy rozłamu poszła na bezdroża narodowego radykalizmu. Tak samo trzeba przyznać, że chrześcijańska demokracja w Polsce nie mogła w okresie międzywojennym sprostać naporowi politycznemu endecji z powodu nieumiejętności odcięcia się od jej wad i błędów, płynącej z obawy utraty poparcia znacjonalizowanych mas. Bezwzględne potępienie tych wad i błędów połączone z najgłębszą radykalizacją społeczną, zdolną przemówić do świata pracy, nastąpiło dopiero pod wpływem katastrofy drugiej wojny światowej, rozświetlającej jak błyskawica makabryczne konsekwencje dwoistości etyki.

Uwielbieniu tzw. racji stanu sprzyjało dość rozpowszechnione przekonanie, że etyka chrześcijańska nie zajmuje stanowiska wobec wielu konfliktów życia publicznego. A zatem należy sobie radzić tak jak można, względnie, jak to nakazuje konieczność walki z pozbawionymi skrupułów przeciwnikami. W dżungli pełnej dzikich i niebezpiecznych zwierząt nie czas na sentymenty moralne, jeżeli ktoś pragnie nie tylko ostać się przy życiu, lecz zyskać powodzenie.

Na zarzut, że etyka chrześcijańska nie daje wyraźnych norm postępowania w konfliktach życia publicznego, nie jest łatwo odpowiedzieć. Istnieją przecież doktryny, zaprzeczające istnieniu w ogóle jakichś niezłomnych zasad moralnych, nawet w stosunkach czysto prywatnych. Cóż dopiero, kiedy mowa o życiu publicznym. Trudność zajęcia stanowiska w wielu konfliktach życia publicznego doprowadzała też do szkodliwych skrajności w rodzaju tołstojowskiego niesprzeciwiania się złu, sekt odmawiających służby wojskowej, nawet w obronie zagrożenia najświętszych praw narodowych itp. Skrajności te zostały odrzucone i nie o nie nam w tej chwili chodzi, ale o bardziej subtelne rozróżnienia, które nie są łatwe. Jak zwykle w takich trudnościach, najlepiej jest zacząć od ustalenia najbardziej generalnej i niepodlegającej dyskusji zasady.

Taką zaś zasadą jest w etyce chrześcijańskiej nie zasada niesprzeciwiania się złu, lecz odwrotnie, niekończący się nigdy, jak długo człowiek żyje i nieustający nigdy w najbardziej trudnych i nieprzyjaznych warunkach obowiązek walki ze złem bez względu na najgorsze nawet konsekwencje, jakie mogą stąd płynąć dla postępującego w myśl tej zasady. Trudność zaś praktycznej walki ze złem polega na tym, że w bardzo wielu wypadkach katolik stoi wobec wyboru nie pomiędzy złem i dobrem, lecz pomiędzy dwoma rodzajami postępowania, z których płyną zarówno dobre, jak i złe skutki, tak że jakkolwiek by się postąpiło, następstw ujemnych powstrzymać nie podobna, choćby one były dla działającego najbardziej niepożądane i wstrętne. W tego rodzaju sytuacji nie wolno nigdy dokonać czynu, który jest w istocie swojej moralnie zły, jak np. bałwochwalstwo, wiarołomstwo, nieczystość itp. W imię tej zasady niezliczone rzesze chrześcijan oddawały przez setki lat dobrowolnie swe życie, idąc na śmierć męczeńską i nie ulegając żadnej presji, zmierzającej do wymuszenia oznak czci boskiej dla bałwanów czy dla posągu cesarskiego. Wśród ofiar męczeńskich znajdowali się często żołnierze, a nawet całe oddziały, które będąc w posiadaniu broni, nie użyły jej jednak przeciw prawowitej władzy w imię niedopuszczenia się wiarołomstwa. Licznych panien i kobiet chrześcijańskich żadne groźby i obietnice nie były zdolne skłonić do nieczystości.

Nie zawsze jednakże sytuacja jest w podobnie jednoznaczny sposób określona. Mamy bowiem niejednokrotnie do wyboru pomiędzy dwoma rodzajami postępowania względnie czynami, z których żaden nie jest w istocie swej moralnie zły, a z których każdy pociąga za sobą obok skutku dobrego, również i zły skutek. Otóż, w tego rodzaju sytuacji wolno dokonać czynności, która — jak powtarzamy — nie jest z istoty swej moralnie zła, pociąga za sobą jednak, obok skutku dobrego również i skutek zły, z następującymi jednak zastrzeżeniami: po pierwsze skutek dobry nie może płynąć poprzez zły; po drugie, w intencji działającego winien być jedynie tylko skutek dobry; po trzecie, winna istnieć racja wystarczająca, aby obok zamierzonego wyłącznie dobrego skutku, dopuścić związany z nim w sposób nieunikniony skutek zły.

Wymienione powyżej zastrzeżenia sprawiają, że w wyborze sposobu postępowania mogą się zdarzać nieraz wielkie i tragiczne, zawinione i niezawinione błędy, które wnoszą rozdarcie w życie wewnętrzne jednostek. Na tym tle osnuta jest np. powojenna powieść Zawieyskiego pt. *Noc Huberta*, w której mąż, nie zgłaszając się na Gestapo, powoduje aresztowanie i śmierć swej żony. W wyborze postępowania odgrywa z konieczności wielką rolę ogólna ocena sytuacji, związana ze znajomością faktów, inteligencja, odwaga i zdolność do poświęceń ze strony rozpoznającego. I dlatego ocena ta wypadnie w jednakowej sytuacji różnorodnie u różnych jednostek i grup. I tylko w tym sensie można twierdzić, że etyka chrześcijańska nie daje we wszystkich konfliktach życia publicznego jednoznacznych dla wszystkich wskazówek.

Ostatnia wojna stawiała nas przez szereg lat wobec konieczności stałego rozwiązywania tego rodzaju alternatyw i może nigdy tak, jak w tym okresie nie wyszło na jaw całe bogactwo i doskonałość etyki chrześcijańskiej również w zakresie życia publicznego. Wyświetlimy to najlepiej na kilku praktycznych przykładach. Sięgnijmy po przykłady ocenione od samego początku w sposób jednozgodny. Pierwsza taka ocena odnosiła się do masowej ucieczki zagranicę cywilnych i wojskowych dygnitarzy we wrześniu 1939 r. Nie ulega wątpliwości, że w wielu wypadkach łamania się między dwoma alternatywami: pozostania na miejscu i narażenia się na konsekwencje, czy też ucieczki i dania złego przykładu, decydował zwyczajnie ludzki pęd do wyjścia poza obręb osobistego niebezpieczeństwa, ze zlekceważeniem poważnie pojętych obowiązków publicznych. Na tym też tle tak pokrzepiająco wpłynęła bohaterska postawa Prezydenta Starzyńskiego, którego ocena sytuacji w odniesieniu do długości obrony Warszawy była zresztą, słusznie, czy niesłusznie, krytykowana. Etyka chrześcijańska nakazywała niewątpliwie większości tych dygnitarzy poniesienie konsekwencji na miejscu i nie dawanie złego przykładu przez swą ucieczkę. Zagranicę mieli prawo wyjechać jedynie z góry, w sposób planowy wyznaczeni członkowie rządu, politycy i dowódcy wojskowi. Decydować powinna była użyteczność poszczególnych jednostek zagranicą. Tymczasem znaleźli się tam w olbrzymiej większości ludzie,

nie tylko zupełnie niepotrzebni, lecz bodaj że w wysokim stopniu szkodliwi, ponieważ skompromitowani i to podwójnie, raz charakterem półfaszystowskich rządów sanacyjnych i błędami polityki w odniesieniu do Niemiec, drugi raz zaś faktem opuszczenia kraju w sposób będący faktycznie lub też graniczący z dezercją z posterunku w czasie wojny. Nie puszczono zaś zagranicę wielu jednostek, które z uwagi na obronę interesów Polski powinny były się tam znaleźć.

Weźmy inny, również jaskrawy przykład z innej dziedziny stosunków. Zagrożony aresztowaniem przez Gestapo, ma możność ucieczki, ale w takich warunkach, które ściągają represje na jego najbliższe otoczenie. Otoczenie to nie może się równocześnie z zagrożonym uchylić od niebezpieczeństwa. Etyka chrześcijańska nie pozwala się samemu ratować kosztem dużo większych ofiar ze strony najbliższego otoczenia (rodziny, grona współpracowników itp.). Inna byłaby natomiast sprawa, gdyby równocześnie wszyscy mieli pewne szanse ucieczki np. w wypadku aresztowania przez Gestapo całej grupy osób, dokonujących próby obezwładnienia eskorty i zbiorowej ucieczki.

Niemiec, wojskowy lub też członek jakiejś formacji S S czy S A, otrzymuje rozkaz wykonania zbiorowej egzekucji na bezbronnej i niewinnej ludności cywilnej w imię zasady „zbiorowej odpowiedzialności". Etyka chrześcijańska nie pozwala pod żadnym warunkiem na wykonanie takiego rozkazu i nakazuje w sposób bezwzględny poniesienie samemu nawet śmierci, choćby męczeńskiej. To samo odnosi się do wszystkich funkcji czynnego znęcania się nad więźniami w obozach koncentracyjnych, a choćby wykonywania jakichkolwiek funkcji pomocniczych. Tym silniejszy jest ten nakaz w odniesieniu do współwięźniów, zmuszanych do tego rodzaju czynów.

Daliśmy trzy, jaskrawe i niepodlegające dyskusji przykłady. Można by ich cytować w różnych sytuacjach dziesiątki. Możemy sobie w mgnieniu oka wyobrazić, jakby inaczej wyglądał świat, nawet wśród okropności wojny, gdyby zasady etyki chrześcijańskiej były powszechnie uznawane i respektowane również w odniesieniu do konfliktów życia publicznego. W takich warunkach nie mogłoby powstać nawet pojęcie

wojny „totalnej", będącej ze strony jej inicjatora nie podlegającą dyskusji zbrodnią przeciw ludzkości.

Ale jeszcze kilka przykładów w kierunku odwrotnym dla obrony przed jednostronnością poglądów, czy też jakimś fałszywym wyobrażeniem, że etyka chrześcijańska swych wyznawców rozbraja i rzuca na pastwę wrogów. W okresie masowego bombardowania miast niemieckich prowadziłem kilkakrotnie dyskusję z bardzo lewicowo zorientowaną osobą, która się wprost wzdrygała przed związaną z tym masakrą ludności cywilnej, podając w wątpliwość moralną słuszność tak bezwzględnych środków walki, czy też wręcz potępiając te metody. Ja z kolei w gwałtowny sposób określałem tego rodzaju stanowisko jako ckliwość i sentymentalizm pacyfistyczny, przeradzający się w zbrodnię przeciw ludzkości, ponieważ prowadzący w konsekwencji do zapanowania zbrodniczego systemu nad całą ludzkością. Lepiej jest niewątpliwie, żeby zginęły setki tysięcy niewinnych ludzi, niż żeby przez ich oszczędzanie miały później cierpieć najgorszą niewolę setki milionów. Wybór postępowania nie podlega tutaj dyskusji. A co do niewinności ofiar niemieckich można też mieć pewną wątpliwość, ponieważ wielka ilość tych ofiar była współwinna zaistnieniu reżimu hitlerowskiego przez jego czynne poparcie, czy zaniechanie walki w celu niedopuszczenia go do władzy. Jeżeli zaś wśród ofiar znajdowały się nie tylko niewinne osoby, lecz nawet bardzo w walce z hitleryzmem zasłużone jednostki, to również nie zmienia całkiem postaci rzeczy, ponieważ katolicyzm uznaje zasadę zbiorowej odpowiedzialności zarówno całej ludzkości wobec Boga (kara za grzech pierworodny), jak i poszczególnych jednostek za błędy i winy swego narodu. Zresztą chodzi tutaj o skutek ujemny słusznej samoobrony społecznej, którego działający bynajmniej pragnąć nie musi. Nienawiść ludzi czy chęć zemsty żadnej mocy działającemu nie przysporzy. Nienawiść samego zła wystarczy.

Inny przykład moglibyśmy wziąć z dziedziny walki podziemnej, z aktów dywersji, czy wykonywania wyroków śmierci. Wykonanie aktu dywersji winno być z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej zawsze odważone na szali porównania szkody wyrządzonej wrogowi i ofiar poniesionych przez wykonawców i ludność cywilną. Oczywiście

wykonawcy rozkazów będą zazwyczaj usprawiedliwieni, ponieważ nie posiadają oni danych do oceny sytuacji i nie do nich ona należy. Chodzi głównie o rozkazodawców. W wielu wypadkach na przykład, kierownictwo krajowe powinno było oprzeć się dyrektywom płynącym z Londynu, opartym o nieznajomość rzeczywistej sytuacji w kraju, specjalnie zaś pociągnięciom, mającym na celu wywołanie na gruncie alianckim efektu propagandowego. Szafowania bowiem krwią i to obfitą krwią ludzką, tylko dla celów taktyczno-propagandowych trudno jest naprawdę usprawiedliwić.

Pozbawienie życia, nawet na własną odpowiedzialność, bez jakiegokolwiek wyroku ze strony sądu podziemnego, mogło być w wyjątkowych wypadkach uzasadnione. Osobiście zetknąłem się z jednym klasycznym tego rodzaju wypadkiem. Do organizacji podziemnej wkradł się młody, bardzo energiczny i inteligentny człowiek, który rozszyfrował wielką ilość komórek, zdobył nazwiska, adresy, pseudonimy bardzo wartościowych jednostek, docierając do najwyższych komórek organizacyjnych podziemia. Uchodził za swojego i pewnego. W pewnej sytuacji zdemaskował się jako agent niemiecki. W każdej chwili mógł zniknąć i zacząć czynić użytek ze swych wiadomości. Machina sądu podziemnego podziałała w tym wypadku niezwykle sprawnie. Wyrok zapadł bezzwłocznie i szczęśliwym zbiegiem okoliczności został szybko wykonany, zanim delikwent zniknął z pola obserwacji. O wysokiej klasie tego agenta świadczyło, że celem uniknięcia wszelkich podejrzeń starał się zachowywać w sposób bezwzględnie poprawny, nie czyniąc użytku z zebranego przez siebie, a coraz bardziej groźnego dla podziemia materiału informacyjnego. Sądzę, że w tak groźnym wypadku, w razie niewątpliwego zdemaskowania agenta i niebezpieczeństwa jego zniknięcia poza zasięg podziemia, zasada słusznej samoobrony społecznej daje nawet osobie prywatnej prawo „zlikwidowania" go celem nienarażania podziemia na konsekwencje wynikające z ewentualnej zwłoki proceduralnej. Takie zresztą zostały wydane dyrektywy i tylko ze względów technicznych wyrok został wykonany przez właściwą komórkę egzekucyjną.

Te dwa przykłady może wystarczą na dowód, że etyka chrześcijańska wobec niewątpliwej agresji nikogo nie rozbraja

nie wiąże mu rąk, ani też nie wydaje go bezkarnie na łaskę i niełaskę zbrodniarzy.

Sięgnąłem po przykłady wyjątkowo drastyczne, w wyjątkowo ciężkich okolicznościach. *Mutatis mutandis* jednakże, etyka chrześcijańska pozwala znaleźć wyjście i w każdej mniej drastycznej sytuacji, jakkolwiek rozstrzygnięcie może okazać się trudne, a ryzyko pomyłek duże. Istnieje zatem możliwość stosowania etyki chrześcijańskiej we wszystkich konfliktach natury politycznej, społecznej i gospodarczej. Jeżeli się tę etykę w ostatnich czasach w coraz mniejszym stopniu uwzględniało, to działo się tak nie dlatego, żeby nie dawała ona norm postępowania, lecz ponieważ stosowanie etyki chrześcijańskiej krępuje w walce poważnie swobodę ruchów, z czym coraz mniej ludzi, grup i organizacyj miało ochotę się godzić. Przekleństwo zbrodni polega jednak na tym, że dla utrzymania z niej korzyści musi się brnąć wciąż dalej i że się wywołuje reakcję w tym samym kierunku. Nowy zbrodniczy środek walki, nowe metody przeniewierstwa dają tylko chwilową przewagę taktyczną, po czym mszczą się na inicjatorze. Najpierw Niemcy zaczęli bombardować otwarte miasta. Wojna błyskawiczna z Polską i Francją udała się dzięki nieprzebieraniu w środkach walki. Ale potem musieli Niemcy lata całe oglądać zapadanie się w ziemię swych własnych miast. Trochę więcej liczenia się z zasadami etyki chrześcijańskiej byłoby Niemcom dało w ostatecznym rezultacie stanowczo więcej korzyści.

W ten sposób każda zbrodnia, popełniona w życiu publicznym, mści się. Mści się każde kłamstwo i przeniewierstwo, mści się niewola narzucona obcym narodom, mści się wyzysk warstw niższych i ludów kolonialnych. Pomsta przychodzi często po długim okresie czasu, ale przychodzi i nigdy się od niej uchylić nie można. Z jakże innej perspektywy oglądamy dzisiaj rozbiory Polski. Cóż zostało z potęgi pruskiej, perfidii austriackiej i carskiego barbarzyństwa? Jakże inaczej oceniamy dzisiaj postacie Fryderyków i Bismarcków i jak inaczej wyglądają dziś ostateczne owoce ich pozbawionego skrupułów moralnych, geniuszu politycznego! I co zostało właściwie wartościowego i trwałego z ich dzieła? Jak bardzo krytycznie, jeśli nie wprost negatywnie powinni ich sami Niemcy

ocenić, o ile stać ich już na śmiałą i prawą rewizję historyczną. Ale i oni kiedyś do niej dojść będą musieli.

Trudno, żebyśmy tutaj wchodzili w szczegóły tak olbrzymiego zagadnienia. Intencją naszą było tylko rzucenie światła na fakt, że etyka chrześcijańska nie tylko powinna, ale może być stosowana we wszystkich dziedzinach życia publicznego zarówno wewnętrznego jak i międzynarodowego, ponieważ daje ona dostatecznie wyraźne wskazówki postępowania dla każdego, pragnącego kierować się jej normami, jak również że uwzględnianie etyki chrześcijańskiej w życiu publicznym nie tylko nikogo nie rozbraja, ale krępując poniekąd doraźnie swobodę ruchów w walce z przeciwnikiem, w gruncie rzeczy zapewnia pod wielu względami wyższość i na dłuższy dystans daje pewność zwycięstwa. I byłoby to oczywistym nonsensem skutki własnej anarchii, prywaty i niezdolności do ofiar i poświęceń oraz zewnętrznych agresyj przypisywać stosowaniu etyki chrześcijańskiej, do czego łatwą okazję dać może np. sam fakt, że wielkie klęski spotkały nas, naród katolicki. Do tych absurdalnych wniosków posuwały się już zresztą pewne, na szczęście drobne i niewpływowe, odłamy myśli politycznej w Polsce, jak osławiona przedwojenna „Zadruga" a zwłaszcza jeden z jej przywódców, Stachniuk. I nasze klęski były bowiem spowodowane w dużej mierze odstępstwami od zasad etyki chrześcijańskiej, przy zachowaniu ogólnego stylu narodu katolickiego. Nie zgrzeszyliśmy wprawdzie napastliwością i wiarołomstwem w stosunkach zewnętrznych, ani też tyranią polityczną czy większym niż gdzieindziej uciskiem socjalnym w stosunkach wewnętrznych. Cechował nas jednak wielki brak cnót pozytywnych, związanych nierozerwalnie ze stosowaniem etyki chrześcijańskiej w życiu. Nie ma bowiem nic bardziej odpowiedzialnego jak życie po chrześcijańsku, zarówno prywatne jak i publiczne. O ile bowiem w wyborze postępowania pociągającego za sobą, zarówno dobre jak i złe skutki, etyka chrześcijańska nie daje dla wszystkich absolutnie jednoznacznych rozwiązań z uwagi na różny stopień poinformowania, inteligencji, odwagi i zdolności do poświęceń poszczególnych jednostek, grup i organizacyj, o tyle w dziedzinie rozwinięcia w walce ze złem przez kulturę cnót pozytywnych daje nam chrześcijaństwo absolutnie

niedościgły wzór. Tak się jakoś dzieje, że kontemplując postać Chrystusa nie uwzględniamy zupełnie znaczenia Jego życia, jeżeli chodzi o walkę ze złem w dziedzinie stosunków publicznych. A przecież drobne choćby zbliżenie się do tego jedynego wzoru życia, położyłoby z miejsca kres nadużyciom i zbrodniom w dziedzinie stosunków publicznych. W jaki bowiem sposób mogliby różnego rodzaju tyrani hitlerowscy wykonywać swe zbrodnicze władztwo, gdyby nie znaleźli dziesiątków i setek tysięcy posłusznych wykonawców swej woli; i w jaki sposób narzędzia te mogłyby zapanować nad dziesiątkami milionów, jeśliby te w najtrudniejszych nawet warunkach były zdecydowane nie przekroczyć nigdy nakazów etyki chrześcijańskiej, bez względu na siebie, na swą rodzinę, czy na zniechęcenie, wynikające z trudności walki i odległości zwycięstwa. Wmyślmy się bowiem w postać Chrystusa urodzonego w okresie, będącym szczytem powodzenia i chwały cezaryzmu rzymskiego, który zapanował nad światem całym i miał pozostać niezaprzeczalnym panem sytuacji przez setki lat, stanowiących z punktu widzenia krótkiego życia jednego tylko człowieka bezkres czasu.

Wmyślmy się w postać Chrystusa, członka najbardziej pogardzanego przez pysznych Rzymian narodu, narodu nielicznego i wewnętrznie skłóconego, odgrodzonego od zewnątrz niezliczoną ilością rytuałów religijnych, krępujących go na każdym kroku; narodu zmaterializowanego do szpiku kości, niezdolnego do pojęcia swej misji inaczej jak polityczne zapanowanie nad sąsiednimi ludami. W narodzie tym rodzi się Chrystus jako pogardzany Galilejczyk, jako syn wyrobnika, bez jakichkolwiek możliwości oświaty i awansu społecznego, w warunkach ubóstwa, które go nie odstępuje do końca życia. „Lisy mają swe jamy, a Syn Człowieczy nie miał, gdzie głowy skłonić". W tych warunkach podejmuje Chrystus dzieło według kryteriów ludzkich szaleńcze i absolutnie niemożliwe do wykonania, wbrew wszystkim we własnym narodzie i wbrew całej reszcie świata, środkami natury li tylko duchowej z wykluczeniem poparcia jakiejkolwiek siły politycznej. Do pomocy dobiera sobie dwunastu takich samych prostych jak On i pogardzanych galilejskich wyrobników i idzie z nimi na podbój świata, nie oglądając się na bezkres czasu,

jaki go musi dzielić od częściowego choćby zwycięstwa i poświęcając wszystko, co tylko człowiek poświęcić może: własne życie, szczęście swej Matki, narażając na śmierć męczeńską wszystkich apostołów i niezliczone przez wieki rzesze wyznawców, głosząc naukę, o której wiedział, znając swój naród, że musi obrócić przeciw Niemu wszystkich w tym narodzie coś znaczących, w absolutnie pewnym przekonaniu, że go ten naród odrzuci i uśmierci, że Go będzie przez tysiące lat po Jego śmierci zwalczał w Jego dziele; w absolutnej pewności klęski i rozproszenia tego narodu po wszystkich krajach świata. A przecież kochał ten naród, jak człowiek tylko kochać umie i płakał nad jego losem. Odebrana była Mu zatem w walce zachęta o charakterze narodowym, tak pomocna każdemu bojownikowi.

Zażądał On od każdego tak głębokiej rewolucji w swym życiu wewnętrznym, że określa to jako konieczność narodzenia się na nowo. Rzucił ziarna tak niepojętego przewrotu w stosunkach socjalnych, że ani współcześni, ani też późniejsi reformatorzy społeczni tego świata pojąć Go nie mogą a tylko święci usiłują naśladować. Od wygrywania haseł i idei politycznych jest tak daleki, jak sobie to tylko wyobrazić można. Każe oddać cesarzowi co jest cesarskiego, a Bogu, co jest boskiego. Nakazuje Piotrowi schować miecz do pochwy, ponieważ ci co mieczem wojują od miecza zginą. Porywa się na jedyny akt siły fizycznej, wypędzając kupców ze świątyni i przewracając im ich stoły. Ta szczupłość aktów i wskazań politycznych jest jednym z dowodów Jego boskości, rozumiejącej, że wszelka walka militarna, polityczna i socjalna bez podłoża odrodzenia duchowego może tylko prowadzić i zawsze prowadzi do pogłębienia istniejącego zła. Walka bowiem idzie wtedy nie o pełne wyzwolenie człowieka, ale o to raczej kto nad kim ma panować, kto kogo może gnębić i wyzyskiwać. Dopiero odrodzenie duchowe stwarza stopniowo i z wielkim trudem warunki przyszłego wyzwolenia, ale wyzwolenia nie jednej warstwy, czy narodu, lecz całej ludzkości bez jakichkolwiek różnic rasowych, narodowych, czy klasowych.

Naśladowcom swoim obiecuje, że będą tak jak On ścigani i prześladowani i wszystkie nadzieje i aspiracje każe im przenieść do swego Królestwa, ale królestwa nie z tego świata.

Na tym świecie żąda wyścigu i rywalizacji pod względem ofiar i poświęceń w imię najdalej i najpełniej pojętej miłości bliźniego, za którego każe uważać również i najgorszego wroga. Ewangelię swoją napisał własnym życiem, pisanie piórem pozostawił innym. Panem będąc uniżył się i upokorzył aż do mycia nóg swych uczniów, na barki swe wziął ciężary, których żaden człowiek udźwignąć by nie potrafił. Ustanowił odmienną od ludzkiej hierarchię wartości.

I każdy naród, który, w rozwinięciu cnót pozytywnych choć w drobnej części zbliży się do ideału Chrystusa, nie może ulec rozkładowi i upaść, lecz musi z konieczności dojść do zawładnięcia światem, jak to On zresztą w swych kazaniach na górze obiecał. Ale nie ogniem i mieczem, nie dla panowania czy wyzysku. Środki i cele Chrystusowe są inne, dla potentantów tego świata zdumiewająco niezrozumiałe, tym niemniej realne.

Polska w drobnej tylko części zrozumiała sens nakazów Chrystusowych i wcielała je w życie. Jeśli zaś ponosiła klęski, to nie dlatego, że je w życie wcielała, ale dlatego że je wcielała zbyt jeszcze cząstkowo, małodusznie i nieudolnie. Zaprzepaściliśmy możliwości dziejowe większe, niż wiele innych narodów. Czy bezpowrotnie? To nowy problem, którego rozwiązanie od nas zależy. Wchodzimy bowiem w okres dziejów, w którym walki orężne między narodami staną się może niezadługo anachronizmem. Przywództwo w życiu publicznym, wśród narodów ludzkości trzeba sobie będzie wywalczać, nie ogniem i żelazem ale zaletami rozumu i mocą charakteru, wyścigiem pracy, wynalazczości, organizacji. Machiavelizm tutaj na nie wiele się przyda, podobnie jak oszukańcze metody w interesach handlowych. W tej nowej „wojnie światowej", w którą wchodzimy, wygrywać będą bez wątpienia walory ludzkie najbardziej szczere, prawe i mocne.

A szanse bodaj największe mają te, których źródłem i natchnieniem jest niekłamana etyka Chrystusowa.

Kazimierz Studentowicz

Jean Paul Sartre

Współczesna filozofia egzystencjalna wziąwszy swój początek z Danii i z Niemiec najbujniej rozwinęła się we Francji. I stamtąd dopiero rozchodzi się dziś na świat cały, uwydatniając coraz wyraźniej dwa zasadniczo przeciwne kierunki: religijny i ateistyczny. Jeden i drugi kierunek ma swych poważnych i wpływowych rzeczników. Najsłynniejszym przedstawicielem kierunku ateistycznego i najgłośniejszym egzystencjalistą w ogóle jest *Jean Paul Sartre*.

1. Życie i dzieła[1]).

Sartre urodził się w 1905 r. w Paryżu. Matka jego pochodziła z rodziny protestanckiej. Sartre był więc podobnie jak Gide *fruit de deux confessions*. Studiował w Paryżu a przez rok w Niemczech u Husserla, który go wprowadził w metodę fenomenologiczną. Z Heideggerem tam się nie spotkał. Podczas wojny dostał się jako sanitariusz do niewoli. Odzyskawszy wkrótce wolność żyje jako literat w Paryżu.

Jest on nie tylko filozofem, lecz także poetą, podobnie jak szereg innych egzystencjalistów francuskich (np. Camus, Marcel). I dziwić się należy, jak poeta mógł pisać tak subtelne i tak abstrakcyjne rozprawy językiem nierzadko wprost heglowskim.

Główne dzieło jego filozoficzne *L'être et le néant* (15. éd. Paris 1943, oznaczamy je skrótem *Et.*) jest zasadniczo rozprawą ontologiczną. Krótki zaś zarys i apologię egzystencjalizmu podaje w dziełku *L'existencialisme est un humanisme* (w skrócie *Ex.*, Paris 1946). Z poezji slynne są dramaty *Huis Clos* (Piekło

[1]) Por. P. M. Beigberger, *L'homme Sartre*, Bordas 1947.

na ziemi), *Les mouches* (Tragedia Orestesa), *Morts sans sépulture* oraz powieści *Le mur* i *Les chemins de la liberté*. Wydaje on też własny miesięcznik *Les temps modernes*.

Wyraźny wpływ na filozofię Sartre'a mają Kierkegaard i Nietzsche, Husserl, Heidegger, Scheler a prawem kontrastu także Hegel, którego Kierkegaard tak namiętnie zwalczał. Wobec wszystkich tych myślicieli zachowuje on jednak nastawienie krytyczne i niezależność myśli, tworząc samodzielny system myśli.

2. Ateizm.

Egzystencjalizm Sartre'a jest wyraźnie ateistyczny i znacznie radykalniejszy niż koncepcja Heideggera lub Jaspersa. Doprowadza on ateizm do ostatnich konsekwencji. Ironicznie wspomina o „etyce świeckiej", która chciałaby usunąć Boga z „jak najmniejszym kosztem" dla życia moralnego, sam zaś twierdzi, że zasadnicze wartości moralne także bez Boga pozostają niezachwiane (*Ex.* 34). Wespół z Nietzschem wnioskuje, że razem z Bogiem przestaje istnieć także świat odwiecznych wartości jako obowiązujący porządek moralny. Nie ma nic nad ludzkością, pozostaje tylko człowiek jako swój własny prawodawca (*Ex.* 36). Jest więc to nihilizm duchowy, określony przez Nietzschego jako sytuacja współczesna: „Cóż oznacza nihilizm? — Że odwartościowane są najwyższe wartości. Brak celu. Brak odpowiedzi na pytanie o sens życia". (*Wola ku mocy*, I.).

Jakkolwiek radykalny ateizm zbliża Sartre'a do Nietzschego, nastawienie jednak tych dwóch myślicieli wobec problemu istnienia Boga jest zasadniczo różne. Nietzsche głosi, że Bóg „umarł", ale w rzeczywistości dla niego nie umarł całkowicie. Nienawidzi on i zwalcza Boga, a nie umie być wobec niego obojętny. Boryka się z tym problemem przez całe życie. Uważa, że trzeba zerwać z Bogiem, by dojść do wolności ducha, ale zdaje sobie sprawę z tego ile religia daje człowiekowi i jak ciężko mu żyć zupełnie bez Boga. Nie wygasła w jego duszy całkiem tęsknota za tym co porzucił. I były chwile, w których wołał za Bogiem, żeby wrócił do jego duszy. Sartre jest wolny od takich wzruszeń wewnętrznych. Dla niego Bóg rzeczywiście już nie istnieje. Nie zajmuje go już

Bóg, lecz tylko człowiek, który przez to, że Bóg nie istnieje, nic nie tracił, lecz tylko zyskał.

Sartre nie uzasadnia swego ateizmu systematycznie. Czytając jego pisma, ma się wrażenie, że sprawa ta jest z góry przesądzona. Zjawiają się jednak u niego pewne myśli, które zasadniczy pogląd ten bliżej nieco tłumaczą.

Zdaniem Sartre'a, nie można udowodnić, że Boga nie ma, ale też nie ma dowodu na to, że istnieje. Dowody na istnienie Boga mają wykazać, że Bóg jest konieczny jako praprzyczyna wszechrzeczy. Według niego zaś byt realny nie potrzebuje racji bytu. Byt ten nie jest możliwy ani niemożliwy czy konieczny. Można o nim tylko powiedzieć, że jest (*Et.* 34). Niepotrzebnie zgoła stawiamy pytanie: Skąd byt pochodzi?

Jest wtęc Bóg zbyteczny. Więcej jeszcze. Bóg sam w sobie jest bytem, twierdzi Sartre, wewnętrznie niemożliwym, ponieważ pojęcie istoty boskiej zawiera logiczną sprzeczność. Bóg ma być „bytem z siebie" (*ens a se*). Absolut boski, od którego wszystko pochodzi, ma uzasadnić także własny swój byt. A jednak nic nie może być przyczyną samego siebie (*causa sui*). Niemożliwe jest też stworzenie świata z nicości. Żadna świadomość, nawet boska nie może stworzyć bytu realnego poza sobą, lecz tylko same idee. Gdyby byt realny mógł być stworzony, byłby od chwili istnienia bytem samodzielnym, przestałby więc być stworzeniem.

Przeciwko istnieniu Boga przemawia też wolność człowieka. Sartre twierdzi podobnie jak Nietzsche, że człowiek może być tylko wolny, jeżeli Boga nie ma. Skoro człowiek poznaje, że jest wolny, żadna wyższa władza już nad nim panować nie może. Bogowie wiedzą o tym i tego się obawiają (*Les mouches*, II. 5). Bogowie żyją z tego, że człowiek czuje się poddanym, że czuje się grzesznikiem i wskutek wyrzutów sumienia składa im ofiary przebłagalne (*Les mouches*, I. 1).

3. Byt i niebyt *(L'être et le néant).*

Główne dzieło Sartre'a, jak wskazuje sam tytuł, rozważa szczególnie pojęcia bytu i niebytu. Obszerne to studium (przeszło 700 str.) zawiera myśli bardzo subtelne, poniekąd paradoksalne. Myślą i terminologią przypomina Hegla, Husserla i Heideggera, pisane jest wszakże stylem płynnym i ożywione plastycznymi przykładami.

Nawiązując do terminologii heglowskiej odróżnia on dwa typy bytu. Pierwszym jest „b y t w s o b i e“ *(être en soi)*. Jest to świat „rzeczy“ (*choses*), byt czysto obiektywny, który jest przedmiotem świadomości, której sam jest pozbawiony. Byt to czysto pozytywny, który w istocie swej i w pojęciu nie zawiera żadnego śladu niebytu. Jest realnie tym, czym jest. Nawet, gdy zdarzają się w świecie katastrofy, zawsze byt pozytywny przechodzi w inny byt pozytywny. Gdy np. runie dom, tworzy się z niego masa nie mniej niż on sam pozytywna. Tylko rozum ludzki dostrzega w bycie pewne braki i, wprowadzając wartościowanie, tłumaczy niektóre zmiany jako zniszczenie bytu wartościowego.

Drugim typem jest „b y t d l a s i e b i e“ *(être pour soi)*. Jest to istota świadoma siebie. Nie uznając substancji, mówi Sartre w formie nieosobowej, że tym bytem jest ś w i a d o m o ś ć poznająca stosunek do swego istnienia i troszcząca sie o własny dobrobyt. Jeżeli *être en soi* z góry jest tym, czym jest, to *être pour soi* raczej nie j e s t t y m, c z y m j e s t, lecz ma nim dopiero stać się własnym wysiłkiem. Żeby tę paradoksalną myśl, która w filozofii Sartre'a odgrywa wielką rolę, zrozumieć, przypomnijmy sobie, że tak samo paradoksalnie i my mówimy: celem człowieka jest, przez życie swe stać się prawdziwym człowiekiem. Człowiek, będąc człowiekiem z urodzenia, nie rodzi się od razu rozwiniętym, doskonałym.

Pojęciu bytu przeciwstawia się pojęcie n i e b y t u, n i c o ś c i. U Heideggera nicość przedstawia się jako otchłań, nad którą niejako zawisa świat i w której każdej chwili zginąć może. Sartre podkreśla, że nicość jest rzeczywiście niczym (*rien*) i istnieje tylko dla świadomości, która tworzy to pojęcie i stosuje negację do swych przedmiotów, stwierdzając, że każdy byt jest niedoskonały i każdy byt jest tylko tym, czym jest, niczym więcej.

Ś w i a d o m o ś ć więc wprowadza w świat pojęcie niebytu, głównie dlatego, że w niej samej dziwnie byt łączy się z niebytem. Wiemy już, że świadomość jako *être pour soi* właściwie nie jest tym, czym jest. Poza tym świadomość jest bytem doczesnym. Nie chodzi o to tylko, że czas życia jest ograniczony, lecz głównie o to, że czas sam w sobie jest więcej niebytem niż bytem. Albowiem przeszłość już nie istnieje,

przyszłość jeszcze nie istnieje a teraźniejszość, która istnieje, jest tylko granicą pomiędzy przeszłością i przyszłością, sama w sobie momentem bez rozciągłości, czyli znowu niczym.

Sartre kładzie wielki nacisk na niebyt jako istotny pierwiastek egzystencjalny istnienia ludzkiego.

4. Egzystencja i esencja.

Na pytanie, na czym polega istota egzystencjalizmu, Sartre odpowiada: „Jeżeli Boga nie ma, istnieje przynajmniej jeden byt, w którym egzystencja uprzedza esencję, który istnieje, nim może być określony pewnym pojęciem, a tym bytem jest człowiek" (*Ex.* 21). I tłumaczy to bliżej: Jeżeli Bóg istnieje, to stworzył człowieka podług pewnego pojęcia i dał mu z góry określoną esencję czyli naturę. Jeżeli zaś człowiek nie jest stworzony podług pewnego planu, to nie jest mu daną ludzka natura, lecz sam sobie tworzy swoją esencję. Wynika to także z tego, że człowiek jest „bytem dla siebie". Jako *être pour soi* nie jest on z góry tym, czym jest. Człowiek, powtarza Sartre, jest tylko tym, co sam z siebie robi, a z początku jest tylko własną swoją możnością, projektem, który stopniowo sam się urzeczywistnia (*Et.* 139, 143, *Ex.* 22. 25).

Nawiązuje tu do Heideggera, który twierdzi, że w człowieku egzystencja stanowi esencję [1]). I przeprowadza tę myśl aż do paradoksalnej konsekwencji, że egzystencja tworzy wprost esencję.

5. Wolność i odpowiedzialność.

Z tezą o pierwszeństwie egzystencji łączy się druga główna teza egzystencjalizmu: człowiek jest wolny. Sartre głosi ją jako prawdę, która stanowi o godności człowieka.

I odrzucając wszelki determinizm, uważa on wolność za fakt niezaprzeczalny (*Et.* 530 nst. 558). Determinizm słusznie wprawdzie zwraca uwagę na wpływ motywów, ale motywy działają tylko w ten sposób, że człowiek pozwala im działać i duszę im otwiera (*Et.* 524).

Według Sartre'a człowiek nie jest tylko wolny, lecz wprost wolnością (*Et.* 61. *Ex.* 37). Nie jest istotą wolną (Sartre odrzuca wszelki substancjalizm), lecz w nim działa wolność niesubstancjalna. Wolność nie jest przymiotem esencji,

[1]) *Sein und Zeit.* Halle 1929. S. 42.

gdyż i ona podobnie jak egzystencja uprzedza i uzasadnia esencję (*La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans la liberté Et.* 61).

Nie należy też mówić o wolności woli. Wola nie jest podmiotem wolności. Wolność raczej uprzedza rozum i wolę tak samo jak esencję. Istnieje wprawdzie łączność pomiędzy wolą i wolnością, nie znaczy to jednak, że wolność przysługuje woli, lecz raczej, że wolność objawia się i działa za pomocą rozumnej woli. Ta sama wolność może też działać za pomocą popędów i namiętności.

Wolność zasadza się na swobodzie wyboru (*choix*) dzięki której może człowiek wybrać cel, do którego dąży. A wybór ten jest zupełnie wolny. Nie ma celów z góry przeznaczonych, nie ma ogólnych praw, które by wskazały drogę, nie ma na niebie ani na ziemi żadnych znaków orientujących. Nie ma też nikogo, kto by mógł autorytatywnie radzić. Człowiek musi ostatecznie zdecydować się samodzielnie (*Ex.* 47. 89). Ten, którego się radzę, może ostatecznie tylko odpowiedzieć: Jesteś wolny. Wybieraj! (*Vous êtes libre, choisissez! Ex.* 47). Sam zresztą wolny wybór jest nonsensem, nie w tym znaczeniu, że nie opiera się na żadnej racji, lecz w tym, że uzasadnia dopiero wszelkie racje bytu i wszelki sens życia, sam zaś jest poza wszelką racją (*Il est ce par quoi tous les fondements et toutes les raisons viennent à l'être, ce par quoi la notion même d'absurde recoit un sens. Il est absurde comme étant par delà toutes les raisons. Et.* 559).

Cele, które człowiek wybiera, rozstrzygają o jego życiu. Decydującą przy tym rolę, posiada wybór zasadniczy, który ustala główny cel i linię kierunkową całego życia i wyraża najgłębsze nastawienie duszy (*Et.* 539). Zachowanie się jednostki nie zawsze odpowiada tej najgłębszej jaźni. Zdarzają się często zboczenia wskutek błędnego poglądu lub okłamywania samego siebie (*Foi mauvaise. Et.* 549), a nawet radykalna zmiana wewnętrznego nastawienia jest zawsze możliwa.

Sartre wspomina o tym, że określenie tych zasadniczych nastawień duszy byłoby zadaniem psychoanalizy egzystencjalnej. Za wzór jej mogłaby poniekąd służyć psychologia indywidualna Adlera.

Wolności odpowiada — twierdzi Sartre — jakaś odpowiedzialność. A ponieważ człowiek jest tylko tym, co sam z siebie uczyni, odpowiada za „całą swoją egzystencję" (*Ex.* 24) albo raczej za swą esencję, bo egzystencja z góry mu jest dana. Nie wolno mu też uniewinniać się wrodzonym temperamentem i słabością ludzką, bo i te usposobienia są jego dziełem (*Le lâche est coupable d'être lâche. Ex.* 60). I nie tylko za siebie odpowiada jednostka, lecz do pewnego stopnia za ludzkość całą, bo zachowaniem swoim ustala wzór i normę dla innych i dlatego każdy powinien zawsze sobie stawiać pytanie: Co by się stało, gdyby wszyscy tak chcieli postępować? (*Ex.* 25. 28. *Et.* 639). Przypomina to wyraźnie kategoryczny imperatyw Kanta.

6. Granice wolności.

Są jednak granice wolności, które Sartre uznaje pomimo twierdzenia, że człowiek jest zupełnie wolny, bo nie wiąże go wprawdzie natura ludzka, która nie jest mu z góry dana, lecz własna egzystencja i ogólne warunki życia ludzkiego (*condition humaine*) i osobiste położenie odeń niezależne (*situation*).

Dana jest więc człowiekowi bez jego woli egzystencja. Jako bytu kontyngentnego, jego istnienie jest faktem (*facticité*) niezależnym od niego. Jest bytem „rzuconym" (*jeté*, wyraz przejęty od Heideggera) niejako w rzeczywistość i wolnym lub „skazanym na to, by być wolnym". (*Condamné a etre libre. Ex.* 37. *Et.* 515. 565). Granicą jego wolności jest więc sama wolność jako fakt (*Et.* 515).

Następnie wiążą człowieka ogólne i indywidualne warunki życia: przyroda, środowisko społeczne i kulturalne. Do warunków trwałych i niezmiennych należy: bytowanie w świecie, współżycie z innymi, konieczność pracy, konieczność śmierci.

Heidegger, chcąc śmierć włączyć do egzystencji, określa ją jako ostatnią możność życia, tj. jako możność nieistnienia. Sartre określa ją słuszniej ze stanowiska doczesności, jako przekreślenie wszelkich możliwości. Śmierć tak samo jak narodziny jest faktem niezależnym od nas, nieuzasadnionym przez nas i o tyle naszym wewnętrznym absurdem. (*Il est*

absurde que nous soyons nés, il est absurde, que nous mourions Et. 631). A jednak ograniczając istnienie, śmierć nie ogranicza samej wolności. Ta pozostaje nienaruszona i wolna w swej decyzji pomimo śmierci, z którą się w ogóle nie spotyka (i według Epikura człowiek nie spotyka się ze śmiercią). Stan ten można określić: nie jestem wolny wobec śmierci, ale jestem wolnym śmiertelnikiem (*Je ne suis pas libre pour mourir, mais je suis un libre mortel. Et.* 632).

Pod pewnym względem nawet wobec koniecznych warunków życia pozostaję wolnym. Istnieją one niezależnie ode mnie, ale ode mnie zależy stanowisko, jakie wobec nich zajmę: czy je przyjmuję chętnie lub niechętnie, czy przeklinam je lub witam z radością i z nich korzystam (*Et.* 569).

7. Lęk i rozpacz (*Angoisse et désespoir*).

Jak w koncepcji Kierkegaarda i Heideggera tak i w ujęciu Sartre'a lęk i rozpacz należą do egzystencji ludzkiej. Oświadcza on wprost: *L'homme est angoisse Ex.* 28). U Kierkegaarda chodzi głównie o lęk przed grzechem i po grzechu, u Heideggera o lęk przed śmiercią i nicością, u Sartre'a zaś lęk łączy się z wolnością, względnie z wolną decyzją (*choix*). Jest to lęk moralny. Człowiek, odpowiadając za siebie i ludzkość całą, musi powziąć decyzję bez wszelkiej normy ogólnej i wszelkiej zewnętrznej wskazówki. Na domiar złego przychodzi jeszcze niepewność przyszłości i bezsensowność życia. Stąd to rodzi się lęk i to uczucie całkowitej samotności w obliczu każdej wielkiej decyzji (*Ex.* 33. 100. *Et.* 642).

Przyznaje Sartre z Heideggerem, że w życiu codziennym nie doznaje człowiek tego głębokiego lęku, gdyż chętnie unika on zasadniczej decyzji życiowej lub nie uświadamia sobie zgoła swej odpowiedzialności.

Broniąc się przeciwko zarzutom pesymizmu i kwietyzmu, podkreśla Sartre, że lęk ten niekoniecznie uniemożliwia stanowczą decyzję, lecz raczej jest jej warunkiem. Podkreśla więc za Kierkegaardem i Heideggerem życiową wartość lęku.

8. Etyka egzystencjalna.

Jak wiemy, nie uznaje Sartre porządku moralnego, ani ogólnych praw moralnych, którym by człowiek podlegał. Człowiek sam jest swym najwyższym prawodawcą (*Et.* 136. *Ex.* 93). Autor jest w ateizmie konsekwentny: „Jeżeli Boga nie ma,

wszystko jest dozwolone" (*Ex.* 36). Pomimo to, odrzucając zarzut, że egzystencjalista może czynić, co mu się żywnie podoba, wprowadza etykę egzystencjalną, która ustala pewne normy ludzkiego postępowania. Za główną taką zasadę i normę uznaje wolność samą. Chodzi o to, żeby decyzja była wyrazem tej wolności i najgłębszych przekonań osobistych (*Ex.* 86). Każda zasadnicza tego rodzaju decyzja jest równowartościowa, czy się wybiera życiowy typ używania czy poświęcenia, byleby decyzja była powzięta w imieniu wolności (*Ex.* 86). Nie ma tu różnicy pomiędzy dobrem i złem, ponieważ brak wyższej normy. Co do dalszych decyzji szczegółowych pewne wartościowanie jest dla egzystencjalisty możliwe, jeżeli nie moralne, to przynajmniej logiczne. Mogę stwierdzić, czy zachowanie jest prawdziwe czy błędne albo obłudne. Jest prawdziwe, jeżeli odpowiada głębszemu nastawieniu jaźni, tj. zasadniczej linii życiowej, błędne lub obłudne, gdy temu nie odpowiada, więc gdy ktoś, nie idąc za prawdziwym głosem wewnętrznym, uniewinnia się słabością ludzką lub wmawia w siebie, że tak słusznie postępuje (*Ex.* 81).

Poza tym decyzja powinna odpowiadać konkretnej sytuacji.

Konieczne są też względy na innych, których egzystencja łączy się z moją. Egzystencjalista jako taki nie jest egoistą. Powinien szanować wolność innych jak swoją własną (*Ex.* 65. 90). Rzeczywistość jednak często tak się przedstawia, jakby ziemia była piekłem: „Piekło — to ludzkość" (*L'enfer c'est les autres. Huis Clos* V).

9. Sens życia.

Z etyką łączy się zagadnienie, jaki jest sens życia.

Życie podług Sartre'a nie ma sensu w tym znaczeniu, jakoby człowiek był powołany do pewnego celu, jakoby istniały wartości wyższe, do których powinien dążyć, którym powinien służyć. Życie samo w sobie nie ma sensu, tylko człowiek może mu dać jakiś sens (cel) i wartości istnieją tylko o tyle, o ile człowiek je tworzy (*La vie n'a pas de sens a priori. Avant que vous ne viviez, la vie, elle, n'est rien, mais c'est à vous de lui donner un sens* (*Ex.* 89).

Główna tendencja życiowa, która jest podłożem wszystkich popędów, ma za cel byt własny. Człowiek pragnie być

człowiekiem. Wskazując ten cel zasadniczy, egzystencjalizm staje się humanizmem.

10. Człowiek Bogiem.

Chociaż przedmiotem tendencji życiowej jest własny byt, najgłębsza tęsknota człowieka właśnie przez to wznosi się ostatecznie poza człowieka. Sartre uzasadnia to w sposób następujący: Człowiek, tworząc swą esencję, własnej egzystencji uzasadnić i tworzyć nie może. Egzystencja z góry mu jest dana. Człowiek jednak chciałby wszystko sobie tylko zawdzięczać, chciałby więc być sam racją swego bytu, czyli *causa sui*, chciałby być pełnią bytu bez śladu niebytu jak *être en soi*, a równocześnie być tworem własnym jako *être pour soi*. Ideałem jego jest być *être en soi — pour soi*. Innymi słowy: Człowiek pragnie być Bogiem. *Etre homme, c'est tendre à être Dieu* (*Et.* 653).

Dziwne te słowa przypominają myśl św. Augystyna, że człowiek w głębi serca w całym życiu właściwie szuka Boga. Sartre podobnie jak Augustyn podkreśla też, że człowiek zwykle przed oczyma ma inne cele, cele doczesne, ale nieświadomie najgłębsza jego tęsknota zmierza ku Bogu. Różnica jest w tym, że celem doczesnym u św. Augustyna jest złączyć się z Bogiem, u Sartre'a zaś, podobnie jak u Nietzschego, stać się Bogiem. Sartre stwierdza, bez cienia żalu, że to jest nieosiągalne, ponieważ sam byt boski jest niemożliwy.

11. Ocena[1]).

Filozofia Sartre'a zdobyła niesłychany rozgłos na całym świecie, ale na ogół w płytkiej popularyzacji, przeciwko której autor jej sam protestował, chociaż do niej się walnie przyczynił. Głębsze jego myśli mniej są znane, i niewielu zapewne znajdzie się ludzi, którzy główne dzieło jego przestudiowali. Może też słusznie powiedziano, że filozofiajego mniej przyciąga zwolenników niż ciekawych[2]).

Sartre musi prowadzić obronę na dwóch frontach. Zwalczają go zarówno komuniści jak i chrześcijanie. Ponieważ jednak w jego filozofii występują myśli spokrewnione z jednym i drugim światopoglądem, nie brak jest w nich prób przerzucania do niej pomostów. Z komunizmem łączy ją ateizm, z chry-

[1]) Por. L. I. Lefevre. *L'existentialiste est-il un philosophe?* Paris 1946.
[2]) Beigbeder. *L'homme Sartre.* Str. 19.

stianizmem szacunek dla wolności i odpowiedzialności człowieka. Słusznie jednak pisze jego biograf: „Sartre bliższy jest marksistom niż chrześcijanom. Marksiści bowiem znają jak on jedno tylko królestwo: świat doczesny, jednego tylko Boga: człowieka [1]).

Staramy się sprawiedliwie ocenić filozofię Sartre'a.

Poważna jego zasługa leży w tym, że tak wielki nacisk kładzie na wolność i odpowiedzialność, człowieka któremu stawia niemałe wymagania. Tym bowiem, którzy hołdując złu tłumaczą się słabością ludzką i trudnymi warunkami życia, powtarza bez pobłażania: Sami za to odpowiadacie! Ciekawe też są jego rozważania ontologiczne, w które tu głębiej wchodzić nie możemy.

Z drugiej strony główne myśli sartrowskiej filozofii są tak skrajne a nieraz wprost paradoksalne, że do pewnego stopnia uzasadnione było pytanie, czy jej twórcę w ogóle można uważać za prawdziwego i poważnego filozofa.

Główne zaś zastrzeżenia z naszej strony są następujące:

Paradoksalnie wypada już pierwsza teza sartryzmu głosząca, że w człowieku egzystencja uprzedza i tworzy esencję. Zakrawa to na oczywistą sprzeczność, bo egzystencja bez esencji jest w ogóle nie do pomyślenia. Wszystko, co istnieje, choćby nie było stworzone przez Boga, musi być czymś, musi więc posiadać jakąś istotę. Naturalnie, że dalszy rozwój człowieka zależy i od jego własnego wysiłku, ale od początku istnieje on jako podmiot tego rozwoju, podmiot o pewnych zdolnościach i pewnym wrodzonym usposobieniu. Więc jako „coś" czy „ktoś" treściowo określony.

Nie jest też do pomyślenia wolność bez podmiotu, który działa, ani wolność bez udziału rozumu i woli. Wiemy, że współczesna filozofia i dotąd jeszcze żywi uprzedzenia do pojęcia substancji, ale psychologia na ogół uznaje dziś, że funkcje psychiczne zakładają jaźń jako podmiot myślenia, uczucia i chcenia.

Co więcej? Wolna decyzja moralna jest nie do pomyślenia w oderwaniu od moralnego porządku. Prawda, że same zasady ogólne nie zawsze są dostatecznie jasną normą postępowania i ostatecznie w konkretnej sytuacji sama jed-

[1]) Beigbeder. Str. 40.

dnostka musi się zdecydować według swego sumienia. Ale czyż możliwe jest powziąć decyzję moralną bez oglądania się na prawa ogólne i wartości obiektywne? Zasada Sartre'a, że wszelka decyzja powinna odpowiadać wolności, usprawiedliwia, jak już wspomniano, zasadniczo każdokierunkową linię życia.

Mocno podkreśla Sartre odpowiedzialność człowieka, nie wskazał jednak nikogo, żadnej instancji przed którą ostatecznie miałby być odpowiedzialny.

Według Sartre'a życie ma mieć tylko ten sens, który człowiek mu daje i nie ma innych wartości jak tylko te, które człowiek sam tworzy. W rzeczywistości jednak życie ma sens prawdziwy tylko wtedy, kiedy istnieją wartości nadludzkie, które mu zapewnić mogą wzniosłość życia i jego wieczność. Zdawał sobie dobrze sprawę z tego Jaspers i dlatego wprowadził do egzystencjalizmu myśl o transcendencji. U Sartre'a nie ma nic z tego. Dlatego w jego koncepcji tak silnie uderza brak światła, nadziei i radości życia. Tym też się tłumaczy fakt, że dramaty jego są tak beznadziejne, fatalne i niesamowite.

Ostatnim źródłem przerażającego pesymizmu tej koncepcji jest radykalny ateizm jej autora. Z wiarą bowiem w istnienie Boga załatwia się on zbyt szybko i pobieżnie. Nie bada krytycznie dowodów na istnienie Boga, które zastanawiały największych myślicieli wszystkich wieków. Zbyt pochopnie określa pojęcie istoty boskiej jako niemożliwe samo w sobie. Nie możemy tu, rzecz jasna, odpowiadać szczegółowo na jego krytyczne w tej mierze uwagi. Tyle wolno stwierdzić, że bez koncepcji Boga pytanie, skąd pochodzi wszechświat z przedziwnym swoim porządkiem, pozostaje bez odpowiedzi. Życie staje się procesem bezcelowym. A jedno i drugie — jak sam Sartre bezradnie przyznaje — krzyczącym absurdem.

Ks. Franciszek Sawicki

O naszym katolicyzmie

Jednym z najbardziej znamiennych zjawisk naszej doby jest wzrost znaczenia Kościoła. Kiedy porównamy pod tym względem czasy dzisiejsze z początkiem stulecia, a tym bardziej ze stosunkami, jakie panowały w epoce wielkich przemian ideowych 18 i 19 wieku, uderzy w nas niewątpliwie fakt charakterystyczny, iż katolicyzm przestał być kopciuszkiem, że nie powiemy: kozłem ofiarnym kół, które nadają ton opinii publicznej; iż przeciwnie stał się ośrodkiem, około którego w coraz szerszej mierze myślący ogół zaczyna się skupiać.

Jakie są przyczyny zwrotu, trudno nam jeszcze wyczerpującej udzielić odpowiedzi. Czasy, w jakich żyjemy, stoją ciągle przecież pod znakiem przyszłości. Własnego oblicza zdają się nie posiadać. Tak wielkie jest zamieszanie pojęć, tak beznadziejna niepewność stanowiska tych, co roszczą sobie prawo do moralnego przewodnictwa narodów, że chyba tylko znużenie duchowe, ogarniające ludzkość w następstwie dwóch wojen, mogłoby posłużyć za klucz do zrozumienia, dlaczego to zamieszanie nie przybiera postaci gwałtownych przewrotów, dlaczego ta niepewność nie prowadzi świata do jakiegoś rozpaczliwego t a e d i u m v i t a e na wzór starożytnego, cesarskiego Rzymu.

Pomimo jednak wewnętrznych trudności zagadnienie narzuca się oczom każdego myślącego człowieka — i byłoby zapewne strusią polityką, gdybyśmy notując zjawisko wzrostu powagi sprawy katolickiej, dyskontować pragnęli jego następstwa dla chwilowych, taktycznych posunięć, a nie usiłowali zrozumieć zarazem, z jakiego gruntu samo zjawisko wyrasta.

Otóż pierwszą okolicznością, jaka nam wyjaśnić może ową modę na Kościół, która od pewnego czasu zaczyna coraz szerzej

zdobywać sobie wzięcie i u nas i w wielu innych, nawet pozaeuropejskich krajach, jest przebudowa struktury społecznej większości narodów chrześcijańskich. Rozpowszechnienie zdobyczy cywilizacji, dopuszczenie mas do udziału w sprawach publicznych, powstanie nowej inteligencji z warstw upośledzonych dawniej — wszystko to są objawy, które sprzyjają dążeniom Kościoła, procesy, na których Kościół może zwłaszcza w Polsce coraz pewniej i coraz bezpieczniej budować swoją społeczną i moralną przewagę.

Ale zaraz w tej sprawie budzi się wątpliwość. Jest skąd inąd rzeczą ogólnie wiadomą, iż prądy postępowe o liberalnym czy socjalistycznym odcieniu, które przynajmniej od 18 wieku prowadzą walkę z tym wszystkim, co bodaj zewnętrznie przypomina „dawny porządek" i polityczny i społeczny świata, nie żywiły nigdy wobec Kościoła zbyt przyjaznych uczuć. Przeciwnie, w katolicyzmie właśnie widziały one niemal bez wyjątku najpotężniejszą ostoję tego, co zamierzały zburzyć — i w związku z takim przekonaniem usiłowały usunąć życie religijne, zwłaszcza pośród wyznawców objawionej wiary, całkowicie poza nawias społecznych zagadnień.

Ale prądy te wyrastały z wrogich katolicyzmowi źródeł. Powystawały w Anglii, która od czasów nieledwie najazdu normandzkiego, popartego przecież powagą ówczesnych papieży, żywiła szereg nigdy nie zatartych uprzedzeń do Rzymu i dla której walka z przewagą skrajnie katolickiej Hiszpanii zespoliła na długie lata sprawę protestanckiej reformy z zagadnieniem politycznej niepodległości państwa. Rozwijały się we Francji, której duchowieństwo wyższe domagało się stale odrębnych, gallikańskich swobód i powadze głowy Kościoła przeciwstawiało chętnie poparcie „arcychrześcijańskiego" króla. Przyjmowały się w wielkich, wolnomyślnie nastrojonych miastach przeważnie protestanckich Niemiec pośród ludności napływowej, szukającej przede wszystkim poprawy swych warunków bytu, ludności, która nie zdążyła jeszcze własnych urobić tradycyj. W Polsce cudzoziemski ucisk polityczny nadawał tym prądom znamiona niepodległościowych dążeń. Rozwijające się w miastach z niepolskim, po większej części kupieckim patrycjatem i pośród młodzieży wychowanej na Kancie i Heglu, na filozoficznym więc idealizmie niemieckiej, protestanckiej myśli — nakładały elicie umysłowej kraju pokost, który nie odpowiadał bynaj-

mniej szczerej religijności ludu. Toteż ilekroć jakiś postępowy prąd polityczny przeniknąć usiłował z kół uniwersyteckich, ze sfer doktrynerów w masy, zawsze niemal tym próbom towarzyszyła stopniowa rewizja najpierw praktycznego, a później i teoretycznego stosunku do Kościoła — i tylko taki kierunek zdobyć mógł w kraju szersze i trwalsze uznanie, który umiał się wyzbyć wolnomyślnych przesądów.

Przykłady na poparcie naszego twierdzenia same rzucają się w oczy. W końcu 18 wieku stronnictwo patriotyczne — pierwsza w nowoczesnym pojęciu grupa polityczna, jaką posiadała Polska na przestrzeni dziejów — wyszło z wolnomularskich lóż Oświecenia pełne pogardy dla wszelkich religijnych dogmatów, dla tzw. „zabobonu" Kościoła, przyjmując co najwyżej jakiś nieokreślony kult Istoty Najwyższej, nie wywierającej zresztą wpływu na bieg losów świata, praktycznie zaś uznając tylko wiarę w logiczny porządek przyrody i wrodzoną dobroć w oderwany sposób pojętej ludzkości. A przecież nie kto inny, lecz to właśnie stronnictwo dało krajowi na sejmie czteroletnim ustawę zasadniczą, która zatwierdzała wszelkie przywileje Kościoła! jego zaś pogrobowcy w dobie Królestwa Kongresowego nie dopuszczą do uchwalenia rozwodów małżeńskich i utrącą wolnomyślnego ministra oświaty Stanisława Kostkę Potockiego. Stronnictwo Hotelu Lambert, skupiającego się po powstaniu listopadowym około Adama Czartoryskiego, liczyć będzie w swym gronie zwolenników potępionego przez Rzym francuskiego liberalnego katolicyzmu, liczyć też będzie ludzi, którzy jak Bem czy Czajkowski, przyjmą dobrowolnie muzułmańską wiarę, sądząc iż nawet w ten sposób usłużą krajowi — a wszakże zaprzeczyć dzisiaj nikt nie zdoła, iż ono to właśnie wyda najżarliwszych bojowników katolickiej sprawy w osobach generała Zamoyskiego i braci Koźmianów, Kalinki czy Leona Sapiehy. Wyrosły z pozytywistycznych haseł ruch pracy organicznej doprowadzi z czasem do powstania demokratyczno-narodowego obozu, a obóz ten, który spotka się zrazu z nieufnością biskupów Galicji, ostatecznie pod katolickim sztandarem prowadzić będzie działalność polityczną. Czyż zresztą w ludowym i socjalistycznym ruchu nie widzimy bodaj częściowo podobnych przeobrażeń? Nawet zmiana taktyki komunistów polskich mogłaby być dla nas nielada dowodem, jak poważnym zagadnieniem jest sprawa Kościoła dla wszelkich odłamów naszej politycznej myśli.

Dzisiaj, kiedy szerokie masy osiągnęły już pełną świadomość swej roli, kiedy nowa ludowa, a więc rdzennie polska i katolicka inteligencja wypychać zaczyna ostatnie niedobitki mieszanej narodowo i religijnie elity umysłowej ubiegłej epoki, proces ten tylko przybiera na siłach.

W związku z tym faktem pozostaje u nas inna jeszcze przyczyna rozwoju sprawy katolickiej. W szeregu krajów obserwujemy od lat kilkudziesięciu wzmagający się stale odwrót postępowo-pozytywistycznych haseł. Doświadczenia dziejowe nauczyły ludzkość niewiary w materialny i techniczny postęp, zaprzeczyły możliwości poprawy doczesnego bytu wyłącznie skutkiem rozwoju przyrodniczych nauk, podkopały podstawowy dogmat wszelkich radykalnych dążeń, jakoby człowiek mógł własnymi siłami i własną inteligencją bez współudziału nadprzyrodzonych wpływów podnieść swój obyczajowy poziom. To jest też powodem, dlaczego nawet w najbardziej ortodoksyjnie po marksistowsku nastrojowych kołach odczuwa się dzisiaj potrzebę jakiejś humanistycznej kultury i w następstwie rodzą się próby łączenia w jedną organiczną całość najbardziej sprzecznych żywiołów. Nasi przodkowie mogli wierzyć jeszcze, iż nadejdzie chwila, kiedy wszelki ucisk na ziemi ustanie, kiedy wojna stanie się wspomnieniem zamierzchłej epoki, a wszelkie spory znajdą rozwiązanie na pokojowej drodze polubownych sądów. Ale pokolenie, które na własne oczy widziało, jak wszystkie te złudzenia stopniowo sypały się w gruzy, jak wielki postęp techniczny stawał się jedynie narzędziem gwałtu w ręku coraz mniej liczącej się z prawami sumienia jednostkowej czy zbiorowej chciwości — nie zdoła już niestety podzielić tej wiary. Czyż dziwną jest przeto rzeczą, iż wobec tej porażki ufności w człowieka musi nowego uroku nabierać religia, która głosi nieprzerwanie już od lat tysięcy, że człowiek jest słaby, chwiejny i w życiu niepewny, że sam sobie słowem wystarczyć nie umie, że przeto tylko nadprzyrodzona pomoc może go przed stanem zezwierzęcenia chronić? I pod tym względem zdrowy instynkt masy potrafi lepiej rzeczywistość oceniać, niż przewrażliwiony estetycznie, szukający nade wszystko nerwowego dreszczu, zmierzchający liberalizm 19 wieku.

Ale na wzrost powagi Kościoła pracują w ostatnich czasach nie tylko zewnętrzne czynniki. Kościół katolicki jest praktycznie biorąc jedynym w świecie współczesnym organem obrony praw

i wolności człowieka. Kiedy porównamy dzieje katolicyzmu z dziejami jakiegokolwiek innego religijnego czy też politycznego zrzeszenia, uderzyć nas musi w każdej niemal epoce jego nieugiętość wobec wszelkich zakusów despotycznego, nie liczącego się z opozycją państwa. Kościół nie uznał nigdy kaprysu przemocy, nawet kiedy ze względu na wyższe jakieś dobro nie posuwał walki do ostatecznych granic. Narażał się w ten sposób na liczne prześladowania, jakich nie znają dzieje innych religij — prześladowania również w katolickich krajach. Zresztą, najbardziej nawet prawowierni władcy nie szczędzili Rzymowi bolesnych pod tym względem doświadczeń. I „arcykatolicki" Filip II, i kardynałowie Wolsey czy też Richelieu, i papieski pupil w Neapolu Karol Andegaweńczyk, i pobożna Maria Teresa, umieli niejedno rozczarowanie Kościołowi przynieść. Ale katolicyzm nie znał względu na osoby, gdy chodziło o zasadę prawną. I to było też powodem, dlaczego nawet w najtrudniejszych dla religii objawionej czasach i w obozach najzaciętszych wrogów Watykanu znajdowali i znajdują się ludzie, którzy u boku Kościoła gotowi są szukać oparcia, gdy przyjdzie im walczyć o wolność sumienia.

Ta rola Kościoła w ostatnich latach zwłaszcza w naszym kraju znalazła dobitny i znamienny wyraz. Prześladowania narodu w pierwszym rzędzie dotknęły polskie duchowieństwo i katolickie wierzenia. W ciągu zresztą całej epoki niewoli walka o polskość łączyła się nierozerwalnym węzłem z walką o prawo do wiary swych przodków. I to jest właśnie jeszcze jednym czynnikiem, dlaczego katolicyzm tak drogi jest polskiemu sercu.

Ale gdy mówimy o przyczynach rozwoju sprawy katolickiej w Polsce, nie chcemy bynajmniej zamykać oczu na pewne niebezpieczeństwa, jakie ten rozwój nasuwa. Zdajemy sobie sprawę, że chwilowa moda może pod sztandary Kościoła pociągać nawet takich ludzi, którzy w głębi duszy pragną służyć zupełnie innym politycznym czy społecznym hasłom. Wiemy, iż słowo „katolik" oznacza dzisiaj nie rzadko człowieka, który nie sprzyja znajdującym się u steru wpływom; iż każdy, kto nie miałby odwagi przyznać się do innej nazwy, nie zawaha się w obecnych warunkach użyć katolickiego szyldu. Przypuszczamy, iż stan podobny może i w przyszłości niejeden zawód Kościołowi przynieść; że nie na każdym wolno nam budować, kto dziś narzuca się ze swą współpracą.

Ale wiemy również, że gdy chodzi o charakter i o dobór ludzi, daleko więcej można ufać takim, którzy przychodzą do obozu nie mającego środków materialnych władzy, niż tym, co pragnęliby zawsze zostawać po stronie zwycięzców. I dlatego mimo wszelkich przypuszczeń nie tracimy otuchy co do losów, jakie przyszłość zgotuje.

Inny natomiast zarzut przeciwko katolicyzmowi polskiemu wymaga szerszego omówienia. Coraz częściej w dyskusji podnoszą się głosy, iż przekonania religijne Polaków noszą wyłącznie uczuciowy i tradycjonalny charakter, iż brak nam głębszej religijnej wiedzy, brak nade wszystko znajomości dogmatu. Ludzie, którzy podobne wygłaszają zdania, przeciwstawiają polskiemu katolicyzm zachodnio-europejski, najczęściej według francuskiego wzoru. Dowodzą, iż dzięki temu nadejść może chwila, kiedy silniejszy podmuch rewolucyjnych dążeń zniszczy całkowicie wpływ Kościoła w kraju. Wypada więc zastanowić się dzisiaj, co jest rzeczywiście prawdą we wszystkich tych sądach.

Nie ulega bynajmniej żadnej wątpliwości, iż katolicyzm zrósł się do tego stopnia z pojęciem polskości, że był przez całe wieki legitymacją narodową Polaków wobec inaczej wierzących sąsiadów. Nie potrzeba również nikomu dowodzić, że prądy różnowiercze, zwłaszcza najpotężniejszy ruch reformacji 16 wieku, zatrzymywały się u nas albo u żywiołów etnicznie nam obcych albo na szczytach tylko społecznej drabiny. Ani większość średniej ani tym bardziej cała zaściankowa szlachta, ani polski rzemieślnik ani chłop w swej masie — nie znaleźli się nigdy w obozie religijnych nowin. Fakt ten tym silniej musimy podkreślić, gdy chcemy porównać katolicyzm polski z katolicyzmem innych europejskich ludów. Ruch husycki w Czechach przybrał chwilowo rozmiary ogólnonarodowego prądu. Południowa Francja dopiero po długoletnich wojnach religijnych, najpierw w 13-tym a później i w 16 wieku uratowana została dla katolickiej jedności. Trzeba było zresztą bezwzględnej polityki Richelieugo i Ludwika XIV, ażeby całkowicie usunąć trudności wynikające z hugonockich wpływów. W Polsce tymczasem nawet najświetniejsze sukcesy w opinii nie pozwoliły prądom różnowierczym uniknąć losu separatystycznych i odśrodkowych dążeń. Jakżeż pouczający jest pod tym względem przykład garnięcia się szlachty dysydenckiej w Polsce pod skrzydła wpływów cudzoziemskich władców, jak pouczające przyjęcie szwedzkiego Karola Gustawa przez arian i przez braci czeskich

w ponurej epoce „potopu"! Jak znamiennym fakt wreszcie, iż właśnie zagadnienie religijnych mniejszości stawało się w polityce zaborczych sąsiadów środkiem do ostatecznego ujarzmienia kraju! Czyż możemy się więc dziwić, że tyle uczuciowych związków łączy nasz naród z Kościołem? I czyż mamy sądzić, że te uczuciowe związki są oznaką słabości naszych religijnych wierzeń?

Ale zarzut, na który zwracamy uwagę, nie przeprowadza również i pewnych niezbędnych rozróżnień. Podkreślając uczuciowość religijności polskiej, nie uwzględnia faktu, iż od ludu, który szczerze i uczciwie stał zawsze na gruncie katolickich zasad, trudno byłoby, zwłaszcza w dawniejszej epoce, domagać się jakichś ściśle wyrozumowanych, oderwanych pojęć. Inteligencja zaś polska, wychowana w szkole niemieckiego idealizmu czy zachodnioeuropejskich pozytywistycznych haseł, w każdym więc razie w czysto subiektywnym duchu, kierowała się we wszystkich sprawach, nie tylko w swoim do Boga stosunku na wskroś uczuciowym nastrojem. Jeżeli więc bezstronnie chcemy piętnować uczuciowość polską, musimy zarzut swój ograniczyć do mesjanistycznego zboczenia jednej warstwy społecznej i to w określonym, niedługim stosunkowo okresie. Romantyzm polityczny, filozoficzny czy też literacki był niegdyś psychozą, która w Polsce porozbiorowej tym łatwiej znajdowała wzięcie, iż najwybitniejsze, ideowo najbardziej wrażliwe umysły skazane były w epoce największego rozkwitu pozytywnych nauk na niemożność swobodnej pracy dla kraju; iż rzucone na błędne emigracyjne drogi, stęsknione za domem, do którego wrócić im było tak trudno, nie znajdowały na obczyźnie przyjaznych warunków harmonijnego rozwoju własnego wewnętrznego życia. Niewola polityczna przyniosła nam straty nie tylko w ludnościowej i gospodarczej potędze, nie tylko w fakcie prześcignięcia nas w wielu dziedzinach cywilizacyjnego dorobku przez inne, szczęśliwsze narody, ale co najważniejsza, w fakcie moralnego i umysłowego wykolejenia kilku całych niemal pokoleń inteligencji polskiej. Z tego wykolejenia dzisiaj powstajemy. Od czasów powstania styczniowego nabieramy stopniowo coraz więcej trzeźwości. Czyż więc dla okresu stukilkodziesięcioletniej niewoli mamy zapominać o naszej dawniejszej jeszcze, kilkakrotnie starszej, moralnej tradycji? I czyż zboczeniami 19 wieku mamy obowiązkowo obciążać całą hipotekę narodowych dziejów? Jesteśmy przekonani, iż odpowiedź na te zagadnienia nie będzie dla nikogo wątpliwa i trudna.

A z tymi spostrzeżeniami łączyć się może i inna okoliczność. Stawianie nam przed oczy francuskiego wzoru nie jest metodą ze wszystkim szczęśliwą. Cóż z tego, iż katolicyzm francuski imponować może wielkim umysłowym plonem, skoro plon ten pozostaje stale jak gdyby na marginesie albo poza nawiasem pojęć olbrzymiej większości narodu? Cóż z tego, że widzimy tam wielkich apologetów i wielkich teoretyków, kiedy nie umieją oni znaleźć drogi do duszy społeczeństwa, które w szerokich swych masach praktycznie żyje poza wszelką wiarą? Spotykane u nas na ten temat zachwyty nie zawsze nawet poważny zdradzają charakter. Są w Polsce ludzie, którzy nawet w sferze religijnych wierzeń chcieliby oddzielić się od pospolitego tłumu. Ale katolicyzm pięknoduchów i ciasnych kapliczek nie jest programem życia, które zbawia ludzkość. Katolicyzm jest wiarą dla wszystkich i gdybyśmy chcieli prostą i serdeczną wiarę naszego narodu zamienić na oderwane wywody rozumnych może, ale o zepsutym umysłowym smaku wysoko ponad rzeszą stojących augurów, którzy podobnie jak niektórzy współcześni artyści, ubiegają się nade wszystko za oryginalnością formy — nie wiemy, czy tego rodzaju działalność mogłaby jakiś pożytek Kościołowi i krajowi przynieść. Nie wszystko jest dobre dlatego, że nowe — i nie wszystko, co mają inne społeczeństwa może być dla nas przykładem!

Ale jest inny zarzut, który jakkolwiek rzadko występuje przecież w związku z poprzednimi. Oto słyszy się zdania, iż nasz katolicyzm jest dlatego taki uczuciowy, niegłęboki i skutkiem tego mało konsekwentny, że Polska nie przechodziła nigdy podobnie jak inne narody okresu wewnętrznych religijnych wojen; że jeżeli nawet na ziemiach południowo-wschodnich ścierać się musiała ze schizmą kozacką, przeciwnik zbyt był umysłowo słaby, by polski katolicyzm niebezpieczeństwo poczuł. I ten zarzut opiera się na pewnej nieznajomości rzeczy. Dlaczego ludzie nie są konsekwentni w religijnym życiu, dlaczego praktyka tak nieraz krańcowa odbiega od teoretycznych zasad, jest to zagadnienie, które nie tylko w Polsce i nie tylko w katolickim świecie mogłoby nasunąć przedmiot do rozważań. Jego ograniczenie do naszych stosunków i naszych w szczególności religijnych wierzeń jest już przez to samo, iż z ogólnej słabości robi się w ten sposób wadę jednego narodu, karygodnym przekręcaniem prawdy. Oczywiście, w takim wypadku niemożliwa się staje dyskusja.

Niemniej jednak ten zarzut ma stronę, której nie wolno pominąć milczeniem. Ludzie, którzy go podnoszą, w prostocie serca zdają się przypuszczać, iż wojny religijne, jak owe np. które przeżywała Francja w dobie krucjaty przeciw albigensom albo Niemcy czy Anglia w okresie ustalania się protestanckich reform, przyniosły jakiś rzeczywisty pożytek swym krajom. Otóż przeciwko podobnym mniemaniom zastrzec się musimy stanowczo. W potokach krwi, jakimi spłynęła Francja południowa na skutek podniesionych w 12 i 13 wieku religijnych błędów, zginęła bezpowrotnie niemal bogata, pełna sił żywotnych kultura prowansalska. A później przecież te same tereny, na których rozegrała się walka 13 wieku, stały się w 16-tym polem rozwoju kalwińskich wpływów. Kiedy zaś i kalwinizm został zgnieciony, ślady jego nauk przetrwały w jansenistycznym ruchu — i dzisiaj nawet Prowancja, Langwedocja, Gaskonia i Akwitania są właśnie najbardziej pod względem religijnym, ludnościowym i ogólnomoralnym zagrożonymi prowincjami Francji. Czyż mamy sądzić, że takie doświadczenia byłyby i w naszych warunkach potrzebne? Przecież ruch husycki, który podniósłszy sprawę narodową czeską, związał ją z programem religijnych reform, ostatecznie pogrzebał niepodległość kraju w wojnie trzydziestoletniej. Podobnie i przewrót luterański przyczynił się tylko do powszechnego zdziczenia i szalonych ofiar, wywołując anarchię społeczną i obezwładniając Rzeszę, jako wielkie mocarstwo, na przeciąg trzech całych stuleci.

Żałować, iż tego rodzaju wypadki nie powtórzyły się również i w Polsce, wydaje się nam przeto rzeczą co najmniej dziwną. Sądzimy, iż było właśnie dowodem wielkiego rozsądku ze strony polityki polskiej w przełomowym okresie humanistycznych i reformacyjnych prądów, że takiego zamieszania umiała uniknąć. Zresztą, w obliczu zewnętrznych niebezpieczeństw, jakie w 16 wieku stanęły przed krajem, wywołanie wewnętrznych religijnych rozterek skończyłoby się z całą pewnością dużo wcześniejszym rozbiorem. Religia pokoju zwyciężyła w Polsce pokojową drogą — i byłoby zapewne niezwykłą w ustach katolika rzeczą wyrażać ubolewanie, iż dawna Rzeczpospolita nie stosowała w polityce państwowej metody religijnego gwałtu.

Ograniczyliśmy się w swoich wywodach jedynie do najogólniejszych zagadnień. Nie chcemy przez to bynajmniej powiedzieć, jakoby w rozwoju sprawy katolickiej osobistość jej przedstawicieli nie miała dużego znaczenia. Ale gdy chodzi o problem naj-

obszerniejszy, jaki być może na świecie, kwestia osób musie zejść na plan drugorzędny. Katolicyzm polski nie stoi na jednostkach, nie rośnie i nie upada z nimi. Jako zagadnienie społeczne, jest on ruchem masy. Jest ruchem, który przeorał całe życie kraju. Jest ze swej istoty, gdyby to wyrażenie nadużywane tak często dla określania rzeczy zupełnie między sobą sprzecznych, nie miało pewnego niemiłego brzmienia w uszach współczesnego świata, na wskroś demokratycznym prądem. I to jest powodem, dlaczego katolicyzm polski tyle niespodzianek przynosił przeciwnikom, dlaczego pośród największych ideowych powikłań on jeden zawsze wszystko inne przetrwał.

Ks Włodzimierz Kamiński T. J.

Rozmowa z niewierzącym *)

— Więc Pan deklaruje się jako niewierzący. Pozwoli Pan, że zapytam, co przez to należy rozumieć i jak Pan wyobraża sobie świat.

— Sądzę, że dla Księdza wyraz „niewierzący" ma zupełnie jasne znaczenie. Nie uznaję żadnego innego autorytetu poza własnym rozumem i doświadczeniem. Na tej podstawie trudno mi traktować na serio postawę życiową, głoszącą nieśmiertelność jednostkową człowieka, jego „duszy", oraz istnienie Boga, tak jak to głoszą religie, to znaczy istoty różnej od świata, której rzekomo mam podlegać. Oto główna treść mojej „niewiary". Jeśli chodzi o drugie pytanie, to swój pogląd na świat mogę wyłożyć w niewielu zdaniach. Celem mianowicie życia ludzkiego jest tworzenie kultury, przez którą rozumiem naukę i sztukę. Muszę przy tym zastrzec się przed jednym nieporozumieniem. Studiując filozofię, zniechęciłem się do wszelkiej filozofii, wychodzącej poza zakres doświadczenia naukowego. Doszedłem do wniosku, że należy przeprowadzić bardzo surową redukcję zagadnień, którymi zajmowano się dotychczas pod nazwą filozofii. Inaczej nie uwolnimy się od przerostów swojej myśli, stwarzającej zagadnienia pozorne ze szkodą zagadnień realnych. Człowieka pojmuję jako narzędzie tworzenia kultury i miarą jego kulturalnej twórczości oceniam jego humanistyczną wartość. Etykę i stosunki społeczne traktuję jako warunki twórczości. Jestem przeciwnikiem stanowiska hedonistycznego, jakie w gruncie rzeczy reprezentuje każda etyka narzucająca się jako cel życia. Uważam, że człowiek musi być bohaterem, który nie ogląda się na to, co go spotyka osobiście.

*) Oparta na prawdziwym zdarzeniu.

W tym sensie nie interesuje mnie żadne „zbawienie". Kultura przewyższa człowieka, bo on ginie a ona zostaje. Musi więc jej służyć, tak jak się służy „Bogu". Uznaję kult religijny, zaliczając go do dzieł sztuki, o ile oczywiście stoi na odpowiednim poziomie, ale merytorycznie kult ten przenoszę na twórczość. Moja ludzkość, do której dążę, będzie uprawiała religię twórczości, otaczając ją swoistą liturgią. To chyba wszystko.

— Rozumiem. Mam przed sobą dość szczególny przypadek niewiary. Zdaje mi się, że Pan trafił na formę niewiary, którą można wyznawać bez zbyt rażących trywialności. Mimo materialistycznej „trzeźwości", utrzymuje się Pan w atmosferze życia wzniosłego. Oto komplement, który mogę skierować pod adresem Pana zgodnie ze swoim sumieniem. Wszystko inne wymaga w oczach moich dalszego wyjaśnienia.

— Chętnie służę.

— Zacznijmy od problemu nieśmiertelności człowieka. Jak Pan doszedł do przekonania, że człowiek jako jedność świadomości ginie bez reszty wraz z rozkładem ciała?

— Dość prosto, proszę Księdza. Nie doznałem niczego w życiu, cobym mógł nazwać doświadczeniem nieśmiertelności we właściwym, sprawdzalnym znaczeniu. Nie miałem żadnych kontaktów z duchami zmarłych. Nie umiem nawet zdać sobie sprawy, co może pozostać z życia po utracie zmysłów i zawieszeniu działalności mózgu. Życie bez ciała wydaje mi się chimerą, przed którą jak Achilles czuję jakąś żywiołową niechęć. Wolę więc stanąć na stanowisku, potwierdzonym przez moją obserwację, że razem z rozkładem ciała kończy się wszystko. To wydaje mi się bardziej sensowne w moich warunkach poznania. Oto moja filozofia śmierci, wynik trzeźwej i prostej postawy życiowej.

— A Bóg?

— Z Bogiem uporałem się podobnie jak z nieśmiertelnością duszy. Przez kilkanaście lat swojego życia tj. od chwili, kiedy stałem się świadomym ateistą, nie stwierdziłem żadnego przejawu, któryby potwierdzał istnienie Boga. Uważam, że jeżeli co, to realność „Boga" musiałaby być stwierdzalna w świecie w pewnym sensie bardziej niż sam świat, o ile Boga mam pojąć tak, jak go pojmują religie. Tymczasem nie stwierdzam Boga w żaden sposób, wytrzymujący próbę mojej ludzkiej,

uprawnionej krytyki. Myśli o Bogu uważam wobec tego za poetyckie uwznioślenia rozmaitych przejawów świata, jego bezgraniczności, tajemniczości, logiki i „woli", bo świat ma to wszystko w jakiś sposób. Filozofia nieskończoności to poezja, którą starannie należy odróżniać od nauki, gdzie nieskończoność ma zupełnie inne cechy niż Bóg. To, co mogę powiedzieć o Bogu streszcza się w tych paru zdaniach: Boga nie spostrzegłem nigdzie, ani w historii własnego życia, ani w tak zwanej historii powszechnej. Bóg mi był i jest niepotrzebny. Odrzucając Boga, nic życiowo nie tracę, jak pokazało moje doświadczenie. Nie rozumiem więc, dlaczego miałbym podtrzymywać w człowieku mniemanie metafizyki greckiej i żydowskiego „objawienia", zbędne przy wyższej kulturze umysłowej i etycznej.

— Czy Pan sądzi, że pański pogląd wyraża stanowisko naukowe?

— Tak. Jeśli nauka ma się uratować przed losem filozofii, to nie może się odrywać od danych doświadczenia. Dlatego sądy metafizyczne, przekraczające zakres naszego doświadczenia, należy zakwalifikować jako nienaukowe.

— Stoimy wobec tego na jednym stanowisku, jeśli chodzi o punkt wyjścia. Ja również uważam, że wiedza nie oparta na danych doświadczenia jest jakimś nieporozumieniem. Nawet nauki formalne, jak logika i matematyka, muszą zdaniem moim mieć jakiś związek z doświadczeniem. Inaczej nie zasługiwałyby na miano pracy, lecz byłyby zabawą, jak szachy czy gra w karty. A więc — powtarzam — uznajemy ten sam punkt wyjścia.

— Wydaje mi się, że Ksiądz robi to ustępstwo tylko po to, żeby mieć wspólny język ze mną. Nie widzę natomiast wewnętrznych związków między tym, co Ksiądz mówi teraz, a orientacją życiową Księdza, wyrażoną w fakcie przynależności do Kościoła, któremu trzeba poddać także rozum.

— Nie, proszę Pana, mówię tak, jak jest. Bezwzględny autorytet Kościoła uznaję tylko w zakresie prawd, które przekraczają m o j e doświadczenie lub może lepiej doświadczenie takiego człowieka, jakim jestem ja.

— A więc jednak Ksiądz uznaje coś, co nie jest oparte na doświadczeniu!

— Powiedziałem „moje doświadczenie“ czyli „doświadczenie śmiertelnego człowieka“. Natomiast przyjmuję, że może być inne wyższe doświadczenie, niesprawdzalne przeze mnie, a jednak zupełnie pewne i rzeczywiste. Mówiąc, że uznaję za rzeczywiste tylko to, co opiera się na doświadczeniu, nie wyłączam doświadczenia obcego, nieosiągalnego przeze mnie w danych warunkach. Czyli rozróżniam dwa doświadczenia: bezpośrednie, własne, i pośrednie, cudze, społeczne. Czy Pan sądzi, że nauka opiera się wyłącznie na doświadczeniu bezpośrednim?

— Może Ksiądz zilustruje to pytanie jakimś przykładem?

— Czy wie Pan, co to jest bomba atomowa?

— Straszak amerykański!... Już wiem, o co Księdzu chodzi. Ksiądz chce powiedzieć, że nie jest sprzeczne ze stanowiskiem naukowym opierać się na wynikach, do których inni doszli, choć one przekraczają nasze doświadczenie. Owszem, zgoda. Ale jakiż to ma związek z wiarą religijną?

— Taki, że jak długo Pan sam nie opanuje tajemnic bomby atomowej, tak długo wiedza pańska w tym zakresie będzie miała posmak wiary tego samego typu, co wiara religijna. Przecież nie jest wyłączone, że bomba atomowa to afera kapitalistyczna, obliczona na postrach komunistów. Czy Pan wie naprawdę, co to było Bikini, a nawet Hiroszima? Przypuszczam, że osobiście wie Pan o tym tyle co ja, to znaczy nic. To, co wiemy o bombie atomowej, to są relacje z drugiej ręki, a więc doświadczenie pośrednie, społeczne. Otóż objawienie religijne, tak jak my je pojmujemy, to doświadczenie pośrednie czyli kwestia zaufania do zdań drugich ludzi. Jeśli ktoś twierdzi, że był tam a tam, że zbadał to a to i że jest tak a tak, a przy tym zasługuje na nasze zaufanie, to metodologia naukowa, jak chyba Pan sam potwierdzi, nie wymaga od nas, żebyśmy odrzucali te dane jako nie oparte na naszym, osobistym doświadczeniu. Należy tylko ustalić naukowo warunki zaufania.

— Nie tylko, proszę Księdza. Dane pośrednie, jeśli mają wchodzić do zakresu nauki, muszą być sprawdzalne przez wszystkich — przynajmniej w zasadzie, teoretycznie. Nawiązując do przykładu Księdza, jeśli produkcja bomby atomowej jest w tej chwili dla mnie niemożliwa, to muszę mieć możność — przynajmniej w zasadzie — dojścia do osobistego zba-

dania tych rzeczy, z możliwościami dolarowymi włącznie. I właśnie dlatego, że tak jest w zasadzie, uznaję bombę atomową za przedmiot badań naukowych, choć wiadomość o niej w tej chwili pochodzi z relacji obcej. Otóż tego nie mogę powiedzieć o żadnej prawdzie, którą wy nazywacie nadprzyrodzoną, ponieważ wszystkie te prawdy są w zasadzie niedostępne dla człowieka. Są niejako wzięte z powietrza i niesprawdzalne w swej realności.

— Wygłosił Pan w tej chwili pogląd na wiarę nadprzyrodzoną najbardziej chyba rozpowszechniony wśród ludzi, a mimo to — niech mi Pan daruje — całkiem niedorzeczny. Jestem zdecydowanym przeciwnikiem wiary „z powietrza". Wierzy się nie w byle co i byle jak, lecz w to, co ktoś podaje autorytatywnie jako rzecz osobiście przez siebie stwierdzoną lub przekazaną przez innych na tej samej podstawie przy zachowaniu wszelkich warunków metodologicznej poprawności zeznań. Niech Pan naprawdę wybije sobie z głowy ten zakorzeniony w naszej kulturze a dziwaczny pogląd, jakoby mogła być jakaś wiara godna tego miana a nie oparta na żadnym doświadczeniu i jakoby Kościół katolicki był rzecznikiem takiej wiary. To jest dobre dla jakichś pigmejów, ale nie dla ludzi wychowanych na scholastyce. Do tego pomieszania pojęć przyczynili się walnie romantycy XIX wieku a potem moderniści, przedstawiając wiarę jako akt z istoty swej irracjonalny.

— Więc Ksiądz uważa, że wszystkie zdania wiary religijnej są oparte na doświadczeniu i sprawdzalne w zasadzie?

— Ależ oczywiście.

— Jest to dla mnie pewna nowość.

— Podstawą naukową, na której opieramy wszystkie tezy teologii jako nauki o prawdach objawionych, jest osobista wiedza i osobiste doświadczenie Jezusa Chrystusa, które On nam zakomunikował w sposób jak najbardziej autorytatywny i metodologicznie poprawny. Niczego więc nie zmyślamy, uprawiając teologię i głosząc kazania, o ile rozwijamy wiedzę Jezusa Chrystusa, tak jak inni ludzie np. wiedzę Marksa. I czy to dogadza nam czy nie, musimy tak robić, o ile mamy poczucie obowiązku trzymania się prawdy. To, że uznaliśmy Chrystusa za źródło wiedzy o życiu człowieka, godne naszej wiary, to

jest kwestia naszego zaufania do tego człowieka. Każdy jednak może skontrolować, czy czyniąc tak, postępujemy rozumnie i słusznie. Chociaż przyznaję, że wielkość przemiany, jaką powoduje uznanie autorytetu Jezusa Chrystusa, sama przez się zasługuje już na miano łaski, objawienia, cudu.

— Cudu, owszem, ale nie postawy naukowej.

— Wpadłem trochę w ton kaznodziejski. Lecz co Pan może zarzucić metodologicznej poprawności Chrystusowych zeznań o świecie duchowym?

— To, że sam Chrystus jest najprawdopodobniej mitem żydowskiej wyobraźni, genialnej, jak Ksiądz wie, ale wyobraźni.

— Tak Pan sądzi? Chrystus tworem wyobraźni, mitem? Co w takim razie jest według Pana historią? Postawmy rzecz wyraźnie: oto przedstawiam się Panu jako żywy świadek nieprzerwanej tradycji palestyńskiego zdarzenia, zapisanego w czterech Ewangeliach, w Listach apostolskich, po części w apokryfach i notatkach historyków rzymskich, uwiecznionego w tysiącznych zabytkach starożytności, przypieczętowanego krwią milionów ludzi, którzy zginęli tylko dlatego, że nie chcieli powiedzieć nieprawdy. Co Pan przeciwstawi temu świadectwu? Niemiecki krytycyzm Straussów, Haecklów, Rosenbergów? Francuski dowcip Renana, w którym się sam zaplątał? Może Couchoud czy naszego Niemojewskiego? Jak się Pan załatwi z tym naukowo?

— To jest osobiste przekonanie Księdza, „łaska" mnie nie dana. Niestety nie podzielam entuzjazmu Księdza.

— Szkoda. Więc wróćmy do innych rzeczy poruszonych w *Credo* Pana.

— Jeszcze chwileczkę. Wyjaśnił mi Ksiądz podstawy swojej wiary religijnej, ale nie wyjaśnił jej sprawdzalności, która to cecha wygląda na coś więcej niż na paradoks. Przypuśćmy więc, że Chrystus istniał i że to a to powiedział, choć nie wiem, w jakim sensie powoływał się na swoje osobiste doświadczenie...

— W bardzo prostym sensie. Może Pan przypomnieć słowa Chrystusa, zanotowane przez Jana ewangelistę: *My, co wiemy, mówimy, i o tym, cośmy widzieli, świadczymy* (J 3, 11).

— Otóż pytam, czy Ksiądz może sprawdzić to, co Chrystus powiedział np. o piekle?

— Mogę, tylko to nie opłaca się ani mnie ani nikomu innemu (najwyżej diabłom). Dotknął Pan podstawowej cechy doświadczeń pozagrobowych w normalnych warunkach. Doświadczenia te mianowicie są niepowtarzalne.

— W takim razie nie są doświadczeniami naukowymi.

— Można być innego zdania. Wyobraź Pan sobie następującą sytuację. Mamy głębinę morską, dochodzącą do 10 km głębokości. W danej chwili nie rozporządzamy żadnym uzbrojeniem głębinowym, któreby wytrzymało napór wody już dajmy na to na 5 kilometrze. Powstaje więc problem wzrokowej sprawdzalności dalszych pięciu kilometrów. Przypuśćmy, że ktoś postanawia spuścić się w głąb aż do momentu zmiażdżenia kabiny. Zamiar jest do wykonania, ale doświadczenie niepowtarzalne. Bo doświadczenie graniczne zabierze ten człowiek ze sobą. Jest niekomunikatywne. Katastrofa dokonała się dajmy na to 50 metrów niżej od pasa już zbadanego. Co Pan sądzi o wartości tego doświadczenia? Czyż nie byłoby ono realne? Otóż z piekłem jest coś podobnego. Jest to doświadczenie w pewnych warunkach realne, ale niekomunikatywne. Kto chce, może próbować.

— W takim razie poco straszyć ludzi opowiadaniem o piekle? Lepiej zajmujmy się tym, co jest osiągalne obecnie. To spotęguje naszą wydajność życiową, jedyny uchwytny miernik wartości człowieka.

— Niestety proszę Pana, nie możemy pominąć w swej świadomości granic naszego doświadczenia, bo one są realne. Więcej powiem. Bez granicznych doświadczeń człowiek przestaje być tym, czym jest i czym się wyróżnia spośród reszty otaczającego go świata fizycznego. Dlatego jak długo człowiek będzie, człowiekiem zawsze będą profesorowie Piccard i zawsze będą filozofowie, sondujący sens życia. Redukcja, którą Pan zaleca, sprowadza człowieka do linii zwierząt, od której przecież oderwał się mocą postępu. Pan chce wartościować ludzi jak pociągowe konie tzn. siłą wozu, który uciągną. Owszem, można i tak, ale trzeba pamiętać, że wozem człowieka jest problem, który stawia przed nim jego własna myśl.

— Ksiądz głosi w tej chwili idealizm, który wiele narobił ludziom niepotrzebnych kłopotów, a nam Polakom wytrącał atuty prawdziwego znaczenia w świecie. Sądzę, że więcej i prę-

dzej przysłużymy się społeczeństwu, ucząc ludzi pra owitośc codziennej, nie metafizyki.

— Owszem, proszę Pana. Pracowitość dnia powszedniego jest wartością podstawową ludzkiego życia. Chciałbym, żeby ten pogląd stał się polskim nawykiem myślowym. Pan jednak łudzi się, że Pan czy kto inny wybije mi z głowy „metatizykę". Sens człowieczeństwa jest niezależny od naszej woli. Być człowiekiem to znaczy rozwiązać problem granic ludzkiego życia. Czyż nie?

— Można zgodzić się i na takie sformułowanie, ale z tym dodatkiem, że granic działania nie należy zakreślać ponad miarę swoich możliwości.

— Wraca Pan zawsze do tego samego. Mimo woli więc muszę wygłosić swoje życiowe *Credo*, tak jak Pan to uczynił na początku. Czy mogę?

— Proszę bardzo. Będzie to dla mnie pewną nagrodą za mój wysiłek.

— Dla mnie najbardziej uchwytnym wskaźnikiem czy objawem mojej niematerialności jest niewątpliwy fakt, że świadomość moja nie zamyka się w żadnych granicach obecnego doświadczenia. Zdaję sobie sprawę z tego, co było, i z tego, co będzie, i co w ogóle może być. Myślę o swojej własnej śmierci i o tym, że mnie kiedyś nie było. Te stany świadomości uważam za objaw utajonego we mnie uzdolnienia do życia, które będzie wolne od ograniczeń narzuconych mi dziś przez przestrzeń i czas. Mimo całego szacunku dla zasad naukowej trzeźwości nie mogę zdecydować się na zajęcie wyłącznie pozytywistycznej postawy, która ogranicza moją zdolność do krytykowania przestrzeni i czasu. Uważam zresztą, że pozytywizm przeczy tutaj sam sobie. Głosząc kult faktów, zwęża arbitralnie ich zakres. Bo przecież moja zdolność do myślowego przezwyciężania granic przestrzeni i czasu, której mam się wyrzec za radą przeciwników metafizyki, jest faktem i wymaga wyjaśnienia. Zaliczenie jej do anomalii ludzkiego umysłu jeszcze bardziej zaognia sprawę, bo jak wiadomo organizm ludzki najlepiej się zdradza przez swoje anomalie. Obracać się wyłącznie w sferze bezpośrednio danych mógłbym tylko wtedy, gdybym był naprawdę tworem bez reszty materialnym. Ale wtedy i moja kultura byłaby wartością stałą, tak jak u małp.

Jeśli zaś rozwijam się kulturalnie, to tylko dlatego, że nie daję się zamknąć w granicach bezpośredniego doświadczenia, wbrew zaleceniom pozytywistycznej trzeźwości. Tę potężną skłonność do przezwyciężania przestrzeni i czasu nazywam w sobie duchowością i uznaję ją za objaw energetyki niematerialnej. W tym świetle twierdzenie Pana i innych ludzi, że człowiek ginie razem ze śmiercią ciała, jest stanowczo nienaukowe. Pośmiertne losy człowieka dla nauki są w najlepszym razie niewiadomą. Dowód jest prosty. Żeby doświadczyć czegoś w sensie naukowym, trzeba mieć mózg i odpowiednio sprawne zmysły. Śmierć zaś, o ile wiemy z obserwacji, polega na zupełnym ustaniu działalności zmysłów i mózgu. Wszystko więc, co przeżywa ewentualnie człowiek po swej śmierci, nie może być zarejestrowane przez mózg, a w następstwie nie może być przedmiotem doświadczenia naukowego. Nie zmieni tej sytuacji nawet wskrzeszenie człowieka. Przez ożywienie bowiem mózgu ożywia się tylko to, co zostało w nim zarejestrowane poprzednio, kiedy mózg był czynny. Z tego powodu człowiek wskrzeszony nie może mieć żadnej mózgowej pamięci tego, co się działo z nim po ustaniu działalności mózgu.

— O rzeczach, które przekraczają nasze doświadczenie, najlepiej, proszę Księdza, nie myśleć. Uniezależniamy się wtedy od męczących człowieka wyobrażeń bez konieczności umierania. Samo życie jest warte całej naszej uwagi.

— Owszem, ale taka redukcja świadomości wydaje mi się czymś zgoła arbitralnym. A Pan wie, że przy arbitralnych założeniach rzadko dochodzimy do prawdy. Jeśli cierpienie zagradza nam drogę do prawdy, musimy zdecydować się na cierpienie.

— A jak Ksiądz doszedł do uznania Boga?

— Rozmaitymi drogami. Pana najbardziej chyba zainteresuje droga pragmatyczna. Uznanie Boga za najwyższą wartość, którą mogę osiągnąć mocą swego życia, daje mi postawę niezastąpioną niczym innym. Świadomość, że rządzi mną Inteligencja i Miłość, umożliwia mi życie z poczuciem sensu. Nie wiem, czy Pan zna doświadczenie życia, którego centralnym węzłem i motorem jest myśl o Bogu i miłość Boga. Jest to swoista kompozycja humanistyczna o sprawdzalnej logice i prawach rozwoju, które tak samo można odkrywać i ustalać, jak

się odkrywa i ustala prawa miłości człowieka. O logice i metodach współżycia z Bogiem można mówić jako o czymś intersubiektywnym. Trudno zaś przypuścić, żeby czysta autosugestia mogła doprowadzić do tak jednoznacznych wyników. Są zresztą w modlitwie chwile niezwykłych doznań, nieosiągalnych, jak mi się wydaje, w atmosferze ateizmu. Niech Pan przestudiuje *Modlącą się rękę* Dürera czy wyraz obrazów Fra Angelica. Niech Pan przypatrzy się dyskretnie modlitwie ludzi w kościele, oczywiście ludzi prawdziwie modlących się. Tam uchwyci Pan wyraz niezastąpiony, objawienie czegoś, co wypowiada się w postaci ludzkiej ekspresją bardzo pobudzającą do myślenia na temat, kim jest człowiek. Bóg w takim ujęciu rzeczy jest niezastąpioną podnietą twórczą. Dlatego nie rozumiem tendencji do wykazywania Jego nierealności, zwłaszcza u osoby, dla której celem życia jest twórczość.

— Sądzę, że zjawisko modlitwy można wytłumaczyć bez uciekania się do hipotezy Boga, np. nastrojem kosmicznym, który przeżywa i ateista, czyli uwarunkowaniem psychicznym.

— Modlitwę jako zjawisko zewnętrzne może tak, ale jako wewnętrzne — bardzo wątpię. Momentu osobowości Boga nie zastąpi żaden obraz świata.

— Czy Ksiądz nie zauważył jednak, jak bardzo różnie wygląda w religiach pojęcie i obraz Boga? Czyż nie jest to dowód fikcyjności Boga?

— Nie mniejsza chyba różnica zachodzi i w sądach człowieka o świecie. Czyż człowiek nie prowadzi sporu o samo istnienie świata, a więc rzeczy zdawałoby się zupełnie oczywistej? [1]) W obcowaniu z Bogiem są chwile wahań, zwątpień i męczących pytań. Nie jest to jednak jakaś szczególna właściwość poznania religijnego. Całe poznanie człowieka jest takie.

— Uważam, że realność zła w świecie przekreśla realność wszelkiego objawienia Boga. To przynajmniej jest pewne. Zło i miłość *tout court*, jak Ksiądz mówi, to są rzeczy nie do przyjęcia razem.

— Nie podzielam tego zdania. Realność zła podkreśla tylko główny sens życia, mianowicie to, że życie człowieka jest próbą. A czyż realność próby nie jest istotnym warunkiem

[1]) Por. Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1. Kraków 1947, Polska Akademia Umiejętności.

twórczości jako podstawowej formy miłości? Zło należy uważać tylko za podnietę do miłości pewnego typu tj. miłości dążącej. Bóg dopuszczając zło, którego sam nie stwarza, nie przestaje być Miłością. Obalanie tego poglądu jak Pan to czyni jest zdaniem moim dziełem rozpaczy. Człowiek narzędziem kultury czyli własnych wytworów, a świat wypadkową ślepych sił? Jakiż jest w tym sens? Wolę już postawę La Mettrie'go, którego roześmiana twarz ze sztychu Schmidta dowodzi najlepiej, że La Mettrie jest czymś więcej niż cała jego filozofia i kultura. Tutaj całkowicie jestem po stronie humanizmu katolickiego, który osobowość człowieka traktuje jako wartość wyższą od wszystkich wytworów zewnętrznych.

— Zazdroszczę wierzącym ich optymizmu...

— Jeśli można, trzeba być optymistą. Czy jednak słusznie optymizm ten nazywa Pan sądem wierzących, przeciwstawiając ich sobie? Mnie się wydaje, że mówię jako człowiek, który na to samo patrzy, na co patrzy i Pan, tylko w sumie dochodzi do innego poglądu na świat. W tym leży chyba największa tajemnica człowieczeństwa: w prawach jego wyboru. Tajemnica a jednocześnie bardzo prosta rzecz, jak prostą rzeczą jest sięganie dziecka po leżące przed nim jabłko, smaczne na sam widok.

Ks. Aleksander Kisiel T. J.

Człowiek „cały" w obliczu historii*)

Quid tam tuum, quam tu? Sed quid tam non tuum, quam tu, si alicuius est, quod es?
S. Augustinus, In Joannem 29 n. 3.

Jedną z cech specyficznych czasów obecnych jest generalna dewaluacja człowieka: staniał, znikczemniał, we własnych i cudzych oczach równa się niemal zeru.

Człowiek, współczesny człowiek zwątpił w samego siebie, boi się być sam, nie umie być sobą. Praca społeczna jest mu częściej ucieczką przed widmem własnej duszy niż normalnym rozkwitem osobowości. Nie ma dziedziny, w której by nie dyskontowała się krwawo zdrada chrześcijaństwa. Czyż aż takich trzeba było katastrof, aż takich zgliszcz, by przekonał się człowiek, że zdradzając Chrystusa zdradza samego siebie?

Cognosce, christiane, dignitatem tuam, poznaj, chrześcijaninie, godność twoją, woła święty Leon. Nie tani jesteś, ale drogi, gdyż kosztowałeś cenę zawrotną Chrystusowej krwi! Zgubiłeś siebie? Odnajdziesz siebie tylko w Bogu. Odnajdując Boga, odnajdziesz siebie! Toż Bóg dlatego się człowiekiem stał, by ciebie przebóstwić. Zgódź się być tym, czym chce, byś był, a staniesz się w pełni sobą, kimś bezcennym, jedynym, niepowtarzalnym i koniecznym w teatrze świata, świadomym uczestnikiem dziejów: OSOBĄ. Chcesz recepty na ten cud. Pytasz, kto cię aż tak przeobrazi, odnowi? Chrystus żyjący, trwający, rosnący w Kościele przez Ducha swego, Ducha Świętego, który kształtuje i ożywia i uświęca Jego Ciało Mistyczne. Daj się ogarnąć kręgowi Miłości, który zaprasza cię na gody. Pozwól Chrystusowi żyć w sobie i róść. Nie bój się ustąpić Mu miejsca. Co byś utracił dlań, odnajdziesz w Nim stokrotnie. Co z Nim umiera, zmartwychwstaje. Jesteś mu potrzebny, nieodzowny, właśnie ty. Za ciebie przelał tę oto kroplę krwi. „Wzdychaniem niewymownym" Duch Jego tęskni ku Tobie. Nie tyś pierwszy go umiłował, ale On od początku umiłował ciebie. Nie tyś Go wybrał, ale On wybrał ciebie. Wysoko się ceń, bo Bóg ma cię w cenie wysokiej! Bądź, czym jesteś przez chrzest: świątynią Bożą, mieszkaniem Ducha Świętego.

*) Por. *Przegląd Powszechny*, styczeń 1948. „Duch mistycznej jedności".

W nim jednym znajdziesz swój kształt, swoje imię, swoje utwierdzenie: O TYLEŚ SOBĄ, O ILEŚ CHRYSTUSOWY.

Rzecz znamienna i warta rozwagi: JEDEN KOŚCIÓŁ STOI DZIŚ NA STRAŻY GODNOŚCI CZŁOWIEKA, WARTOŚCI CZŁOWIEKA, BEZCENNEGO MAJESTATU KAŻDEJ JEDNOSTKI. Jeden Kościół n i e z w ą t p i ł w c z ł o w i e k a. Ale zarazem nikt, tak jak Kościół, nie podkreśla i nie stwierdza społecznej misji człowieka, mającej jako fundament metafizyczny i mistyczny WSPÓLNOTĘ W CHRYSTUSIE przez Ducha Św., który scala i ujednia człowieka z człowiekiem w tym samym stopniu, w jakim scala go i ujednia z Bogiem i z samym sobą. Jeden Kościół rozumie i szanuje paradoks, jakim jest człowiek, w którym aspekt personalny i społeczny polaryzują się w twórczym napięciu, stanowiąc sobie wzajemną odskocznię do coraz to wyższych wzlotów: któż jest bardziej „sobą" niż święty? I któż jest bardziej, głębiej, gruntowniej wywłaszczony, rzucony na łup, na pożarcie jak śmierć zachłannej miłości Boga i bliźnich? Nie teorią, ale praktyką Kościół codzień stwierdza, iż tak, jak Chrystus którego przedłuża, „wie, co jest w człowieku". I że do *sanctissimum* ludzkiej duszy sam jeden ma wstęp i klucz.

Chrystus żyje, trwa, rośnie i wypełnia się w Kościele i nie ma doń dostępu jak tylko przez Kościół. Trzeba było wieków anemii religijnej, żeby ta prawda fundamentalna, tak żywa w pierwszych wiekach, spłowiała i wyblakła, wiodąc do protestanckiego indywidualizmu. Musimy wszakże stwierdzić, że Kościół jest tajemnicą wiary o wiele trudniejszą do pojęcia niż tajemnica Słowa Wcielonego: *Sacramentum Magnum*, mówi o nim Paweł święty, tajemnica wielka. Jeśli Chrystus, syn cieśli z Nazaretu, spotkał tyle niedowiarstwa, cóż rzec o Ciele Jego Mistycznym, w którym ciężar człowieczeństwa o ileż bardziej przytłacza i zasłania życie Słowa wcielonego! Jeśli Chrystus-Głowa „wyniszczył się... aż do śmierci", w Jego Ciele Mistycznym jest wyniszczenie, *kenoza*, jak gdyby podwójne, już nie tylko przez podjęcie ludzkiej natury, bezwzględnie uległej Osobie Słowa, ale przez najpokorniejsze i jakżeż władcze zarazem paktowanie z wolnością samodzielnych osób, które mogą Mu być zarówno reflektorem jak i parawanem, z b l i ż a ć d o ń — a l b o o d d a l a ć. A jednak Chrystus wolał zaryzykować chwilowe bankructwa, niż narzucić naszej wolności to, co może być tylko, w Bożym planie, owocem miłości. Kościół opłaca rekordy świętości — o wiele liczniejsze, niż sądzimy — miernotą niezliczonych, letnich dusz, które nie chcą się zdobyć ani na pełne „tak", ani na życie, zgodne z wiarą i zamiast zbliżać do Chrystusa, zamiast promieniować Go, oddalają od Niego i co więcej — gorszą. Możemy odmierzać stopień naszych zdrad osobistych i dezercji widokiem dusz przezroczystych, których sama obecność jest łaską i błogosławieństwem, gdyż każdym słowem, każdym gestem, promieniują Chrystusa. Nie ma dwu świętych jed-

nakich, ale nie ma też świętego, którego stroma droga nie była znaczona ściegiem słów Pawłowych: *Mnie żyć jest Chrystus... Żyję ja, już nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus.*

Ale świętych jest mało, za mało, by Kościół w swych nieświętych nazbyt ludzkich przedstawicielach nie zastanawiał i niekiedy nie gorszył. Sądzimy go, odmierzamy potocznymi miernikami, zapominając że Kościół jest tajemnicą i tajemnicą wiary. „Nikt nie może wierzyć w Kościół, jeno w Duchu świętym" — — mówi głęboko Lubac. Nasze zgorszenia i wątpliwości płyną głównie stąd, że nie znamy istoty Kościoła, że sądzimy go tak, jak pierwszą lepszą, ludzką instytucję. Ale Kościół nie jest ludzką instytucją, choć ma hierarchię i organizację widzialną. To, co widzialne, nie stanowi jego najgłębszej istoty, choć jest mu nieodzowne, tak jak chleb po konsekracji nie jest chlebem, choć bez postaci chleba obejść się nie może. Tak jak Chrystus — według mocnych słów świętego Tomasza z Akwinu — jest SAKRAMENTEM BOŻYM unaoczniając, udostępniając, oznaczając *(signum)* Boga w człowieku, tłumacząc Boga na człowieka, podobnie KOŚCIÓŁ JEST DLA NAS SAKRAMENTEM CHRYSTUSOWYM i „uobecnia nam go" *(repraesentat)* w tradycyjnym, augustyńskim słowa tego znaczeniu. Kościół to nie tylko czcigodna instytucja, założona przez Chrystusa, ale sam Chrystus idący na podbój narodów. O przynależności do Kościoła nie decydują względy formalne, ale wolne „tak" angażujące *sanctissimum* duszy. I darmo będziemy uznawać go „od zewnątrz", jeśli nie przyjmiemy go „od wewnątrz", tak jak nie wystarcza jeść eucharystyczny Chleb, by zjednoczyć się z Chrystusem, lecz trzeba być nadto w stanie łaski.

„Nikt nie wierzy w Kościół, jeno w Duchu Świętym": Kościół jest tajemnicą wiary tak, jak Eucharystia. Widzialny, jakżeż nieraz ubogi i pokorny znak kryje treść Bożą. Musimy patrzeć nań oczyma wiary, jak na Chleb konsekrowany, by dostrzec w nim Chrystusa. I wtedy dopiero zrozumiemy jego dziejowy sens i rolę, jaką odgrywa w wszechświecie:

SENS DEFINITYWNY I ROLĘ DEFINITYWNĄ

* * *

A teraz zbierzmy konkluzje:

Chrześcijaństwo jest faktem historycznym, wkorzenionym w czas. Ale jednocześnie przerasta, przezwycięża czas, gdyż posiada wymiar wieczności. Kościół wciela się w dzieje, ale „ciało" to widzialne nie stanowi go bez reszty, tak jak Chrystusa nie stanowi bez reszty jego święte człowieczeństwo. Tak jak tajemnica Słowa wcielonego, misterium Kościoła mieści się w samym sercu unii hipostatycznej, zaślubiającej niewymownie wieczność z czasem, czas z wiecznością, wcielającej Boga wiekuistego w człowieka znikomego. Wieczność i czas, przecięte na krzyż — oto Kościół.

I dlatego badając istotę Kościoła, nie dość jest podkreślać jego aspekt historyczny, jak to dziś zbyt często się robi. Niedomówienia mogą być zdradą! Nigdy, jak dziś, chrześcijańscy myśliciele nie odwoływali się do tajemnicy Wcielenia, ale też nigdy nie ujmowali jej tak jednostronnie, jak dziś. Człowieczeństwo Chrystusowe, zaślubione najściślej z doczesnością, z czasem, ani na chwilę nie przestaje być poza i ponad czasem przez Bóstwo Chrystusowe: Wieczność jest klimatem Logosu. W największym paradoksie chrześcijaństwa, jakim jest *Verbum caro factum*, tylko pełne światło, rzucane jednocześnie na oba terminy, przedzielone otchłanią, zjednoczone miłością, czyni zadość tajemnicy. Jeśli gdzie, to tu właśnie NIE WOLNO UPRASZCZAĆ! Nie wolno redukować Chrystusa do człowieka, gdyż Chrystus jest jednocześnie Bogiem, tak jak nie wolno widzieć w Nim tylko Logosu (stała pokusa teologii prawosławnej, przywleczona z Bizancjum), gdyż SŁOWO CIAŁEM SIĘ STAŁO. Trzeba niewątpliwie Bożej ekwilibrystyki, żeby nie dostać zawrotu głowy wobec tak niezmiernego paradoksu! Uproszczenia tak często dziś spotykane u pomniejszych teologów, nie wynikają z braku dobrej woli, ale po prostu z braku tchu i tej sprawności w konfrontowaniu tajemnic Bożych, jaką daje li tylko modlitwa. Św. Tomasz z Akwinu nie u Arystotelesa, nie w uczonych foliałach, ale w sam na sam z Chrystusem utajonym znajdował odpowiedź na pytania, wpijające się w samo serce tajemnic, i zasłużył sobie na pochwałę: *Thoma, bene de me scripsisti!*

Dwutorowość myśli współczesnej zaciążyła również i na myśli katolickiej. Pragmatyzm, materializm dziejowy wiodą niekiedy do niebezpiecznych kompromisów, do karygodnej jednostronności. Drążenie jednego aspektu chrześcijaństwa, widzialnego, doczesnego, dziejowego, nie daje dyspensy od naświetlania drugiego aspektu, przecinającego czas, widzialność i dzieje krzyżem paradoksu tak ogromnego, jakim jest Bóg wiekuisty, który człowiekiem się stał. Tu właśnie tkwi sedno: chrześcijaństwo jest paradoksem i na to nie ma rady! Poza wymiarami widzialnymi wzdłuż i wszerz posiada również wymiar wgłąb. Jest jednocześnie w czasie i poza czasem. Tym pełniej w czasie, im głębiej zaangażowane w wieczność.

I dlatego nie zna Kościoła, kto go mierzy tylko miernikiem czasu, doczesności, materii. Tak, jak nie zna Chrystusa, kto widzi w Nim człowieka, kosztem Logosu. Tak jak nie zna człowieka, kto dostrzega w nim tylko niewątpliwy i istotny aspekt społeczny, dziejowy. Materializm historyczny o wiele bardziej błądzi tym, co przemilcza i pomija, niż tym, co twierdzi. Redukując człowieka do jednego wymiaru, nie tylko zubaża go tragicznie, ale fałszuje dogłębnie. Urzeczony mitologią kwantytatywną rzuca go w świat beznadziejnie płaski. Co więcej: podcinając w nim korzenie, czerpiące soki w wieczności, paraliżuje i niweczy jego wy-

dajność w czasie. Gdyż twórcą wartości, TAKŻE DOCZESNYCH WARTOŚCI, może być tylko człowiek CAŁY, rozwijający się harmonijnie we wszystkich wymiarach, które go stanowią.

Odtrutką na „humanizm indywidualistyczny" nie jest i być nie może „humanizm kolektywistyczny", gdyż człowiek to nie tylko *animal sociale*, ale również *individuum ineffabile:* nie tylko funkcja społeczna, ale również jednostka niezastąpiona, niepowtarzalna i tak konieczna, że jak słusznie zauważył Hello, unicestwienie jej wywołać by musiało we wszechświecie wyłom na miarę kataklizmu. Wbrew płytkim poglądom wielu współczesnych, te dwa aspekty nie kłócą się ze sobą, lecz się nawzajem dopełniają. Człowiek współczesny zbankrutował na połowiczn ościach: by odzyskać swoją godność, wartość, i sens, musi odnaleźć swój wymiar wgłąb, by uczynić zadość postulatom dziejów, musi zrehabilitować zdradzoną duszę, która najgłębszą swą istotą zrękowiona jest wieczności. *Homo oeconomicus* zdolny jest tylko do produkcji. Ale czyż produkcja wypełnia aspiracje człowieka? U wylotu wszystkich, doczesnych dróg jaśnieje miraż wolnej, radosnej, oryginalnej twórczości, którą człowiek żłobi w materii swój osobisty, niestarty ślad, którą podbija sobie materię: ale twórczość jest przywilejem człowieka pełnowartościowego, trójwymiarowego, niezakłamanego. Rekordy produkcji nie równoważą jednego dzieła sztuki, gdyż są innego wymiaru. Wszystkie instytucje dobroczynne na świecie, organizowane „od zewnątrz", nie zastąpią jednego aktu miłości, bijącej, jak źródło, z najwewnętrzniejszych głębin duszy ludzkiej. Czy znaczy to, że sztuka zastąpi produkcję lub miłość-*caritas* lekceważy instytucje dobroczynne? Uchowaj Boże! Ale prawem jest obowiązującym tak bezwzględnie, jak pewnik matematyczny: człowiek, duch wcielony, tym skuteczniej kiełza materię, im wierniej służy sprawom ducha, tym trwalszym śladem znaczy czas, im bardziej jest „sobą": paradoksem w czasie, przezwyciężającym czas. Rzecz znamienna: materializm dziejowy nie wytrzymuje konfrontacji z apostołami, którzy go głoszą. Najgroźniejszym wrogiem marksizmu jest sam Marx. Ciekawe byłoby studium wykazujące subtelne i głębokie rysy między teorią i praktyką życiową tego wielkiego rewolucjonisty, który w sile ducha, rozpalonego do białości wizją krzywd społecznych, czerpał przesłanki doktryny, zamykającej wzloty ducha. Ideowi rzecznicy materializmu historycznego są żywym zaprzeczeniem doktryny, którą głoszą i o wiele bardziej tym, czym są, niż tym co głoszą, zjednują masy. Łatwiej na szczęście zdradzić duszę nieśmiertelną słowami, niż czynem! I nieraz ci, co się jej odrzekają publicznie, prześwietlając ją w praktyce życia codziennego, świadczą jej bezwiednie. Trudno, bardzo trudno być CZŁOWIEKIEM, ale może trudniej jeszcze stłumić w sobie pewne aspekty człowieczeństwa!

Czas i wieczność, materia i duch przecięte na krzyż, w trudnej równowadze: oto istota kondycji człowieczej i apel do nowych rekordów. Gdyż w tę istność jego przyrodzoną zapada drożdżem rozsadzającym znane ramy tajemnicza pojemność na życie łaski. Wszystko w człowieku domaga się przezwyciężenia, by się stać odskocznią. Przezwyciężenia, nie negacji. Przezwyciężenie, które nie niszczy, ale realizuje. Ciało tym bardziej jest ciałem, im bardziej przepoi je, wyprzezroczy duch. A duch tym pełniej jest sobą, im bardziej się otwiera na pojemność Bożą. *Fecisti nos ad te,* woła św. Augustyn: stworzyłeś nas, Panie, dla siebie, ku sobie... Wszystko w człowieku spręża się wzwyż, tajemniczą zachłannością, wszystko w nim tęskni do Bożego podobieństwa: *omnia tendunt assimilari Deo...* Pomiędzy Bogiem i duszą ludzką, istnieje cicha zmowa, tajemniczy sojusz. On Jeden zawarował sobie zazdrośnie klucz do tej Niewiadomej i TRAFIĆ DO SAMEGO SIEBIE CZŁOWIEK MOŻE TYLKO POPRZEZ BOGA: *noverim te, noverim me...*

Ale Bóg nie trwa zawarty w nieśmiertelnej doskonałości. Bóg stał się dostępny, namacalny, jadalny: na miarę człowieczą. *Boga nikt nie widział: jednorodzony Syn, który jest na łonie Ojca, ON OPOWIEDZIAŁ.* Chrystus tłumaczy nam Boga na człowieka, w tajemnicy Słowa Wcielonego odcyfrowujemy Życie Trynitarne. Człowieczeństwem swoim Chrystus tkwi w czasie, zaślubia czas i jednocześnie jako Słowo-Logos, Syn Jednorodzony jest poza czasem, ponad czasem, w wiekuistym dziś. I człowiek, stworzony na obraz i podobieństwo tego PIERWOWZORU odnajduje w Nim wypełnienie swoich najgłębszych i najżarliwszych aspiracji: wszak Dobra Nowina nie jest niczym innym, jak realizacją pokusy Adamowej. Co pierwszy człowiek chciał podstępnie skraść, miało być w intencji Bożej darem miłości. *Będziecie jako bogowie...* kusił wąż. Bóg na to stał się człowiekiem, by człowiek stał się Boskim — odpowiada mu poprzez tysiąclecia św. Augustyn. Tragedią prometeuszów jest właśnie to, że podnoszą świętokradczą dłoń na dary niebieskie, które Bóg i tak człowiekowi przeznaczył, n i e j a k o ł u p, l e c z j a k o w i a n o. Nie kłamią prometejskie tęsknoty, ale myli się Prometeusz, usiłujący zdobyć Boży dar wbrew i p r z e c i w B o g u. Czyż nie widzimy, że pycha jest przede wszytkim niemądra!

Chrystus wypełnia w s z y s t k i e tęsknoty duszy człowieka jednając go z Bogiem, z braćmi i z samym sobą przez Ducha swego, Ducha Jedności, który Słowo z Ciałem złączył i poprzez wieki w Kościół wciela. Możemy więc rzec, że epoka Ducha Świętego zaczęła się w momencie Wcielenia, przy pierwszym *fiat* Maryi Panny, by w Wieczerniku, w dniu pierwszych Zielonych Świąt, rozpocząć poprzez Kościół życie Chrystusa Mistycznego. Misja Ducha Św. jest związana nierozdzielnie z kształtowaniem, wzrostem i rozwojem Chrystusa „Całego", Głowy rozrastającej się pełnią Ciała: Kościoła. Nie tylko „Dzieje Apostolskie" ale również CAŁA HISTORIA KOŚCIOŁA JEST „Ewangelią Ducha Świętego",

świadectwem jego miłościwych inwazji w życia ludzkie, w społeczeństwa, w dziejе. Każdy święty, będąc świętym w tej mierze, w jakiej Chrystusa odzwierciedla i przedłuża, jest arcydziełem Parakleta. Każdy chrześcijanin jest Mu warsztatem — jakżeż często opornym i krnąbrym! — każdy człowiek bez wyjątku jest potencjonalnym członkiem Chrystusa. Działanie Jego jest tajne i skuteczne, pokorne i wszechmożne i jak Kościół uniwersalne, definitywne jak łaska, którą Chrystus nam RAZ NA ZAWSZE wyjednał.

Kto uważnie czyta Pismo święte, łatwo dostrzeże, że w świadomości natchnionych pisarzy dzieło Odkupienia jest już czymś dokonanym, definitywnym, zdobytym w Chrystusie, który *zasiadając na prawicy Ojca* niejako nas wszystkich, w swym uwielbionym człowieczeństwie już przebóstwił. Wraz z nim — powiada święty Leon — już i my wstąpiliśmy do nieba, jesteśmy w niebie; na całe Ciało spada honor, którego dostąpiła Głowa. Więc natura nasza, ludzka natura, definitywnie, ostatecznie, raz na zawsze wstąpiła w krąg niewysłowiony Trójcy Przenajświętszej: *ef apax*, mówi święty Paweł, *semel:* Chrystus wszedł raz na zawsze, w święte (dzierżawy), znalazłszy odkupienie wiekuiste *aionian* [1]); oba podkreślone wyrazy uwydatniają charakter trwały, ostateczny, definitywny, nieodwołalny Odkupienia. Ludzkość nie może już więcej być oderwana od Boga: wszyscy już jesteśmy zbawieni w Chrystusie. Przez Niego, z Nim i w Nim posiadamy życie Boże. Ludzka nasza natura jest odkupiona raz na zawsze...

Ten aspekt eschatologiczny „dobrej nowiny", tak drogi greckim ojcom, nie przysłaniał im wszelako jego tajemniczej *ambiwalencji*. Już jesteśmy odkupieni w Chrystusie Głowie, lecz jednocześnie współdziałamy w dziele Odkupienia Jego Mistycznego Ciała. Głowa nasza jest w niebie, ale Ciało Mistyczne, któregośmy członkami, wciąż jeszcze cierpi i walczy na ziemi. Jesteśmy, że tak powiem, jednocześnie w niebie i na ziemi. Każdy z nas jest powołany, jak święty Paweł, do pomagania Chrystusowi-Głowie w dźwiganiu krzyża sprawującego zbawienie Całego Mistycznego Ciała: *adimpleo quae desunt passionum Christi*, dopełniam czego nie dostawa męce Chrystusowej w ciele moim *(in carne mea, en sarki)* za ciało Jego *(pro corpore eius, hyper tou somatos)*, którym jest Kościół. Krzyż nasz, męka nasza w tym stopniu mają moc odkupującą, w jakim pozwalamy Chrystusowi żyć, cierpieć w nas. Co dokonało się w Głowie, dokonywa się w Ciele. Co wypełniło się w Głowie, wypełnia się w Ciele. I Duch Święty jest artystą, który w przedziwnych swych warsztatach fabrykuje „drugich Chrystusów" — *christianus alter Christus*, mówi Augustyn, chrześcijanin to drugi Chrystus — których mistyczna społeczność stanowi tego „Chrystusa całego", jakim jest Kościół. Ten jest klucz

[1]) Żyd IX-12. Tłumaczenie Wujka zaciera siłę tego tekstu i sens: „wszedł raz do świątnicy". *Hagia, sancta*, znaczy o wiele więcej, „raz" nie tłumaczy *ef apax*.

i sens historii świata: aby w czasie i przestrzeni Chrystus osiągnął swoją pełnię, *pleroma*, i „zgłowił" w sobie niejako *(enkefaloiosastai) wszystko co na ziemi i na niebie jest* (Ef I, 10), poddając swej władzy uniwersalnej nie tylko człowieka, ale wszechświat, by z kolei złożyć go w dani Bogu *(omnia tendunt assimilari Deo)*. Ten charakter KOSMICZNY dzieła odkupienia, tak drogi patrystyce, zatarł się niestety w świadomości współczesnej, tak jak zatarł się jego aspekt eschatologiczny. Tym należy tłumaczyć mity, pleniące się w epokach schyłkowych, o nadchodzącej „epoce Ducha Świętego". Świadczą one o nieznajomości Pisma św. i o braku fundamentów teologicznych. Są tym szkodliwsze, że przerzucają w miraż przyszłości, mniej lub bardziej dalekiej, naszą odpowiedzialność aktualną za dzieje świata *hic et nunc*.

„Epoka Ducha Świętego" już się zaczęła, jesteśmy w niej. Jest to epoka definitywna i ostatnia, zamykająca przedziwny cykl Bożych interwencji w dziejach świata W swym pierwszym przemówieniu po cudzie Wieczernika Piotr powołuje się wyraźnie na słowa proroka Joela. *W OSTATECZNE DNI wyleję Ducha mego na wszelkie ciało...* (Dzieje I, 17). Nawet paruzja nie przyda nic nowego do ekonomii Bożej: będzie żniwobraniem siejby tysiącleci, ostatecznym bilansem dziejów świata, objawieniem *urbi et orbi* Chrystusa CAŁEGO, w glorii i majestacie Głowy opromieniającej wszystko Ciało Mistyczne, wszystek Kościół nareszcie już tylko chwalebny, i przez Niego cały *kosmos: Lucerna erit agnus* (Apok XXI, 23).

Do owej chwili ostatecznych odnowień *(ecce nova facio omnia)* Duch Św. nie próżnuje, zlewając na wszystek świat *rzeki wody żywej* (Jan VII, 38: *a to mówił o Duchu, którego wziąć mieli wierzący weń)*. Duch Św. nie próżnuje: próżnujemy my. Duch Św. zawsze gotów jest dawać: to my nie kwapimy się brać. Epoka nasza mogłaby tak opływać w charyzmaty, te *dona AD EXTRA*, jak zwie je teologia: apostolskie narzędzia — gdybyśmy byli bardziej receptywni, podatni i powolni na działanie łaski, gdybyśmy bardziej ZYLI ewangelią i tym samym p o z w a l a l i Chrystusowi żyć i działać w nas przez Ducha swego, który ukształtował Jego ciało fizyczne i kształtuje poprzez wieki Jego Ciało Mistyczne.

Istnieją dziś w powietrzu zarazki niebezpiecznych chiliazmów. Marksim ma swoją eschatologię, która jest ciekawą mieszaniną eschatologii talmudu i gnozy. Czymżeż jest wyglądany „raj na ziemi", jak nie wariantem „Epoki Ducha Św.", o jakiej marzył Joachim di Flore? I tu i tam przyszła era wyłamująca się z surowej ciągłości dialektyki materialistycznej u marksistów, zrodzona nie z teologii, lecz z pseudomitycznych tęsknot u „proroków Ducha", DAJE WOBEC HISTORII ŁATWE *ALIBI*, przerzucając w nieznane jutro, mające spaść jak *deus ex machina*, naszą odpowiedzialność za DZIŚ.

Marksistę kołysze nadzieja, że groźna dialektyka postulatów, stawianych przez materializm dziejowy, rozkwitnie automatycznie ideałem przyszłego raju. Chiliaści wyczekujący paruzji Parakleta, tłumaczą swoją bezczynność i jałowość, swoją bezdziejowość tym, że CZEKAJĄ na nową interwencję Bożą w dziejach. Obie postawy przerzucają punkt ciężkości w jutro, któremu d z i ś jest tragiczną nieraz odskocznią. Co więcej: składają „dziś" w całopaleniu wyśnionemu „jutru".

Prawdziwy chrześcijanin nie ma nic wspólnego z tymi idealistami. Jest realistą, ceni sobie to, co ma. Moim zaś jest tylko DZIS, ta chwila, w której to piszę, to mówię, to myślę. „Wczoraj" już nie jest moje: zapadło w bezmiar Bożego miłosierdzia. „Jutro" jeszcze nie jest moje: zasłania je najmiłościwsza Wszechwiedza. Moje, naprawdę moje jest tylko „DZIS", ta oto chwila, wkorzeniona w przeszłość, ciężarna przyszłością, taka, jaką wypełnię ją przed Bogiem i światem. Nie wykręcę się niczym, nie mam żadnego wyjścia: ta chwila jest jeszcze moja, będzie tym, czym zechcę: dobrym lub złym zaczynem jutra, dobrym lub złym fermentem dziejów. Odpowiedzialność moja nie zna żadnego *alibi!* Duch Św. nie próżnuje, jest, śmiem rzec, na moje usługi, (jak Chrystus, który go nam wyjednał i zesłał: *jestem pośród was jako ten, który służy*): czyż winien, jeśli z niego nie korzystamy? Nie jutro, ani kiedyś, ale zaraz, ale dziś: *hic et nunc*. Eschatologia nasza jest czymś, nieskończenie aktualnym, decydującym w chwili obecnej, w k a ż d e j chwili obecnej, gdyż ona jedna jest moją, ciężarna rajem lub piekłem, nie tylko moim: odpowiedzialność moja nie jest indywidualna, ale uniwersalna, kosmiczna. W każdej chwili odpowiadam za wszechświat, dźwigam lub pogrążam wszechświat, buduję lub rozrywam jedność, kształtuję lub kaleczę Chrystusa... Duch Św. wtedy tylko może działać, gdy z Nim wolność swoją sprzymierzę. Mogę Go ubezwładnić, mogę Go wykluczyć, mam tragiczny przywilej mówienia Mu: „nie". Bóg wytrychem do serc się nie włamuje, jest dworny i czeka u drzwi! Od mojej z Nim współpracy zależy jutro świata: nie ma spraw obojętnych, małoważnych, zbytecznych. Każdy mój czyn, każde słowo, każda myśl COŚ ZNACZĄ. Budują — lub niszczą. Jednoczą — lub dzielą. Zbierają — lub trwonią. Zawsze żłobią w dziejach niestarty ślad. Dlatego właśnie, że czas nie jest znikomym nurtem, ale wkorzenia się w wieczność, zaślubia wieczność. Słowo wiekuiste stało się ciałem śmiertelnym, i ten paradoks przeogromny jest źródłem wszystkich innych paradoksów, od których roi się Dobra Nowina, tak bardzo dopasowana do żywego paradoksu, jakim jest sam człowiek: *naturaliter christianus*.

Nie ma religii na świecie, nie ma ideologii, która by w takim zachowaniu miała czas, jak chrześcijaństwo. Dlatego właśnie, że jest rękojmią i ceną wieczności.

Maria Winowska

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

Pismo święte Nowego Testamentu. Nowy przekład z Wulgaty przez ks. dra Eugeniusza Dąbrowskiego. Poznań 1946. Albertinum. 16⁰, str. X, 800.

W dyskuji, jaka się toczyła koło różnych przekładów Pisma świętego, które pojawiły się u nas ostatnimi czasy, może dlatego głównie rozchodziły się zdania, że nie było zgody na to, czego właściwie od tłumaczeń pism natchnionych autorów żądać można i trzeba. Autor niniejszej recenzji pozwala sobie mieć w tym względzie następujące zdanie: Przede wszystkim innym powinien przekład oddawać wiernie myśl hagiografa, bo tylko ta myśl jest naprawdę słowem Bożym. Wiadomo nam, że myśl tę w zasadzie dobrze oddaje Wulgata, jeżeli jednak, jak często się zdarza, przekład Wulgaty nie jest dość dokładny, albo gdzieniegdzie i całkiem chybiony, nic nie stoi na przeszkodzie, żeby tłumacz, nawet trzymając się zasadniczo Wulgaty, wprowadzał pewne korektywy z niewątpliwych wersji oryginału. Po wtóre, trzeba żądać od przekładu, żeby język był, nowoczesny wprawdzie, tj. dla współczesnych ludzi zrozumiały, ale poważny i szlachetny, co nie wyklucza, ze względu na upodobanie ogółu, delikatnej, w pewnych kierunkach archaizacji. Po trzecie, wartości przekładu nie tylko to nie osłabia, ale raczej podnosi, jeżeli tłumacz, nie siląc się na niebezpieczną w tej sprawie oryginalność pomysłów co do szyku zdań i samych wyrażeń, korzysta śmiało ze szczęśliwych rozwiązań, jakie osiągnęli poprzednicy.

Jeżeli w świetle tych uwag przypatrujemy się przekładowi Nowego Testamentu, jaki dał nam świeżo Ks. dr Dąbrowski, musimy go uznać w ogromnej większości za bardzo udany. Co dotyczy języka, jest on nie tylko czysty, ale przeważnie piękny i jasny, a ujmujący pewną swobodą i prostotą stylu. Zaledwie tu i ówdzie wolałoby się, ze strony czysto lingwistycznej inny szyk zdania albo użycie innego wyrazu. Wierność myśli natchnionych pisarzy, nawet tam gdzie ją bardzo trudno osiągnąć, jak w listach

św. Pawła, prawie wszędzie nienaganna, za wyjątkiem kilku miejsc, które są albo oczywistym niedopatrzeniem korektora, albo niewłaściwym ustępstwem dla poprzednich komentatorów lub tłumaczy. Rzecz zupełnie prosta, że tutaj, gdzie każdy wyraz z osobna musi być brany na aptekarską wagę, a wagi niestety są dosyć różne, znajdzie się sto i dwieście miejsc, które ten lub ów krytyk rad by widzieć przełożone inaczej — dla przykładu podamy niżej i od siebie kilka próbek — ale sądzę, że uzasadnionej i poważniejszej sprzeczności z myślą św. tekstu nikt Księdzu D. wytknąć nie zdoła. Inna rzecz — jeśli zejdziemy na pole pewnego gustu czy sentymentu, który, przy ogromnym umiłowaniu Bożego słowa, większą niż gdzie indziej odgrywać tu może rolę. W ogóle więc sądzę, że Ks. dr D. oddał swym przekładem dobrą usługę, może i kaznodziejom, a w każdym razie tym, coraz liczniejszym miłośnikom Pisma świętego, którzy pragną poznawać je z samych ksiąg natchnionych, a podanych w języku ojczystym przystępnie, a wiernie i pięknie.

Kwestię komentarza z umysłu pomijam. W obszerniejszym wydaniu będzie i komentarz pełniejszy. Zaznaczam tylko mimochodem, że przy objaśnieniu listu do Efezjan, można było z pożytkiem dla prawdy pominąć paralelę nauki Apostoła o mistycznym ciele Chrystusa z analogicznymi koncepcjami greckiej i łacińskiej myśli.

Z poważniejszych zarzutów natury formalnej postawiłbym tylko jeden. Jakkolwiek dopuszczalne jest, a dla jasnego oddania myśli Pawłowej, prawie nieodzowne, wtrącanie pewnych słów w nawiasie, trzeba koniecznie typograficzną formą nawiasu odróżniać dodatki tłumacza od nawiasowych wtrąceń samego hagiografa. Inaczej bałamucą się czytelnicy. Z grubszych błędów korektorskich wymienię tylko dwa — pomniejszych jest więcej — mianowicie Ef 6, 12. „mędrcom" zamiast „rządcom" i J 18, 12. opuszczone słowo „trybun", które zresztą występuje w przypisku, z komentarzem dość wątpliwym. Nie sądzę bowiem, by dowódca straży świątynnej gdziekolwiek nosił miano *chiliarchos*. Z innych usterek, o ile wymienić je warto, wpadają w oczy: Łk 1, 38. Ani w Wulgacie ani w oryginale nie ma „Oto ja służebnica Pańska". Cudowna pokora Maryi własnej osoby zgoła nie wspomina. Mt 26, 24. „podąża" jest wierne, ale trochę niezgrabne. Lepsze już jest albo „idzie" albo „odchodzi". Mr 12, 17. „podziwiali go" nie całkiem trafne. Raczej „zadziwili się jemu" albo „nad nim". Łk 12, 29. stanowczo odbiega i od Wulgaty i od przyjętego ogólniej brzmienia oryginału, a idzie raczej za Tacjanem i syryjskimi przekładami. Wspaniały, choć niezmiernie trudny do przełożenia, wstęp listu do Rzymian, przez pocięcie na szereg zdań, traci swą zwięzłość i siłę, a po trochu i właściwy sens. 1 Kor 13, 4. lepiej było oddać *perperam* i grecki wyraz, z tego samego źródłosłowu pochodzący, przez „nie czyni na złość" lub „na przekór", bo „nie działa obłudnie", choć leksykograficznie

możliwe, nie zdaje się być tu na miejscu. 1 Tes 2, 16., „zbliża się na nich ostateczny gniew Boży", i za wiele mówi i za mało. Za mało, bo gniew Boży, nie „zbliża się" ale „już przyszedł"; za wiele, bo jest tu niewątpliwie mowa o tym końcu, o którym mówi Apostoł (Rzym 11, 25 n).

Tego rodzaju uwag można by zrobić jeszcze sporo, ale sądzę, że nie ma ani jednego przykładu Pisma świętego w żadnym języku, któremu by wiele podobnych „usterek" zarzucić nie można. Że u Księdza Dąbrowskiego jest ich i względnie nie dużo i bynajmniej nie rażących, to potwierdza tylko sąd poprzednio sformułowany, że ten nowy przekład jest w ogóle bardzo dobry i że oznacza duży postęp wobec tych, co go poprzedziły. Drobne braki tego dzieła dadzą się bez trudności poprawić w nowych wydaniach, a usługi, jakie ono odda, będą na długie lata wielkie i trwałe.

Ks. Jan Rostworowski

Eugeniusz Paukszta: T r u d z i e m i n o w e j, Księgarnia Ziem Zachodnich, Poznań 1948, str. 488; Władysław Dunarowski: L e ż ą c k r z y ż e m, E. Kuthan, Warszawa — Kraków 1947, str. 279; L u d z i e s p o d m i e d z y, Spółdz. Księg. „Nauka", Bydgoszcz 1947, str. 274; S. Jeleński: P o d b ł ę k i t a m i, Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza, Poznań, str. 329; M i ó d z o p o k i, Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza, Poznań, str. 302.

Polska literatura przedwojenna, bez względu na to, co sądzą o niej przeróżni zoile, obfitowała i obfituje w radosne niespodzianki. W ciągu trzech lat zanotowaliśmy wiele szczęśliwych debiutów, które ujawniły nam talenty, jeśli nie wielkiej, to rzetelnej miary. Wystarczy przypomnieć Gołubiewa, Brandysa, Żukrowskiego, Dygata, Dobraczyńskiego czy Brezę. Nic dziwnego, że sięgając po świeżą książkę podpisaną nowym nazwiskiem przeżywamy emocję oczekiwania, życząc jej i sobie, aby okazała się nową, twórczą wartością, aby ujawniła nową, bogatą indywidualność pisarską. Oczywista, nie wymagamy, aby stanowiła wydarzenie na miarę *Puszczy*, *Miasta niepokonanego*, czy *Porwania w Tiutiurlistanie*, chociaż... z trudem jej wybaczamy pozostanie w tyle.

Tak jest z książką Eugeniusza Pauksztv. Debiutant zasługuje na uznanie ze względu na wybór tematu dla swej pierwszej pracy. Temat to trudny i dotychczas lękliwie omijany: życie przesiedleńców wileńskich na ziemiach odzyskanych, walka o nowy byt w nowych warunkach, dążenie do odszukania Oszmian czy Marcinkańców z rubieży wschodniej w Rastemborkach czy Łuczanach mazurskich. Tym większa zasługa autora, że pasując się z tak pokaźnymi trudnościami tematu, nie zaryzykował ucieczki w „państwowotwórczą" łatwiznę, nie zamykał oczu na błędy i niedociągnięcia akcji przesiedleńczej, nie ułatwiał sobie zadania

symplifikowaniem zagadnień, przewiózł swoich Wilnian na Mazury z bolesnym bagażem uprzedzeń i urazów regionalnych, z dręczącym podskórnie kompleksem krzywdy. I nie ulokował ich w krainie mlekiem i miodem płynącej, ale przeprowadził przez kolejne etapy wytężonej harówki, aby obdarzyć wreszcie spokojem miłość do nowej ziemi, przywiązaniem do nowych warunków pracy, do nowych ludzi.

Wyraźne, pozbawione propagandowego retuszu przedstawienie jednego z najważniejszych w Polsce powojennej problemów polityczno-gospodarczych nadaje książce Paukszty tytuł pozycji realizującej w pełni tzw. „zamówienie społeczne". Przyznać trzeba, że — jeśli pozostaniemy w dalszym ciągu w obrębie rozważania treści — realizacja tego typu nie budzi zastrzeżeń. Przeciwnie, przekonać potrafi obiektywizmem, odwagą i pogardą dla symplifikujących łatwizn.

Zastrzeżenia rodzą się dopiero w obrębie rozważań formy, kompozycji, wartości artystycznych *Trudu ziemi nowej*. Paukszta, zwycięsko ścierający się z łatwiznami treści, pokonywujący wszystkie pokusy wygodnych uproszczeń, w zakresie środków artystycznych poszedł drogą małego oporu, zgodził się na łatwizny kompozycyjne, stylistyczne, fabularne. Wątek miłosny Helenki i Zygmunta, patos i sztuczność wyrażeń, które przypominają nie tyle język chłopów, ile styl artykułów wstępnych, naiwność głośnego psychologizowania — to braki, które rażą, osłabiają sympatię dla książki, podważają jej autorytet. Widać pośpiech, jaki panować musiał w prymitywnym jeszcze, ale mającym wszelkie szanse rozwoju, warsztacie pisarskim Paukszty. Książka powstała „na gorąco", w ciągu pięciu miesięcy ubiegłego roku. „Zamówienie społeczne" przynaglało do pośpiechu. Pośpiech ten, chociaż uargumentowany społecznie, nie usprawiedliwia formalnych wad powieści. Powieści to jednak nie dyskwalifikuje. Bynajmniej. Z wszystkimi swoimi wadami jest ona zjawiskiem godnym uznania, pozycją wartościową i ciekawą. Tym wartościowszą i tym ciekawszą, że — wbrew pewnym tendencjom — daje świadectwo silnych związków ludu polskiego z Kościołem. Związki te nie są odrębnym problemem w książce Paukszty, nie są przedstawione jako zagadnienie „samo w sobie", ale stanowią niezbędny, zrozumiały całkowicie element życia, który pisarz przedstawia konkretnie, bez retuszu i uproszczeń. W tej umiejętności widzenia zjawisk takimi, jakimi są, tkwi zasadniczy walor *Trudu ziemi nowej*.

Po książki Dunarowskiego *(Ludzie spod miedzy* i *Leżąc krzyżem)* sięgamy również u uczuciem oczekiwania niespodzianki, chociaż jedna z tych książek *(Ludzie spod miedzy)* jest wznowieniem wydania z r. 1939. Wybuch wojny zgłuszył echa debiutu Dunarowskiego. Kilka pochlebnych wzmianek nie przekazało pamięci o jego książce czytelnikom powojennym. Dobrze się stało,

że autor *Ludzi spod miedzy* mógł po wojnie zadebiutować niejako po raz drugi. Jego dwie książki zasługują na uwagę czytelników i niesłusznie ignorującej je krytyki.

Przedstawiają one w ciekawy i boleśnie sugestywny sposób problematykę wsi polskiej. Ujmują tę problematykę z punktu widzenia, który umożliwia syntetyzowanie zagadnień społecznych, politycznych, gospodarczych, kulturalnych a nawet moralnych. Wszystkie te zagadnienia zbiegają się w człowieku, a dla Dunarowskiego właśnie człowiek jest w ujmowaniu problematyki wsi zjawiskiem najważniejszym, więcej: zjawiskiem jedynie istotnym. I w *Ludziach spod miedzy* i w *Leżąc krzyżem* na tle ubogiej sadyby podkarpackiej oglądamy beznadziejną walkę o wydobycie się z poziomu wegetacji na poziom życia. Ludzie wsi Dunarowskiego skazani są na wieczną harówkę, na kłótnie i swary, na obrzydliwe, zwierzęce patrzenie sobie w zęby, na zazdroszczenie kawałka szperki, okrucha bułki. Nie mogą się wydobyć poza zasięg ich zapachu, węszą, są głodni, gniewni, źli, okrutni. Z każdej strony obydwu książek tchnie przygnębiającym odorem kurnika czy chlewu, w którym mieszkają stłoczeni, brudni, skazani na mękę beznadziejnego oczekiwania lepszych dni ludzie. Przygnębia autor nie tylko ich nędzą fizyczną. Jeszcze większe wrażenie sprawia jałowość, ubóstwo ich życia duchowego. Dunarowski ograniczył je do komentowania smaku szperki, delektowania się słodkością kawałka świątecznej strucli. Czasem tylko przez dymny, niski pułap życia umęczonych, ujarzmionych ciałem dusz, przebija promień modlitwy, westchnienie do Boga, wzlot okaleczonej, bezskrzydłej, chorej na anemię religii. Dunarowski nie usiłuje nawet przezwyciężyć psychozy klęski i beznadziei. Dręczy bolesnością swoich przedstawień, które bez dłuższego wahania równać można z *Grypą* Jalu Kurka.

W tej beznadziejności książek Dunarowskiego jedno jest pewne: pierwsza nędza warunkuje drugą, fizyczna duchową i odwrotnie. Gdzie jest jednak ich źródło? Jak to źródło zniszczyć? Jak walczyć z tym koszmarem zła? Pytania te nasuwają się tym natrętniej, że autor świetnie zharmonizował treść swoich książek z ich formą. Luźna kompozycja, brak wyraźnej siatki chronologicznej, surowy, często niezrozumiały język prowincjonalizmów, brak jednolitej, wyraźnej akcji potęgują wrażenie, jakie sprawia życie wsi zagubionej w swoich troskach, oderwanej od świata wielkich wydarzeń, uwikłanej w setki wewnętrznych sporów, skazanej na jałowość i pustkę, na nicość wegetacji.

W czarnym obrazie, który tchnie pesymizmem swojej treści, jest jednak coś, co sprawia, że książki tu omawiane nie oddziaływują destruktywnie, nie są społecznie niebezpieczne czy szkodliwe, a przeciwnie, mają wielkie walory, mogą nawet — i powinny — odegrać rolę konstruktywno-wychowawczą [1]): Prowokują do prze-

[1]) To „coś" to pasja epicka autora, malującego przedstawiane przez siebie środowisko tak sugestywnie, tak wyraziście i konkretnie,

myśleń, podobnie jak *Podróż do kresu nocy* wykazują bezsens i okropność życia zamkniętego w kategoriach fizycznego doznania i fizycznych potrzeb. To ich aspekt ogólnoludzki. Z historyczno-społecznego punktu widzenia zbliżają do zagadnień kwestii chłopskiej, jak mało która z naszych książek, temu celowi służących.

Korzystając z okazji warto wspomnieć, że — pisarze szczególnie debiutanci, nie powinni utrudniać sobie i krytykom życia pisaniem tak tandetnych sztuczydeł, jak popełniona przez Dunarowskiego ramotka pt. *Dni oczekiwania.* Nawet „dla chleba", nawet pod presją najwyraźniejszego „zamówienia społecznego" tak słabych rzeczy pisać nie wypada. Szczególnie pisarzowi, po którym się można wiele spodziewać. Po przeczytaniu jego dwóch powieści, *Dni oczekiwania,* sztuka ludowa w 3 obrazach były przykrą niespodzianką.

Niespodziankę, chociaż innego typu, sprawiły dwie pierwsze części czterotomowego cyklu rozpowieści *Valde ama:* rozpowieść o rzeczywistości *Pod błękitami* i rozpowieść o cieniach — *Miód z opoki.* Autorem ich — oryginalny debiutant S. Jeleński. Dotychczas znaliśmy go z krótkich opowiadań *(Płomienne serca),* świetnych rozmów dogmatycznych *(Światła tajemnic)* i jedynej w swoim rodzaju działalności naukowej *(Lilawati).* Dwie nowe powieści zapoznają nas z jego debiutem powieściopisarskim.

Z niezwykłą, nawet może trochę lekkomyślną odwagą pokusił się w nim Jeleński o stworzenie nowego typu literatury, podjął się zbeletryzowania zagadnień filozoficznych, zaryzykował związek nowy, w dotychczasowych reakcjach jeszcze niezbadany. W przeciętną, powiedzmy szczerze: banalną fabułę powieściową wplótł świetne, uderzające odkrywczością i głębokim sensem rozważania filozoficzne. Uważniejszy czytelnik chwyta się na gorącym uczynku powierzchownego przerzucania stron, które, pozbawione uroku rozważań, służą tzw. rozwinięciu akcji. Akcja ta ubożuchna. Bohaterka obydwu rozpowieści, Wera Szczytowska, zdobywa serca wszystkich panów, od ogrodniczka poczynając a na gospodarzu kończąc. Sama zostaje pociągnięta urokiem Sewera, który okazał się wielbicielem jej matki a później w porę umarł na płuca. W drugim tomie akcja zawiązuje się jeszcze słabiej. Roman Werę kocha, ona go nie kocha. To wszystko. Ale i w jednej i w drugiej rozpowieści przeżywamy wielokrotnie radość czerpania z krystalicznego, czystego zdroju myśli. I to jest najistotniejsze. Więc? Udał się Jeleńskiemu nowy związek, czy nie udał? Warto było się kusić o zbeletryzowanie treści filozoficznych, czy nie warto?

Sądząc po wynikach, raczej — nie. W rozpowieściach Jeleńskiego wyodrębniają się zupełnie wyraźnie dwa światy: piękny, bogaty, prawdziwy świat myśli i bezwyrazowy, ubogi, pełen za-

że czytelnik nie może uwolnić się od brania udziału w przeżyciach jego bohaterów, musi się dusić w ich potwornie zwężonych horyzontach, musi się męczyć ich zwierzęcym niemal głodem i prymitywem. Momenty takiego współżycia mają swoje praktyczne konsekwencje.

fałszowania i dysproporcji świat fabuły powieściowej. Nie udało się autorowi zharmonizować tych dwóch kręgów, wirują one swoimi odrębnymi ruchami, filozof — Jeleński zwyciężył Jeleńskiego — powieściopisarza. Jego próba zbeletryzowania problematyki filozoficznej spaliła na panewce. Czytelnik, znający ciekawe loty myśli autora *Świateł tajemnic*, pominie słabą nadbudowę konstrukcji fabularnej rozpowieści, aby cieszyć się głębią i oryginalnością ich „dywagacyj wieczystych". Czytelnik, poszukujący fabuły (do czego częściowo upoważnia forma powieściowa), odrzuci bogactwo myśli, tryskającej wspaniałymi racami w licznych dyskusjach, aby rozczarować się banałem lichego romansu, jakim po wykreśleniu wszystkich walorów myślowych okazuje się i *Miód z opoki* i *Pod błękitami*. Dlaczego jednak pierwszy ma pomijać nadbudowę powieściową, a drugi myślową? Czy nie mogą zespolić całości w jednolitej percepcji? Właśnie — nie mogą. Ani rozważania filozoficzne papierowych postaci Jeleńskiego nie wynikają z ich życia, postawy, stosunków wzajemnych, o których wiemy bardzo mało, ani też życie, postępki, charaktery tych postaci nie są uzależnione od tych medytacyj i filozoficznych wywodów. W tym leży istota błędu dwóch pierwszych części cyklu *Valde ama*, błędu oskarżającego konstrukcję literacką rozpowieści Jeleńskiego o bezcelowość. Pogarsza sprawę fakt, że światy medytacji fabuły powieściowej nie tylko nie łączą się z sobą w zharmonizowaną całość, nie tylko nie pomagają sobie we wzajemnym tłumaczeniu siebie, ale — szkodzą sobie nawzajem. Szkodzą sobie przede wszystkim dlatego, że brak między nimi wyraźnej więzi. O tym już była mowa. Szkodzą sobie jednak — i to już groźniejsze — dysproporcją swoich wartości. O wielkich plusach rozważań myślowych Jeleńskiego czytelnicy *Świateł tajemnic* wiedzą zbyt dużo, aby jeszcze raz podkreślać tu ich urok, siłę, zachwycającą lekkość i trafność. Tym łatwiej zrozumieć szkodę, jaką wyrządza sobie autor wprowadzając zespół bladych, małowartościowych literacko, bo sztucznych psychologicznie, postaci. Wera, anioł bez skazy, geniusz w spódnicy, który zna się niemal na wszystkim, bo i na astronomii, i na astrologii i na ogrodnictwie, Wandzia, piętnastoletni podlotek, który bierze żywy udział w akademickich rozprawach ludzi z uniwersyteckim wykształceniem nie potrafią przekonać o swej prawdziwości. Nieufność wzrasta, gdy obserwujemy po wojnie r. 1939 — 1945 sielski żywot wyższych sfer w nierozparcelowanych majątkach, gdzie ludzie są ponad troskami materialnymi, ponad normalnym niepokojem dni powszednich, zamknięci w swych dworkach, usadowieni przy ciepłych kominkach, jak myśliciele w szklanej kuli, aby — łatwiej i piękniej myśleć.

Niesłusznie chyba postępowali recenzenci broniąc tych braków książek Jeleńskiego zaakceptowaniem dziwnego „realizmu poza rzeczywistością", godząc się na dążność autora, pragnącego wyzwolić swych bohaterów od wszelkich trosk materialnych, usiłującego

podporządkować fabułę sprawom duchowym. Wynik powinien potwierdzać słuszność takiej postawy, a tak u Jeleńskiego nie jest. Uproszczenie spraw może drugorzędnych, ale zawsze przecież istotnych spowodowało u niego przykrą deformację rzeczywistości, zbliżoną do mdłej idealizacji, kłócącą się z normalnym, stanowiącym podstawę większości ocen realizmu „tak być może" w odczuciu czytelnika.

Z obrony tej upadłej reduty tym łatwiej mogliby recenzenci zrezygnować, że powieści Jeleńskiego nie tracą przez to swoich zasadniczych walorów. Zawiodły one jako utwór literacki, jako konstrukcja powieściowa, ale zawsze stanowić będą jedno z najciekawszych ujęć katolickiej myśli filozoficznej, katolickiego poglądu na świat. I na dalsze części cyklu *Valde ama,* jak na wszystkie książki Jeleńskiego oczekujemy z zainteresowaniem. Zarzuty, jakie wydawało nam się słusznym sformułować, są prostą konsekwencją tej postawy, która wszystkie utwory o literackich ambicjach, a te ambicje wyraźnie zaakcentował Jeleński w swych rozpowieściach, każe oceniać według literackich, artystycznych kryteriów.

Zygmunt Lichniak

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Księgarni Naukowej, T. Szczęsny i S-ka, Toruń 1948.

Dr Walerian Preisner: Pełnia życia i wyraz artystyczny. Studia i szkice literackie z dziedziny romanistyki. Str. 85.

Edward Passendorfer: Z przeszłości geologicznej Pomorza. Str. 35.

Ewa Szelburg-Zarembina: Wesołe historie. Wyd. 2. Str. 64.

Kazimierz Sośnicki: Dydaktyka ogólna. Str. 365.

Konrad Górski: Poezja jako wyraz. Próba teorii poezji. Str. 174.

Nakładem Księgarni Stefana Kamińskiego, Kraków 1947:

Arkadiusz Piekara: Fizyka stwarza nową epokę. Str. 224.

O. dr Romuald Gustaw: Klasztor i kościół św. Józefa SS. Bernardynek w Krakowie. 1646—1946. Str. 207.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1947-8:

O. Joachim Bar franc., O. Wojciech Zmarz franc.: Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r. T. 2 za lata 1800—1940. Str. 355.

O. Ludwik Andrzej Krupa o. f. m.: Obraz boży w człowieku według nauki św. Augustyna. Str. 171.

Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, Kraków 1948:

Ks. R. Archutowski, ks. dr Józef Rychlicki: Zarys historii Kościoła katolickiego dla wiernych. Str. 183.

O. Jacek Woroniecki O. P.: Katolicka etyka wychowawcza. T. 1. Etyka ogólna. Str. 420.

Nakładem różnych:

Franciszek Preiss inż.: U źródła i u kresu naszej niedoli gospodarczej. Rzut oka za kulisy produkcji przemysłowej. Poznań 1947. Str. 37.

Jan Bolesław Ożóg: Jej Wielki Wóz. Związek Zawodowy Literatów Polskich, Oddział Wiejski. Kraków 1947. Str. 116.
Julian Krzyżanowski: Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. 2. Baśń magiczna. T. 300—748. Tow. Nauk. Warsz. Warszawa 1947. Str. 218.
Katechizm sodalicyjny. Podręcznik dla Zarządów Sodalicyj Mariańskich i do pouczenia kandydatów. Ułożył ks. Jerzy Harrasser T. J. Tłum. ks. Dobromir Ziarniak. Wyd. 3. Inowrocław 1948. Str. 78.
Marian Padechowicz: Ubył człowiek. (O. M. Kuznowicz T. J.). Związek Młodzieży Rękodzieln. i Przemysłowej. Kraków 1948. Str. 48.
Piotr Grzegorczyk: Czasopisma naukowe w Polsce 1947. Odb. Życie Nauki, t. 4. Kraków 1947. Str. 16.
Remigiusz Kwiatkowski: Parasol noś i przy pogodzie... Przekłady aforyzmów wschodnich. Wyd. wznow. Warsz. Sp. Wyd. „Syrena" Warszawa 1947. Str. 126.
Roman Ingarden: Szkice z filozofii literatury. T. 1. Spółdzielnia Wydawnicza „Polonista", Łódź 1947. Str. 203.
Sally Salminen: Katrina. Przełoż. dr Apolonia Załuska. Wyd. 2. Książnica-Atlas. Wrocław 1948. Str. 499.

Przegląd prasy gospodarczej

za m-c luty 1948 r.

Biuletyn Instytutu Gospodarstwa Narodowego z grudnia ub. roku podaje, że „przeciętny ogólny poziom produkcji w pierwszym półroczu ub. r. był o 33% wyższy niż w r. 1946. Najsilniejszy wzrost wykazała produkcja dóbr inwestycyjnych... na drugim miejscu stała produkcja dóbr konsumpcyjnych... Ze wzrostem produkcji wzrastało zatrudnienie w przemyśle państwowym... Podwyżki zarobków godzinnych łączyły się przy obecnym systemie płac opartym na premiowaniu ze zwiększeniem wydajności pracy". — „Stan obiegu banknotów na *ultimo* czerwca 1947 r. wynosił 67.518 mil. zł, zaś natychmiast płatnych zobowiązań 19.409 miln. zł. Zmniejszenie zadłużenia Skarbu Państwa o 12,231 miln. złotych w ciągu półrocza umożliwiło wzrost kredytów krótkoterminowych przy bardzo nieznacznym zwiększeniu obiegu pieniężnego".

Wiadomości Narodowego Banku Polskiego za m-c styczeń br. donoszą w sprawozdaniu o sytuacji gospodarczej Polski za m-c listopad ub. roku, „że obok zwiększenia volumenu produkcji notowano ponadto dalszy wzrost jakości wytwarzanych artykułów, zwiększenie wydajności pracy w związku z rozwojem ruchu przodowników pracy oraz polepszenie zaopatrzenia w surowce... Zwiększona podaż dóbr na rynku krajowym... przyczyniła się do utrwalenia stabilizacji cen".

Z artykułu B. Minca „Perspektywy rozwoju przemysłu polskiego w 1948 r." (*Życie Gospodarcze*, nr 4) dowiadujemy się „że wartość produkcji przemysłowej w grudniu 1947 r. w znacznym stopniu przewyższała przeciętną produkcję miesięczną

z r. 1938. ...Wydobycie węgla wynosiło w r. 1947 — 156% wydobycia z r. 1938, a produkcja stali i odlewów stalowych osiągnęła 109% produkcji z r. 1938. Rozwój lekkiego przemysłu nie był tak szybki jak przemysłu ciężkiego, ale to właściwie stanowi charakterystyczną cechę uprzemysłowienia; rozwój środków produkcji musi uprzedzać w czasie rozwój środków spożycia, gdyż tylko w ten sposób przemysł lekki może uzyskać bazę dla dalszego rozwoju".

Wciąż bardzo skromne w porównaniu z przedwojennymi warunki życiowe pracowników udowadniają zresztą najlepiej końcowe twierdzenie B. Minca. Ale i ta bolączka powinna znikać wobec perspektyw kreślonych przez autora na 1948 r. „Jak wynika z planów produkcji przemysłu państwowego na rok 1948, ogólny wzrost wartości produkcjii tego przemysłu w porównaniu do roku 1947 wyniesie około 23%. Jest to procent wzrostu niezwykle wysoki, jeżeli zważymy, że podstawowe gałęzie przemysłu polskiego zostały odbudowane, a więc że wysokie tempo wzrostu nie jest spowodowane wyłącznie przez odbudowę, ale i przez „normalną" rozbudowę przemysłu i rozszerzenie produkcji".

„Tempo polskie jest wysokie nawet w porównaniu z tempem radzieckim, a cóż dopiero z procentami wzrostu produkcjii przemysłowej, osiąganymi przez państwa kapitalistyczne". — Kiedy jednak autor zaczyna udowadniać przy pomocy statystyki produkcji, że tempo wzrostu jest u nas wyższe nawet w porównaniu ze Stanami Zjednoczonymi A. P., zaczynamy mieć wątpliwości. Co innego, gdy chodzi o porównanie z okresem przedwojennym w Polsce, który cechowała stagnacja. Tutaj wątpliwości nie posiadamy.

Plany na r. 1948 ocenia B. Minc jako zupełnie realne, „ponieważ zerwano z tzw. biurokratycznym maksymalizmem, tj. stawianiem sobie nierealnych, nadmiernie wysokich zadań, a plany niektórych gałęzi przemysłu wydają się nawet stosunkowo zbyt niskie".

Istotnym czynnikiem wzrostu produkcji jest niewątpliwie lepsza wydajność pracy. Natomiast trudno zrozumieć, dlaczego by świadomie niska (czytaj deficytowa) kalkulacja takich artykułów jak energia elektryczna, węgiel, wyroby hutnicze itp. zmierzała do stworzenia korzystnych warunków dla rozwoju całego życia gospodarczego. Tego rodzaju metody raczej utrudniają jedynie racjonalną kalkulację gospodarczą.

Z zapowiedzi B. Minca w, odniesieniu do produkcji poszczególnych gałęzi przemysłu w 1948 r. wynika, że wydatne podwyższenie zarobków będzie jedyną drogą uniknięcia kryzysu zbytu. Dowiadujemy się bowiem, „że ponad 175% poziomu przedwojennego osiągnie produkcja węgla kamiennego, energii elektrycznej, maszyn i narzędzi rolniczych, motocykli, rowerów, tkanin lnianych, zapałek. Produkcja parowozów osiągnie blisko 800% a produkcja wagonów towarowych ponad 2000% poziomu przedwojennego.

W r. 1948 przemysł polski wyprodukuje większą ilość traktorów w ogóle przed wojną nie wytwarzanych, a wydobycie węgla brunatnego, który przed wojną wydobywaliśmy tylko w bardzo nieznacznych ilościach, osiągnie w r. 1948 poważne rozmiary".

„Ponad 150%, a mniej niż 175% poziomu przedwojennego osiągnie m. i. produkcja azotniaku, supersosfatu. Między 100 a 150% poziomu przedwojennego osiągnie m. i. produkcja surówki żelaza, stali, wyrobów walcowych, blachy cynkowej, żarówek, barwników, sody kaustycznej i kalcynowej, jedwabiu sztucznego, tkanin bawełnianych, wełnianych i jedwabnych (łącznie z produkcją przemysłu prywatnego), papieru, cementu, porcelany, cukru, papierosów i spirytusu".

„Poniżej poziomu przedwojennego będzie kształtować się produkcja znacznie mniejszej ilości artykułów niż w r. 1947. Do tej kategorii należą m. i. produkcja ropy naftowej, rud żelaznych, cynku, ołowiu, mydła, skór twardych i miękkich, tektury, cegły".

W porównaniu z powyższym uderza niedoinwestowanie i niedorozwój rolnictwa i przemysłu rolnego, dla którego istnieje w Europie o wiele lepsza i trwalsza koniunktura niż na artykuły przemysłowe. Słusznie zwraca uwagę mgr St. Bagiński, w tym samym numerze *Życia Gospodarczego*, na przykrą śmieszność „że przy obecnej produkcji wynoszącej ok. 32 miln. zł rocznej wartości, stajemy w obliczu faktu tworzenia się poważnych magazynów maszyn rolniczych" — podczas gdy „według obliczeń Zakładu Maszynoznawstwa S. G. G. W. w Warszawie, celem należytego zaspokojenia potrzeb rolnictwa polskiego, roczne dostawy maszyn rolniczych powinny kształtować się w granicach wartości ok. 400 miln. złotych przedwojennych". — „Mamy pozorne nasycenie kraju w maszyny rolnicze, gdyż olbrzymia rzesza gospodarstw rolnych nie dysponuje odpowiednią siłą nabywczą".

B. Blass omawia w 4 nr. *Życia Gospodarczego* w art. pt. „Finansowanie inwestycyj" zmiany, jakie na tym odcinku nastąpiły. Polegają one główne na uelastycznieniu i pewnej, dość zresztą skromnej, decentralizacji metod finansowania.

E. P. Ehrlich omawia znaczenie wprowadzonego ostatnio obowiązku społecznego oszczędzania. Niewątpliwie doniosła cnota oszczędzania została podparta przymusem ustawowym. Czy suma oszczędności dobrowolnych nie zmaleje skutkiem tego więcej niż wynosi przymus oszczędzania, tylko przyszłość pokaże.

Gorzej, że z ograniczonego do minimum odcinka prywatnego, ponoszącego w dodatku wielką część obciążenia podatkowego, przesuwa się tą drogą nowe środki kapitałowe na odcinek publiczny. Jeszcze jeden sposób upaństwawiania dochodu narodowego. Ale autor widzi tylko same dobre strony projektu. Można by się zgodzić z tego rodzaju oceną, gdyby oszczędności pozostawały w dyspozycji inwestycyjnej tego sektora, który ich dokonał, czego jednakże ustawa żadną miarą nie gwarantuje.

K. S.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Powrót do Kościoła przywódców sekty starokatolickiej w Polsce.

Do najważniejszych wydarzeń, jakie w ostatnich tygodniach zaszły na niwie kościelnej, należy bez wątpienia świeży i mało jeszcze znany fakt powrotu do Kościoła całego zarządu sekty starokatolickiej w Polsce.

Zacznijmy od bliższego poznania głównego aktora tego wydarzenia. Jest nim ks. Marcin Władysław Faron, założyciel i faktyczny przywódca, „arcybiskup-metropolita" tej sekty, zwanej Kościołem Starokatolickim. Urodził się 16 maja 1891 r. w Maszkowicach koło Nowego Sącza. W tymże Sączu kończy gimnazjum. Następnie przez rok przebywa na studiach wojskowych w Krakowie i Baden pod Wiedniem. Przerywa je, aby wstąpić do Seminarium duchownego w Tarnowie, które kończy z odznaczeniem i w roku 1917 otrzymuje święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa Wałęgi. Odtąd poświęca się z zapałem pracy duszpasterskiej.

Nieszczęście jednak chciało, że w r. 1923 jako wikary w Wiśniczu popada w konflikt z własnym proboszczem, następnie w nieporozumienie i nowy konflikt z kurią, co dla niego kończy się wręcz fatalnie: zrywa z Kościołem i przystępuje do sekty hodurowców, która wówczas poczyna zapuszczać w Małopolsce swe pierwsze zagony. Zostaje za to ekskomunikowany a w szereg lat później zdegradowany. Z Małopolski przenosi się do Zamościa, gdzie zakłada swą stolicę, skąd rozwijać będzie nader ożywioną działalność. W roku 1927 mianuje go Hodur administratorem Ko-

ścioła Narodowego na Polskę. W roku następnym synod sekty wybiera go na biskupa, a w dwa lata później sam Hodur udziela mu w Scranton w Ameryce „sakry biskupiej". Między obu jednak przywódcami poczyna się wkrótce cicha walka, która już w roku następnym kończy się ostatecznym zerwaniem i rozłamem sekty. Za energicznym i bojowym Faronem idzie większa część, bo około 50 księży „narodowych". Z tą chwilą rozpęta się już otwarta i bardzo zaciekła walka „hodurowców" z „faronowcami", która trwać będzie aż dotąd. Nowa sekta na synodzie w Zamościu w r. 1932 układa swą konstytucję, a ks. Farona wybiera swym metropolitą, „arcybiskupem Efezu". Ten ostatni zaś, szukając podstaw prawnych i materialnych dla swej sekty, podejmuje próbę połączenia jej najpierw z kalwinami, a następnie z prawosławiem. Obie jednak próby spaliły na panewce. Zabiega także u władz państwowych o legalizację swego wyznania. Także daremnie. W roku 1933 niejaki Kostosz z Katowic przekazuje resztki dawnej starokatolickiej parafii ks. Faronowi, który przemianuje odtąd swą sektę na Kościół Starokatolicki i rozpocznie nowe starania o jego prawne uznanie na terenie całej Polski. I tym razem bezskutecznie. Nie przeszkadza to wszakże, że udziela na własną rękę chrztów, ślubów i rozwodów. I wśród tych zabiegów o zapewnienie trwałych podstaw swemu kościołowi i nieustannych walk z innymi sektami zastaje go ostatnia wojna. W czasie okupacji jest on więziony przez Gestapo, skazany na śmierć i prawie cudem wychodzi na wolność. I tu, w więziennych rozmyślaniach i w obliczu własnej śmierci, zakiełkowała najżywiej w jego niespokojnej duszy myśl ostatecznego powrotu do prawdziwego Kościoła.

W jaki sposób odbyło się samo nawrócenie? Po wojnie niektóre sekty polskie zasilane wydatną pomocą zza oceanu ożywiają na nowo swą działalność i szukają dróg do wzajemnego porozumienia. Tak dochodzi do stworzenia znanej Rady Ekumenicznej, do której powołany jest również ks. Faron. Co więcej, różne odłamy sekt, zwłaszcza narodowych, zabiegają teraz usilnie, aby go wciągnąć z powrotem do swego kościoła, lub przynajmniej do ściślejszej z nim współpracy. Daremnie. Jego bowiem umysł pochłania już obecnie inna myśl, którą poczyna wcielać w czyn. Oto wiosną r. 1947 porozumiewa się z paru kapłanami katolickimi i za ich pośrednictwem nawiązuje kontakt wprost z J. E. ks. Prymasem Hlondem, zgłaszając na Jego ręce gotowość powrotu do Kościoła Rzymskokatolickiego, wraz z grupą swych najbliższych współpracowników.

Wkrótce rzeczywiście zgłaszają podobną gotowość jego wikariusz generalny ks. Bronisław Jaeger i ks. prob. Antoni Kafel. Rozpoczyna się okres oczekiwania na odpowiedź z Rzymu, bo tylko Stolica Apostolska władna jest rozstrzygnąć sprawę tak wielkiej doniosłości.

Na ten czas przypada zapowiedź uznania przez Państwo Kościoła Starokatolickiego. Rozporządzenie bowiem Ministerstwa Administracji Publicznej z dn. 13 maja przyznaje moc dowodową jego ksiąg przeznaczonych do rejestracji urodzeń, małżeństw i zgonów. Ks. Faron uchyla się jednak coraz wyraźniej od współpracy z sektami; dnia 8 lipca zgłasza swe wystąpienie z Rady Ekumenicznej. Dekretem wreszcie, z mocą ustawy, z dn. 5 września 1947 roku zostaje Kościół Starokatolicki uznany prawnie na terenie całej Rzeczypospolitej. O decyzji tej zawiadomił oficjalnie Departament Wyznaniowy Min. Adm. Publ. pismem z dn. 2 października ks. Farona jako prezesa Rady Kościelnej, która się ukonstytuowała już 16 X 1946 r. w następującym składzie: Ks. bp. Faron, prezes, M. Korabiewski, wiceprezes, ks. inf. Br. Jaeger, sekretarz, ks. prob. A Kafel, członek. Otóż ta najwyższa Rada uznanego prawnie Kościoła Starokatolickiego, zebrana w pełnym komplecie dn. 16 X 1947 r., *w poczuciu odpowiedzialności wobec Boga, Historii i Ojczyzny, dla dobra dusz i Państwa Polskiego uchwaliła jednomyślnie połączyć Kościół Starokatolicki wraz z całym dorobkiem z Kościołem Rzymskokatolickim, by i tym krokiem skierować Naród polski do zgody i jedności oraz do zachowania czystych zasad wiary i nauki Jezusa Chrystusa.*

Odpowiedź jednak z Rzymu wciąż nie nadchodziła. Dopiero J. E. ks. Prymas bawiąc z początkiem b. r. w Rzymie uzyskał pomyślną decyzję, na którą z takim niepokojem czekała grupa naszych konwertytów. Odtąd bieg sprawy odbywa się bardzo szybko. W drugiej połowie lutego księża Faron i Jaeger odprawiają u stóp Jasnej Góry ośmiodniowe rekolekcje, dnia zaś 27 lutego następuje oficjalne pojednanie i przyjęcie ich z powrotem do Kościoła, stanu i funkcji kapłańskich. Aktu tego w imieniu J. E. ks. Prymasa, który z powodu choroby do Częstochowy przybyć osobiście nie mógł, dopełnił ks. bp T. Kubina. W kilka dni później w podobny sposób przyjęty został ks. Kafel. W następnych dniach pojednani z Kościołem księża, zanim odjechali na wyznaczone sobie przez ks. Prymasa placówki, odprawił Msze św. w kościołach łódzkich, gdzie wśród ogromnego entuzjazmu płaczących z radości

swych wiernych przepraszali za dane przez swe odstępstwo zgorszenia. I ten moment zdaje się wskazywać na to, że Kościół Starokatolicki wszedł już obecnie w stadium ostatecznej likwidacji. Przekazał on już Kościołowi Katolickiemu swe główne obiekty, domy i świątynie, w Łodzi, Konstantynowie, Aleksandrowie, Polnie, Czarnej Wodzie i Legionowie. Pozostała jeszcze niewielka grupa, około 10 duchownych, ale są to przeważnie ludzie żyjący w małżeństwie lub nie posiadający ważnych święceń kapłańskich. Przypuszczać można, że śmiały krok uczyniony przez zwierzchników bez wątpienia i im da wiele do myślenia i zapewne niejednego z nich na drogę jedności zwróci.

Jeszcze zrozumialsze staną się powyższe fakty, skoro — na podstawie zwierzeń i obserwacji — oświetlimy z bliska atmosferę, w której się zrodziły, i motywy, które na nie wpływały. Pierwszym ich motywem to niewątpliwie głębokie rozczarowanie na smutny widok sekciarskiej rzeczywistości. I trudno się dziwić, że razi kapłana atmosfera, w której tak nieuchronnie grać musi rolę obok pochlebstwa groźba, a przy obietnicy szantaż. Przecież niechęć wzbudzają ludzie, którzy dziś prawią sobie piękne, ewangeliczne słówko po to, aby jutro do oczu sobie nawzajem skakać i z błotem się mieszać. Albo wniknijmy w te przeplatające się w życiu sekt układy i kompromisy, sojusze i podziały, przypominające jakieś niesamowite harce i tańce „odbijanego". Jakże zniechęcać musi ten niekończący się proces układów i rozkładów, którego żaden z przywódców nie zahamuje, póki na własnej sekcie jego przykrych skutków nie doświadczy. Ale trudno i darmo — bo sam przypomina do złudzenia owego magika, który raz demona rozpętawszy, nigdy go już później powściągnąć ani okiełzać nie mógł.

I starokatolicy patrzyli na rozłamy w różnych sektach, nie wyjąwszy własnej.

Co gorsza, skutek tego rodzaju ludzkich targów, gier, układów i rozłamów jest taki, że zatraca się powoli religijna wiara i nikną stopniowo wyższe horyzonty duszy. Boża, objawiona prawda traci swe suwerenne prawa, staje się coraz wyraźniej przedmiotem targów i kupna, za którymi nieraz kryje się po prostu gruby, źle maskowany ateizm. Słusznie skarżą się nasi konwertyci, że przerażały ich w tym środowisku bluźnierstwa i kpiny z Najśw. Sakramentu i otwarte lekceważenie kultu Najśw. Panny oraz zaniepokoił głęboko fakt, że z giełdy religijnych przetargów najbar-

dziej uszczuplone i okaleczone wychodzi zawsze Boże, objawione *Credo*.

Przyznać również trzeba, że wśród przedstawicieli sekt oni stosunkowo najmniej odeszli od nauki katolickiej i katolickiej liturgii. Mimo że sekta ich pozwalała swym kapłanom na zawarcie małżeństwa, oni pozostali w celibacie. Rzec można, że pomimo rozejścia się z Kościołem i namiętnych nieraz przeciwko niemu ataków na dnie ich kapłańskiej duszy tliła jakaś iskierka sympatii do katolicyzmu, która rozgorzała mocniej w doświadczeniach więzień czy przymusowych robót a zwłaszcza wobec ryzyka własnej śmierci. W takim momencie szczególnie pociągnął ich Kościół swą czystą, nieskażoną nauką, pociągnął nie sztuczną i po ludzku robioną, lecz żywą jednością mistycznego organizmu, pociągnął mocą swej zbawczej potęgi — i to mocą własną, która nie ogląda się poza siebie ani szuka poza sobą oparcia.

Ich sumieniem zatargała nieustępliwa myśl: „A jednak tylko ten Kościół jest prawdziwy". Zrozumieli jasno, że wejście do takiego Kościoła nie może być przedmiotem targów, układów czy kompromisu, lecz Bożego wezwania. Usłyszeli je. I poszli za nim śmiało. Pukają do bram kościelnych z podziwu godną prostotą: proszą o przyjęcie, bez wysuwania żadnych zgoła wymagań, żadnych zastrzeżeń czy warunków. Znam tylko jeden wysunięty warunek — jeśli za warunek można uznać ich serdeczną prośbę, aby im pozwolono oddawać się pracy duszpasterskiej. Na wygodnej synekurze spocząć więc nie myślą. Siebie i swe siły oddali całkowicie do dyspozycji Kościoła. Z tą samą prostotą oddali mu swe obiekty materialne — również bez wysuwania zastrzeżeń, bez wystawiania rachunków. Nie wysunęli też żadnych pretensji lub roszczeń do godności, stopni czy stanowisk. Ks. Faron nigdy nie poruszył sprawy swego biskupstwa. Fakt zaś, że oba swe krzyże biskupie złożył jako votum w kościołach łódzkich, posiada swą głęboką, symboliczną wymowę. A postępowanie tak ujmujące, tak proste i wzruszające każe się domyślać, czego oni naprawdę z głębi duszy w Kościele szukali. Pamiętam, kiedy sprawa odpowiedzi rzymskiej mocno się przedłużała, z melancholią i niepokojem pytali tylko o jedno: Czy nas na pewno Kościół z powrotem przyjmie? Kiedy wreszcie otrzymali wymarzoną odpowiedź, przyszli do Kościoła tak, jak człowiek wierzący do Boskiej tylko instytucji przystępować może: z niezachwianą mocą religijnego zaufania!

Sam powrót do Kościoła tak wybitnych pionierów akcji wyznaniowej w Polsce nabiera w dobie obecnej szczególniejszego znaczenia. Przecież po 25 latach odszczepieńczej działalności wraca do Kościoła bez wątpienia jeden z czołowych i najbardziej ruchliwych przywódców ruchu sekciarskiego w Polsce współczesnej, którego można porównać chyba tylko ze zmarłym Kowalskim, z Hodurem czy Michelisem. Wraca do jedności kościelnej właściwy szef sekty starokatolickiej, uznany w niej za arcybiskupa i metropolitę na całą Polskę. A nie czyni tego sam, lecz wespół z gronem swych najbliższych współpracowników, stanowiących najwyższą i legalnie przez Państwo uznaną władzę całej sekty. Mocna ich decyzja podjęta tak bezkompromisowo i z wielką odwagą, a dokonana w dodatku w tak niezwykłej dobie, w jakiej się dziś Kościół znajduje — staje się wspaniałym i zbawiennym *memento* dla wszystkich wyznawców sekt, którzy przyznają się szczerze do Chrystusa, wskazującym im najbardziej realną podstawę zjednoczenia, zarówno religijnego jak i narodowego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że krok ten waży więcej dla jedności chrześcijan w Polsce, niż wszystkie zabiegi i pakty, którym patronuje wspomniana wyżej Rada Ekumeniczna [1]). Śmiało rzec można, że jest to fakt wyjątkowy, zdarzenie bez precedensu na długiej przestrzeni naszych dziejów.

Znalazł on też właściwą ocenę ze strony Kościoła. J. E. ks. Prymas stał się od początku zdecydowanym rzecznikiem pięknego dzieła pojednania i swoim wpływem w Rzymie doprowadził je szczęśliwie do końca. Jest rzeczą wiadomą, z jaką ostrożnością przyjmuje Stolica Apostolska z powrotem kapłanów, którzy od niego odpadli, a w szczególności samych przywódców czy zwierzchników sekt. Wiadomo, jak poważnych domaga się od nich prób, jak surowe nakłada na nich kary i wyznacza im pokuty. I nie ma wcale zwyczaju dopuszczać ich od razu do pełnienia funkcji kapłańskich. Tej przezornej taktyce nie będzie się dziwił nikt, kto zna choć trochę bogate w tej mierze doświadczenie.

Otóż w naszym wypadku odstąpiła Stolica Święta od tych surowych norm, sankcyj i rygorów. Nawracających się kapłanów nie tylko przyjęto z powrotem do Kościoła, ale odpuszczono im wszelkie kary i zdjęto z nich cenzury kościelne i co więcej, przypuszczono ich bez żadnej zwłoki do pełnienia funkcji kapłańskich.

[1]) Por. *Przegląd Powszechny*, luty 1948, str. 150 i nn.

I nie był to bynajmniej krok lekkomyślny i z naiwnych płynący przesłanek. Wracający bowiem kapłani dali wystarczające dowody swej prawej intencji i szczerej, zdecydowanej woli. Nie taili swej winy, uznali się sami za synów marnotrawnych. Mógł tedy Ojciec św. iść bezpiecznie za porywem swego serca i stać się ojcem z ewangelicznej przypowieści, który puszcza w niepamięć przeszłość, gdyż nie posiada się z radości na myśl, że „syn, który był zginął, odnalazł się". Nic już nie stało na przeszkodzie, by mu wrócone zostały pełne prawa synostwa.

Tak przedstawia się sprawa w obecnym stanie. Spyta ktoś, być może: A jak się zapowiada jej przyszłość? Naturalnie, rozumiemy dobrze pobudki, jakie mogą nasuwać tego rodzaju pytania i wątpliwości. Wszak znane są przykłady nietrwałości nawróceń i ponownego odpadania raz już z Kościołem pojednanych kapłanów. Dość tu wskazać na niezbyt zachęcające przykłady Morozowa, Huszny czy innych. Jaka będzie przyszłość omawianej przez nas sprawy? — nie wiemy. I nie mamy zamiaru bawić się w żadne przewidywania czy proroctwa. Po prostu nie wiemy. Wiemy tylko jedno: przyszłość każdego nawrócenia, więc i tego tak wyjątkowego, zależy od trzech czynników: pomocy Bożej, dobrej woli nawróconych i naszego do nich stosunku.

P o m o c y B o ż e j: Przyszłość każdego z nas, ludzi leży w ręku Boga, a wytrwanie w łasce i wierze jest szczególnym darem Jego dobroci, którego nikt zasłużyć sobie nie może, tylko korną wyjednać modlitwą. Ludziom jednak dobrej woli Pan pomocy swej nie odmawia.

W o l i s a m y c h n a w r ó c o n y c h: Dali oni już wspaniały dowód swej prawej, szczerej i odważnej woli. Podnosimy to z prawdziwym uznaniem i radością. Winszujemy im tego serdecznie. I z całego serca życzymy, aby w tej dobrej, szczerej i hartownej woli wytrwali, nawet w największych doświadczeniach i próbach życia, jakie ich spotkać mogą.

N a s z e g o d o n i c h s t o s u n k u: Od nas zależy, aby znaleźli oni nie tylko w Kościele, ale wśród nas, jego wyznawców, to czego szukają. Niech odetchną w atmosferze pogody, szczerej życzliwości i delikatnego wyrozumienia. Niech czują, że się znaleźli wśród braci, u siebie w domu. Nie wolno czynić odtąd między nami różnic. Nasze zwycięstwa i klęski są wspólne. I wspólny los. *Unum sumus.*

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

Ze świata sceny.

Katolicyzm w *Rozdrożu miłości* J. Zawieyskiego i „katolicyzm" w *Domu pod Oświęcimiem* T. Hołuja.

Prawdopodobnie przypadek zrządził, że w dniach ostatnich pojawiły się w Warszawie niemal jednocześnie dwie sztuki, rzucające światło z dwóch biegunów na problem katolicyzmu. Jedna — to *Rozdroże miłości* Jerzego Zawieyskiego (premiera „Teatru Klasycznego"), druga — *Dom pod Oświęcimiem* Tadeusza Hołuja (premiera Państw. Teatru Polskiego). Obydwie premiery stoją na wysokim poziomie sceniczno-artystycznym. Obydwie należy poznać. Zestawienie powyższe nie ma oznaczać, że w sztuce Hołuja problem katolicyzmu jest problemem centralnym jak w dramacie Zawieyskiego. Przeciwnie. Jest tylko epizodem. Mimo to ze względu na zdecedywane akcenty krytyczne i artystyczny kształt warto na epizod ten zwrócić baczną uwagę. Co ważniejsze, jest on — jak to postaramy się wykazać — niejako przekrojem dramatu, ukazującym słabe wiązania jego struktury. Nie znaczy to, że dramat Hołuja jest pozbawiony wartości literackich. Siłę jego stanowi rzucająca się w oczy zdolność kreślenia postaci żywych, przemawiających w dialogu językiem trafnym, oszczędnym i prawdziwym. Należy pod tym względem oddać autorowi sprawiedliwość. Natomiast słabością jego jest zewnętrzne podchodzenie do człowieka, wynikające — jak się zdaje — zarówno z wyznawanej przez autora ideologii, jak i z niedość głębokiego wniknięcia w problemy dramaturgii. Uwagi niniejsze wiążą się przede wszystkim z tak określonymi niedociągnięciami.

„Problem katolicyzmu" reprezentowany jest w sztuce Hołuja przez księdza, który wraz z innymi zbiegami zdołał wymknąć się z oświęcimskiego piekła. Pasiak oświęcimski pozornie upodabnia go do współtowarzyszy kaźni, dla których sprawa ratowania życia w sensie biologicznym jest jedynym celem egzystencji. W domu pod Oświęcimiem, gdzie konspiruje swą działalność ratowniczą organizacja podziemna, ceni się człowieka jedynie za jego sprawność i odwagę w akcji bojowej. Szanuje się jedynie tego, kto „ratuje człowieka" z rozpylaczem w ręku. Taki również jest stosunek do księdza. Gdy znalazłszy się pod dachem konspiracyjnej bazy mówi: „Pokój temu domowi", naraża się tylko na kpiny i lekceważenie, a nikt z obecnych nie zastanowi się nad tym, jaka to moc pozwoliła przetrwać księdzu straszne dni Oświę-

cimia i jaka to moc daje mu męstwo. Gdy natomiast bohaterski ksiądz podejmuje się beznadziejnie niebezpiecznego zadania (zmylenia pościgu niemieckiej obławy), gdy pod połą płaszcza chowa rozpylacz, z którego będzie pruł do Niemców — wówczas jako człowiek zdatny do „roboty" przestaje śmieszyć, zdobywa sobie uznanie niewierzących towarzyszy. Miarą człowieka jest jedynie przydatność w grze zewnętrznych wypadków, zarzucających swe sieci na świat. Człowiek musi przyjąć z determinacją powódź wydarzeń i musi posiąść umiejętność pływania. Zło przychodzi z zewnątrz. Jego korzenie wplątane w osobowość ludzką są sprawą nieważną lub w najlepszym wypadku dalekoplanową.

Jest dziełem przypadku fakt, że zadanie podjęte przez księdza spełnia Marta - łączniczka. W ten sposób ksiądz nie dokonywa ostatecznie czynu, który spełnił się w nim wewnętrznie w momencie decyzji. Przypadek ten — który jest nie budzącym wątpliwości wyrazem ironicznej postawy autora — odbiera księdzu laur, a oddaje go łączniczce — prostytutce.

W akcie IV dramatu mamy dalszy ciąg interesującej nas sprawy. Ksiądz pojawia się już po wojnie w mieszkaniu swego obozowego przyjaciela Jana. Okazuje się ono mieszkaniem Jerzego, człowieka, który — po pierwsze — swego czasu stchórzył i nie przyszedł Janowi z pomocą (miał go odwieźć samochodem w bezpieczne miejsce po ucieczce z Oświęcimia) — po drugie — połączył się z żoną Jana podczas jego pobytu w obozie. Jan po powrocie zastaje dom swój zniszczony przez Jerzego. Otóż ksiądz prowadzi zasadniczą rozmowę najpierw z Marią (żoną), potem z Jerzym. Rozmowa ta ma na celu jakieś niezdecydowane uporządkowanie tych spraw. Okazuje się, że Jerzy, intruz okupacyjny, jest praktykującym katolikiem. Ponadto powiada o sobie, że sumienie ma spokojne. Sprawa ta wprowadza księdza w takie zdumienie, że staje bezradny i bezsilny. Kapituluję! — to jego jedyna odpowiedź. Więcej już księdza tego nie widzimy.

Cóż znaczy to wycofanie się księdza wobec jednego z problemów narodzonych z posiewu wojny? Sprawa jest oczywista. Autor usiłuje zdyskredytować katolicyzm jako „bezsilną siłę", nieprzydatną życiu, wiszącą w próżni poza rzeczywistością. Tam bowiem, gdzie ksiądz powinien zebrać wszystkie siły, by rozwiązać powikłania i wyprowadzić ludzi z kłamstwa — widzimy dezercję. Jak wspomnieliśmy poprzednio, takie ukazanie sprawy

katolicyzmu jest jednoczesnym ukazaniem kruchości podstaw humanistycznych dramatu. Hołuj — dyskredytując w opisany powyżej sposób katolicyzm jako siłę żywą, lecz nie ukazując na jej miejscu innej koncepcji humanistycznej — zawiesza sztukę swą i swych bohaterów w pustce. Bo trudno w utworze tym dopatrzeć się jakiejś konstruktywnej, optymistycznej koncepcji marksistowskiej. Ludzie dramatu (z bardzo nielicznymi wyjątkami) ukształtowani są w określony sposób z chwilą podniesienia kurtyny i tacy pozostają lub znajdują się o kilka szczebli moralnie niżej w chwili jej opuszczenia. Ta statyczność psychiczna paraliżuje dramat. Akcja posuwa się przede wszystkim zewnętrznie — osobowość nie ulega zmianie. Nie ma człowieka, który rodzi się na nowo przez zrzucenie swego kształtu przeżytego i przez wchodzenie w nowy horyzont. Nie ma tego, co stanowi siłę dramatu — moralnego zmagania się człowieka ze sobą i ze światem.

Istotą chrześcijaństwa jest walka o nowego człowieka w innych i w sobie. Katolicyzm jest najdramatyczniejszy ze wszystkich humanizmów. W kategoriach chrześcijańskich najpomyślniej może rodzić się i rozwijać dramat jako rodzaj literacki — ten rodzaj sięgający do dna spraw ludzkich i najbliższy spraw boskich. Z tego też względu słowa włożone w usta księdza: Kapituluję! — są w dużej mierze kapitulacją samego autora jako dramaturga. Na to nie ma żadnej rady. Nie zrodzi się dramat, pełne dzieło sztuki, jeśli nie będzie zawierał u swych podstaw jako zasady strukturalnej wielkiego źródła napięć jak to: *oportet vos nasci denuo*. Z takiej bowiem zasady wynika konsekwentnie i problem tragiczności, i konieczność przejrzystej budowy, i dynamika, i prawdziwość psychologiczna i socjologiczna, gdyż osobowość potęguje się przez miłość powszechności.

* * *

Wszystko, co tu zostało powiedziane, jest tłem, na którym z całą jasnością kształtu pojawia się artystyczna koncepcja Jerzego Zawieyskiego, wcielona w postać księdza Jana z *Rozdroża miłości*. Jeśli postać księdza ze sztuki Hołuja reprezentuje uproszczoną krytykę i negację katolicyzmu, postać księdza Jana ukazuje jego humanistyczną głębię wypełnioną światłem prawdy. Jakaż przepaść dzieli kapitulanta z *Domu pod Oświęcimiem* i apostoła Boga miłującego z *Rozdroża*!

Oto sytuacja *Rozdroża*. Ksiądz Jan staje wobec sprawy, wydawałoby się beznadziejnej, w którą zbrodnia, wykluta przez tragiczność wciąga wszystkich niemal bohaterów dramatu. Zbrodnia ta ciąży na sprawczyni Elżbiecie, a w pewien sposób i na wszystkich osobach pozostających w jej kręgu. Ta zbrodnia zburzyła spokój sumień i ład społeczny. Losy człowieka zawisły nad przepaścią między karą i przebaczeniem, między wyrokiem nieżyjącego już księdza Anastazego, sługi Boga karzącego, a obroną księdza Jana, sługi Boga miłującego. Między stosem, a strumieniem żalu za grzechy i odrodzeniem wewnętrznym. Ksiądz Jan jest żarem, który przepala zatwardziały pancerz rozpaczy — i wywleka w promienie Łaski prawdę ludzką, by rozkwitła nowym życiem. Narodzić się po raz wtóry to ludzki trud trudów. Cóż dopiero narodzić się po zbrodni! Ksiądz Jan nalega. Wie, że zakłócony porządek moralny może wrócić do równowagi tylko przez żal i wewnętrzną skruchę. Wówczas wina zostanie starta i pocznie się proces odrodzenia. Nie pojmuje tego gromada i wójt, wykonawcy testamentowego wyroku księdza Anastazego. Im bliższe jest rozgrzeszenie Elżbiety, tym cięższe chmury zbierają się nad księdzem Janem. Oto tragizm. I moment najcięższy, nad którym zdaje się przebiegać wiatr z Ogrojca. Elżbieta łamie się. Ciemność ją ogarnia. Nie ma dla niej wybawienia. Może przez samobójstwo? Te ciemne rozdroża Elżbiety są również rozdrożem księdza Jana. Kto tu czyha? Piotr, brat księdza, a były kochanek Elżbiety, podszeptuje łatwe rozwiązanie. „Nie, nie zmienię w sobie nic". Walka trwa. Prawda jest jedna. „Zresztą zrozum, że nie chodzi o zapomnienie, lecz o wydobycie się z tego dna — oto, aby żyć na nowo, przez ten błąd — inaczej... a to jest tylko w mocy Boga". W mocy Boga, gdy człowiek zrobił, co tylko mógł ze wszystkich sił. Bo ksiądz Jan działa, trudzi się w wysiłku inteligencji, pragnienia prawdy i dobra. Trudzi się na pozór daremnie, gdyż porządek przyrodzony świata trwa niewzruszony nawet pod żarem jego woli.

Ale sprawa *Rozdroża* ma swój drugi profil w porządku nadprzyrodzonym. W nim ziemska zasługa może spotkać się z Łaską. Łaska może pokonać tragizm. Oto epilog dramatu. Elżbieta, uzyskawszy niemal w chwili śmierci przebaczenie Marty, której uratowała życie — odchodzi już na zawsze — umiera. Wszystkim powoli otwierają się oczy. *Oportet vos nasci denuo*. Porządek

moralny, jak powierzchnia jeziora odbijająca niebo, wraca do równowagi. Ksiądz Jan modli się.

Mocna struktura dramatu wiąże porządek naturalny (laickie pojmowania świata) z porządkiem objawienia (mistyczne pojmowanie świata) w jedną harmonijną chrześcijańską całość, która jawi się wówczas, gdy zasługa zbiega się z łaską.

Dramat Zawieyskiego porywa tym wielkim napięciem wewnętrznym, które posuwa wciąż naprzód proces przechodzenia człowieka z kształtu w kształt. Proces topienia rudy, która znaleźć się ma w nowej, doskonalszej formie. Porywa czystością nieba i ziemi niezależnie od burz, które się po nich przewalały. *Rozdroże miłości* jest prawdziwie awangardowym utworem literatury katolickiej — awangardowym z ducha i z litery. Przezwycięża bowiem problematykę naturalistyczną, zamykającą literaturę w kręgu determinizmu i upadku oraz wskazuje nowe formy wyrazu przez śmiałe odrzucenie wątków fabularnych poza ramy dramatu i przez pozostawienie na scenie spraw wewnętrznie-motorycznych. Ten wielki epilog, jakim jest dramat *Rozdroża miłości* (spostrzeżenie W. Natansona), winien być również rozumiany jako wielka ekspozycja nadchodzącej literatury katolickiej.

Uwagi powyższe nie mają charakteru recenzyjnego. Chodziło w nich o skonfrontowanie dwu poglądów i dwóch postaci żyjących w dwóch dramatach, które jednocześnie pojawiły się na scenach warszawskich, a tym samym włączyły się w nurt kulturalny, kształtując życie. Autorem jednej jest utalentowany debiutant marksista, twórcą drugiej pisarz dojrzały, reprezentujący najwyższą klasę literatury katolickiej. Obydwie sztuki walczą w swoisty sposób o nowy humanizm i nowego człowieka. W obydwu dominuje nakaz moralny spieszenia z pomocą człowiekowi. „Trzeba ratować człowieka" (cytuję z pamięci), mówi z całą powagą odpowiedzialności jeden z bohaterów *Domu pod Oświęcimiem* i chodzi mu o ratowanie życia ludzkiego.

Ksiądz Jan w *Rozdroża miłości* własnym życiem służy temu hasłu. Lecz inaczej je pojmuje. Trzeba ratować życie człowieka, lecz nie tylko fizyczne życie w naturalnych warunkach świata. Należy ratować życie nieśmiertelne — głębię ludzkiej duszy.

Jerzy Kierst

Ze świata filmu.

Zagadnienie tematu i tendencji.

Rozwój sztuki filmowej w latach powojennych rzucił pełne światło na szereg zagadnień, z których istnienia nie zawsze zdawaliśmy sobie dawniej sprawę.

Przede wszystkim wysunęło się zagadnienie realizmu w kinie. Przypominamy sobie wszyscy zapewne owe obrazy sprzed lat mniej więcej dwudziestu, kiedy tematyka filmowa obracała się przeważnie, jeśli nie wyłącznie niemal w sferze przygody bardziej lub mniej fantastycznej bądź w sferze melodramatu nie rzadko z rewiową wystawą, w każdym więc razie w świecie zjawisk znajdujących się jak gdyby poza granicami szarego i codziennego życia olbrzymiej większości widzów. Chodziło się wtedy na obraz filmowy, jak gdyby chcąc słuchać baśni, która by oderwała nasz umysł od powszednich rzeczy. Szukało się namiastki przeżyć, które praktycznie były niedostępne, lub też sposobu rozerwania nerwów przeciążonych jednostajnością codziennego trudu. Szukało się ostatecznie ucieczki przed myślą.

Dzisiejsza epoka wytworzyła nowe potrzeby. Ucieczka przed myślą okazała się psychologicznie tak samo zawodna, jak ucieczka przed rzeczywistością dnia powszedniego. Wypadki zadały kłam niejednemu marzeniu i człowiek musiał wreszcie poszukać odpowiedzi na niejedno pytanie, które poprzednio lekceważeniem zbywał. Temu to właśnie usposobieniu odpowiada tak rozpowszechniony we współczesnej kinomatografii film dokumentarny, film, którego zadaniem jest zobrazować pewien określony wycinek działalności ludzkiej, pewną określoną stronę życia społeczeństwa. Nie gra wyobraźni i nie estetyczne wzruszenie są jego ambicją, ale z góry powzięta i logicznie przeprowadzona polityczna lub społeczna tendencja. Wielkie triumfy, jakie w tej dziedzinie sztuka filmowa mogła zanotować zwłaszcza w dziedzinie twórczości rosyjskiej, dowodzą, iż publiczność dzisiejsza pragnie się uczyć, poznawać, rozmyślać i że zagadnienie tematu, nie zaś wystawy i urody aktorów — staje się najważniejszym probierzem wartości.

W związku z tym faktem pozostaje skłonność do filmów, które określić by można mianem koturnowych. Zainteresowania ludzkie przenoszą się dzisiaj z lokalów nocnych i kulis kabare-

towych na szerokie pola zagadnień ogólnych w skali po prostu dziejowej. Filmy historyczne osnute na wypadkach bliższej lub dalszej przeszłości *(Dusze nieujarzmione, Wielki przełom, Iwan Groźny, Zakazane piosenki)*, filmowa przeróbka arcydzieł klasycznego dramatu, zwłaszcza utworów Szekspira — wszystko to jest artystycznym wyrazem tęsknoty nowoczesnego człowieka za jakimś wyższym stylem myśli i uczuć, za pewną powagą, a może i tragizmem wzruszeń.

Ale wzrost znaczenia tematu pociąga za sobą i nowy, odrębny stosunek do literatury filmowej. Nie wystarczy już obecnie byle jaki pomysł, ażeby stworzyć popularny scenariusz. Nie wystarczy również pierwsza lepsza powieść lub pierwsza lepsza farsa teatralna, by dobry scenariusz dało się wykroić. Sztuka kinowa zaczyna poszukiwać motywów literackich ściśle przystosowanych do własnej potrzeby. A w tym wypadku powieść lub utwór sceniczny nie zawsze są w stanie służyć jej pomocą.

Przyczyna jest jasna. Powieść stanowi rodzaj literacki, w którym żywioł opowiadania i żywioł refleksji muszą z natury rzeczy ograniczać znaczenie obrazu, rodzaj, w którym autor bardzo rzadko tylko umie się całkowicie skryć przed czytelnikiem. Film tymczasem, oczywiście film artystyczny, jest na wskroś sztuką obrazu, sztuką wrażeń wzrokowych — i tylko wyrazistość gry aktorów służy do wywołania głębszych u widza refleksyj. Żywioł opowiadania odgrywa natomiast zupełnie podrzędną rolę; dialog schodzi na dalsze miejsce; poza osobistością literackiego bohatera ogromnie trudno nam dostrzec autora czy też reżysera filmu. Podobnie dzieje się ze stosunkiem kina do sztuki teatralnej. Tutaj sama akcja sceniczna nasuwa poważne różnice. Film opiera się na pewnej ciągłości obrazów, na pewnym ogólnym ich planie. Treść każdego fragmentu pozostaje w ścisłym związku z innymi. W teatrze każda odsłona stanowić może w pewnym sensie zupełnie odrębną całość. Film nie zna granic przestrzeni, gdy przeciwnie warunki sceny teatralnej same już przez się szczupłe wskazują granice. Film wreszcie posługuje się czasem jako wielkością zupełnie dowolną, wielkością, która całkowicie niemal znajduje się w mocy człowieka. W jednej minucie możemy zobaczyć i siew i rozrost i owocowanie rośliny. Jedna jakaś aluzja lub symbol przejrzysty mogą nam przesłonić całą zmienność chwili. W teatrze musimy zawsze łączyć ściśle ze sobą czas przedstawienia z czasem trwania akcji, czas więc, który moglibyśmy nazwać zewnętrz-

nym, z czasem fikcyjnym, wewnętrznym danej sztuki. Dlatego scenariusz filmowy, mając we wszystkich tych szczegółach większą stosunkowo swobodę, musi tym więcej liczyć się z całością. Stąd też i zagadnienie tematu, które w farsie schodziło na plan drugorzędny, podobnie zresztą jak w reportażowej odmianie powieści współczesnej, staje się dla sztuki filmowej sprawą jej przyszłości. Ileż to mamy filmów o szczegółach pełnych wysokiej wartości a jednak w całości nudnych lub denerwujących, o tym codzienne doświadczenie nieraz już mogło przekonać i najbardziej wyrozumiałego widza.

Jasną jest rzeczą, iż taki stosunek do zagadnienia tematu nie powinień hamować swobody rozwoju sztuki kinomatograficznej. Dzisiaj ten stosunek wyzyskiwany bywa czasem nawet ze szkodą dla artystycznej strony na rzecz pewnych agitacyjnych i propagandowych względów. Ale propaganda nie może być w sztuce pokarmem na nieokreślony przeciąg czasu. Nadmiar moralizatorstwa, nadmiar dydaktyki mści się na szczerości i głębi artystycznych przeżyć. Określone indywidualności wielkich reżyserów, np. Oliviera czy też Eisensteina, potrafią znaleźć odrębny niewątpliwie, sobie tylko właściwy typ filmowej twórczości — niezależnie od wszelkich warunków. Ale osobistości tego rodzaju będą zawsze tylko szczęśliwym w świecie filmowym wyjątkiem. Tam, gdzie one poruszać się będą z całą pewnością, słabsze talenty skazane być mogą na szablon. Jakakolwiek bowiem by to nie była dziedzina działalności ludzkiej, zawsze i wszędzie konkretna jednostka musi znaleźć swobodę wyrazu. Ta swoboda jest też najpoważniejszym zagadnieniem, jakie staje przed współczesnym człowiekiem.

W. K.

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-48025

Teorie współczesnego kryzysu kultury

Zagadnienie kryzysu kultury, upadku wielkich kultur przeszłości, których ruiny oglądamy, interesowało zawsze umysły ludzkie. Raz po raz stawali badacze przed zagadką zamarłych przed wiekami dzieł ludzkich, obok których życie przechodzi obojętne i beztroskie. Nie posiadamy jednak dotąd sprecyzowanych teorii upadku kultury, choćby w postaci zestawienia różnych systemów teoretycznych, które powstawały w ciągu wieków. Bez tego zaś aparatu myślowego skazani jesteśmy na wypowiadanie sądów dorywczych, nieprzemyślanych, opartych na obserwacjach cząstkowych i nie sprawdzonych. Stawiając zagadnienie zanalizowania teorii upadku kultury, pragniemy je zilustrować na przykładzie współczesnych ocen kryzysu kultury zachodniej, czy też jak chcą niektórzy, jej upadku.

Można właściwie podzielić wszystkich teoretyków kryzysu na dwie grupy: zwolenników teorii kryzysu „małego", powtarzającego się co pewien czas, kryzysu jakbyśmy powiedzieli cyklicznego, i kryzysu „wielkiego", który zamyka całe epoki dziejów i zapoczątkowuje w dziejach ludów epokę nową, jak ją nazwał Spengler, „fellachową", gdy potomkowie dawnych twórców przechodzą obojętnie i bez zrozumienia obok potężnych ruin przeszłości.

Teoretycy kryzysu „małego" widzą zwykle jego źródła w moralnym zepsuciu warstw przodujących. Tak np. Ibn Chaldun, myśliciel arabski z XIV w. widział źródło przemian w zepsuciu ludności wielkomiejskiej. Na skutek upadku obyczajów zatracała ona cnoty przodków i padała łupem głodnych i biednych koczowników. Jest to teoria cyklicznych przemian w kulturze, którą w formie „cyrkulacji elit" odnowił w początkach

XX w. Vilfredo Pareto. Do teoretyków kryzysu „małego" skłonny byłbym zaliczyć J. Chrz. Vico, zmarłego w r. 1744. Vico stara się stworzyć „historię teoretyczną", biorąc za podstawę dzieje Rzymu dlatego, że Rzym nie ulegał w ciągu długich wieków najazdowi nieprzyjaciół. Wedle Vica przebieg dziejów uzależniony jest od moralności i obyczajów. Upadek etyki i obyczajów prowadzi do wojen domowych i zaburzeń, aż wreszcie ugruntowuje się władza jednego człowieka. Człowiek ten zakłada monarchię i ratuje kulturę od upadku. W przeciwnym bowiem razie wojny domowe i najazdy doprowadzają do wytępienia ludności i zniszczenia dorobku kultury. Nieliczne pozostałe resztki powrócą do pierwotnego poziomu kultury, a żyjąc w warunkach trudnych, zaczną uprawiać cnoty, bez których postęp kultury jest niemożliwy. W ten sposób rozpoczynając od barbarii, na nowo społeczeństwo ludzkie dźwignie się do szczytów kultury. Zasadniczo tedy czynnik moralny u teoretyków kryzysu „małego" odgrywa rolę decydującą. Wydaje się, że żyjąc w epokach względnego spokoju i pomyślności, nie zdawali sobie sprawy ani z rozmiarów, ani ze złożoności zjawisk kryzysu i obserwując współczesne wydarzenia dochodzili do wniosku, że zawsze silni i moralnie zdrowi dochodzą do władzy, jeśli dotychczasowi władcy ulegają moralnemu upadkowi. Do teoretyków „małego kryzysu" zaliczyć należy także Wojciecha Dzieduszyckiego, który w książce swej *Dokąd nam iść wypada?* (Brody 1910) maluje obraz nadchodzącego kryzysu wielkiej i zdawałoby się wspaniałej kultury wieku XIX. Opiera się on na prawie wieczystej zmiany, cyklicznego rodzenia się, rozwoju i umierania, które panuje w przyrodzie. Kryzys ten ogarnia kulturę Zachodu. Dzieduszycki rozwlekle analizuje objawy i przyczyny kryzysu, przewiduje jednak, że odbędzie się on raczej pokojowo, bez wstrząsów, na skutek rozwoju socjalizmu, spadku ilości urodzeń wśród ludów Zachodu i zalewu ich przez robotników z krajów słowiańskich. W rozważaniach i przepowiedniach tych uwagi niezwykle trafne i bystre mieszają się z zupełnie nieudanymi przewidywaniami. Należy podziwiać zdolność odgadnięcia zbliżającego się kryzysu kultury na kilka lat przed wojną światową, gdy ludzie Zachodu byli najdalsi od myśli o nim. Z drugiej strony redukowanie kryzysu do powolnej przemiany — chyba że wypadki potoczą się

inaczej — dowodzi jak trudną jest rzeczą wczuć się ludziom żyjącym w epokach pokoju w rytm i sens wielkich dziejowych przewrotów.

Twierdzenie to można udowodnić raz jeszcze, zestawiając teorie upadku kultury antycznej. Współcześni kryzysowi stworzyli trzy wielkie teorie: pierwsza z nich mówiła, zgodnie z antycznym światopoglądem, że wiek złoty jest za nami i ludzkość, starzejąc się, idzie ku rzeczom coraz gorszym. Dlatego też kultura starożytna i imperium rzymskie muszą zwolna chylić się do upadku. Druga głosiła za Platonem i Arystotelesem cykliczność przemian i odrodzenie kultury po zniszczeniu istniejącej. Trzecia wreszcie, którą stworzył św. Augustyn, widziała przyczynę upadku imperium rzymskiego w postanowieniu Bożym, które na upadek skazało świat pogański, oparty na występku i zbrodni (Werner H. *Der Untergang Roms.* Stuttgart 1939).

Tym wielkim systemom stworzonym przez współczesnych wydarzeniom przeciwstawiają się systemy późniejsze. O systemie Vica była już mowa. Monteskiusz sprowadza przyczyny upadku Rzymu do rzędu wadliwej techniki rządzenia i przypadku, że Rzym który kolejno zwalczał nieprzyjaciół, uległ w końcu ich połączonym siłom. Gibbon i Momsen sięgają niewiele głębiej, podkreślając co najwyżej rolę upadku moralnego. Takie „przyczyny" jak brak ducha obywatelskiego, upadek dyscypliny w wojsku, służalczość senatu są tylko skutkami procesów, które przebiegały w głębi, a których ci badacze się uchwycili. Tak samo Ranke widzi przyczyny upadku Rzymu w waśniach religijnych i najazdach barbarzyńców, nie wnikając głębiej w problematykę upadku. Dopiero wiek XX w obliczu kryzysu kultury zachodniej postawił w nowej płaszczyźnie porównawczej zagadnienie kryzysu i upadku kultury antycznej. Równocześnie rozpoczęły się badania nad kryzysami kultur starożytnego Wschodu i Egiptu, analizowano kryzysy w Chinach i w Indiach. Gdy badania te osiągną pełny rozwój, można będzie stworzyć naukowo uzasadnioną teorię kryzysu kultury lub też kilka równorzędnych teorii. Przy dzisiejszym stanie badań należy ograniczyć się do zestawienia współczesnych teorii kryzysu.

Wydaje się, iż jest ich siedem. Nie udało mi się dostać wobec zniszczenia wojennego książek i zdewastowania ocalałych bibliotek dzieła Huizingi o niepokoju naszych czasów. Być może też, że są inne teorie, z którymi nie zdołałem się zapoznać. Wszystko to składa się na szkicowy charakter tego artykułu.

Pierwszą pod względem czasu powstania jest teoria kryzysu materializmu dziejowego. Kryzys ten, który przewidzieli Marks i Engels, ma być kryzysem kapitalizmu i zakończyć się wprowadzeniem nowego porządku socjalistycznego. Wszelkie objawy upadku moralności, nauki, sztuki, obyczajów życia społecznego i politycznego wiąże konsekwentnie teoria materializmu dziejowego z kryzysem gospodarczym, który polega na wyczerpaniu się sił społeczeństwa kapitalistycznego. Ustrój kapitalistyczny krępować zaczyna postęp nauki, staje się zaprzeczeniem założeń gospodarczych. Z chwilą jego usunięcia powstanie społeczeństwo bezklasowe i nowa kultura, stworzona przez robotnika. Nie będzie w niej religii ani etyki chrześcijańskiej, bo jej robotnik nie posiada. Wytworzy ona nową sztukę i odnowi życie nauki. Nauka bowiem ma stać się głównym fundamentem nowego światopoglądu.

Drugą z kolei teorię stworzył w XX wieku Spengler, którego dzieło *Der Untergang des Abendlandes* ukazało się w czasie pierwszej wojny światowej (tom I w 1915) i zyskało olbrzymią poczytność. Dzieło Spenglera spotkało się z szeregiem zarzutów ze strony nauki. Pisane jest bowiem bez aparatu naukowego, wprost z głowy i zawiera szereg dowolnych konstrukcji. Taką dowolną konstrukcją jest „kultura arabska", mająca posiadać „magiczny" charakter, która obejmuje razem w jednym rozwoju chrześcijaństwo i islam. Dopiero przepojenie chrześcijaństwa pierwiastkami germańskimi miało dać początek kulturze Zachodu. Spengler przewiduje upadek żywotnej i twórczej kultury Zachodu i zastąpienie jej skostniałą „cywilizacją", która może przetrwać długie wieki. W momencie przełomu znajdujemy się obecnie. Upadek cywilizacji zachodniej przepowiada Spengler na czas ok. r. 2200. Nie można oprzeć się wrażeniu, że pisząc o Rzymie i roli jego w stworzeniu skostniałej i zdyscyplinowanej cywilizacji, autor ma na myśli Prusy. Istotnie w innej pracy swej *Preussentum und Sozia-*

lismus (1919) stał się jednym z prekursorów myśli narodowo-socjalistycznej, której sam był później zwolennikiem. Jest to więc teoria upadku kultury sporządzona na użytek niemiecki. Metoda Spenglera nie da się obronić ze stanowiska nauki. Opiera się on przy budowaniu cyklów historycznych tylko na danych historii sztuki, które dowolnie interpretuje; inne dane pomija. Terminologia jest nieścisła i zupełnie dowolna, a fakty są wtłoczone w sztywny schemat „merowingów", „średniowiecza", „reformacji", nawet w Chinach. Myślenie czysto formalne pozwala mu na dowolne wtłaczanie faktów dziejowych w ramki okresów po 200—300 lat. W dodatku zna niewątpliwie tylko materiał historyczny starożytnej Azji zachodniej oraz kultury europejskiej. Indie i Chiny są mu znane słabo, ale mimo to czyni tam wycieczki historyczne. Wystarczają mu zresztą czysto zewnętrzne podobieństwa do układania serii analogicznych wydarzeń.

Podstawa teoriopoznawcza jest krucha. Spengler jest idealistą i twierdzi, że nie może poznać przyczyn zjawisk ani ich celowości. Ale skoro tak, to nie zna dokładnie samych zjawisk. Poza tym Spengler musi dla uzasadnienia swych twierdzeń stanąć na stanowisku irracjonalizmu. Uwielbienie dla cezaryzmu i wiara w panowanie Niemiec nad światem jest bodaj irracjonalną podbudową jego cyklicznej teorii dziejów, na przełomie których wybuchają wielkie kryzysy.

Dzieło Spenglera, ciężkie i pełne powtarzań się (jeden z krytyków niemieckich zauważył, że po przeczytaniu 50 pierwszych stron wie się tyle samo, co po zapoznaniu się z całością, obejmującą stron 600), wywołało wielką polemikę. Francuz Massis wystąpił z książką *La défense de l'Occident*, znaleźli się też liczni krytycy w Niemczech. Niemniej zagadnienie, postawione przez Spenglera, nie przestało interesować myślicieli. Teoria cykliczna rozwoju dziejów, której stał się jednym z heroldów, stała się przedmiotem polemiki i dyskusji. Toteż ogromne znaczenie dzieła Spenglera dla rozwoju myśli mimo wszystkich jego wad (a może i dlatego, że jest w nim tyle wad, że trudno się na całość zgodzić) nie może być zakwestionowane.

Trzeci kierunek w zakresie teorii kryzysu reprezentuje Florian Znaniecki swą książką *Upadek cywilizacji zachodniej*

(Poznań 1921). Prof. Znaniecki widzi źródło kryzysu w dysproporcji kultury przodującej elity i mas, które wyzwolone przez proces demokratyzacji dochodzą do władzy. Zdaniem jego, kultura przodującej elity (ma na myśli przede wszystkim uczonych, artystów, myślicieli) nie wykazuje cech upadku czy rozkładu. Co prawda czynniki religijne i moralne uległy w niej odsunięciu na plan dalszy, ale istnieją nadal w formie modernistycznej. Niebezpieczeństwo leży gdzie indziej. Oto masy nie rozumieją wartości kultury elity i mogą ją zniszczyć. Zadaniem tedy elity jest upowszechnienie co najrychlej wartości kultury wśród mas, aby w ten sposób usunąć niebezpieczne dysproporcje. Widzi równocześnie ujemne prądy w kulturze, którym masy mogą hołdować, jeśli elita nie dokona w czasie krótkim rzeczy wielkiej, dzieła wymagającego geniuszu — jeśli nie upowszechni reprezentowanych przez siebie wartości.

Teoria Znanieckiego kładzie nacisk na społeczny aspekt kryzysu, mianowicie na zjawisko kulturalnych dysproporcji. Nie znajduje ona analogii ani w dziejach starożytnych, ani w dziejach Indii czy też Chin.

Czwartą z kolei teorią — którą nazwać można teorią demograficzną — podał hiszpański myśliciel Ortega y Gasset w swej książce *La rebellion de las masas* (1930), która wyszła w tłumaczeniu na szereg języków, m. i. na niemiecki (Stuttgart-Berlin 1931). Autor jest zwolennikiem liberalizmu i z ironią krytykuje faszystowską postawę pokoleń powojennych. Źródło kryzysu widzi w napływie mas do wszystkich dziedzin życia. Jest on, jego zdaniem, zjawiskiem demograficznym, bo skutkiem przeludnienia. Znajduje autor dla owego przeludnienia i zalewu mas odpowiedniki w obyczajach i kulturze Rzymu cezarów, który lubował się w budowlach olbrzymich, obliczonych na masy. Nie obawia się on upadku kultury, jak Znaniecki. Widzi wielki przyrost sił witalnych na skutek większej dbałości o higienę i rozwoju sportu. Kryzysy podobne do współczesnego miały już nieraz miejsce w dziejach. Zagadnienie polega na tym, w jaki sposób elita ma z powrotem opanować masy, które wyrwały się z pod jej kierownictwa. Widzi pewne braki u elity europejskiej, a więc brak wielkiej idei, krótko też wspomina o błędach cywilizacji współczesnej, których jednak nie analizuje. Widać tu silny wpływ teorii Vilfreda

Pareta o cyrkulacji elit. Jest to teoria kryzysu, ograniczona do jednego tylko zjawiska demokratyzacji społeczeństw europejskich, w której autor widzi źródło zła.

Piątą teorię naszkicował — bo jej, o ile wiadomo, nie rozwinął — sędziwy filozof włoski Benedetto Croce. Croce jest zwolennikiem Hegla, dlatego też w artykule swym *Zmierzch cywilizacji* (*Kultura* nr 1, Rzym, czerwiec 1947) uzasadnia naukę o dobroczynnym skutku wojen, a nawet staje w obronie przywódców, którzy rozpoczynali wojny i sprowadzali na inne narody klęski i spustoszenia. „Oskarżenie zaś o nieludzkość przyjąć można tylko w wypadku, kiedy to, co czynili, było wynikiem zachłannej i nieprzewidującej polityki". A więc tylko powodzenie jest kryterium oceny w polityce. Zresztą Benedetto Croce ostro potępia niszczycieli i barbarzyńców: jednostki są winne złu. A z drugiej strony Croce pisze: „Niemałego trudu wymaga, by dojrzeć inną wizję cywilizacji ludzkiej i przyrównać ją do zrodzonego na twardej skale kwiatu, który wyrywa lub przygniata burza; wartość cywilizacji bowiem polega nie na wiecznym trwaniu, ale na nieśmiertelnej sile ducha, który ją ciągle odradza i natęża". Wydaje się, że ostatni hegelianin naszych czasów nie umiał w płaszczyźnie swej teorii dojrzeć całego tragizmu czasów przełomu i znaleźć dla nich rozwiązania w płaszczyźnie wyznawanej przez siebie nauki.

Najliczniej reprezentowany jest bodaj kierunek szósty, który nazwać można teorią dezintegracji kultury. Wyznawcy tego kierunku nie szukają źródła zła w moralnym upadku czasów obecnych, a w założeniach, na których zbudowana została kultura nowożytna i które obecnie ulegają rozkładowi. Do kierunku tego należy wielu pisarzy katolickich; można zaliczyć do niego i Maritaina, podobnie jak Berdiajewa. Jednym z typowych jego przedstawicieli jest Szwajcar Gonzague de Reynolds (*L'Europe tragique*, Paris, Spes 1934). Uważa on, że „świat współczesny może być zrozumiany i wytłumaczony... jako wcielenie w dziedzinie faktów ekonomicznych, politycznych i społecznych kilku idei-sił, których pochodzenie sięga XVI w. i które przejawiały od XVIII w. decydującą, rewolucyjną aktywność. Są to idee humanistyczne, „filozoficzne", liberalne". Zdaniem jego od XVI w. trwa nieustanna rewolucja, która przybiera obecnie szczególnie ostre formy.

Wydaje się jednak, że najgłębiej ujmuje zagadnienie kryzysu kultury amerykański socjolog P. Sorokin. Napisał on i wydał w r. 1937 trzytomowe dzieło *Social and cultural dynamics* (New York 1947), a w r. 1941 opublikował streszczenie tego dzieła pt. *The crisis of our Age*, którego dziewiąte wydanie ukazało się u Duttona w Nowym Yorku w r. 1945. Książka ta może być uważana za najbardziej typowy wyraz teorii dezintegracji pojęć jako przyczyny kryzysu współczesnej kultury.

Sorokin we wstępie daje syntetyczny obraz kryzysu: „Każdy ważny aspekt życia organizacji i kultury zachodniej cywilizacji jest w nadzwyczajnym kryzysie... Jej ciało i duch są chore, nie ma chyba na ciele miejsca zdrowego ani włókna nerwowego, które by funkcjonowało w sposób zdrowy... Wydaje się, iż jesteśmy między dwiema epokami: zamierającą kulturą sensatoryjną (*sensate*) naszego wspaniałego wczoraj i nadchodzącą kulturą ideacyjną twórczego jutra. Żyjemy, myślimy i działamy u schyłku świetnego sześćsetletniego dnia sensatoryjnego. Ukośne promienie słońca wciąż oświetlają chwałę przemijającej epoki. Ale światło słabnie, w gęstniejącym mroku coraz trudniej widzieć jasno i orientować się w zamęcie półcienia. Noc okresu przejściowego zaczyna zapadać przed nami wraz z upiorami, przerażającymi cieniami i budzącymi odrazę okropnościami. Poza nią jednak czeka zapewne świt nowej wielkiej kultury ideacyjnej na powstanie ludzi przyszłości". Sorokin nie zajmuje w stosunku do przeszłości postawy tak nieprzejednanej, jak np. Gonzague de Reynolds. Dla niego kultura panująca w Europie od czasów renesansu była bardzo wielka i rzeczywiście wspaniała. Kultura ta określona jest nazwą sensatoryjnej, gdyż decydujące miejsce zajmują w niej wartości zmysłowo poznawalne. Kulturze sensatoryjnej przeciwstawia autor kulturę ideacyjną, w której wszystko opiera się o Boga, oraz kulturę idealistyczną, która łączy wartości sensatoryjne z wartościami ideacyjnymi w harmonijną całość. Kultury te występują w ciągu dziejów, zmieniając się kolejno, przy czym po kulturze sensatoryjnej następuje ideacyjna (teocentryczna) lub idealistyczna. Autor przeciwstawia się teorii Spenglera o upadku kultury oraz tym wszystkim, którzy widzą ratunek w jakichś drobnych zmianach lub zmianie ludzi u steru rządów. Zdaniem jego, kryzys ma głębokie korzenie.

Jest to koniec jednej z form kultury i początek nowej. Kolejno analizuje kryzys w sztukach pięknych, operując bardzo ciekawą metodą ilustracji statystycznej. Następnie omawia kryzys systemu prawdy (nauka, filozofia, religia), kryzys w etyce i prawie. Źródłem tego kryzysu jest relatywizm wszelkich wartości i relatywizm samej prawdy. Relatywizm ten wpływa decydująco na kryzys w innych dziedzinach. Oto wiek XIX był okresem największego rozkwitu stosunków społecznych, opartych na umowie, które zastąpiły stosunki oparte na przymusie i na formach „familistycznych" czyli podobnych do rodzinnych. Otóż umowa opiera się na poszanowaniu warunków przez obie strony. Relatywizm norm etycznych i prawdy doprowadził do upadku wartości umów. Odbiło się to na życiu rodzinnym, stosunkach wewnętrznych w państwach, organizacji ekonomicznej, systemie wolnościowym, stosunkach międzynarodowych. Następnie autor omawia symptomy kryzysu: wzrost ilości zbrodni, szczególniej popełnianych przez młodocianych, wzrost ilości chorób umysłowych i nerwowych, wzrost ilości samobójstw „anomicznych", występujący przy przewrotach społecznych. Następnie analizuje inne objawy kryzysu: wzrost ilości i czasu trwania oraz zasięgu wojen i rewolucji, zubożenie. Analizuje dualizm występujący jako skutek dezintegracji pojęć, mianowicie wahanie się ludzi między skrajnościami po zatracie w etyce złotego środka, a w filozofii pojęcia prawdy. Omawia chaotyczny synkretyzm, dążność do kolosalizmu, a wreszcie malejącą zdolność twórczą współczesnej kultury sensatoryjnej. Kryzys obejmuje nie tylko Europę, ale i Amerykę, która bynajmniej kulturalnie nie jest „młodsza". Rozwój Europy i Ameryki biegnie drogami równoległymi.

Sorokin stara się ustalić, na czym polegać będzie proces dezintegracji kultury zachodniej.

1) Nie oznacza on fizycznego zaniku ludności Zachodu, choć część jej zginie w okresie przejściowym. Natomiast oznacza on odejście tej ludności od kultury sensatoryjnej i przejście do kultury innej, ideacyjnej lub idealistycznej. Bez wielkiej depopulacji nastąpi odpływ zwolenników kultury sensatoryjnej do innych form.

2) Nie oznacza on całkowitego zniszczenia narzędzi kultury, ani wartości materialnych i duchowych. To co pozostanie

ze zniszczeń, coraz mniej będzie wyrazem kultury sensatoryjnej, a coraz bardziej systemów innych.

3) Dezintegracja sensatoryjnego „supersystemu" naszej kultury nie oznacza ani pogorszenia ani dezintegracji całej naszej kultury. Inne systemy współistniejące z systemem sensatoryjnym nie ulegną zniszczeniu.

4) Nastąpi odpływ ludzi wybitnych od sensatoryjnej filozofii do teologii, wielkie umysły będą się trzymać systemów idealistycznych i ideacyjnych, a miernoty — systemu sensatoryjnego. Wystąpi na arenę tłum zorganizowanych badaczymiernot, którzy będą uprawiać „z całą aleksandryjską erudycją i bezwzględnością" wyćwiczonej nieudolności albo ścisłość prowadzącą na manowce, albo pracowite opracowanie rzeczy oczywistych, albo uczoną pustkę. Podobny zalew miernoty wystąpi w sztukach pięknych. Miernoty zastąpią wybitnych krytyków, realne normy sensatoryjne zastąpione zostaną przez „podrobione". Nastąpi chaos pojęć, pojawi się wiele systemów sensatoryjnych, wzajemnie się zwalczających.

5) W życiu politycznym przewiduje autor rządy tyranów, którzy narzucać się będą społeczeństwom stoczonym przez nihilizm i chęć użycia. Z drugiej strony pojawią się nowe zakony i nowe pustelnie — choćby „mentalne".

Mało przekonywujące — może z powodu sumarycznego wykładu — są fazy budowy nowej kultury przyszłości, zbudowane analogicznie do podobnych zjawisk w przeszłości. Autor w zakończeniu podkreśla znaczenie religii w odbudowie kultury i uzasadnia to przykładami z historii. Książka Sorokina jest jedną z najciekawszych pozycji literatury o kryzysie kultury i stanowi znaczny krok naprzód w naukowym jego badaniu.

Kierunek siódmy — teorię patologiczną reprezentuje profesor uniwersytetu w Liège Marcel De Corte (*L'incarnation de l'homme. Psychologie des moeurs contemporaines.* Bruxelles-Paris 1942). Autor stara się przeprowadzić dowód, że kryzys moralności i obyczajów jest spowodowany odejściem człowieka od postawowych, biologicznych i witalnych podstaw człowieczeństwa. Człowiek współczesny w występkach tym się różni od starożytnego poganina, że przegląda się w nich jakby w lustrze; stara się dorobić do nich teoretyczne uzasadnienie.

Ogromna ilość dziedzicznych ułomności nerwowych i psychicznych, spowodowanych przez nadużycie alkoholu, rozpustę, stosowanie środków antykoncepcyjnych, narkotyków, przez sporty nowoczesne i życie miejskie prowadzi do osłabienia organizmu ludzkiego. Występki ludzi współczesnych nie płyną, jak w przeszłości, z nadmiaru sił żywotnych, ale z ich osłabienia. Nie pomogą tu jakieś apele do siły woli, gdyż po chwilowym wysiłku nastąpi jeszcze silniejsze załamanie. Należy się liczyć z możliwością zastoju ludzkości wśród obyczajów rozprzężonych, jeśli nie wkroczy ona na drogę poprawy. Autor widzi dwa zasadnicze środki przywrócenia równowagi psychicznej i nerwowej ludzi współczesnych. Pierwszy z nich to praca fizyczna przy gospodarstwie domowym, w rzeczach małych, codziennych. Drugi to atmosfera rodzinna, która uleczy rozstrojone nerwy. Naprawa nie może nastąpić szybko, wymaga ona wytworzenia nowej tradycji moralnej, gdyż dawna zanikła. Powrót do zdrowego rozsądku, etyki chrześcijańskiej i religii są drogami naprawy, której zaniechanie grozi długotrwałą agonią ludzkości. Teoria patologiczna wydaje się nowoczesną formą teorii moralnych przyczyn upadku kultury.

Oto przegląd dzisiejszych teorii kryzysu. Wyłania się z nich głębia tragizmu naszych czasów i mozolne poszukiwanie dróg wyjścia. Sama ich różnorodność i rozbieżność świadczy o tym, że weszliśmy w stadium długotrwałego, przewlekłego kryzysu, w którym mogą być chwile poprawy, ale i nawroty brutalnego barbarzyństwa, a wartości kultury ludzkiej rozkwitać będą, jak pisze Croce, w szczelinie skalnej między dwiema burzami. A jednak piękno zórz, choć trwają chwile, nie jest mniejsze od piękna odwiecznych gór czy niezmierzonego morza.

Karol Górski

Erotyzm komercjalny a wstydliwość chrześcijańska

Termin „erotyzm komercjalny" utworzył francuski pisarz F. Mauriac i użył go do oznaczenia skłonności wielu współczesnych pisarzy, aby zaprawiać swe utwory opisami zmysłowymi, których przebieg opowiadania bynajmniej nie wymaga, a które mają tylko na celu pobudzić zmysłowość czytelnika i przez to przyczynić się do szybszego rozejścia się ich utworów w handlu księgarskim. Wyrażenie to winno się na stałe przyjąć, pozwala bowiem odgrodzić się od pornografii będącej czymś wyraźnie bezecnym, a jednak piętnować nadużycia w opisywaniu stosunków między mężczyzną a kobietą. O pornografii decyduje zbyt wyłączne zajmowanie się tą dziedziną i to w formie jak najbardziej drastycznej, a przede wszystkim intencja wzbudzania odnośnych pożądań szczególnie u młodzieży i robienie sobie z tego źródła dochodów. Dlatego też szerzy się ona raczej w ukryciu i jest tępiona przez władze publiczne, niestety najczęściej dość nieskutecznie. Tam gdzie podobna bezecna intencja nie istnieje, nie powinno się mówić o pornografii, choć należy przyznać, że gdy idzie o treść, to granica, gdzie się kończy erotyzm komercjalny a zaczyna pornografia, nieraz bywa trudna do ustalenia. Podobno blisko podszedł do niej Z. Grabowski w swej powieści *Anna,* tak samo jak W. Żukrowski w *Monarchistach,* jak St. Kisielewski w *Sprzysiężeniu,* a już najbliżej Iwaszkiewicz w *Joannie od aniołów.* U tego ostatniego łączenie erotyzmu z życiem religijnym i to w tak odrażających opisach głęboko rani uczucia ludzi wierzących i smutno świadczy o braku wychowania i delikatności u autora.

W każdym razie poniżej linii granicznej, od której zaczyna się pornografia, mamy sporo utworów, w których zagadnienie życia płciowego czy to ilościowo, czy w sposobie przedstawiania i opisywania jego scen przybiera rozmiary nieproporcjalne do toku opowiadania, nie mówiąc już o takich, które się tylko koło nich kręcą. U wielu autorów wyraźnie się odczuwa, że jest to odbiciem ich osobistej psychiki pochłoniętej całkowicie tą zwierzęcą stroną życia. Nieraz ma się wrażenie, że kryje się tam coś chorobliwego, jakieś niedomagania i niezaspokojone pożądania, które sprawiają, że ich umysł wciąż wraca do tych spraw, o których wartości moralnej ma pod wpływem tego stanu najbardziej spaczone pojęcia.

Nie sądzę wszakże, aby erotyzm utworów był zawsze wynikiem wybujałego erotyzmu w osobistym życiu autorów. Źródłem tego może być pewna moda, czy też szczególny popyt w danym okresie na podobną zaprawę erotyczną w literaturze, co sprawia, że autorowie uważają za konieczne dodać go trochę do swych utworów na to, aby lepiej szły. Tylko z takimi warto o tych sprawach dyskutować, a jeśli są ludźmi wierzącymi i publicznie wyznają swe przekonania katolickie, to należy im wyraźnie postawić przed sumieniem zagadnienie odpowiedzialności za takie uprawianie komercjalnego erotyzmu, tym bardziej, że niewątpliwie nie robią tego świadomie, ale raczej ulegają ogólnym nastrojom.

Za przykład takiego wymagania mody niech posłuży krytyka *Sagi o Jarlu Broniszu* W. J. Grabskiego, który się spotkał z zarzutem nie uwzględnienia dostatecznie elementu erotycznego w swej trylogii. Innym przykładem może służyć krótki ustęp erotyczny brutalnie wyrażony w *Bolesławie Chrobrym* A. Gołubiewa (Cz. I, r. 2 przy końcu). Idzie tam o pożycie małżeńskie Mieszka z żoną, o którym w całym rozdziale nie było wcale mowy. O ile czyściej i w moim przekonaniu zgodniej z rzeczywistością opisuje rozpoczęcie życia małżeńskiego Mieszka i Dąbrówki Buntsch w *Dzikowym Skarbie*. Znajomość ludów prymitywnych i ich obyczajów, jaką dziś posiadamy, bynajmniej nie świadczy, aby stosunki płciowe miały u nich zawsze takie cechy brutalne. I u nich, podobnie jak i w naszych środowiskach cywilizo-

wanych, ludzie są w tej dziedzinie bardzo rozmaici. Pamiętam opowiadanie misjonarza z głębi Laosu, gdzie spotkał wśród plemion na bardzo prymitywnym poziomie cywilizacji jednostki wybitnie czystego życia, oraz objawy dobrze zachowanej przyrodzonej wstydliwości.

O tę wstydliwość właśnie idzie [1]). Jest to przyrodzona skłonność natury ludzkiej do ukrywania procesów, w których działalność wyższych władz umysłowych ulega przyćmieniu. Została ona uświęcona przez obyczaj chrześcijański i należy pilnie jej strzec zarówno ze względu na dobro jednostki jak i społeczeństwa. Chrystus w kazaniu na górze (Mt 5, 28) wyraźnie poucza, że pożądanie nieczyste, gdy człowiek na nie wewnętrznie przyzwala, jest takim samym grzechem jak i uczynek nieczysty. Tymczasem lekceważenie wstydliwości i naruszenie jej, czy to zachowaniem, strojem czy słowem lub pismem wzbudza pożądanie i naraża na grzechy, za które będą odpowiadać także i ci, którzy je wywołali. Są to zasady, z którymi wszyscy katolicy winni się liczyć. I pisarzom katolickim nie wolno się od nich uwalniać dla mniemanych racji czy to artystycznego realizmu czy prawdy życia lub innych podobnych pozorów, pod którymi się nieraz kryje tyrania panującej mody.

Przyznajemy jednak, że istnieją tu w obyczajach pewne wahania, że w traktowaniu zagadnień życia płciowego można wpaść i w przeciwny kraniec. Nazywamy go pruderią i polega ona na zbytnim już pomijaniu zagadnień tej dziedziny, tak jakby wszystko, co się do niej odnosi, miało być czymś tylko gorszącym. Znamy środowiska o bardzo surowych obyczajach, w których z całą swobodą o tych sprawach mówiono nawet wśród młodzieży. Taka np. Jacqueline Pascal, siostra Błażeja, gdy miała lat piętnaście na wiadomość, iż królowa jest w stanie błogosławionym, pisała na ten temat wiersze. W jednym epigramie zapewniała królowę, że za każdym poruszeniem dzieciątka w jej łonie drżą wrogowie Francji.

Przeciwnie dobry przykład takiej przesadnej pruderii mamy w Rodzinie Połanieckich, kiedy Marynia czuje się

[1]) Należałoby wydać ponownie znakomity odczyt wygłoszony w 1938 r. w Uniwersytecie Warszawskim przez ks. prof. F. Sawickiego pt. „Fenomenologia wstydu".

dotknięta w swym wstydzie już przez samo to, że jej narzeczony rozpoczyna rozmowę o dzieciach, które mieć będą i o ich wychowaniu. Zdrowy obyczaj chrześcijański wcale nie zakazuje myśleć, mówić i pisać o zagadnieniach tej dziedziny, byle nie w formie wzniecającej pobudliwość płciową i szczególnie nie w intencji, aby ją podniecić.

Gdy więc idzie o twórczość literacką szczególnie o powieść, to nie może być mowy o tym, aby w imię obyczajowości nie pozwalać na poruszanie stosunków między mężczyzną a kobietą, które w życiu ludzkim zajmują tyle miejsca i nawet pomijać wykroczenia w tej dziedzinie. Byłoby to okrawać życie i wyrzekać się tego czegoś, co składa się na wiarygodność utworu i sprawia, że czytelnik ulega złudzie, iż ma obraz rzeczywistego odcinka życia ludzkiego. Oczywiście nie jest to jedyne źródło tematów powieściowych i nie w każdej powieści ma zajmować centralne miejsce. Ilu mamy wybitnych powieściopisarzy jak Dickens, Conrad, London, u których zagadnienie stosunku mężczyzny i kobiety nie bywa wysuwane na pierwszy plan albo bywa traktowane w granicach normalnego pożycia małżeńskiego nie dającego żadnej okazji do opisów erotycznych.

Zagadnienie życia zawodowego, zmagania społeczne, walka z przyrodą mogą dostarczyć tyle tematów do twórczości powieściopisarskiej, której wcale nie potrzeba okraszać erotyzmem. Naturalnie że do tego potrzeba zdolności, talentu, wykształcenia. Tam gdzie tego nie ma w dostatecznym stopniu, zaprawa erotyczna przy stosownej reklamie może zapewnić powodzenie i poczytność. Pewną rolę może tu odgrywać lenistwo, niechęć wysiłku, aby coś głębiej opracować, kiedy można czytelnika zainteresować drastycznymi scenami erotycznymi, tak łatwymi do opisania. Wreszcie pośpiech w pracy, pisanie na obstalunek i na termin też skłoni niejednego do ułatwiania sobie twórczości i do pisania o tym, co popłaca.

Ale pójdźmy dalej i przyznajmy, że zagadnienie stosunków płciowych, obyczajów z nimi związanych, konfliktów, jakich są źródłem, nie przestanie nigdy być jednym z głównych przedmiotów zainteresowania ludzkiego i że twórczość literacka zawsze będzie w tej dziedzinie szukać tematów.

Zgódźmy się na to, że w rozwoju akcji nie sposób będzie żądać od pisarza katolickiego, aby pomijał lub zbyt tonował to, co dla plastycznego przedstawienia rozwoju akcji będzie konieczne, a co będzie odsłaniać ujemne, nawet brutalne, strony erotyzmu ludzkiego.

Weźmy przykłady konkretne. Czy Sienkiewicz poszedł za daleko w opisie wyuzdania obyczajów rzymskich w obrazie uczty Nerona? Gdy się *Quo Vadis* ukazało, można było słyszeć w środowiskach katolickich zarzuty zbytniego realizmu w tej scenie; już i później przed pierwszą wojną światową spotkałem się z nimi u katolików niemieckich. Ogół jednak uznawał, że autor nie przekroczył tu granicy dozwolonej chrześcijańskiemu pisarzowi, rozumiejąc, że taka scena była w powieści zupełnie uzasadniona potrzebą przeciwstawienia obyczaju nowego świata chrześcijańskiego obyczajom pogańskim.

Weźmy inny przykład, scena tańca pani Teo w *Puszczy* Weyssenhoffa. Wywołała ona protesty pewnych kół i prośbę, aby ją usunął z nowego wydania. Weyssenhoff zapytał o zdanie Sienkiewicza i ten odpisał: Zostawić. Uważał, że ta scena nie jest zbyt drastyczna, a w układzie powieści jest potrzebna dla uwydatnienia tego wyrafinowanego zepsucia u kobiety, z której sideł bohater powieści ma się wyrwać!

Sigrid Undset w swoich powieściach *Gymnadenia* i *Krzak gorejący*, w których daje dowody tak głębokiego zrozumienia życia religijnego, ma też parę ustępów erotycznych zresztą opisanych z właściwą rezerwą. I one są tam na miejscu, gdyż mają świadczyć o rozluźnieniu obyczajów w środowiskach norweskich, w których protestantyzm jako religia oficjalna praktykowany jest bardzo powierzchownie i konwencjonalnie i szczególnie, gdy idzie o stosunki małżeńskie, nie wywiera wpływu na obyczaje.

To samo można powiedzieć o postaci Pauliny w *Kamienie będą mówić* Hanny Malewskiej; jej rola jest organicznie związana z tematem powieści. Podobnych przykładów traktowania elementu erotycznego powieści można by jeszcze więcej przytoczyć, ale sądzę, że te wystarczą, aby uwydatnić sedno zagadnienia.

Każdy kto jest choć trochę oczytany w nowożytnej literaturze powieściowej, a posiada nieco zmysłu katolickiego, doskonale rozróżni dzieła, w których element erotyczny łączy się poniekąd organicznie z tematem i nie jest w toku opowiadania wyolbrzymiony a szczególnie nie jest zbyt drastycznie opisywany od tych, w których zajmuje nieproporcjonalnie dużo miejsca czy to dlatego, że jest głównym tematem mającym ześrodkować uwagę czytelnika, jak utwory wyżej wymienionych czterech powieściopisarzy, czy też, że zostaje do nich dodany bez potrzeby, bez koniecznego związku z tokiem powieści i to w formie drastycznej, jeśli nawet nie brutalnej. W powieściach tego ostatniego rodzaju mamy właśnie do czynienia z erotyzmem komercjalnym i żadnemu pisarzowi o szczerze katolickich przekonaniach nie wolno go praktykować. Może to być u niego nieświadome, ale jednak grozi mu, że się spotka z zarzutem hipokryzji.

W zakończeniu pragnę zwrócić uwagę na jeszcze jeden wzgląd, który może zainteresuje także pisarzy nie zaliczających się do grona katolików. Jeśli moje słowa dojdą do nich, może zechcą się zastanowić nad jedną jeszcze odpowiedzialnością, jaką erotyzm komercjalny za sobą pociąga.

Skatowany przez niemieckiego okupanta nasz naród stracił kilka milionów swej ludności i wypełnieniu tej nieznanej dotąd w naszych dziejach wyrwy zagrażają dziś różne wrogie siły: gruźlica, alkoholizm, spędzanie płodu i choroby weneryczne. To co się czyta w gazetach o szerzeniu się tych ostatnich winno każdego zaniepokoić, boć tu idzie o to, w jakich warunkach zdrowia natura ludzka będzie u nas przekazywana z pokolenia na pokolenie.

Cóż jest pierwszym źródłem szerzenia się chorób wenerycznych? Niepanowanie nad pobudliwością płciową. Kto jest za nią odpowiedzialny? Czy tylko ten, kto jej ulega, bo nie nabył wysiłkiem woli panowania nad nią? Czy też i ten, kto swym wpływem ją podnieca? Niewątpliwie i ten drugi nie jest bez winy, szczególnie gdy idzie o młodzież, która przechodzi pierwsze zmagania z budzącą się zmysłowością i którą należy w tych zmaganiach wspomagać a nie osłabiać.

Dziś gdy nieraz w szkole średniej a tym bardziej na uniwersytecie młodzież męska i żeńska o wiele bliżej ze sobą współżyje niż w poprzednich pokoleniach. utrzymanie wśród niej atmosfery czystości jest rzeczą ogromnej wagi. Książka podniecająca pobudliwość, osłabiająca przyrodzone hamulce wstydliwości i przyzwoitości obyczajów, może w tych środowiskach spowodować ogromne spustoszenia zarówno moralne jak i zdrowotne. Szczególnie powieść zaprawiona erotyzmem komercjalnym, przedstawiająca lekkomyślnie sceny silnie podniecające pobudliwość, lekceważąca umyślnie stronę moralną i społeczną zagadnienia i stająca się przedmiotem rozmów i dyskusji i żartów między młodzieżą, może łatwo się stać tą ostatnią podnietą, która pchnie do zaspokojenia choćby samej zmysłowości bez żadnych nawet względów idealniejszej natury. W takich okazyjnych spotkaniach bez wyboru i zastanowienia najczęściej nabywa się choroby weneryczne, których udziela się innym w następnych okazyjnych spotkaniach z innymi osobami, bo na tej drodze trudno się zatrzymać. Trudność uświadomienia sobie dość prędko takiej choroby oraz u wielu wstyd, aby się do niej przyznać, sprawia, że nie są one dość szybko leczone i zostawiają ślady na całe życie. Ile kobiet w pożyciu małżeńskim ponosi ciężkie następstwa wenerycznych chorób swych małżonków. Ile dzieci całe życie nosi na sobie ich piętno! Jak strasznie odbijają się na stanie zdrowotnym całego społeczeństwa.

Otóż do tego groźnego stanu rzeczy przyczyniają się pośrednio — w jakim stopniu nie będę się starał określać — także pisarze hołdujący erotyzmowi komercjalnemu i sądzę, że koniecznym było im to jasno i wyraźnie powiedzieć. Oni tak chętnie stawiają kropki nad i tam, gdzie to nie potrzebne, niech więc zniosą, że i im ktoś postawił w tej sprawie wyraźnie kropkę nad i.

Dodam tu jeszcze, że współodpowiedzialni są też i krytycy literaccy, którzy ukrywają albo tuszują wybryki erotyzmu komercjalnego omawiając utwory nim dotknięte, albo którzy, co gorzej, je uniewinniają, do nich zachęcają i głoszą, że należy naszą obyczajowość uleczyć z urazu erotyzmu itd. Najcharakterystyczniejsze jest tu uniewinnianie

autorów z racji wielkich jakoby walorów artystycznych, które tego rodzaju utwory jakoby w sobie zawierały, walorów, które w nich dostrzega tylko ten, kto nie ceni powagi życia ludzkiego i traktuje jego najważniejsze zagadnienia, jako problematy literackie. Tacy solidarni między sobą, niby bractwo wzajemnej adoracji, chwalą jeden drugiego, zachwycając się wysokim jakoby poziomem artystycznym, na którym zwykli czytelnicy nie umieją się poznać.

Czy wolno mi żywić nadzieję, że znajdą się wśród naszych powieściopisarzy i tacy, którzy przeczytawszy te uwagi, zrezygnują z tej dodatkowej wartości, jaką ich utworom dodaje sztucznie dodana zaprawa erotyczna? Wszak idzie o to, aby nie gorszyć bliźniego i nie osłabiać potencjału duchowego i zdrowotnego swego narodu. Przekonany jestem, że nikt z nich nie czyni tego całkiem świadomie i dlatego śmiało to zagadnienie poruszam, ufając, że nikogo osobiście nie urażę.

O. Jacek Woroniecki O. P.

Chrześcijańska filozofia egzystencjalna

Egzystencjalizm nie jest z istoty swej filozofią bez Boga. Już w swych początkach u Kierkegaarda nosił wyraźne znamiona religijne. Współczesny jednak egzystencjalizm rozwija się, jak wiadomo, w dwóch zasadniczo przeciwnych kierunkach. Filozofii ateistycznej, której najgłośniejszym przedstawicielem jest Sartre, przeciwstawia się koncepcja egzystencjalna wyraźnie chrześcijańska. Naszkicujemy ją najprzód w ogólnym zarysie, następnie omówimy bliżej głównych jej przedstawicieli.

1. Istota egzystencjalizmu chrześcijańskiego.

W koncepcji egzystencjalistów chrześcijańskich zarysowuje się swoista synteza filozofii egzystencjalnej i wiary religijnej. Te dwa wątki myślowe przenikają się często i nawzajem przeplatają.

Z jednej strony pierwiastek religijny wnika w system egzystencjalny, albo raczej ten ostatni szuka rozwiązania najgłębszych swych zagadnień w bogatym skarbcu wiary religijnej. Myślą przewodnią jego rzeczników jest przekonanie, że egzystencja ludzka, jak od Boga pochodzi, tak przez Boga tylko dojść może do prawdziwego rozwoju, bez Boga zaś głębokiego tragizmu życia pokonać nie podobna. Naturalnie dźwignią, która w sposób niezrównany człowieka podnosi i toruje mu drogę do zbawienia, jest przede wszystkim religia chrześcijańska.

Z drugiej znowu strony egzystencjalizm przenika do filozofii i teologii chrześcijańskiej i wywiera niemały wpływ na nasz sposób i kierunek myślenia.

Sposób myślenia filozofii chrześcijańskiej staje się pod jego wpływem bardziej konkretny, egzystencjalny. Zwraca się

teraz dzięki temu znacznie więcej niż dawniej uwagi na to, że prawdziwa wiara powinna być aktem egzystencjalnym, tj. aktem nie tylko samego rozumu, lecz całego wewnętrznego człowieka, aktem przenikającym całe życie wierzącego.

Pod wpływem egzystencjalizmu przedstawia się również i ocenia samą treść wiary religijnej coraz bardziej ze stanowiska egzystencji ludzkiej. Zwraca się więc uwagę na to, że religia chrześcijańska, troszcząc się o zbawienie duszy człowieka, ubezpiecza i zbawia również jego egzystencję duchową. Podnosi się przy tym częściej, podobnie jak to czyni egzystencjalizm współczesny, szczególne paradoksy i antynomie życia ludzkiego. W związku z tym rośnie świadomość, że chrześcijaństwo wskazuje niezawodną drogę zbawienia, mając otwarte oczy na najgłębsze źródła niedoli ludzkiej.

Umiarkowany wpływ egzystencjalizmu na filozofię chrześcijańską ocenia się na ogół dodatnio. W *Nouvelle Revue Théologique* pisze O. Troisfontaines: „Egzystencjalizm daje scholastyce sposobność odmłodzenia się przez zastrzyk podmiotowości“ [1]).

2. Poprzednicy egzystencjalizmu.

Jeżeli będzie się zważać na rzecz samą a nie na pojęcie i nazwę, filozofia egzystencjalna występuje już w czasach dawniejszych, a za poprzedników swych ma właśnie wielkich myślicieli chrześcijańskich.

Św. Augustyn (354—430).

O św. Augustynie pisze Solignac: „Mało jest myślicieli, którzy by w sposobie myślenia i w nauce z współczesnym egzystencjalizmem byli tak blisko spokrewnieni jak św. Augustyn“ [2]). Nazwano już dawniej nie bez przyczyny wielkiego ojca Kościoła „pierwszym nowożytnym człowiekiem“ [3]).

Egzystencjalnym nazwać można cały sposób myślenia św. Augustyna. Wiara jego wprawdzie oparta jest na objawieniu, a filozofia jego nawiązuje do neoplatonizmu. Ale wszystko

[1]) Por. *Znak* 1948. Str. 172.

[2]) Por. A. Solignac, *L'existentialisme de saint Augustin. Nouvelle Revue Théologique* 1948. F. Cayré, *St. Augustin et la pensée existentialiste. Année Théologique* 1946.

[3]) Por. Sawicki, Św. Augustyn pierwszym człowiekiem nowożytnym. W pracy zbiorowej St. Bross, *Św. Augustyn*. Poznań 1930.

rozważa on samodzielnie, zagadnieniami, które traktuje, przejmuje się głęboko osobiście, a sposób ich rozwiązania, nawet przedstawienia jest zawsze do pewnego stopnia odzwierciedleniem własnego przeżycia. To osobiste zabarwienie pisanych przezeń dzieł różni się zasadniczo od czysto przedmiotowego sposobu pisania św. Tomasza.

Głównymi przedmiotami rozważań św. Augustyna są Bóg i dusza: „Boga i duszę pragnę poznać. Więcej nic? Nic więcej" (*Sol.* I. 2). By zbadać głębie duszy ludzkiej, zastanawia się nad własnym ja, które jest tak dziwnie zagadkowe. Oto słowa jakby żywcem wyjęte z ust nowoczesnego egzystencjalisty: „Stałem się dla siebie samego wielką zagadką" (*Factus eram ipse mihi magna quaestio. Conf.* IV. 4).

Określając egzystencję ludzką, ma św. Augustyn oczy otwarte na sprzeczności w niej zawarte, o których mówić można tylko w paradoksach: Człowiek, stworzony przez Boga, jest bytem kontyngentnym, czasowym i zmiennym. Życie jego jest ciągłym umieraniem, „bytem ku śmierci". Bardziej jeszcze oddala się od źródła bytu, od Boga przez życie grzeszne. Przez grzech zbliża się do nicości. Stąd trwoga i lęk o swój los towarzyszą mu przez całe życie. Pomimo to powołany jest do celu wzniosłego. Celem jego życia jest Bóg. Boga szuka też dusza naturalnym popędem, świadomie lub nieświadomie. Nawet szukając szczęścia w dobrach doczesnych, które są słabym odzwierciedleniem doskonałości boskiej, nieświadomie szuka Boga, i pozostaje niespokojna, dopóki nie znajdzie Boga samego.

Pascal (1623—1662).

Pascal[1]), genialny matematyk i fizyk, jako filozof może uchodzić za największego zapewne po św. Augustynie egzystencjalistę chrześcijańskiego. Głównym dziełem jego miała być apologia religii Chrystusowej. Zdołał jednak napisać tylko fragmenty, które po jego śmierci zebrano i opublikowano pt. *Myśli.*

Sposób jego myślenia również określić można jako egzystencjalny. On sam określa go innymi wyrazami, wpro-

[1]) Por. R. Guardini, *Christliches Bewusstsein.* Versuche über Pascal. Leipzig 1935.

wadzając do teorii religijnego poznania dwa swoiste pojęcia, mianowicie *esprit de finesse* i *coeur*.

Esprit de finesse przeciwstawia on umysłowi „geometrycznemu", który myśli abstrakcyjnie operując pojęciami ogólnymi i wnioskowaniem logicznym. *Esprit de finesse* posiada odmienną strukturę myślową. Jest to myślenie, rzec można, konkretne, giętkie, przystosowane do rzeczywistości i obejmujące jednym spojrzeniem cały, złożony z wielu części byt indywidualny. Tą tylko drogą poznać można konkretną rzeczywistość i w taki sposób odkrywa się też ślady objawienia boskiego w świecie widzialnym.

Właśnie do odkrycia najgłębszej prawdy życia konieczny jest, według Pascala, współudział serca (*coeur*). Wyraz „serce" ma jednak u niego znaczenie szersze i głębsze niż w potocznym użyciu. Nie jest to pierwiastek czysto emocjonalny i irracjonalny. Niesłusznie więc zarzucano Pascalowi, że jego wiara uzasadniona sercem, jest aktem tylko uczuciowym. Przez „serce" rozumie zresztą Pascal władzę ducha, która reaguje na wartości, aktem poznania i uczucia. Jest ono także władzą poznawczą i mającą swoją logikę, swój „porządek miłości" (*ordo amoris* św. Augustyna), przystosowany do rodzaju i stopnia wartości. Słynne słowo Pascala, że „serce ma swoje racje, których rozum nie rozumie", nie wyklucza, lecz raczej podkreśla logikę serca. Twierdzi on, że serce nasze intuicyjnie poznaje prawdę i dlatego toruje pewnie drogę do wiary religijnej.

Traktując zaś o egzystencji, Pascal silniej jeszcze i wyraźniej niż św. Augustyn uwydatnia paradoksalność bytu ludzkiego. Każdy z nas jest dziwną syntezą wielkości i znikomości, wisząc niejako „pomiędzy ogromem nieskończoności i głębią nicości".

Wobec nieskończoności przestrzeni i czasu człowiek jest prawie niczym. Nie mając stałego miejsca, gubi się w przestrzeni. Stąd to rodzi się uczucie lęku, gdy się nad tym zastanawia: „Wieczne milczenie nieskończonych przestrzeni przeraża mnie".

Mały jako istota zmysłowa, jest jednak człowiek wielki potęgą ducha. „Człowiek jest trzciną najsłabszą w przyrodzie, ale trzciną myślącą. Dla zgniecenia go nie potrzeba, aby cały

świat się mobilizował. Nieco mgły, kropla wody starczy, by go zabić. Lecz nawet miażdżony przez wszechświat, jeszcze byłby czymś szlachetniejszym od tego, co go zabija: gdyż on wie, że umiera i zna przewagę, jaką wszechświat ma nad nim. A świat nie wie nic o tym". „Przestrzenią wszechświat mnie obejmuje i pochłania, ale myślą ja go obejmuję".

Zdaje się więc, że potęga d u c h a mogłaby zbawić człowieka. Ale w psychice ludzkiej panuje również straszny rozdźwięk, i to nie tylko pomiędzy duchem i zmysłowością, lecz w samym źródle życia duchowego. Objawia się w nim obok uczuć i popędów szlachetnych zgubna skłonność do złego do tego stopnia, że nie można się powstrzymać przed oskarżeniem: „Nasze ja jest godne nienawiści" (*Le moi est haïssable*).

Wybawienie jest możliwe tylko przez B o g a, i to nie przez boski absolut filozofów, lecz przez Boga żywego, który się objawił przez patriarchów i proroków a ostatecznie przez Jezusa Chrystusa. „W Chrystusie rozwiązują się wszystkie sprzeczności". Chrystus objawia nam Boga i istotę własnej egzystencji. Objawia nam naszą nędzę i naszą wielkość. Wskazuje na grzech, jako na źródło naszej niedoli. Już u początku ludzkich dziejów jawi się tajemnicze źródło zła, grzech pierworodny. Zjawia się on jak moc tajemnicza, ale tylko dzięki tajemnicy egzystencja ludzka staje się zrozumiałą. Chrystus wskazuje nam drogę do zbawienia i pociąga nas w swe ślady.

Ale i to ostateczne rozwiązanie sprawy jest jeszcze raz zakwestionowane, bo w o b j a w i e n i u b o s k i m mieści się również coś zagadkowego. Bóg objawiając się, równocześnie się ukrywa. Ukrywa się i zataja w przyrodzie, której dał początek. Chrystus objawia bóstwo w takiej postaci, która może stać się zgorszeniem. Ogłasza ewangelię, na którą zdaje się wzdrygać natura ludzka do tego stopnia, że przeciwnicy mniemać mogą, że czynią przysługę Bogu, zwalczając naukę tak „nieludzką". Objawienie stawia więc człowieka przed ryzykiem zasadniczej decyzji. Szczęśliwy, kto się nim nie gorszy, lecz idzie ufnie za głosem Chrystusa.

Pascal sam doznał tego szczęścia w chwili nadzwyczajnego przeżycia, dzięki któremu znalazł spokój duszy. Wrażenie tego przeżycia wewnętrznego wyraża słowami impulsywnymi i dorywczymi w słynnym, a jednak mało znanym *memoriale,*

który napisany starannie na pergaminie a wszyty w ubranie, Pascal stale nosił ze sobą. Warto przytoczyć najwięcej znamienne słowa tego dokumentu: „Rok łaski 1654, w poniedziałek, 23 listopada od godziny 10·5 do północy. Ogień! Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, nie Bóg filozofów i uczonych. Pewność. Radość. Pokój. Bóg Jezusa Chrystusa... Wielkość duszy ludzkiej... To jest życie wieczne, że Ciebie poznają, jedynego prawdziwego Boga i Jezusa Chrystusa, którego zesłałeś. Odłączyłem się od niego. Uciekałem przed nim, zaparłem się jego, ukrzyżowałem go. Niech już nigdy nie będę odłączony od niego... Wieczna radość za jeden dzień nędzy na ziemi. Amen".

Newman (1801—1890).

Newmana stawia się dziś obok św. Augustyna i Pascala, i razem z nimi ma on wielki wpływ na współczesną katolicką teologię i filozofię religii.

Podobnie jak Pascal przeciwstawia on myśli abstrakcyjnej myślenie konkretne, nazwane przez niego „realnym". Istotę tego sposobu myślenia określa w dziele pt. *Essay in aid of a grammar of assent.* Myśleniem realnym człowiek poznaje rzeczywistość, pojmując swój przedmiot naraz całą duszą, rozumem i sercem.

Wiara jest rodzajem tego realnego poznania. Jeżeli chodzi o wiarę w istnienie Boga, to jego zdaniem, Bóg najwyraźniej się objawia przez sumienie, wyraźniej niż przez przyrodę. Tego rodzaju przeżyciem wewnętrznym poznajemy Boga żywego. Poznanie to ma jednak swoje uzasadnienie rozumowe. Newman nie stawia jednak bardzo wysoko sylogistycznego wnioskowania, choćby było logicznie najdoskonalsze. „Nikt nie chce być — mówi on — męczennikiem logicznego wniosku, człowiek gotów jest tylko umrzeć za realne wartości". Lepszą drogę do tej rzeczywistości otwiera jego zdaniem wnioskowanie „realne", które prawie intuicyjnie chwyta swój przedmiot, jednym spojrzeniem obejmując w całość wszystkie jego dane. Myśl ta Newmana przypomina z bliska *esprit de finesse* Pascala.

Bóg objawia się też w przyrodzie. Ale to objawienie ma coś szczególnie zagadkowego. Przyroda jest piękna i wspaniała, ale siły jej są ślepe i mogą się stać okrutne. Boga mi-

łości poznajemy dopiero przez objawienie bezpośrednie w porządku nadprzyrodzonym.

Kierkegaard (1813—1856).

Kierkegaard jest, jak wiemy, ojcem współczesnego egzystencjalizmu. W osobnym artykule poznaliśmy go jako myśliciela głęboko religijnego i chrześcijańskiego [1]).

3. Egzystencjalizm współczesny.

Teologia dialektyczna.

Najsilniejszy wpływ miał Kierkegaard na teologię protestancką. K. Barth pod jego wpływem zainicjował tzw. teologię dialektyczną. Nawiązując do myśli Kierkegaarda o paradoksalności wiary chrześcijańskiej, ujmuje jego koncepcję w duchu Kalwina i doprowadza do skrajnych konsekwencji. Według niego paradoksalny jest Bóg sam (gniew boży i miłość boska), paradoksalna jest istota Boga-człowieka, paradoksalny jest stosunek Boga do człowieka. Pomiędzy Bogiem i człowiekiem zalega niezgłębiona otchłań. Człowiek sam z siebie grzeszyć tylko może i faktycznie grzeszne są nawet najlepsze jego uczynki. Od człowieka nie prowadzi żadna droga do Boga, tylko od Boga do człowieka istnieje przejście. Człowiek zbawiony być może tylko przez łaskę, bo gniew boży go miażdży, a tylko miłość Boga podnosi go i dźwiga z rozpaczy do spokoju duszy.

Inni wszakże przedstawiciele powyższej teologii, jak Gogarten i E. Brunner, złagodzili te skrajne myśli, przyznając, że mimo wszystko każdy człowiek posiada usposobienie religijne jako dziedziczny dar naturalny.

Katolicka filozofia niemiecka.

Wśród współczesnych filozofów katolickich w Niemczech, również zauważyć można wpływ koncepcji egzystencjalnej. Na wzmiankę zasługują Guardini, konwertyta Th. Haecker, P. Wust, G. Feuerer, Th. Soiron. Nikt jednak z nich nie stworzył samodzielnej chrześcijańskiej filozofii egzystencjalnej. Systematycznie, choć w krótkim zarysie, przedstawił egzystencję w oświetleniu wiary jeden tylko E. Przywara (*Christliche Existenz*. Leipzig 1934).

[1]) Por. *Przegląd Powszechny*, luty 1948.

Oto obraz, który szkicuje O. Przywara:

Człowiek sam z siebie jest raczej niebytem niż bytem. Zbliżony do nicości, istnieje tylko przez to, że uczestniczy w bycie boskim, który prawdziwie jest. Przez Boga człowiek dźwignięty jest z nicości do bytu pozytywnego.

Egzystencja zaś chrześcijańska jest niczym innym jak życiem w Chrystusie. Przez Chrystusa przenika wieczność w czas, a Bóg sam wchodzi w stworzenie. Przyjmuje postać ludzką, by w naszej słabości objawić swą boską siłę i zwyciężyć moce ciemności. Przez Chrystusa egzystencja ludzka podniesiona jest do uczestnictwa w życiu boskim.

Filozofia katolicka francuska.

W Francji rozwój egzystencjalizmu poszedł dwoma torami, skrajnie ateistycznym (Sartre, Camus) i zdecydowanie chrześcijańskim, który wytycza sobie własną samodzielną pracę.

Najznakomitszym i najwięcej oryginalnym przedstawicielem tego kierunku jest

Gabriel Marcel[1]).

Marcel urodził się w 1889 r. w Paryżu. Nieochrzczony, wychował się w duchu zupełnie niereligijnym. Chociaż sam niewierzący, po ukończeniu studiów zaczął zajmować się naukowo przeżyciem religijnym jako ciekawym i poważnym zjawiskiem. Sam przez to zbliżył się do wiary religijnej, ale nie zdobył się jeszcze na ostateczną decyzję. Stan ten trwał około dwudziestu lat. Ostateczne rozstrzygnięcie przyspieszył list Mauriaca, który kończy się pytaniem: „Dlaczego Pan nie przychodzi do nas?" Marcel zrozumiał to wezwanie jako wołanie Boga. Położył kres wszelkim wahaniom. Przyjął chrzest w 1929 r. i odtąd jest już konsekwentnym i głęboko wierzącym katolikiem. Kilka dni przed chrztem napisał te znamienne słowa: „Nie wątpię więcej. Dzień szczęśliwy! Pierwszy raz wyraźnie doznałem dotknięcia łaski. Zostałem niejako zanurzony w chrześcijaństwie. O szczęśliwe zanurzenie! Jest to akt wewnętrznego odrodzenia".

Marcel jest nie tylko filozofem ale i poetą, podobnie jak Sartre i Camus. Napisał około 20 dramatów.

---

[1]) Por. E. Gilson, *Existentialisme chrétien.* Gabriel Marcel. Paris 1947 (Praca zbiorowa przyjaciół filozofa).

Napisał następujące dzieła filizoficzne: *Journal métaphysique*, 1914—23; *Être et avoir*, 1935; *Du refus à l'invocation*, 1940; *Homo viator*, 1944; *La métaphysique de Royce*, 1945.

Filozofia Marcela posiada charakter nawskroś samodzielny, jest tworem własnej myśli i własnego przeżycia. Systemu pełnego Marcel nie stworzył. Rozważając poszczególne problemy, opracowuje fragmenty, które jednak w pewną całość się łączą. Refleksje jego są głębokie i do zrozumienia niełatwe. Spróbujemy odtworzyć je w ogólnych rysach.

Marcel jest niewątpliwie autentycznym egzystencjalistą. Nie znał Kierkegaarda, ale myśli ich są spokrewnione. Koncepcja filozoficzna Marcela powstała niezależnie od współczesnych mu prądów myślowych. Doceniono ją dopiero wtedy, kiedy egzystencjalizm stał się już modny. Nie trudno było już dostrzec, że pokrewne myśli i w niej występują.

Wybitnie egzystencjalny jest sposób myślenia Marcela. Jest to myślenie konkretne. Przedmiotem jego nie jest ogólna natura ludzka, lecz człowiek rzeczywisty, człowiek, który cierpi i walczy, który wątpi, wierzy i kocha. Tego rodzaju badaniom przyświeca zasada: „Im lepiej poznamy byt indywidualny, tym lepiej poznamy byt jako taki".

Ze szczególnym upodobaniem bada Marcel podstawowe przeżycia duchowe. Do nich zalicza: wiarę, nadzieję, wierność, miłość. Jego refleksje nad istotą i znaczeniem tych przeżyć należą do bardzo wnikliwych i głębokich.

Te właśnie akty duchowe objawiają, podług Marcela, głębie duszy a równocześnie tworzą prawdziwą jaźń człowieka. Już przed Sartrem głosi on, że człowiek do pewnego stopnia tworzy sam siebie, że więc egzystencja poniekąd uprzedza w nim esencję. Istota człowieka nie jest ściśle raz na zawsze określona. Człowiek jest pytaniem, które czeka na odpowiedź. Rozwój jego jest dziełem wolnej woli. Nie stawia jednak Marcel jak Sartre na początku czystej egzystencji bez najmniejszej domieszki treściowej. Z góry dane mu są pewne zdolności, które domagają się rozwoju i wskazują już, wytyczają jego kierunek. Człowiek ma więc wolny wybór, ale sam wybór nie jest całkiem bez orientacji, jak twierdzi Sartre, lecz może być uzasadniony wartością przedmiotu, do którego się odnosi. Według Sartre'a nie ma wartości przed-

miotowych, dopiero wybór tworzy je, dla Marcela zaś wybór jest odpowiedzią na wartości, które będąc objawieniem bytu zwracają na siebie uwagę działającego.

Cechę prawdziwej i pełnej egzystencji stanowi wierność w stosunku do siebie, do bliźniego i do Boga.

Po pierwsze więc wierność w stosunku do s i e b i e. Życie powinno urzeczywistniać nasze prawdziwe ja. Do tego zaś potrzeba, żeby nie było ono wynikiem chwilowych popędów, lecz trwale odpowiadało prawdziwemu najgłębszemu nastawieniu ducha i spełniało swe z góry ustalone zadanie. Tą drogą człowiek zwycięża zmienność czasu i dochodzi do prawdziwej wolności i osobowości.

Pełna egzystencja wymaga poza tym w s p ó ł ż y c i a z bliźnimi. Najgłębszą naszą wspólnotę życiową z ludźmi tworzą wierność i miłość, które sięgają poza śmierć.

Największe jednak znaczenie posiada nasz stosunek do B o g a. Do wiary w istnienie Boga nie prowadzą same przez się teoretyczne dowody. Dowody najlepsze nie przekonują, jeżeli nie trafią na odpowiednie nastawienie psychiczne i nie zastaną już w duszy pierwiastka religijnego. Drogę do Boga torują wspomniane już przeżycia duchowe. Wierność i miłość, jeśli mają być bezwzględne, możliwe są tylko w obliczu bytu absolutnego, absolutnej osobowości. Człowiek często nie jest tego świadom, ale nieświadomie zakłada istnienie tego bytu boskiego. Spotykamy ludzi, którzy kochają i poświęcają się dla kogoś lub dla jakiejś sprawy trwale i bezwarunkowo a jednak w Boga nie wierzą. I w tym wszakże wypadku łączność pomiędzy miłością i wiarą istnieje, bo miłość taka możliwa jest tylko u ludzi, którzy przynajmniej do tej wiary są zdolni. I do tego należy nawiązywać, gdy chodzi o wyjaśnienie niewierzącym istoty wiary religijnej. Można wskazać na to, że i niewierzący w przeżyciu bezgranicznej miłości ma odblask bezwzględnego oddania się Bogu. Im głębsze są owe przeżycia, tym łatwiej niewierzący dochodzi do zrozumienia wiary w byt absolutny.

Wielki nacisk kładzie Marcel na to, że Bóg jest bytem o s o b o w y m, realizującym w pełni pojęcie osoby absolutnej. Bóg nie jest rzeczą, nie jest przedmiotem, to „absolutne Ty" (*Toi absolu*), z którym nasze ja osobiście i niejako oko w oko

się spotyka. Będąc urzeczywistnieniem absolutnej osobowości Bóg umożliwia i uzasadnia naszą własną osobowość. I nie może być prawdziwej egzystencji bez Boga, ponieważ nie można sobie wyobrazić prawdziwej egzystencji bez wiary i miłości.

* * *

Powyższe próby myśli chrześcijańskiej świadczą o tym, że egzystencjalizm chrześcijański, podobnie jak i ateistyczny, uznaje i podkreśla szczególną paradoksalność i tragizm życia ludzkiego, ale wyprowadza stąd wniosek, że człowiek sam sobie nie wystarcza, lecz do prawdziwej i godnej siebie egzystencji potrzebuje światła i siły z wysoka. A jeśli koncepcja ateistyczna egzystencjalizmu widzi najwyższą mądrość życiową w rezygnacji lub w tragicznym heroizmie, który przyjmując beznadziejny los, pełni swój obowiązek, dopóki to jest możliwe — egzystencjalizm chrześcijański wskazuje w Bogu wzniosły cel życia i źródło zbawienia. I dzięki temu posiada nad koncepcją ateistyczną tę olbrzymią przewagę, iż wiarą i miłością przezwycięża lęk i rozpacz, jakie na nas tu na ziemi nieuchronnie czyhają.

Ks. Franciszek Sawicki

Mickiewicz w roku 1848

I. Jeszcze za dni wielkiej emigracji powiedział Klaczko w swych paryskich wykładach o Mickiewiczu, że korespondencja jego w niczym nie zmniejsza naszego dla niego kultu. Jeżeli drobne zawarte w niej sprawy dowiodły tego przed wiekiem, nie inne mu świadectwo wydały i wielkie. Oświetliły one postać wieszcza w sposób nader dokładny, pokazując go najpierw jako organizatora filomatów, potem przyjaciela dekabrystów, dalej wodza emigracyjnych mistyków, wreszcie naczelnika legionu i publicystę społecznego.

Znano dawniej Mickiewicza z tej strony mało, skoro poezja jego pociągała przede wszystkim. Okazało się, że był on w pełni człowiekiem ewolucji nie tylko w poezji, że sprzągł się nierozerwalnie ze swym czasem, że jego indywidualizm nie był wolnomyślnością i odbiciem się od otoczenia. Był raczej p o s z u k i w a n i e m p r a w d y, której tylko część zawarła — poezja. Geniusz poetycki nie był dla niego niebezpieczeństwem. Wypowiadał on bowiem to, w co wierzył, gdy wirtuoz poetycki wierzy w to, co mówi. Czuciem doszedł do myśli i czuciem zyskał też rząd dusz polskich.

Szedł zrazu z prądem liberalnym zachodu, który pragnął uchrześcijanić tylko, potem ze społecznym, gdy liberalizm wyszedł na korzyść — tylko jednej warstwy. Duchowo wyrósł nad Puszkina, Byrona, Słowackiego, Huga bezosobistym charakterem swej działalności, mocą woli męskiej i czynnej, prostotą myśli i wyrazu. Jeżeli zaś najciekawszym przedmiotem badania jest człowiek, to jeszcze bardziej ciekawym musi być człowiek-naród.

II. Był nim Mickiewicz, gdyż żył potężniej od innych. Mimo romantyzmu nie gardził bowiem życiem, nie żył marami, był

twórcą ludzkich skupień zręcznym i ostrożnym. Już w młodości tkwił w nim działacz, który pragnął widzieć spartańskiego ducha w narodzie, naginał jednostki do świadomej pracy dla ogółu, budził w ludziach heroizm obowiązku. Zmysł rzeczywistości znać było u niego na każdym kroku. Jak niegdyś w Wilnie, czy w Moskwie, tak potem w Paryżu chodziło o uświadomienie jednostek, obudzenie tonu, wzniesienie się nad poziomość płazów w skorupie. Rota towiańczyków miała rozszerzyć ducha chrześcijańskiego na masy, związać życie religijne z codziennym, co nie wyłączało wiary w wartość wolności, równości i braterstwa, jako ideałów rewolucyjnych zachodu.

Mickiewicz pragnie, by demokracja była religijna, jeżeli nie ma się pogrążyć w upadlającym wszystko materializmie. Prawda jest zaś nie we Francji, ale w Polsce, gdyż źródłem jej potęgi były i są: entuzjazm, wiara w zależność świata widomego od niewidomego, wytężenie ducha, a nie form i więzów. Ta potęga odezwała się w konfederacji barskiej, rozpłonęła w legionach Dąbrowskiego, zajaśniała w poezji romantycznej. Może znaleźć się nawet człowiek-naród, który urzeczywistni zadanie zbudowania jedności religijnej, politycznej, społecznej. Temu człowiekowi torował Mickiewicz drogę w wykładach w *Collège de France*, nawołując do czynu i do ofiary choćby małej liczby wybranych dla wielkiego celu jednostek.

III. I wtedy nastąpiły wypadki włoskie, które odwróciły myśl Mickiewicza od bliskiej mu ideowo — Francji. Mniemał bowiem, że doktryneryzm zabił w niej entuzjazm i że raczej Rzym stanie na czele ruchu rewolucyjnego, skoro Pius IX odznacza się duchem liberalnym a król Karol Albert wypowiada wojnę odwiecznemu wrogowi wolności — Austrii. Należało więc głosić jedność ludów w walce o wolność.

I dlatego Mickiewicz spieszy do Rzymu, gdyż widzi w papieżu władzę duchową, której brak podkreślał we Francji na przekór demokratom polskiej emigracji. Francuski rząd republikański, choć wyszedł z rewolucji lutowej, nie idzie bowiem z ludem, nie chce podnieść sprawy polskiej. Papiestwo jest zaś siłą kierującą. Więc należy pod jego skrzydłem tworzyć legion, wywołać powstanie Słowian, za przykładem Włoch,

i... z ziemi włoskiej ruszyć do Polski przez zrewolucjonizowaną Austrię, skoro nawet w Wiedniu wybuchła rewolucja. I oto wódz legionu, któremu już piąty krzyżyk pobielił włosy, głosi zasady mające odrodzić chrześcijaństwo.

Jakie są te zasady? Pierwsza głosi potrzebę czynów wolnych ducha chrześcijańskiego. Druga żąda, by prawo ewangeliczne stało się prawem narodów. Trzecia chce, by Kościół stał się stróżem tego prawa. Więc była to jakby teokracja, skoro papież miał czuwać nad realizacją ustroju, w którym Polska miałaby odegrać rolę naczelną. Czy jednak godziła się ona z dotychczasowym ustrojem rzymskiego chrześcijaństwa? Co oznaczały czyny wolne? W perspektywie czasu mogło to oznaczać związanie polskiego mesjanizmu, który był tworem przejściowym, z wieczną misją Rzymu i papiestwa.

Czwarta zasada stwierdzała wyraźnie, że w Polsce ma realizować się Słowo. Uzupełniły ją cztery inne o duchu polskim służącym Słowu, o wolności wyznań, o wolności słowa i o równości wszystkich wobec prawa. Mesjanizm był tu już aż nadto widoczny i trudny do pogodzenia z uniwersalizmem rzymskim. Dążył jakoby do demokratyzacji Kościoła, co było już wprost utopią, na wzór ówczesnych systemów społecznych. Nic dziwnego, że nie był on do przyjęcia i stanowił poniekąd usiłowanie wprowadzenia mrzonek towianistycznych, czyli sekciarskich do ustroju, który wytrzymał próbę dwóch tysięcoleci.

Siedem ostatnich zasad dotykało stosunków społecznych. Stanowiły one obieralność urzędów, zrównanie Żydów w prawach z ogółem ludności, nadanie praw obywatelskich kobiecie. Każdy Słowianin miał równe prawa w polskim ludowym państwie. Innym ludom obiecywał Mickiewicz pomoc chrześcijańską. Co się tyczy własności, przyrzekał ją mesjanista rodzinie i gminie chłopskiej. Inną własność zalecał szanować i oddać pod straż urzędowi. Nie wiadomo było jednak, co stanie się z ową inną własnością, gdy urząd zechce dokonać jakichś zmian.

Widać z przeglądu tych zasad, że kierowało nimi — uczucie mesjanisty. Wydawało mu się, że Rzym poprze te zasady, jak poparł zmartwychwstający lud włoski. Miłość ludu rosła zresztą w mesjaniście, skoro znał on uczucia ludu paryskiego dla Polski. Nieomylność, świętość, boskość ludu były wtedy też wiarą Lamennais'ego i Micheleta. I saintsimoniści głosili ją

również. Polska szlachecka miała się zmienić w ludową przy pomocy Francji realizującej rewolucję lutową. Rzeczywistość układała się przecież inaczej, bo Karol Albert nie godził się na propozycje wodza a i Pius IX nie mógł walczyć z katolicką Austrią.

IV. Rewolucja czerwcowa podcięła jeszcze bardziej pasmo nadziei związanych z francuskim republikanizmem. We Włoszech Austria brała górę: Mieszczaństwo przeraziło się teoryj, które mogły je wytrącić ze stanu posiadania. Demokracja emigracyjna nie dzieliła też poglądów mesjanisty, który nie wiązał się zresztą z żadną kwestią ani dawniej ani wtedy. Objawiał się jakby i zwrot do napoleonizmu, skoro prezydent był wybrańcem pięciu milionów ludzi i wyobrażał czynnik obcy partiom i jednostkom. Wiązał nadto jakby przeszłość z przyszłością. Uosabiał zatem, jak wielki stryj, rewolucję doszłą do władzy i działającą legalnie.

Więc wracała w Mickiewiczu dawna niechęć do Rzymu. Należało teraz w Paryżu działać dla zagrożonej sprawy legionu, skoro tajne stowarzyszenia wystąpiły teraz z jawnym działaniem. Idee Saint Simona, Fouriera, Leroux, pani Sand były przecież na ustach wszystkich. Wierzono ogólnie, że stary porządek musi runąć, że trzeba szerzyć kult pracy i braterstwa, że egoizm winien ulec wytępieniu a jednostka musi odnowić się wewnętrznie. Fourieryzm wieścił ustanie walk jednych z drugimi, harmonię warstw i uregulowanie powołań indywidualnych. Przyszłość miała się oprzeć na miłości, równości, zasłudze jednostki. Wstawała jakby nowa religia, co, pod mianem socjalizmu, zamierzała dokonać pogromu materializmu, bałwochwalstwa pieniądza, egoizmu klasowego i jednostkowego.

Nie brakło też organizatorów przyszłego społeczeństwa. Więc Considérant chciał uczynić ludzkość użytkownikiem globu. Blanc domagał się regulacji produkcji, Cabet żądał zniesienia własności i upaństwowienia kapitału. Ich wywody elektryzowały tłumy w czasie, kiedy i idee Mickiewicza płonęły, jak stwierdza jego syn Władysław w znanej monografii, w piersiach ludu paryskiego. Czy na ten lud nie powoływał się zresztą on sam w słynnej audiencji u papieża? Rząd republikański nie myślał tymczasem o żadnych reformach. Mniemał, że równość polityczna powinna wystarczyć. Wypadało zatem wznowić

propagandę idei, które rozbrzmiewały już we Włoszech w czasie pochodu legionu na północ. I oto dziennik miał przeciwdziałać reakcji mieszczańskiej a nawet głosić hasło, które wydawało się dziwnym współpracownikom mesjanisty.

Szło oczywiście o napoleonizm redaktora, który łączył się niesamowicie z jego republikanizmem i sympatiami dla socjalizmu. W redakcji dziennika, który nazwał on *Trybuną Ludów*, znaleźli się ludzie najprzeciwniejszych poglądów, by wymienić choćby Hercena. Dwa pokolenia składały się na redakcję. Hercen widział zaś w Rosji to, co Mickiewicz w Polsce, i gubił się w abstrakcjach, co wyprzedziły nihilizm. Mickiewicz miał swe zasady i stał na stanowisku chrześcijańskim i polskim. We Francji upatrywał obrończynię solidarności ludów, idei wolnościowych, postępu społecznego. Ideę napoleońską pojmował inaczej od prezydenta Ludwika Napoleona.

Socjalizm uważał też za sprzymierzeńca w walce o wolność polityczną. Pamiętał mu nadto manifestację majową 1848 r. w obronie Polski. Bronił piórem uczestników tej manifestacji, piętnując poczynania włoskiej reakcji. Protestował też przeciw znanej wyprawie rzymskiej, którą poparła republika francuska. Liczył już teraz tylko na prezydenta, ganiąc katolika Veuillota i liberała Thiersa, a domagając się interwencji Francji na rzecz ludów w niewoli. Znajdował nawet słowa uznania dla Proudhona, choć był on tylko dialektykiem i obracał w gruzy własne spekulacje.

Mickiewicz był człowiekiem wiary wbrew ogólnej wtedy skłonności do utopizmu. Chciał wskrzesić niby pierwotne chrześcijaństwo, nawoływał do polityki, która zaświtała dopiero za dni Leona XIII. Dookoła szalała zaś burza sprzecznych prądów a egoizm mieszczański splatał się z wysiłkami monarchistów. Tym gorliwiej odwoływał się redaktor do idei napoleońskiej, która oznacza wiarę w wielki naród, wiarę w zasady tego narodu, słowo krótkie a wielki czyn, człowieka czynu. To był, jego zdaniem, jedyny ratunek dla świata w rozstroju. Ale prezydent milczał, milczał też i lud, na który powoływał się redaktor coraz usilniej.

Snem wieszcza był przecież napoleonizm, jak poprzednio symbol rzymski. I socjalizm ówczesny cechowała nieokreśloność celów, poza organizacją pracy Blanca. Mickiewicz okre-

słał go jako wzlot ducha ku lepszemu bytowi, nie indywidualnemu, ale wspólnemu i zjednoczonemu, jako wzniesienie się nad materię, jako afirmację duszy. Widział w nim nową postawę ducha, opartą o religię i patriotyzm. Socjaliści wyglądali w jego systemie na iluminatów, apostołów, męczenników. Chodziło mu zresztą głównie o sprawy polityczne, o czyn, a nie o słowo. Nie zapominał i o robotnikach. Tępił politykę interesu, wierzył ciągle w lud, jako podporę wolności, gdyż głosowaniem dał on władzę jednostce.

Rzeczywistość stawała się przecież coraz bardziej ciemną i groźną. Jedynie Paryż trzymał się na wyłomie. I wszelka publicystyka stawała się bezcelową, bo nie demokracja brała górę, ale mniejszość, mająca za sobą administrację i wojsko. Stan oblężenia zmusił nawet Mickiewicza do milczenia.

V. Gdy dziennik zaczął wychodzić na nowo, przygnębienie dawało się odczuć w artykułach redaktora. Bronił on już tylko idei narodowości, która przetrwała wszystkie klęski we Francji, w Niemczech, we Włoszech i w Austrii. Nie zwycięży święte przymierze, co opiera się o ducha kasarni. Zbawić ludzkość może zaś sojusz idei napoleońskiej i socjalnej. Siła narodu tkwi nie w mieszczaństwie, ale w ludzie, nie w doktrynie, ale w uczuciu, nie w kosmopolityzmie, ale w wierze w misję dziejową narodów. Interes paraliżuje dziś chrześcijańską miłość i podrywa wszelką akcję narodową i społeczną.

W obronie interesu stają przedstawiciele różnych ugrupowań. Ich sojusz psuje wszystko, jak i sojusz papiestwa z monarchią. Organ wolności ludów upadał zaś z powodu zewnętrznych trudności. Nawet triumf idei napoleońskiej nie spełniał nadziei mesjanisty. Nazwał on Napoleona III duszą pospolitą, by zamknąć się w ciszy domowego ogniska i wyrwać się na świat dopiero za dni wojny krymskiej. A żywot zaczęty filomatyzmem zamknął się harmonijnie udziałem w wysiłku Czajkowskiego w Turcji. Jako szermierz wiary, wolności, postępu nie zeszedł z gruntu chrześcijańskiego; demokratów onego czasu nie przypominał; przeciw żadnej klasie społecznej w narodzie nie występował. Nie rozumiał niewiary, odrzucał indywidualizm, natchnienie chciał mieć społecznym a nie osobistym. W jego wierze w lud był ślad wiary Lamennais'go w nieomylność zgody powszechnej.

Nie mylił się przecież, gdy żądał sojuszu demokracji i chrześcijaństwa, gdy zdrowie społeczeństwa uzależniał od reform społecznych. Nie był nawet republikaninem aż do zaślepienia, gdyż wierzył, że i w monarchii napoleońskiej można osiągnąć ideał życia społecznego. Można by go nazwać utopistą, choć jego plan polityczny nie okazywał wcale tragicznych znamion romantyzmu, jak sądził Wyspiański. Ekstatyczna żądza ofiary dla ofiary da się wytłumaczyć jedynie pesymizmem samego tragika, który szedł w tej mierze za Szujskim a nie rozumiał, że akcja Mickiewicza mogła, w razie powodzeń oręża włoskiego, mieć widoki zwycięstwa nad Austrią czyli — nad germanizmem.

Nie mylił się też Mickiewicz, gdy mniemał, że teorie ówczesnych polityków i moralistów nie mogły zbawić kogokolwiek. Nie mylił się, gdy pragnął odnowienia religii i moralności w duszach. Nie mylił się, gdy nie znajdował we Francji owej władzy duchowej, o którą mu szło. Gdy emigracja gotowała się do pochodu na pomoc walczącym w różnych punktach Europy, on wierzył w powodzenie sprawy włoskiej, za którą chciał mieć papieża i lud rzymski, co strącał dwugłowego orła z ambasady austriackiej. Wizja Wyspiańskiego opierała się zatem na błędzie, który wynikał z niepełnej znajomości tych czasów. Wizja Mickiewicza była pokrewną torom myśli pani Sand, która utożsamiała socjalizm z postawą męczenników chrześcijaństwa, pokrewną ideologii Fouriera, który bojował też o harmonię społeczną, odrzucał indywidualizm, odwoływał się do przeszłości ludzkości, jak Mickiewicz do pierwotnej gminy słowiańskiej.

Mylił się, gdy wierzył w Napoleona III, choć wierzyli w niego jeszcze trzeźwi zachowawcy krakowscy w latach sześćdziesiątych przeszłego wieku. Należy przypuszczać, że w napoleonizmie upatrywali oni jakąś ideę. Położenie ówczesne oceniał w sposób dowodzący obserwatora w rzekomym wizjonerze i mistyku. A więc zachował dar widzenia rzeczywistości, jak to było za dni pobytu w Wilnie i Moskwie.

VI. Nie da się udowodnić, by Mickiewicz znał młodszego od siebie Marxa. Ten ostatni mógłby go nawet nazwać utopistą, bo jego naukowość polegała na deterministycznym pojmowaniu dziejów, na wierze w nieuchronne konieczności, na materia-

listycznej historiozofii. Nie ma śladu determinizmu, wiary w konieczności, materializmu u wyznawcy wolnej woli, mesjanisty, spirytualisty Mickiewicza. Nie uzależnia on rozwoju od sprzeczności interesów ekonomicznych, nie zna walki klas, nie myśli o rozwoju techniki jako czynnika koncentracji produkcji, choć sprzyja rewolucji. Jest jednak raczej ewolucjonistą, i nie uważa siebie za zbawiciela ludzkości, bo odsuwa indywidualizm romantyków i Marxa.

Marx jest też utopistą, bo spodziewa się stworzenia raju na ziemi. Mickiewicz nie, bo jako chrześcijanin, dba o zbawienie wieczne. Chciałby tylko zbawienia społecznego, jakby zapomniał o sobie. Czy nie głosi też, w swym katechizmie emigracyjnym, konieczności moralnego udoskonalenia jednostki, by od niego uzależniać wszelkie państwa? Doczesne zbawienie ludzkości opiera Mickiewicz na gruncie reform jak Blanc. Nie wyklucza też, jak Marx, własności prywatnej, skoro dopuszcza własność rodzinną. Nie uzależnia od zniesienia indywidualnej własności wskrzeszenia pierwotnego altruizmu człowieka.

Nie neguje Mickiewicz i państwa jako narzędzia panowania jednej klasy nad drugą. Nie jest już też zwolennikiem zasady, że cel uświęca środki, bo nie jest już wallenrodystą. Nie mówi też wcale o robotnikach, bo w Polsce wtedy ich nie było. Myśli raczej o chłopach. A jest też daleki od wiary w omnipotencję państwa, skoro obcą jest mu też idea, że z nienawiści wyrośnie miłość. A to była główna utopia Marxa, z którym Mickiewicz nie ma nic wspólnego od czasów pamiętnej ody do młodości i w r. 1848.

VII. Wypada teraz ująć w całokształt rozwój myśli Mickiewicza aż po r. 1848. Nie jest to łatwym, skoro chodzi o jej zasadnicze linie. Nie można przecież wątpić, że zapatrywał się on od młodości na dzieje jako na pewną ewolucję ku stanowi idealnemu. Zrazu tkwiły w jego widzeniu przyszłości pewne pierwiastki oświeceniowe. Potem wkroczyły w nie czynniki religijne, które nie odgrywały roli u oświeceniowców typu Staszica lub Potockiego.

Ideologia martynistyczna stała się, za pobytu w Rosji, podwaliną postawy przyjaciela dekabrystów. Już w Wilnie mówił on o przyszłej roli ludu. W Moskwie głosił ideę rodziny

ludów, wśród której mieli przodować Słowianie. Im dalej w lata, tym wyraźniej kształtowała się ta postawa. Nawet rola dziejowa Chrystusa wydawała się mesjaniście raczej polityczną. Na emigracji głosił on niezbędność czynu, miłość bliźniego, konieczność modlitwy, wreszcie wiarę w ludzi przeznaczenia.

Zachodni system europejski wydał mu się dziełem szatana. By je zburzyć, oczekiwał rewolucji ludowej, odnowienia chrześcijaństwa, ustanowienia braterstwa ludów. Dokona się to drogą wewnętrznego etycznego wysiłku. Nowy człowiek miał zbudować nowy świat, idąc za boskim natchnieniem i przez ducha pokory i ofiary, a nie spekulacji filozoficznej. Ten swoisty pogląd miał przygotować Królestwo Boże na ziemi. Ten swoisty program był odpowiedzią na swary emigracji i na doktryny utopistów. Jego najgłębszy punkt stanowił napoleonizm, który nie mógł znaleźć echa ani u demokratów, ani u socjalistów, ani u prawicowych przedstawicieli *juste-milieu* w kraju i zagranicą.

Gdy nastała możliwość czynu, przezwyciężył Mickiewicz bierność towianistów, nie chcąc bynajmniej wykraczać poza ramy jedności katolickiej. Okazało się jednak, że pierwiastki sekciarskie z czasów towianizmu powróciły na zasadach rzymskiego symbolu. Ale było tu i poczucie społeczne, słowiańskie, wszechludzkie. Jeżeli Lelewel łączył się w Belgii z Marxem, tu przeważał kierunek chrześcijański, mesjanistyczny, polski. Ludzkość pojmował mesjanista jako zbiór wolnych, równych, chrześcijańskich narodów, a więc jako federację bez przewagi jakiejkolwiek rasy, czy miała być nią polska czy inna.

Wiara w posłannictwo narodowe była tu przecież. Raz pierwszy Polak usiłował oddziałać na losy świata z Rzymu a potem z Paryża. Była w tej postawie własna droga i własny czyn. Na dnie tej postawy taiła się dążność polityczna tam nad Tybrem i tu nad Sekwaną. Na pomoc tej dążności szedł publicysta znający rzeczywistość i usiłujący znaleźć drogę przyszłości. Szukał jej i Krasiński, który, choć stał na stanowisku przeciwnym, mówił o Mickiewiczu, że — my z niego wszyscy.

Tadeusz Grabowski

W sprawie przyszłości marksizmu

Zagadnienie rozwoju ruchu marksistowskiego już od szeregu lat z coraz większym uporem narzuca się opinii publicznej cywilizowanego świata. Niewątpliwe zwycięstwa, jakie ruch ten osiągnął w ciągu stuletniego okresu zmagań i przeobrażeń, nie pozwalają bynajmniej innym obozom patrzyć beztrosko w rodzącą się przyszłość. Od czasów zresztą pierwszej wojny światowej stronnictwa, reprezentujące doktrynę marksowską, ponoszą bezpośrednio pośród większości społeczeństw większą lub mniejszą, zależnie od konkretnych miejscowych warunków, odpowiedzialność za rozwój politycznych zdarzeń. Przekształcenie struktury społecznej najbardziej zachowawczych do niedawna krajów Europy jest w pierwszym rzędzie plonem posiewu socjalistycznych haseł i komunistycznej rewolucyjnej akcji. Niejeden naród staje dzisiaj wyraźnie pod sztandarem marksowskiej filozofii dziejów i bez względu na praktyczny kierunek, jaki jej daje, bez względu na wszelkie różnice kulturalnego poziomu i doboru rządzącej elity — podejmuje wysiłki nieraz bardzo uparte celem urzeczywistnienia zasad równości społecznej w najszerszym tych pojęć zakresie.

Zagadnienie marksizmu po wojnie ostatniej nabiera dodatkowego jeszcze znaczenia. Rozszczepiony praktycznie od szeregu już lat na dwa zasadnicze polityczne odłamy, jeden o charakterze wyraźnie rewolucyjnym, drugi kładący nacisk na oportunistyczną parlamentarną taktykę, staje ruch ten dzisiaj w obliczu niewątpliwego zwycięstwa pierwszego, stopniowego zaś rozpadania się i wymykania bodaj częściowo spod wpływu marksowskich filozoficznych założeń drugiego kierunku. Klęska secesji, jaką w pewnym sensie były dla oportunistycznego odłamu w socjalistycznym obozie kierunki autorytatywne, tzw. faszystowskie, klę-

ska która nastąpiła dopiero po walce zaciętej a nie wszędzie bynajmniej rozstrzygniętej w ostateczny sposób, wkłada na przywódców marksistowskiego obozu zadania nowe a przy tym nie zawsze, jak dotąd, w dostatecznej rozumiane mierze: obowiązek przeglądu dotychczasowych osiągnięć, obowiązek wychowania mocnych kadr na przyszłość. Zamykanie się w ramach prawowierności marksowskiej może być w tym wypadku nie ze wszystkim szczęśliwą metodą. Przed ruchem społecznym otwierają się nowe drogi i może już lata najbliższe wykażą, czy dotychczasowa marksowska formacja umysłów wystarcza do podjęcia i do rozwiązania zagadnień, jakie niesie przyszłość.

Doświadczenia niedawne okazują niezbicie, iż niektóre przynajmniej odłamy marksistowskiego ruchu błądzą jakby w próżni pozbawione jasno i wyraźnie określonego celu. Są kraje, gdzie socjaliści szukają oparcia w jedności z komunistycznym prądem. Są inne, gdzie w obawie przed własną lewicą oglądają się na pomoc ze strony umiarkowanych stronnictw. Względy polityki ogólnej i współzawodnictwo mocarstw dorzucają niewątpliwie swój ciężar na wagę. Ale ten ciężar nie jest bynajmniej ostateczną przyczyną, nie jest nawet rzeczywiście poważnym czynnikiem rozbicia ideowego, jakie panuje w dawnym marksistowskim świecie. Rozbicie owo jest zjawiskiem głębszego znaczenia, objawem powikłań, które by powstały nawet w tym wypadku, gdyby żadne z mocarstw nie głosiło otwarcie marksowskich założeń, jako programu reform społecznych dla całego świata. Wyrasta ono niemal organicznie ze zmiany, jaka nastąpiła w położeniu marksistowskich stronnictw w pierwszej połowie bieżącego wieku. I tylko na tle tej zmiany stosunków może być dla nas przedmiotem rozważań.

Pojęty początkowo jako ruch klasowy i to ruch w zasadzie jednej tylko miejskiej robotniczej warstwy, zmierzający bezpośrednio wyłącznie do poprawy jej praktycznych warunków utrzymania, przekształcił się z biegiem lat prąd wyrosły z manifestu Marxa i Engelsa w szereg terytorialnych ogólnopolitycznych stronnictw z szerokim zasięgiem wpływów nawet w innych warstwach i z ogólnonarodowym programem działania. Dopóki stał on w opozycji wobec spoczywających w obcym ręku rządów, mógł niewątpliwie szereg nawet poważnych zagadnień zostawiać praktycznie na boku. Mógł się nie interesować sprawą znośnego, jeżeli już nie zgodnego ułożenia stosunków pomiędzy kościołem a państwem.

Mógł zagadnienie religii traktować wyłącznie jako rzecz prywatną lub w zależności od pozytywistycznych przesądów, wypowiedzieć jej walkę na śmierć i życie pod hasłem „naukowego" postępu. Mógł nie rozwiązywać problemu współpracy miasta i wsi, pracowników fizycznych i umysłowych. Mógł nie liczyć się z potrzebami produkcji i gospodarstwa narodowego ani też z wymaganiami polityki zagranicznej państwa. Miał prawo ograniczyć się do niewielu tylko pozycyj i w ramach związku zawodowego rozwijać całą swą działalność. Mógł dzięki temu wytworzyć zgrane kadry organizacyjne, ale ta organizacja służyć mu była w stanie jedynie do rozwiązywania ściśle określonych i niepowikłanych zadań. Brak szerszego, dokładnie wypracowanego programu mógł w tych warunkach przejść niepostrzeżenie.

Słuszność nakazuje wyznać, iż ten etap pracy wykonali marksiści, występujący wówczas wyłącznie niemal pod socjalistycznym szyldem, w sposób nie tylko zadawalający, ale wprost wzorowy. Pod tym względem przewyższyli z pewnością wszystkie starsze od siebie polityczne prądy. Stworzyli po raz pierwszy stronnictwa oparte na bezwzględnym posłuchu, stronnictwa, które jakkolwiek parlamentarne w zasadzie, demokratyczne w hasłach a liberalne w taktyce, mogły przecież sprężystością swojej organizacyjnej więzi imponować nawet najzaciętszym ideowym wrogom.

Skutki tego faktu nie dały na siebie czekać. Organizacja, karność i hierarchia właściwe socjalistycznym partiom biły na każdym kroku tzw. ideowe rozproszkowanie „reakcji", jeżeli nie po prostu całego umiarkowanego obozu. Socjalista traktował życie polityczne jedynie jako odbicie własnego zawodowego ruchu, organizację o charakterze parlamentarno-politycznym jedynie jako przedłużenie i rozszerzenie robotniczego związku. Związany tysiącznymi węzłami solidarności materialnej i codziennego współżycia ze współuczestnikami własnego politycznego ruchu, wiedział, iż w każdej osobistej trudności znajdzie całą partię u swojego boku, iż wobec żadnego niebezpieczeństwa nie znajdzie się odosobniony. To właśnie było najważniejszym powodem, dlaczego socjalista w przeciwieństwie do ludzi umiarkowanych poglądów tak ofiarny był na rzecz własnego stronnictwa, tak koleżeński wobec współtowarzyszy partyjnych. On wiedział, iż partia nie pozwoli mu zginąć i dlatego tym karniej poddawał się jej rozkazom. Wszędzie, gdziekolwiek powstawała socjalistyczna orga-

nizacja partyjna, powstawał zarazem ośrodek życia towarzyskiego pewnej grupy ludzi.

Tymczasem umiarkowane stronnictwa zbierały się na większe, ogólniejsze zebrania wyłącznie niemal w okresie wyborów. Urządzały wprawdzie od czasu do czasu połączone z dyskusją sprawozdania z pracy parlamentarnej swych posłów, ale gdy chodzi o większą część roku, zostawiały swych członków zupełnie na stronie, sympatykom pozwalały chodzić bez żadnego kierunku, a o stworzeniu jakichkolwiek stałych ośrodków towarzyskiego i ideowego współżycia w ogóle nie zdawały się mieć wyobrażenia. Przeciętnemu człowiekowi nie bez podstaw mogło się wydawać, iż przywódcom tych stronnictw chodzi tylko o jego głos przy urnie, a poza tym nie ma on już prawa o nic się pytać i do niczego mieszać. Następstwem była kampania polityczna oparta na chwilowych nastrojach, posługująca się popularnymi pośród mas hasłami, odwołująca się niejednokrotnie do najgłębszych religijnych i patriotycznych uczuć, ale kampania dorywcza, bez myśli o jutrze, kampania, którą podejmowano najczęściej w okresie parlamentarnych czy samorządowych wyborów, ale która nigdy prawie nie pozostawiała trwalszych śladów po sobie. Tak było w Polsce, tak również we Francji, i w Niemczech, i we Włoszech, i w większości innych europejskich krajów. Taka była praktyka, która umiarkowane i ściśle konstytucyjne stronnictwa postawiła ostatecznie nad brzegiem ruiny w obliczu politycznie bardziej przedsiębiorczych rewolucyjnych prądów.

Socjalista nie w ten sposób pojmował politykę. Jeżeli umiarkowany lękał się bardzo często wyjść na ulicę, ażeby publicznie demonstrować swoje poglądy, jeżeli świadectwem dobrego wychowania, czasami nawet i moralnej przyzwoitości była dla niego niejasna świadomość, że się nie miesza do zaburzeń tłumu, socjalista nie znał bynajmniej skrupułu, który by mu uniemożliwił polityczną, nieraz bardzo skromną i pozornie nieznaczną robotę. Socjalista wiedział, iż życie politycznego stronnictwa nie ogranicza się bynajmniej na mowach parlamentarnych przywódców, na walce o wpływ na rządy w kuluarach ustawodawczej izby, na tworzeniu wielkich, jakżeż często przy tym czysto gabinetowych planów. Jego działalność była nieraz ciasna; odnosiła się do organizowania życia politycznego w bardzo szczupłym zasięgu jego najbliższego rodzinnego czy zawodowego kółka; podejmowała za-

dania żadnego na pierwszy rzut oka nie mające związku z ogólną sytuacją społeczeństwa. Ale była to zawsze działalność konkretna, uparta i stała, działalność, w której człowiek nie zawahał się nigdy nawet najbłahszym miejscowym zatargom, nawet najniedorzeczniejszym rozprawom gminnych matadorów nadawać politycznej i partyjnej barwy. Czyż trzeba się dziwić, iż socjaliści opanowywali w ten sposób bez wielkiego wysiłku niejedną z pozycyj, które im pozwalały później wychowywać narybek dla przyszłej roboty; iż opanowawszy instytucje opieki społecznej, ciała samorządowe oraz ruch spółdzielczy, zlekceważony zupełnie prawie przez swych przeciwników, znajdowali później gorliwych działaczy, którzy nie pozwalali bynajmniej rzeszom swych stronników zasypiać bezmyślnie na laurach? Nawet jeżeli nie posiadali przy tym zbyt licznego przedstawicielstwa w ustawodawczych ciałach, stanowili przecież potęgę w poszczególnych wielkich, przemysłowych miastach, która nieraz skutecznie sabotować umiała niewygodne zarządzenia niesocjalistycznych, powiedzielibyśmy dzisiaj, reakcyjnych rządów.

Zrozumiałą jest rzeczą, iż to wyjątkowe położenie marksistowskich stronnictw nie było ich własną wyłącznie zasługą. Ograniczały się niegdyś do sfer robotniczych, a sfery te już chociażby ze względu na typ swojej pracy, pracy zespołowej w wielkich przeważnie zakładach, posiadały daleko żywsze zrozumienie potrzeby solidarności klasowej, niż pracujące przeważnie raczej w indywidualny sposób zawody rzemieślnicze lub inteligenckie. Nie bez znaczenia był tutaj również i ów fakt charakterystyczny, że zawody wolne niezależnie od tego, czy pracowały głową czy tylko ramieniem, nie odczuwały nigdy w tej przynajmniej mierze świadomości swego poniżenia wobec możnych świata. Robotnik natomiast stał zawsze wobec przedsiębiorcy — mniejsza o to, czy ze słusznych czy też urojonych przyczyn — z poczuciem pewnego społecznego dystansu — i to poczucie było jednym z najwalniejszych czynników uświadomienia sobie konieczności współpracy z ludźmi stojącymi na tym samym szczeblu. Agitacja socjalistyczna miała więc gotowe ramy, w których urzeczywistniać mogła własne polityczne cele.

Kiedy jednak po pierwszej wojnie światowej żywioły marksistowskie musiały w szeregu krajów przejąć bezpośrednio w swe ręce ciężar władzy publicznej, okazało się, że nowe obowiązki

przekraczają w wielu wypadkach poziom przygotowania politycznego ich ludzi. Do kierowania ministerstwem skarbu nie dawała kwalifikacji posada w kasie chorych. Orientowania się w zagadnieniach polityki zagranicznej nie można się było nauczyć na posiedzeniach zarządu czy też rady miejskiej jakiegoś zacofanego prowincjonalnego osiedla. Socjaliści wszędzie niemal czuli się zaskoczeni nawałem świeżych, nie podejrzewanych dotychczas trudności. Wynikiem tego położenia był fakt, iż na najbardziej odpowiedzialne stanowiska w państwie zmuszeni byli powoływać fachowe, urzędnicze siły, najczęściej bardzo luźnie tylko związane z marksowską tradycją. Zostawszy parlamentarną potęgą, nie byli w stanie naprawdę parlamentarnych wydawać ministrów. Ludzie właśni, których podtrzymywali u władzy i którzy wierni im zostali u steru, byli jak Moraczewscy w Polsce, Seitz w Austrii a Nitti we Włoszech, polityczną nicością, co na długie lata skompromitować potrafiła zasadę socjalistycznego rządu. Inni jak Piłsudski, jak Millerand we Francji, jak Mac Donald w Anglii, jak Scheidemann w rządzie Rzeszy a Braun w rządzie pruskim, mieli niewątpliwie wyraźną indywidualność, ale doszedłby do władzy, utrzymać się przy niej mogli, jedynie wypierając się młodocianych socjalistycznych haseł. Albo też jak Marx czy Luther, Briand albo i nasz Skrzyński obejmowali rządy za cichym lub jawnym poparciem marksistów w braku naprawdę lewicowych ludzi. Istotnie, gdy obejrzymy się na okres czasu, jaki upłynął pomiędzy obu wielkimi wojnami, nieraz mimo woli powstaje pytanie, jak wytłumaczyć można działalność stronnictwa, które potrafiło innym i to bardzo skutecznie przeszkadzać w rządzeniu, ale które samo nie umiało rządzić, jak tylko za pośrednictwem tych innych. Powstanie ruchu faszystowskiego we Włoszech i narodowo-socjalistycznego w Niemczech, prądów, którym przewodzić będą między innymi również i dawni przedstawiciele oportunistycznego skrzydła socjalistycznego obozu, w tym właśnie względzie znajduje psychologiczne swe usprawiedliwienie. Były one wyrazem niezadowolenia przede wszystkim z marksistowskich stronnictw i stały się też nie najgorszą z pewnością próbą przeszczepienia metod socjalistycznej organizacji partyjnej w środowiskach umiarkowanych i nawet zachowawczych żywiołów. Ich walka z macierzystymi partiami była w gruncie rzeczy jedynie mniej lub więcej gwałtowną licytacją o wpływ na robotnicze związki zawodowe.

Pobite w krwawych zmaganiach wojennych, w pewnym sensie przy tym wtłoczone w podziemie, nie przestają mimo to oddziaływać w umysłach i najbardzej prawowiernych marksistów straszyć perspektywą odwetu. Jedynie też przyszłość może nam wykazać, czy te perspektywy są bez żadnych podstaw.

Tajemnica, która sprawia, iż ruch marksistowski pomimo wszelkich przemian dziejowych i wszelkich bolesnych niekiedy doświadczeń, jest nawet w najbardziej kapitalistycznie, najbardziej „reakcyjnie" nastrojonych krajach zagadnieniem, jakiego nie wolno nikomu lekceważyć, kryje się jednak psychologicznie gdzie indziej. I sprężysta organizacja partyjna i poczucie solidarności klasowej warstwy robotniczej opiera się o czynnik inny, bardziej pierwotny i zarazem bardziej podstawowy. Tym czynnikiem — rzecz ciekawa — w światopoglądzie materialistycznym jest coś materialnie niewymiernego, coś, co moglibyśmy nazwać mianem jakiejś mistyki społecznej: jest przekonanie, że marksizm czy w socjalistycznej czy w komunistycznej formie jest systemem, który prowadzi ludzkość do doskonalszego społecznego ustroju, do ustroju, w którym nie będzie krzywdy i wyzysku, do ustroju, który wymierzy pełną sprawiedliwość i tym, których los uprzywilejował, i tym, których upośledził. Ta mistyka jest podstawą ciągłego rozwoju marksistowskiego ruchu. Jej brak w programach umiarkowanych stronnictw był przez długie lata i jest jeszcze dzisiaj główną przyczyną ich porażek w opinii publicznej wobec rosnącej fali radykalnych dążeń. Ona to sprawia, że socjaliści znajdują się nawet u steru rządów w kapitalistycznym państwie są nade wszystko partią rewolucji. Ona też powoduje, że najofiarniejsi, społecznie i moralnie najbardziej wartościowi ludzie przechodzą tak często w latach swej młodości chorobę socjalistycznych marzeń; że nawet ci, którzy odmienne lub zgoła przeciwne zajęli stanowisko, nie umieją nieraz pozbyć się łzy rozrzewnienia, chwilowego skurczu mięśnia sercowego, gdy mówią o marksowskich zasadach równości społecznej.

To, co powiedzieliśmy przed chwilą, wymaga jednak szerszego wyjaśnienia. Marksista w zestawieniu z przedstawicielami innych politycznych i filozoficznych kierunków nie jest dla nas pomimo wszelkich tzw. naukowych pozorów człowiekiem o pewnej określonej intelektualnej sylwetce, człowiekiem pewnej określo-

nej umysłowej postawy wobec zjawisk codziennego życia. Marksista jest nade wszystko człowiekiem wiary. Oczywiście, nie wiary w religijnym tego słowa znaczeniu, ale wiary jako pewnego nastroju, jako pewnego stanu uczuciowego duszy. Marksista nie traktuje konkretnej rzeczywistości jako punktu wyjścia swoich politycznych sądów. Dla niego rzeczywistość jest przede wszystkim zagadnieniem uczuciowych przeżyć, ale bynajmniej nie przedmiotem ścisłego badania. Marksista wierzy w przyszłość i żyje przyszłością, a to, co dzisiaj napotyka w świecie, ocenia wyłącznie pod kątem widzenia tego, co ma kiedyś nastąpić. Jest to postawa, która w pewnym sensie zbliża marksistę do chrześcijaństwa. Ona też sprawia, że jak to miało miejsce niedawno z Hydem, komunistycznym przywódcą i redaktorem angielskim, marksista, który stracił zaufanie w słuszność swych poglądów, natychmiast w religii objawionej szuka dla siebie oparcia. I chrześcijanin, który w całej pełni żyje życiem wiary, osądza bieżące wypadki pod kątem widzenia przyszłości. I chrześcijanin taki patrzy często na życie dzisiejsze, jako na zjawisko, co szybko przemija i do czego nie warto przywiązywać duszy. Ale pomimo zbieżności pozorów postawa życiowa szczerego chrześcijanina różni się zasadniczo od postawy szczerego marksisty. Dla chrześcijanina tą przyszłością, która rozstrzyga o wartości obecnych wypadków, jest wieczność, jest stan zjednoczenia z Bogiem, jest świat nadprzyrodzony całkowicie różny od ziemi, która jest w tej chwili terenem naszych zmagań. Dla marksisty, który często w Boga zupełnie nie wierzy, który dzięki temu odrzuca również dogmat pozagrobowego życia, tą przyszłością może być tylko jakaś wielka przemiana doczesnych warunków, wielki przewrót społeczny i rewolucja powszechna w stosunkach naszego, podksiężycowego świata. I to jest też powodem, dlaczego próby uzgodnienia dążeń katolickiego i marksistowskiego obozu tak niezmiernie mało rokują widoków.

Owa mistyka polityczna socjalistycznego czy też komunistycznego ruchu nie jest bynajmniej rzeczą, którą łatwo dałoby się zniszczyć. Historia świata wymownie wskazuje, że nie było nigdy epoki zupełnej społecznej równości, epoki, która by nie widziała ucisku wśród ludzi. Przeciwnie, ilekroć patrzymy na ruchy rewolucyjne, które czy w dalszej czy bliższej przeszłości przyczyniły się do wielkich politycznych wstrząsów, wszędzie uderza nas fakt

niewspółmiernie małego wyniku praktycznych osiągnięć w porównaniu z pierwotnymi nadziejami ludu. Hasła rewolucji społecznej nie są bynajmniej wynalazkiem 19 czy 20 wieku. Nie ma wielkich cywilizacyj nawet w starożytnych dziejach, które by nie zaznały społecznych, nieraz bardzo radykalnych przewrotów. A jednak nigdzie nie możemy dostrzec, ażeby suma szczęścia ludzkiego wzrastała na skutek tych przemian, ażeby rewolucja choćby nieunikniona, a więc taka, jakiej rozumna polityka nie jest w stanie zażegnać, usuwała radykalnie problem wyzysku i krzywdy. Rewolucja rolna, zapoczątkowana przez Grakchów w starożytnym Rzymie, ostatecznie przeprowadziła swoje zamierzenia, ale czy położenie chłopa latyńskiego stało się za cesarstwa lepsze, aniżeli było w dobie rzeczypospolitej, co do tego nie ma chyba wątpliwości. A jeśli nawet ktoś powie, że to położenie pogorszyło się następnie wskutek uspokojenia kraju i w związku z tym możliwości dowozu taniej egipskiej pszenicy, to i tak bynajmniej nie zaprzeczy faktu, że przecież każda działalność społeczna zależna jest od tylu nieprzewidzianych pierwotnie czynników, iż nikt z nas nie może właśnie do rewolucyjnych haseł i do rewolucyjnych kroków przywiązywać przesadnych nadziei. W rewolucji zwyczajnie zmieniają się ludzie stojący u steru; na czoło państwa występują świeże, nie zawsze społecznie dojrzałe żywioły; ci, którzy byli u góry, znajdą się pod wozem — ale na zmianie elity kończy się najczęściej cała katastrofa, a zmiana elity nie jest przecież równoznaczna z reformą człowieka, bez której nie można myśleć o rzeczywiście gruntownej reformie społecznego życia. Jeżeli zaś weźmiemy jeszcze pod uwagę ilość ofiar, jakie walka tego rodzaju nieuchronnie pociąga za sobą, zrozumiemy, jak trudne jest w swojej istocie całe zagadnienie społeczne, skoro wszelkie próby jego rozwiązania są tylko szukaniem klapy bezpieczeństwa dla nastrojów, które w przeciwnym wypadku mogłyby rozsadzić i samą kulturę.

To stwierdzenie rzeczy nie jest wszakże pocieszającym środkiem. Ci, którzy w walce o byt czują się pokrzywdzeni przez los lub przez ludzi, nie mają powodu zachwycać się taką nauką. Biorąc na chłodny rozum, musieliby chyba wyrzec się przesadnych pragnień i poprzestać na tym, co w ich okolicznościach rzeczywiście możliwe jest do osiągnięcia. Ale ludzie nie lubią spojrzeć w oczy prawdzie, która obala ich skryte życzenia. Jeżeli rzeczy-

wistość przeczy ich ambicji, to nie o umiarkowaniu życzeń, ale o zmianie konkretnych warunków najchętniej gotowi są mówić.

I oto właśnie mamy odpowiedź, na jakim tle wyrasta mistyka marksistowskiego ruchu. Dokładne rozejrzenie się w historii świata nie pozwala łudzić się nawet na chwilę co do możliwości doskonałego ustroju społeczeństw. Starożytna Sparta była państwem „równych", w którym kolektywizm doszedł do szczytu rozwoju. A jednak ci „równi" byli tylko nieliczną mniejszością, która żyła z pracy poddanych helotów. Historia przeczy pojęciu sprawiedliwości społecznej, takiej przynajmniej, jak ją rozumie ruch marksistowski. Ani komunizm Azteków, ani reformy chińskie z 11 wieku nie przyniosły w żadnej mierze zrównania ludności. Człowiek trzeźwy godzi się z wyrokiem dziejów i przestaje błądzić po obłokach. Ale ilu jest ludzi, dla których pragnienie droższe jest od zdrowego sądu, marzenie prawdziwsze od życia, żadna statystyka obliczyć nie zdoła. Każde pokolenie przynosi nowe złudzenia i zanim nie załamią się one w zetknięciu ze światem, niemało wysiłku, a czasem również i krwi ludzkiej musi pójść przedtem na marne. Czyż zjawisko, które określamy nazwą demagogii społecznej, zjawisko, które napotkać możemy nie tylko w polityce, ale w każdej niemal dziedzinie działalności ludzkiej, dałoby się pomyśleć bez wszystkich tych złudzeń?

Powojenne czasy stawiają dzisiaj przed ruchem marksistowskim nowe i coraz bardziej odpowiedzialne zadania. Objęcie władzy w szeregu krajów jest próbą, od której zależy zwycięstwo lub klęska całego kierunku. Ci, którzy rządzą, o wiele ściślej liczyć się muszą z każdą obietnicą, jaką dają masom. Świat patrzy i czeka. Świat waży na szalach opinii publicznej wszystkie z a i p r z e c i w marksowskich założeń. Chcąc być bezstronnym, przedwcześnie nie wydaje sądu. Chcąc być oględnym, czeka wyniku doświadczeń. I to oczekiwanie, ta powszechna niepewność jest podstawową cechą dzisiejszych nastrojów we wszystkich częściach naszej kuli ziemskiej.

Pisząc te słowa, pominęliśmy zupełnie zagadnienie, które często niepokoiło w dawnych czasach ludzi, zastanawiających się nad widokami prądów marksistowskich w perspektywie wydarzeń przyszłości. Nie sądzimy jednak, iż postępując w ten sposób, dopuszczamy się karygodnego błędu. Wielkie ruchy polityczne mają swych proroków, swych mistrzów i przywódców, doktrynerów

i praktycznych działaczy. Przeciwko temu faktowi nie myślimy powstawać. Ale owi przywódcy i owi mistrzowie nie tłumaczą najczęściej podstaw swego ruchu. Są wyrazem epoki, są wskaźnikiem społecznego ciśnienia, ale potrzeby czasu i potrzeby społeczne są źródłem, w oderwaniu od którego cała ich działalność nie miałaby najmniejszej nadziei. Wielkość socjalizmu nie mierzy się w naszych oczach stopniem napięcia takich czy innych osobistych ambicyj, wartości takiego czy innego człowieka. Nie sądzimy, ażeby jego przywódcy byli rzeczywiście lepsi lub gorsi moralnie od przywódców jakiegokolwiek innego obozu. Dla nas jednolitość zasadnicza ludzi jest rzeczą tak samo oczywistą, jak oczywistą jest obecność tej samej ludzkiej natury we wszystkich przedstawicielach naszego rodzaju. A poza tym pamiętamy dobrze o słowach Chrystusa, który nie pozwala wdzierać się zuchwale w tajniki wartości bliźniego. Wiemy, jak łatwo jest rzucić oszczerstwo w politycznej walce, w prasowej dyskusji i jak łatwo dać się unieść nie zupełnie szlachetnym pobudkom. I dlatego żywimy mocne przeświadczenie, iż pozostając na gruncie ogólnej dyskusji, prędzej zdołamy dotrzeć do rozwiązania sprawy.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Przegląd piśmiennictwa

Książki:

Matka Urszula Ledóchowska, założycielka SS. Urszulanek S. J. K. Szkic życia i działalności, napisany przez S. M. Kujawską, tegoż zgromadzenia. Kielce. Drukarnia „Jedność", 8°, str. 214.

Kiedy przedmiotem hagiograficznego studium jest osobistość, co do której Kościół i ogólna opinia wiernych wydały już sąd zupełnie jasny, przed recezentem staje jedno tylko zadanie: ocenić, jak autor żywotu wywiązał się ze swego zadania, tj. jak skreślił wizerunek znanej zresztą i uznanej wielkości. Kiedy pisze się żywot osoby, której świętość i dzieło nie doczekały się jeszcze nieomylnego wyroku Kościoła i bezspornego podziwu społeczeństwa wierzących, nasuwają się krytykowi inne pytania: czy naturalna zresztą tendencja pisarza do gloryfikowania swego bohatera nie występuje silniej niż na to same fakty pozwalają; czy jest w przedstawieniu faktów zupełny obiektywizm; czy nakreślony w żywocie wizerunek pokrywa się zupełnie z żywą osobą, do której ma przystawać?

Autorka żywotu Matki Urszuli miała pod pewnym względem zadanie bardzo łatwe. Bohaterka jej bowiem była bez żadnej wątpliwości osobą ogromnej miary. Fenomenalnie, nieprawdopodobnie obdarzona we wszystkich niemal kierunkach: miała pierwszorzędne talenty organizacyjne, wychowawcze, naukowe, lingwistyczne, żeby o malarstwie i muzyce już nie wspomnieć; miała całe zasoby bystrego sądu o ludziach i rzeczach oraz zdrowego, praktycznego rozumu; miała niepospolitą odwagę w trudnych przedsięwzięciach i szerokie serce do umiłowania wielkich rzeczy. O tym wszystkim wymownie świadczą jej dzieła, zwłaszcza od przeniesienia się do Petersburga, a świadczyłyby zupełnie dostatecznie, nawet bez wygórowanych pochwał, których S. Kujawska swej ukochanej Matce nie szczędzi. Wspomnieć tu jeszcze trzeba o bardzo dla nas miłym ukochaniu Polski, tym cenniejszym, że gałąź rodziny Ledóchowskich, z której M. Urszula pochodziła, tkwiła od dłuższego czasu w niepolskim gruncie.

Ale o te strony osobowości bohaterki życiorysu autorce mniej chodzi. Od początku do końca książki zajmuje ją jedno: czy M. Urszula była świętą i twierdzącą na to pytanie odpowiedź stara się wszelkimi siłami sugerować umysłowi czytelnika.

Czy — pomijając entuzjazmy autorki — same fakty przez nią przytaczane przemawiają w tej sprawie zupełnie i bezapelacyjnie w sensie pozytywnym?

Prawdopodobnie, może najprawdopodobniej, tak. Żeby jednak ta odpowiedź w duszy myślącego czytelnika nabrała zupełnej jasności, trzeba by kilku rzeczy, których u S. Kujawskiej nie znajdujemy. Trzeba by więcej dowodów, nie tylko szerokiego organizacyjnego działania, ale prawdziwie heroicznej cnoty; trzeba by dokładnego przedstawienia całej genezy i przeprowadzenia odejścia nowego Zgromadzenia od urszulanek czarnych; trzeba by dużo dokładniejszej historii wielkich fundacyj ofiarowanych Zgromadzeniu w Wielkopolsce, na Polesiu i Wołyniu; trzeba by zasadniczego wytłumaczenia i uzasadnienia tego typu zakonności, jaki przedstawiają siostry w zakonnym stroju, powożące końmi jak fornale i spełniające wszystkie gospodarcze funkcje; trzeba by wyjaśnienia jeszcze innych różnych szczegółów, pokrytych w żywocie zupełnym milczeniem. Pewne rzeczy tłumaczy dobry wstęp autorki, ale nie wszystkie.

Czy piękny rozwój nowego Zgromadzenia i nadprzyrodzone fakty podane pod koniec książki, wystarczają do rozwiania wszelkich wątpliwości? Może tak, ale wymagałoby to dłuższej dyskusji. Wrażenie, jakie zostawia życiorys, który omawiamy, jest takie, że spod zachwytów autorki wychyla się osoba najniewątpliwiej wybitna, osoba dużej w wielu kierunkach cnoty, osoba ogromnych zasług dla swego Zgromadzenia i dla kraju, ale czy więcej jeszcze?... Przyszłość to pokaże. Ze swej strony możemy tylko pragnąć gorąco, aby M. Urszula, wraz z dwojgiem swego najbliższego rodzeństwa stanęła w tym gronie świetlanych dzieci polskiej ziemi, zmierzających do chwały ołtarzy. Gdyby do tego doszło, nabrałby głębszego znaczenia i emblemat umieszczony na okładce książki: pług odwracający śmiało nowe skiby na niezoranym ugorze, oświecony z góry promieniami słońca.

Ks. Jan Rostworowski

Krzysztof Kamil Baczyński: Śpiew z pożogi, „Wiedza", Warszawa 1947, str. 254; Nik Rostworowski: Wiersze, wyd. Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza, Poznań 1947, str. 45; Siostra Nulla: Wiersze, wyd. II, Verbum, Katowice 1947; Jan Sztaudynger: Strofy wrocławskie, Wydawnictwo Zachodnie 1947, str. 80; Józef Bojar: Serce ziemi, Biblioteka Oddziału Wiejskiego Związku Zawodowego Literatów Polskich, Kraków 1948, str, 46.

Jeśli o dzieła poetyckie chodzi, dosyć zgodnie i prawie całkowicie usprawiedliwione panuje mniemanie, że nie przeżywamy obecnie okresu ich wspaniałego rozkwitu. Raczej przeciwnie. Kry-

zys liryki, tego „serca wszelakiej poezji", wyraźne jej zubożenie spowodowane najprawdopodobniej nowatorsko-formalnymi ambicjami młodego pokolenia, sprawiły, że każdy debiut poetycki witamy z obawą rozczarowania, z nieufnością, z troską, że okaże się jeszcze jednym karkołomnym skokiem w ekwilibrystykę nowatorstwa i nudnego już „wiecznego szukania".

Z tym większą radością witamy każdą prawdziwą indywidualność poetycką, każdy tom, w którym odczuć można nie prestidigitatora, nie łowcę słów, ale — poetę.

Radość takiego spotkania przeżywamy przy lekturze tomu wierszy Krzysztofa Kamila Baczyńskiego pt. *Śpiew z pożogi* Debiut to triumfalny i tragiczny. Ujawnia on zakonspirowane w czasie okupacji tomiki młodego poety, poległego w powstaniu warszawskim. Jeszcze jedno obok Liberta, Ludwika Marii Staffa przedwcześnie zgasłe istnienie. Zestawienie to, oczywista, oparte tylko na analogiach nekrologu. Baczyński stanowi odrębną, niepodobną prawie w niczym do tamtych indywidualność poetycką.

Główne, narzucające się po zamknięciu tomu jego wierszy, cechy charakterystyczne twórczości to niezwykła świeżość, czystość i dojrzałość. To rzeczownikowe określenie wymaga komentarzy.

Świeżość poezji Baczyńskiego polega na jej odmienności, niezależności nie tylko formalnej, ale i treściowej od ustalonej przed wojną ostatnią poetyki „Skamandra", czy przedostatnią — „Młodej Polski". Możliwe, że częściowo z sugestii przedmowy Kazimierza Wyki wywodzi się nieodparte wrażenie związków dopiero z romantyzmem. Jeśli tak nawet jest, są to związki specyficzne, właściwe jedynie Baczyńskiemu. Zasadzają się one na pokrewieństwie głębokiego nurtu uczuciowego, który zbogacony wszystkimi właściwościami psychiki młodego twórcy stwarza atmosferę intensywnych nastrojów, głębokich wzruszeń, cechujących jego utwory. Uczuciowość, wyrażona w sposób bezpośredni, nie wyczerpuje jednak żadnego z wierszy. Prawie w każdym wierszu łączy się z refleksją. Baczyński przeżywa przemyślenia. Nie ma w tym zespoleniu nic z tanich filipik czy koturnowych dysertacji, jest głęboka prawda poetycka, polegająca na uchwyceniu najlżejszych drgnień uczucia, najsubtelniejszych odcieni myśli. W jednym ze swoich wierszy mówi Baczyński:

O mój ty smutku cichy,
smutku gwiazdek maleńkich,
nazywałem, szukałem,
brałem ciebie do ręki.

To nazywanie, szukanie, „branie do ręki" uczuć nawet najsubtelniejszych, najmniej uchwytnych jest jednocześnie ominięciem łatwizny, pogardą dla łatwych roztkliwień, bezgranicznych rozkochań, panteistycznych rozpłynięć się w żywiole nieujarzmionej poezji, jest kontrolowaniem siebie, od dawna nieznaną dyscypliną uczuć i refleksji. W tym poniechaniu łatwizn, w surowym, bezwzględnym zorganizowaniu siebie tkwi walor świeżości.

Czystość jest jego odpowiednikiem formalnym. Baczyński wyzwolił się od pogoni za słowem. Nie ma w nim fałszywych zdań, powodowanym ambicjami nowatora, nie ma łamańców metafor, usprawiedliwionych jedynie zewnętrznym polorem, nie ma w ogóle tego stosunku do formy, który pozwalałby na rozpatrywanie jej jako osobnego zagadnienia. Harmonia pomiędzy tym, co poza Baczyńskim można by nazwać treścią i jej kształtem, wydaje się tak doskonała, że czystość jest jedynym określeniem oddającym w przybliżeniu ten stosunek.

Dojrzałość *Śpiewu z pożogi* to wynik a jednocześnie źródło cech poprzednio zaznaczonych. Rzadko zdarza się spotkać z tak zdecydowanym, wyraźnym i skrystalizowanym debiutem.

Innej skali zjawiskiem są *Wiersze* Nika Rostworowskiego, bo innego pokroju indywidualnością poetycką jest ich autor. Tomik jego poezyj jest wyrazem walki z szablonem przedwojennej poetyki skamandryckiej. Walkę tę obserwujemy w momencie zapowiadającym zwycięstwo Rostworowskiego. Wiersze takie jak „Tramp", „Wyznanie" czy „Noc na przyczółku" świadczą jeszcze o sile zaklętego pierścienia przedwojennych tradycji, z którego trudno się wyrwać młodemu poecie; ale już „Z okopu', „Jezus uśmiechnięty" czy nawet „Warszawa" zapowiadają przełom. Będzie on tym ciekawszy, że siłę wewnętrzną, kształtującą świat poetycki Rostworowskiego są zmagania młodego, może chwilami trochę retoryzującego, ale zawsze szczerze przeżywanego katolicyzmu z trudnościami problematyki społecznej. I jeszcze jedno, to czego tak bardzo brak młodemu pokoleniu poetyckiemu: szczerość, rzetelność postawy uczuciowej, brak śmiesznej pozy pomogą na pewno debiutantowi do wywalczenia sobie własnej pozycji. Bo prawda przeżywania jest jednym z zasadniczych walorów poezji.

Że nie jest ona walorem jedynym, świadczą o tym najwyraziściej *Wiersze* Siostry Nulli. Są one jedną chyba z najszczerszych wypowiedzi uniesień religijnych, miłości dla Boga i bliźniego. Treść ich, zachwycająca wzniosłością i skłaniająca do głębokiego szacunku swoją wewnętrzną prawdą, nawet w ludziach innej wiary wywołać musi iskrę zrozumienia, odruch szczerych wzruszeń. W dobie kryzysu liryki w ogóle, a liryki religijnej w szczególności stać by się mogły *Wiersze* Siostry Nulli „kordiałem krzepiącym" naszej poezji. Niestety bawiam się, że niektóre z nich nie mają tam prawa wstępu, a jeśli mają to bardzo wątpliwe.

Nie lubię rymów okrągłych i gładkich,
tak potoczystych jak rzeczne kamyki.
Milszy jest uchu memu lada jaki
dźwięk asonansów niesfornych i dzikich.

Właśnie: „lada jaki..." Braki formalne, słabość słowa, skazanego nieraz u Siostry Nulli na dręczącą nieporadność, chociaż chwilami nikną w oślepiającym bogactwie wzruszeń, w ostatecznym wydźwięku budzą wyraźne zastrzeżenia: za duża jest różnica warto-

ści treściowych i formalnych. U siostry Nulli wytłumaczona jest ta dysproporcja względami pozaliterackimi, ale na ocenę utworu w ramach kryteriów literackich wpłynąć to nie może.

Jeżeli *Wiersze* Siostry Nulli są przykładem, że nie wystarczy głębia treści, wrażliwość przemyśleń i przeżyć, aby stać się poetą, *Strofy wrocławskie* Sztaudyngera dowodzą, że z drugiej strony dla stworzenia najmniejszego nawet dziełka poetyckiego sama wirtuozeria, giętkość słowa, umiejętność żonglowania nim jak barwną piłeczką, to także za mało. Jedno i drugie jest warunkiem sine qua non, ale i jedno i drugie dopiero w zespoleniu, w tajemniczym amalgamacie, którego sekret znać musi każdy prawdziwy twórca — daje to, co odczuwamy i cenimy jako poezję.

Sztaudynger w swoich *Strofach* pokusił się o wydobycie regionalnych uroków Wrocławia, dał kilka świetnych literackich próbek, zasłużył się niewątpliwie na froncie kulturalnej walki o przyłączenie Ziem Zachodnich, przyswoił naszej literaturze ciekawe motywy legendarne, spełnił w bardzo miły sposób obowiązek „zamówienia społecznego" spoczywającego na nim jako na pisarzu odzyskanej połaci naszego kraju, ale...

Nad całością tomu ciąży brak prawdy poetyckiego przeżycia. Wyczuwa się sztuczność poetyzowania czasami nawet trudno uchwytną (jak np. w „Modlitwie do św. Jana Chrzciciela polskiego patrona Wrocławia"), najczęściej jednak wyraźną i mimo uroku słów rażącą programowo-propagandową tandetą (jak np. w „Boże, co tyle wieków patrzałeś" lub w „Balladzie o pożarze miasta po zabójstwie biskupa Nankiera" czy w „Byłem tu ongiś"). Sztaudynger po prostu usiłuje tłumaczyć prozę na poezję, „robi nastrój", stwarza pozory wzruszeń i przeżyć, aby pod ich płaszczykiem przemycić motywy regionalne. Nie potrzebują się one przekradać przez zieloną granicę. Że bariery „legalnej" drogi potrafi unieść w górę siła poezji, dowiódł dostatecznie Tetmajer, który przeżył Tatry, aby nie sięgać do Mickiewicza i Litwy. Przed Szaudyngerem ta przeszkodą stoi jeszcze niepokonana. Dlatego popada w teatralną trochę stylizację, balladomanię i retorykę. Prześladuje go modra Odra, mocarstwowość Piastów i rozmowne ruiny.

To nie znaczy jednak wcale, aby *Strofy wrocławskie* były eksperymentem nieudanym. Pamiętać tylko trzeba, że są eksperymentem. Mimo zasadniczych zastrzeżeń przyniósł on wiele radosnych niespodzianek. Wystarczy przeczytać takie wiersze jak „Maleńki Święty", czy „Tu Słowacki", aby tomik Sztaudyngera odstawić na półkę książek wartościowych i ciekawych.

Inaczej jest z *Sercem ziemi* Józefa Bojara. Dla niej miejsce wśród książek smutnych, których w Polsce — niestety nadal dosyć dużo. Nieporadność pisarska, tanizna wzruszeń i myślątek tego typu, z którymi spotykamy się na kartach smutnego zbiorku Bojara, po prostu żenuje czytelnika.

Żniwa już skończone —
a świat żądny chleba,
więc młóckę zaczynać
jak najprędzej trzeba.

To prawda, ale czy o tym trzeba pisać wiersze? O jeśli już pisać, czy trzeba pisać takie wiersze? Zadowoleni jesteśmy, że

... gospodarz schylony
szuka ziarna u słomy:
czy maszyna wybija,
— żadnych kłosów nie mija.

Cieszy nas sumienność gospodarza, ale martwi niesumienność pisarska. Tomik Bojara stoi na poziomie przytoczonych urywków. Poświęciliśmy im trochę miejsca, aby zbyteczne były komentarze. Jedno tylko przypomnienie: *Serce ziemi* i tomiki jemu podobne znajdują jeszcze schronienie pod opiekuńczymi skrzydłami oddziałów Związku Zawodowego Literatów Polskich.

W zakończeniu warto by usprawiedliwić, zdawałoby się, bardzo przypadkowy dobór omawianych tu pozycji: Baczyński, Rostworowski, S. Nulla, Sztaudynger i Bojar. Dlaczego?

Nazwiska te i podpisany nimi dorobek reprezentują w przybliżeniu poszczególne stopnie, najcharakterystyczniejsze szczeble w drabinie wartości poetyckich: rzetelny artyzm i głębię poetycką, pasowanie się z pierwszymi trudnościami sztuki pisarskiej, docieranie do jej poznania od strony treści i formy i wreszcie chorobliwe błądzenie na peryferiach, które graniczą z grafomanią.

Na tej drabinie można ustawić niemal wszystkich ludzi pióra.

Zygmunt Lichniak

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Książnicy-Atlas, Wrocław 1948:

E. Romer i J. Wąsowicz: Atlas Polski współczesnej. Wyd. 4. Str. 16.
Józef Feldman: Stanisław Leszczyński. Str. 256.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1948:

Józef Mazurkiewicz: Początki ustroju cechowego w Lublinie. Str. 34.
Ks. bp dr Zdzisław Goliński: Nauka św. Augustyna o kłamstwie na tle historycznym. Str. 95.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy — Księża Jezuici. Kraków 1947-8:

Henryk Federer: Ojciec i syn w udręce egzaminu. Opowieść szwajcarska. Tłum. ks. Józef Winkowski. Str. 94.
Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J.: Filozofia wieczysta w zarysie. T. 1. Wiadomości wstępne. Historia Filozofii. Filozofia myśli. Filozofia prawdy. S. 390. T. 2, Filozofia bytu. Filozofia świata nieorganicznego. Filozofia duszy. S. 274. T. 3. Filozofia Boga. Filozofia obyczaju. S. 403.
Ks. Stanisław Podoleński T. J.: Na przełomie życia. Rozważania dla dorastających panienek. Str. 336.
Śladami Skargi. Kazania i szkice Księży Towarzystwa Jezusowego. T. 6. Okres wiosenny. Str. 216.

Nakładem Wydawnictwa Kasy im. Mianowskiego, Instytutu Popierania Nauki, W-wa, 1947:

Maria Hornowska i Halina Zdzitowiecka-Jasieńska: Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej. Str. VII, 575.

Nauka Polska, jej potrzeby, organizacja i rozwój. T. 25. Str. x, 591.

Nakładem Wydawnictwa Zachodniego, Poznań 1948:

Józef Kokot: Polityka gospodarcza Prus i Niemiec na Śląsku. 1740—1945. Str. 265.

Juliusz Kolipiński: Granica pokoju. Wpływ granicy na Odrze i Nisie na gospodarkę Niemiec i Polski. Str. 129.

Wanda Karczewska: Ludzie spod żagli. Powieść. Wyd. 2. Str. 196.

Włodzimierz Wnuk: Walka podziemna na szczytach. Str. 171.

Nakładem różnych:

Jerzy Braun: Poematy. Oficyna Księgarska. Warszawa 1948. Str. 60.

Krystyna Sinko-Popielowa: Zaginiony nagrobek św. Jacka w Krakowie. Pol. Akademia Umiejętności. Kraków 1948. Str. 24.

Ks. dr Zachariasz Krauze: Ksiądz patron Domański. Przedr. z „Polski Zachodniej". Niższe Seminarium Duchowne. Gorzów Wlkp. 1948. Str. 31.

Ks. M. Lech Kaczmarek: Tomasz Netter-Waldensis jako obrońca prymatu św. Piotra. Studium dogmatyczno-historyczne. Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk. Poznań 1947. Str. 46.

Ks. Marian Rechowicz: Sprawa Wielkiego Seminarium Misyjnego dla Unitów na ziemiach dawnej Polski. 1595-1819. Wydawnictwo Mariackie. Kraków 1948. Str. 62.

Ks. Marian Rechowicz: Zagadnienie powołań kapłańskich w okresie działalności pojózefińskiego Seminarium Generalnego w dawnej Galicji. 1790-1819. Wydawnictwo „Nasza Przeszłość". Kraków 1948. Str. 16.

Lech Niemojewski: Uczniowie Cieśli. Rozważania nad zawodem architekta. Trzaska, Evert i Michalski. Warszawa 1948. Str. 243.

Pia Górska: Sługi boże. Opowiadania i legendy z życia świętych. Ilustr. 2 wyd. Włodzimierz Bartoszewicz. Verbum Księg. „Jedność". Kielce 1948. Str. 190.

Zofia Kossak: Krzyżowcy. Wyd. 4. T. 1-4. Pallottinum. Poznań 1948. Str. 280, 340, 356, 346.

Przegląd prasy gospodarczej

za m-c marzec 1948 r.

Wiadomości Narodowego Banku Polskiego za m-c marzec br. stwierdzają, że charakterystyczną cechą ubiegłego roku sprawozdawczego „był niepowstrzymany wzrost aparatu produkcyjnego i wytwórczości przemysłowej zarówno pod względem ilościowym, jak i jakościowym... Na odcinku inwestycyjnym punkt ciężkości przesunięto, w przeciwieństwie do lat poprzednich, z odbudowy zniszczonych obiektów na budowę nowych, z uruchamiania dawnych na tworzenie zupełnie już nowych placówek produkcji wymiany i transportu".

„Ogólny plan produkcji przemysłowej na 1947 r. wykonany został z pewną nadwyżką. Szereg poszczególnych gałęzi względ-

nie zakładów przemysłowych przekroczyło roczny plan produkcji już w listopadzie... Ogólny wskaźnik produkcji przemysłowej przekroczył w końcu roku sprawozdawczego stan przedwojenny o ca 3%... Na ogół przemysł ciężki wykazał w roku sprawozdawczym szybsze tempo rozwoju i osiągnął większe sukcesy niż przemysł lekki i przemysł artykułów spożywczych".

„... Pomimo niesprzyjających warunków zbiory rolnicze w r. 1947, były na ogół lepsze niż w roku 1946. Jednocześnie pogłowie koni, bydła i nierogacizny wykazało dość poważny przyrost. Siewy jesienne, dzięki sprzyjającym warunkom atmosferycznym oraz zwiększonym dostawom nawozów sztucznych i maszyn rolniczych, przeprowadzone zostały w roku sprawozdawczym sprawniej i na znacznie większym obszarze niż w latach ubiegłych. Przewidywane zwiększenie zbiorów i pogłowia zwierzęcego w 1948 r. wpłynie niezawodnie na podniesienie siły nabywczej rolnictwa, co ze swej strony wywrze wpływ dodatni na pogłębienie chłonności rynku wewnętrznego na artykuły przemysłowe. Polepszenie sytuacji aprowizacyjnej kraju umożliwi jednocześnie zmniejszenie uciążliwego pod względem finansowo-walutowym importu zbóż, tłuszczów i innych artykułów żywnościowych".

Bank Gospodarstwa Krajowego obejmował swą działalnością całość agend przemysłu i handlu na odcinku państwowym, tzn. finansował zarówno produkcję, jak i inwestycje, obroty krajowe i zagraniczne. Była to zwarta, logiczna całość. Później zapadła decyzja, prawie w całości już wykonana, żeby wszystkie kredyty obrotowe dla przemysłu i handlu państwowego, z wyjątkiem kredytów dla przedsiębiorstw budowlanych i montażowych, przejął Narodowy Bank Polski. Finansowanie obrotów zagranicznych ma przejąć Bank Handlowy w Warszawie. Obecnie p. F. Wiliński w *Życiu Gospodarczym* nr 5-ty stwierdza, że przydzielanie Narodowemu Bankowi Polskiemu „sfery kredytów obrotowych dla przemysłu państwowego wybiega już poza ramy normalnej pracy i normalnych agend instytucji emisyjnej... Dlatego uważa, że tak dla kredytu obrotowego, dla przemysłu państwowego, jak też dla handlu państwowego powinna być stworzona nowa instytucja finansowa". P. Wiliński ma już nawet gotową nazwę: „Państwowy Bank dla Przemysłu i Handlu". Uważa natomiast, że stara nazwa „Banku Gospodarstwa Krajowego" jako już niewłaściwa na dzisiejsze stosunki powinna być zmieniona. — Pokutują wciąż jeszcze inne projekty utworzenia Banku Budownictwa Mieszkaniowego czy Budowlanego, oczywiście znowu kosztem obecnych agend Banku Gospodarstwa Krajowego. Gdyby te wszystkie projekty weszły w życie, za rok znowu by zaproponowono jeszcze inną karuzelę kompetencyjną, połączoną z ponownym przemalowywaniem szyldów. Nie ma nic łatwiejszego jak projektować zmiany nazw i układać wciąż nowy podział kompetencyj. Zamiast tego byłoby lepiej pamiętać o starej zasadzie organizacyjnej, że nawet gorszy

podział kompetencyj jest lepszy niż ustawiczne zamieszanie organizacyjne, wynikające ze zbyt częstych zmian kompetencyj. Starą i znaną firmę wszyscy też uważają za cenny aktyw, którego się nikt łatwo nie wyzbywa.

Znane jest rozdrobnienie rolnictwa w Polsce, na które nawet reforma rolna nie stała się dość silnym lekarstwem. Zagadnienie to może być rozwiązane tylko przez uprzemysłowienie i odpływ ludności z roli, tak żeby na niej zostało jakie 30% ogółu ludności. Z uwagi na szkodliwość koncentracji ludności w miastach byłoby jednak pożądane, ażeby raczej przemysł szedł w otoczenie wiejskie, niż ludność wiejska do miast. Nadaje się do tego specjalnie przemysł ludowy, wciąż nie wykorzystana w Polsce gałąź wytwórczości, o czym pisze w nrze 5 *Życia Gospodarczego* mgr K. Kisielewski, zwracając uwagę, że przemysł ten urósł dziś do poważnych rozmiarów i ma wciąż duże możliwości rozwojowe. Jego wielką zaletą jest, że nie wymaga dużego nakładu kapitałów, przerabia surowce krajowe i stanowi źródło zarobku dla małorolnych.

W Bytomiu powstało w maju 1946 r. pierwsze „Technicum" w Polsce, pomyślane jako szkoła dla dorosłych, kwalifikowanych robotników celem dokształcenia ich na techników i wyrównania istniejącej obecnie silnej dysproporcji, jaka istnieje w tym dziale w porównaniu z pracownikami z ukończonymi wyższymi studiami technicznymi. Ciekawe informacje na temat tej nowej szkoły daje nam w nrze 5 *Życia Gospodarczego* mgr J. Śpiewak.

S. Wyrobisz zwraca uwagę w nrze 5 *Życia Gospodarczego* na konieczność rozwinięcia obok eksportu węgla i wytworów rolnych również możliwości eksportowych w innych branżach, oraz rozwinięcia wachlarza krajów, z którymi prowadzimy handel zagraniczny. Pomimo całkowitej reglamentacji handlu zagranicznego w Polsce, zdaniem autora, można i należy nie rezygnować z tych atutów, jakie w tym handlu może wygrać inicjatywa prywatna. Branżowy podział central handlu zagranicznego koliduje z faktem, że kupiec zagranicą chce mieć często jednego przedstawiciela w Polsce i jednego kontrahenta. Rozwiązania wymaga też sprawa naszych przedstawicielstw zagranicą, które powinny być wielobranżowe.

Mgr Z. Łańcucki przypomina w nrze 5 *Życia Gospodarczego* mało znany fakt, że posiadacze zagranicznych środków płatniczych mogą używać ich swobodnie na zaimportowanie dowolnie wybranego towaru. Z ustawy o ulgach inwestycyjnych wynika, że władze skarbowe nie mają prawa badać źródła pochodzenia tych środków, że są one zwalniane z podatku dochodowego oraz że sprzedaż importowanych towarów nie może być obciążona podatkiem obrotowym.

Plany roczne nie zwalniają od planowania kwartalnego. Tezę tę rozwija w lutowym numerze *Spółdzielczego Przeglądu Ban-*

kowego p. Z. Pirożyński. „Zmiany w warunkach gospodarowania, możliwość błędów w planach rocznych przy obecnym niedoskonałym jeszcze systemie planowania, wreszcie zjawiska sezonowości skłaniają do podbudowy ogólnego planu finansowego rocznego planami kwartalnymi". W dalszym ciągu autor rozwija szczegóły planowania kwartalnego.

Jedną z cech obecnego wieku jest stopniowe zrastanie się gospodarczo zbliżonych do siebie krajów w bloki gospodarcze. W jeden z takich bloków zrastają się kraje południowo-wschodniej Europy. Zagadnieniem współpracy gospodarczej wewnątrz tego bloku zajmuje się p. L. Krzymuski w nrze 6 *Życia Gospodarczego*. Współpraca Polski w ramach tego bloku będzie najściślejsza zwłaszcza z Czechosłowacją, z którą zawarliśmy już szereg ważnych konwencyj, które omawia w tymże numerze *Życia Gospodarczego* dr T. Bissaga.

Wokół zagadnienia dochodu narodowego poruszonego przez dyr. B. Minca rozwinęła się szeroka dyskusja, którą w nrze 6-tym *Życia Gospodarczego* prowadzi w b. obszernym artykule dyr. W. Konderski.

K. S.

Ze świata filmu.

OSTATNI ETAP

Reżyseria: Wanda Jakubowska. Scenariusz: W. Jakubowska i Gerda Schneider. Zdjęcia: Borys Monastyrski. W rolach głównych: Wanda Bartówna, Huguette Faget, Tatiana Górecka, Antonina Górecka, Maria Winogradowa, Barbara Drapińska, Stanisław Zaczyk, Stefan Śródka, Anna Jaraczówna, Roma Rudecka, Aleksandra Śląska, Wł. Brochwicz, Kazimierz Pawłowski. Produkcja: „Film Polski".

Dobrze się stało, że pierwszym udanym, naprawdę udanym filmem polskim — jest film o Oświęcimiu.

Ryzykowne to przedsięwzięcie — realizacja filmu na podstawie materiału z najbardziej ponurego i bolesnego ze zjawisk wojny — zostało wykonane nader szczęśliwie, z ominięciem wszelkich niebezpieczeństw, jakie grożą przy tak niesłychanie trudnym zadaniu. Istotnie może jedynie ci, którzy byli nie tylko artystami, ale sami przeżyli piekło Oświęcimia — mogli stworzyć film tego rodzaju. Cierpienia ich nie były daremne. Po latach — mogli swą sztuką oddać hołd milionom pomordowanych i zostawić przyszłości dokument.

Dokument. Tak, film jest dokumentem, choć nie jest filmem „dokumentarnym" złożonym wyłącznie ze zdjęć autentycznych wydarzeń. W filmie grają aktorzy. Wydarzenia są odtwarzane. Aktorzy jednak byli więźniami. Wydarzenia takie same, czy podobne działy się istotnie, były przeżywane przez aktorów, były oglądane ich oczyma.

I dlatego to może — reżyserka filmu i autorka scenariusza — Wanda Jakubowska — wybrała szczególną drogę, która zapewniła jej dziełu osiągnięcie zamierzonych celów.

Film unika na ogół wszystkiego, co mogłoby przy takim temacie razić jakimś efekciarstwem, literackością, smaczkami artystycznymi. Film z drugiej strony unika tego wszystkiego, co mogłoby stać w sprzeczności, samym założeniu, z intencją stworzenia jednak dzieła sztuki — wizji artystycznej, możliwej do przyjęcia przez widza. Film unika tak naturalistycznego i dalece posuniętego odtwarzania makabrycznej rzeczywistości obozowej, które przekształciłoby rolę artystyczną filmu — artystyczną w skutkach — a przeto tym bardziej społeczną zostawiającą w duszach widzów trwałe ślady nie tylko przez problem — ale przez działanie wyrazu, formy.

Szczególny ten rodzaj ekspresji artystycznej posługującej się daleko posuniętą oszczędnością efektów, nawet skądinąd uprawnionych — posługujący się wyzyskaniem natomiast napięć zawartych w stronie moralnej samych wydarzeń, opierający się na zasadzie pewnej surowości w dysponowaniu środkami sztuki — wydał jak najlepsze osiągnięcia. Film — nie ma intrygującej, fascynującej akcji — a jednak wszystkie sceny przykuwają uwagę, wszystkie sceny tworzą całość organiczną i żywą. Film unika wywoływania nastrojów za pomocą środków, które widz odczułby jako zbyt sztuczne.

Nie operuje efektownymi zdjęciami, nie stara się wywierać wrażenia innej grozy, niż ta, która jest zawarta już w samym obrazie. Film rozwija się na ogół w normalnym świetle, szarawym świetle oświęcimskiego dnia — zawiera kilka zdjęć nocnych operujących kontrastami świetlnymi.

W szczegółach — może by znalazły się te czy inne usterki. Nie psują one jednak całości. Na jeden może moment trzeba zwrócić uwagę: Jest nim zakończenie. Zakończenie takie, jak w filmie — wyzwoleniem więźniów i ucieczką Niemców tuż przed wykonaniem wyroku — jest zbyt prymitywną łatwizną, jak na tak dobry film. Nie twierdzimy, że wydarzenia takie, jak w scenach końcowych, nie mogły istotnie mieć miejsca. Jednak — jeśli chodzi o powagę filmu, o wrażenie artystyczne — należało uniknąć tego szablonu, w zbyt łatwy i prymitywny sposób zaspakajającego normalną u widza potrzebę końcowego akcentu zwycięskiego, optymistycznego.

Odtworzenie środowiska więźniarek i środowiska niemieckich oprawców — jest sukcesem reżyserki i artystów. Postacie są żywe, plastyczne, nieprzerysowane, nie grające „ani zgrywające się", lecz istotnie z dużym wczuciem się odtwarzające atmosferę dwóch światów. Jeśli chodzi o artystki — reprezentujące świat więźniarek — a więc Bartównę, Faget, Tatianę Górecką, M. Winogradową, Barbarę Drapińską — należy zwrócić uwagę na szczęśliwe rozwiązanie między dwoma krańcami: zbytnim realizmem z jed-

dnej strony — a zbytnim naświetleniem artystycznym z drugiej. Gra tych artystek wywołuje przeżycie, wrażenie b. silne — nie jest jednak przesadna w posługiwaniu się różnymi możliwościami artystycznymi. Może najlepiej wygląda Eugenia — Tatiana Górecka i Nadia — Winogradowa, oraz Marta — Barbara Drapińska. Niemcy — jakże są inni tutaj niż w *Zakazanych piosenkach*. Tu nareszcie oglądamy Niemców prawdziwych, tych jakich nieszczęście mieliśmy widzieć przez 6 lat. A jednak postacie ich wywołują wrażenie nie tyle swym zachowaniem się, bezpośrednim manifestowaniem swych natur w działaniu, w gestach, lecz jakimś wyrazem ogólnym, czymś co bije z całej ich postawy. Doskonały jest Pawłowski jako Gestapochef i Brochwicz — komendant obozu, doskonała jest Oberaufseherin — Śląska oraz volksdeutschka Capo Frieda — Jaraczówna. Niemieckość tych postaci nie jest przerysowana, teatralna, czy podkreślona jakoś zewnętrznie — ale wynika ze wszystkiego, ze sharmonizowanej całości ich gry.

O ile chodzi o problematykę, o tło ideologiczne, film usiłuje nie tylko przedstawić dzieje Oświęcimia, pragnie być nie tylko świadectwem zbrodni niemieckich. Pragnie na tle Oświęcimia stać się manifestacją międzynarodowej solidarności ofiar, spełnić rolę propagującą tę ideę. Znajduje się w nim potępienie rasizmu, antysemityzmu. Szkoda jednak, że film nie ukazuje treści tych przeżyć również w aspekcie religijnym, tak właściwym, jeśli chodzi o środowisko polskie. A przecież to jest wybitną prawdą Oświęcimia, że wielu ludzi tam doszło właśnie do głębokiego wstrząsu religijnego i zrozumiało, zmieniło swój stosunek do ludzi, do świata. Iluż ciasnych nacjonalistów, iluż antysemitów ujrzało w Żydach braci — dopiero tam, tam dopiero zrozumiawszy czym jest nauka Chrystusa. Iluż ludzi ginęło na szczytach duchowego zwycięstwa, nierzadko poświęcając się za innych jak np. Ojciec Kolbe. Iluż księży i świeckich katolików w milczeniu i bohaterstwie niosło pomoc duchową współcierpiącym.

Tego metafizycznego, duchowego aspektu Oświęcimia, jaki był niewątpliwie, jak znamy z relacji więźniów, jaki spotykamy już w literaturze obozowej — film nie odsłonił.

Moment religijny — ukazano raz tylko — jako przywilej starości — w obrazie grupy starych kobiet dość płaczliwie zawodzących litanię.

Wreszcie — może jeszcze końcowa uwaga. Film wymaga wytężonej uwagi, niektóre sceny są zbyt szybkie, pełne spięć czynności i słów. Pewne takie sceny są możliwe do zrozumienia może tylko dla tego, kto przeżył okupację, kto znał system obozowy, życie „lagrów", ich obyczaje itp. Czy bez pewnego komentarza, charakteryzującego styl obozowego życia, jego urządzenia oficjalne i nieoficjalne ktoś np. z drugiej półkuli — zrozumie i zorientuje się w tym co się dzieje? Zwłaszcza w szczegółach, a nieraz przecież tak ważnych, tak istotnych? A przecież film winien stać

się przede wszystkim potężnym świadectwem, świadectwem dla tej części ludzkości, która jeszcze nie może zrozumieć — że tak naprawdę było.

„U progu tajemnicy".

Film produkcji angielskiej. Reżyseria: Cavalcanti, Crichton, Dearden, Hamer. W rolach głównych: Mervyn Johns, Roland Culver, Mary Merall, Renée Gadd.

Film sensacyjno-makabryczny — prezentujący serię niesamowitości, koszmarów sennych, strachów i upiorów, oparty o kilka zagadnień z dziedziny psychiatrii i chorób nerwowych. Konstrukcja filmu trzyma w napięciu uwagę widza, zdjęcia ciekawe, oparte o szereg pomysłów stosowanych już nieraz oraz na niektórych nowych. Jednakże w całości, poza kilkoma może momentami, film nie daje jakichś głębszych przeżyć. Posługiwanie się różnymi trickami dla wywołania emocji i wstrząsu nerwów o tyle zawodzi, że u pokolenia, które przeżyło rzeczywistą, realną zgrozę faktów znacznie okropniejszych niż sensacje widmowo-spirytystyczne — tego rodzaju sceny, jakie widzimy w filmie, nie wywołują właściwej reakcji, często bawią lub nudzą zamiast przerażać. Pod względem artystycznym film zrobiony pomysłowo i inteligentnie, ciekawie i o ile nie wymaga od niego za dużo, potrafi trzymać uwagę widza w napięciu. Dobry montaż, żywa i pełna wyrazu gra aktorów, ciekawe zdjęcia oraz zagadkowość przebiegających wydarzeń i zręczne powiązanie intryg z dziedziny zjawisk na pograniczu psychatrii i nadprzyrodzoności zapewniają filmowi pewne powodzenie.

Bogdan Ostromęcki

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Gdzie są katoliccy pisarze? — Infekcje myślowego defetyzmu — I piszący czytać winni.

Był czas, nie tak bardzo odległy, kiedy piśmiennictwo katolickie w Polsce przedstawiało się nader ubogo, kiedy po prostu trudno było mówić o katolickiej inteligencji. Jeszcze w r. 1920 zmuszony był wyznać na łamach naszego pisma ś. p. O. Urban: „Nie posiadamy inteligencji świeckiej katolickiej godnej tego miana". Smutny ten okres ulegał już w następnych latach powolnej ale widocznej zmianie na lepsze. Zwłaszcza młode pokolenie ujawniło szczególną sympatię do Kościoła, poczęło się bliżej interesować jego nauką i religijnie dokształcać. Rozwijała się prasa katolicka o wyższym poziomie kulturalnym i dźwigały się katolickie wydawnictwa. Powołane w ostatnich latach do życia po większych miastach Instytuty Wyższej Kultury Religijnej gromadziły już w swych audytoriach liczne setki słuchaczy, rekrutujących się ze sfer o średnim a często i o wyższym wykształceniu. Rosły kręgi czytelników, zwłaszcza wokół takich ośrodków jak Biblioteka Wiedzy Religijnej w Warszawie, Katolicki Uniwersytet w Lublinie, Naukowy Instytut Katolicki w Krakowie. Odbywały się liczne i rozmaite zjazdy, doroczne Studia Katolickie. Musiały również znacznie wzróść szeregi ludzi po katolicku myślących i piszących, zarówno naukowców, literatów jak i publicystów, skoro na parę lat przed wojną mogło powstać Zjednoczenie Pisarzy Katolickich z odpowiednimi sekcjami. Fakty powyższe pozwalały rokować twórczości katolickiej w Polsce dobre widoki na przyszłość.

Rok 1939 przekreślił niestety brutalnie te rachuby. W czasie okupacji i eksterminacyjnej akcji w stosunku do inteligencji kruszą się i topnieją także zastępy ludzi pióra, miary zaś dopełnia gehenna warszawskiego powstania. Wśród licznych ofiar są ze świeckich: Miłaszewscy, J. Birkenmajer, St. Piasecki, K. M. Morawski, Baczyński, z księży: Salamucha, Szymański, Urban, Kosibowicz. Inni trafiają do obozów koncentracyjnych. Znaczna część piór i to bardzo wybitnych, znalazła się na emigracji, wśród nich

Z. Kossak, Halęcki, J. Kisielewski, Parnicki, Wańkowicz, Winowska. Ubiegłego lata uchwalił, jak wiadomo, Związek Polskich Pisarzy na Obczyźnie nie publikować odtąd niczego w pismach i wydawnictwach krajowych. Manifestacyjna ta uchwała, którą podpisali tylko nieliczni z pisarzy katolickich, zaostrzyła jeszcze bardziej sytuację na omawianym przez nas froncie: na emigracji zostali pisarze, których nie ma kto czytać a w kraju rzesze czytelnicze, dla których nie ma komu pisać!

Z pozostałych w kraju pisarzy znaczna część zawinęła pod czerwone znaki, które wyszły zwycięsko z orężnej rozprawy z hitleryzmem. Powstała w ten sposób i u nas sytuacja znana już w innych krajach. Przecież liczni czołowi pisarze amerykańscy naszej epoki — tacy jak Hemmingway, Dreyser — są ekskatolikami; w Anglii zaś przeciwnie, na czoło wybijają się pisarze katoliccy i to przeważnie konwertyci — chociaż katolicy w tym w kraju nie stanowią nawet 7% ludności.

Jedni z naszych pisarzy tylko swe prace publikują w firmach niekatolickich. Fakt ten nie jest pozbawiony stron ujemnych, lecz można go wyrozumieć. To samo zresztą, lubo w warunkach bardzo odmiennych, czynią tacy pisarze katoliccy, jak G. Greene, F. Waugh, G. Bernanos, S. Undset, E. Gilson, Fr. Mauriac czy Makenzie. I nie znaczy to jeszcze, że dzieła te nie zasługują już na miano katolickich, bo każda praca literacka, byleby wyrażała prawdę, podnosiła duchowo i nie sprzeciwiała się wierze ani moralności, może być zaliczona do literatury katolickiej, bez względu na to, gdzie jest drukowana.

Inni zamieszczają swe artykuły w periodykach przeciwnego obozu, co sprawę bardziej jeszcze komplikuje. Istnieje wreszcie osobna kategoria ludzi mogących pisać, którzy dla względów życiowych musieli, jeśli nie całkiem zarzucić, to przynajmniej zawiesić pióro, aby się podjąć innych prac w biurach, urzędach. Inni jeszcze jak zamilkli w czasie okupacji, tak dotąd pary z ust nie puszczają. Jeden i drugi fakt jest pożałowania godny, bo marnują się w ten sposób talenty, rdzewieją bezpożytecznie pióra, i cierpi na tym wielka sprawa Boża.

Oto ile sił umysłowych i piór piszących stracił w ostatnim dziesięcioleciu obóz katolicki, choć nie miał ich jeszcze bynajmniej za wiele. Kto zdaje sobie z tego sprawę, nie będzie się dziwił na widok tych samych nazwisk powtarzających się dziś nieraz w różnych katolickich czasopismach... Racja jest jasna: ocaleli nieliczni pisarze, którzy nie tylko trwają mężnie na trudnych posterunkach, lecz wzięli na swe barki zadania przerastające ich siły i to w okresie, o którym mimo ogólnego kryzysu zaufania do pisanego słowa nie można powiedzieć, iż *catholica non leguntur*.

Jakże inaczej przedstawia się sytuacja w takiej, powiedzmy, Francji, gdzie liczny i doborowy zastęp katolickich pisarzy miał możność — z małymi stosunkowo przerwami — kontynuować swe

prace w czasie wojny, niewiele od niej ucierpiał i może się wciąż rozrastać. Inna rzecz, że tamtejsza elita katolicka zdaje się przypominać nie tyle wieżę myślowych napięć i ciśnień roztaczających się na cały kraj i wyrastającą zeń naturalnie jak szczyt górski, czy też promienną wokół latarnię, dominującą nad żywym religijnie obszarem wsi i miast — ile raczej jakąś potężną, stromą piramidę wystrzelającą raptem w górę wśród pustyni i religijnego cmentarzyska, na którym rzadko tylko widnieją ogniska życia.

Otóż rzecznicy tego właśnie katolicyzmu, pełnego bogactw i subtelności, ale odgrodzonego od żywych mas ludzkich spotkali się niedawno oko w oko z prądami rewolucyjnymi, które w takt dokonywanych doświadczeń i przewrotów w życiu społeczno-politycznym wtargnęły również na pola socjologii, psychologii i filozofii. Stanęli wobec oszałamiających wprost osiągnięć fizyki i nauk przyrodniczych. Poczuli się ogarnięci wzmożoną falą ekumenicznego ruchu prącego ku zjednoczeniu chrześcijańskich wyznań. Była to, trzeba przyznać, próba przychodząca na nich znienacka i pokusa prawie ponad siły. I nie wszyscy z nich wyszli z niej obronną ręką. Niektórzy bowiem ulegli jakby oszołomieniu, dostali zawrotu głowy. Wydało im się, że to właśnie nauka katolicka, jeśli nie sama wprost religia, przeżywa obecnie głęboki kryzys. Żeby ją tedy ustrzec przed nieuchronną klęską a może i zmieceniem z powierzchni ziemi, jak sądzili, należy szukać sojuszów i kompromisu z nowymi prądami, choćby wypadło za nie zapłacić cenę kiedy indziej nie do przyjęcia: ofiary z tradycji i doktrynalne ustępstwa. Sami też poczęli skwapliwie szukać wspólnego z nimi języka i formuł porozumienia oraz warunków do zawieszenia broni i rychłej zgody.

I tak dostrzegli oni najpierw te istotnie oszałamiające zdobycze osiągnięte w dziedzinie energii atomowej, biologii i bakteriologii, które wyrosły nagle do roli decydującego czynnika w dziedzinie stosunków międzynarodowych. Snuć więc poczęli plany uzgodnienia katolickiej filozofii z obecną koncepcją tych nauk, dając przy tym do zrozumienia, że nie wypada się cofać nawet przed zacieraniem różnic, jeśli tego zajdzie potrzeba, między wyobrażeniem a myślą, między materią a życiem, między ciałem a duchem, co więcej, między substancją a przypadłością. Zapomnieli o jednym: sami znawcy tych gałęzi wiedzy bynajmniej nie tają, że nie dotarli jeszcze do dna strzeżonych zazdrośnie przez naturę tajemnic (i wcale im to nie grozi), że daleko im jeszcze do stworzenia choćby przybliżonego bilansu teoretycznych osiągnięć. Toteż żaden z uczonych, który się szanuje, nie uważa się za uprawnionego do wypowiedzenia dziś ostatniego słowa. Wyznają po prostu, że wielka ich nauka znajduje się dopiero „in statu nascendi", a całe przedsiębiorstwo jest jeszcze wciąż, jak się ktoś wyraził, „w remoncie".

Dalej, znaną jest powszechnie rzeczą, ile kroków i prób podejmują dziś przedstawiciele różnych sekt i wyznań chrześcijańskich celem odnalezienia zagubionych dróg do religijnej jedności, zapewnienia jej jakiejś organizacyjnej więzi i ocalenia choćby resztek roztrwonionego przez wieki *Credo*. Głosy ich nawołują i przynaglają do wszczęcia rozmów, do uzgadniania stanowisk i do ustalenia nowego ekumenicznego *Credo*. I na tym punkcie wspomniani wyżej pisarze katoliccy okazali się ponad miarę ustępliwi, gotowi złożyć na ołtarzu upragnionej wspólnoty skarby katolickiej tradycji, choćby „dla miłości i świętej zgody" przyszło uronić jakieś „mniej ważne punkty" samej wiary. Sądzą, że wyciągnięte ku zgodzie dłonie trzeba i to co rychlej przyjąć. Bo jutro może się okazać za późno. Zjednoczenie odbędzie się i poza plecami Kościoła i przeciwko niemu. Naturalnie, osiągnięcie jedności religijnej chrześcijan jest rzeczą nie tylko zdrową, konieczną, ale wprost opatrznościową. Przeoczyć jednak nie można faktu, że tym, za czym w głębi serca tęsknią inni chrześcijanie, przeżywający dziś jeden z najostrzejszych kryzysów wiary, nie jest ani obalanie wewnętrznej mocy Kościoła, ani rozluźnianie jego organicznej więzi, ani też rozcieńczanie religijnego *Credo*. Wręcz przeciwnie, wielu z nich patrzy z podziwem i nietajoną zazdrością na organiczną jego moc i jedność i na nieskażoność jego nauki. I oni boleliby, gdyby roztrwonić miano jedyny na ziemi skarb, który ocalał nietknięty dotąd po Boskim Zbawicielu.

Wiadomo wreszcie, jak wielkie zdobycze praktyczne, militarne i społeczne, osiągnął w ostatnich latach marksizm usiłujący obecnie ożywić także i rozpowszechnić koncepcję swej materialistycznej filozofii. I tu również wspomniani pisarze ulegli zwykłej defetystycznej psychozie. Gotowi są iść na kompromisy i na próby godzenia ognia z wodą. Poczęli już dyskretnie zacierać i zamazywać wyraźniejsze rysy chrześcijańskiej filozofii, by ją upodobnić do marksowskiego materializmu, który, jak skłonni są sądzić, jest w pełni rozkwitu i zdobywczej mocy.

Widoczny kryzys filozoficzny przeżywa dziś obóz socjalistyczny. Wystarczy wziąć do ręki niedawne publikacje De Mana czy ostatnie Jouvenela, Bluma, aby się o tym naocznie przekonać.

Oto jak bardzo różnie wyglądają nowoczesne tak żywotne dziś prądy, widziane u swych źródeł a odbite od pewnych skrzydeł nadsekwańskiej piramidy, w warsztatach swych pionierów i twórców a pod piórem Mouniera czy innych komentatorów, których zdaje się bardziej pociągać nowość niż sama prawda. Fakt ten mocno zaniepokoił Ojca św., czemu dał on już niejednokrotnie wyraz. Organ zaś Stolicy Apostolskiej, wskazując na przestrogi papieskie, z naciskiem dodaje znamienne słowa, że nie może o nich zapomnieć żaden „teolog, żaden rektor czy nawet kanclerz Instytutu".

Czemu należy przypisać — spyta ktoś — taką dowolność i defetyzm niektórych naszych francuskich kolegów? Sądzimy, że przyczyn na to składa się wiele, a wśród nich obok snobizmu i po-

goni za nowością oraz właściwego Francuzom pędu za śmiałym i samodzielnym badaniem, apostolski zapał i lęk przed odpowiedzialnością. Najpierw szczery, ale może nieco naiwny zapał, który pragnąłby zdobywać dusze, wszystko i wszystkich wokół „chrzcić", nie troszcząc się wiele o ich intencje ani o to czy stanowią materię do „chrztu" sposobną. Po wtóre — lęk przed odpowiedzialnością. Nie było go wcale w systemie dawnym mocno ustabilizowanym. Odpowiadał każdy przed swym sumieniem, jeśli je posiadał. Zawód pisarski mógł więc być pojęty jako „nieszkodliwa zabawa", z której zdania rachunku nikt nie żądał. Dziś jest inaczej. Słowo mówione, a jeszcze więcej pisane przestało być „nieszkodliwą zabawką". Kto pracuje piórem, angażuje głowę. Kto rzuca na papier swe przekonania i poglądy, rzuca równocześnie na szalę własne klucze, jutrzejszą wolność, a może i wszystko. I dlatego niejeden poza siebie się ogląda. Pisząc o doktrynie czy sekcie, o bombie atomowej czy bakteriologicznej, w każdym wypadku baczy pilnie, kto i jaka siła dyspozycyjna za nią stoi. Przewidując „jutrzejsze możliwości", jest ostrożny. Odczuwając dreszczyki lęku o jutro, woli raczej dziś krzywić czy naginać pióro. Przestaje być sobą.

My, Polacy, jesteśmy na podobne czynniki na ogół mniej wrażliwi czy mniej przewidujący. Sobą być, niełatwo przestajemy. Bez względu na następstwa. Myślimy niezależnie. I myśli swe potrafimy śmiało wyrażać. Ale nie brak wśród nas pesymistów, którym się zdaje, że to tylko my od obcych uczyć się mamy, a nigdy oni od nas. Urzekły ich wzory obce. I dlatego umysły ich są najbardziej podatnym gruntem, na którym przyjmować się mogą miazmaty nadsekwańskiego czy innego defetyzmu. Czy nie można ich uleczyć a umysłów ich uwolnić od infekcyj? — Sądzę, że tak. Proponuję środek radykalny, prosty: dać im paszporty i bilety na Zachód. Niech zwiedzą na miejscu nadsekwańską piramidę, a zwłaszcza jej prawe i lewe skrzydło. I niech próbują w nich swobodnie przez dłuższy czas oddychać. Wybijanie klina klinem! — powiecie. Nie szkodzi. Bądźmy dobrej myśli.

Wskazaliśmy na błędy pisarzy obcych. Nie wypada więc pomijać braków i niedomagań rodzimego pisarstwa. Nie mamy tu na myśli publikacji o charakterze bardziej dewocyjnym, których czytelnik, poszukujący przede wszystkim posiłku dla duszy, zadawala się często pokarmem skromniejszym i mniej wykwintnie podanym. Okoliczność to dla nakładcy wcale wygodna, ale i równie niebezpieczna. Zapewniając bowiem już z góry poczytność i zbyt publikacjom, łatwo stać się może pokusą do zaniechania starań o zapewnienie im wyższego poziomu. Nam chodzi jednak głównie o katolicką twórczość kulturalno-umysłową, przeznaczoną dla inteligencji.

Pierwszy polski brak w tej mierze to niedostateczna wśród piszących ilość sił wykwalifikowanych, które zdobyły rzetelną i sy-

stematyczną dyscyplinę w jakiejś określonej gałęzi wiedzy, przechodząc przez normalne studia, nie tylko średnie, ale i wyższe. Posiadamy już bez wątpienia wytrawne pióra, dobrze szkolone umysły i autentycznych, z prawdziwego zdarzenia pisarzy. Takimi jest już znaczna część katolickich literatów i mniej znaczna publicystów. Ale za mało widzimy ich w innych dziedzinach wiedzy. Wychodzi to już na jaw przy pracy tak na pozór prostej jak omawianie i ocena książek, ale o tematyce bardziej specjalnej. Nie trafiają one najwidoczniej do rąk właściwych specjalistów, skoro recenzje ich wypadają nieraz tak blado, nietrafnie lub przypadkowo a ocena tak bezkrytycznie, naiwnie lub też (w różnych pismach) diametralnie różnie. A recenzje, jak wiadomo, nie należą jeszcze do najwyższej formy piśmienniczej twórczości.

Co więcej, są u nas ludzie, którym się zdaje, że przy pewnej inteligencji i łatwości słowa mogą z powodzeniem traktować o poważnych zagadnieniach, należących do najrozmaitszych dziedzin wiedzy, z których żadnej systematycznie nie opanowali. Jest to wielkie złudzenie. Samo puszczenie się na szukanie przygód po wielu polach twórczości może być nader miłą zabawką, ale piszącego raczej dyskwalifikuje. W żadnej bowiem dziedzinie taki niewczesny uniwersalista nie będzie się czuł panem, ani u siebie w domu. Jego słowom brak będzie większej wagi, a wypowiedziom, autorytetu, z którym się czytelnicy liczą. W dalszej zaś perspektywie grozi mu dyletantyzm, jeśli nie wprost grafomania, jego twórczości — jałowość i spłycenie, a biednemu czytelnikowi — rozgryzanie postnych, niestrawnych tasiemców.

Dalej, ten niedostatek naszych pisarzy uderza szczególnie jaskrawo w dziedzinie religijnej. Brak głębszego wykształcenia religijnego, żeby już nie mówić o systematycznej formacji teologicznej, to zdaje się grzech pierworodny polskiej inteligencji. Taić przecież trudno, że Polak, skądinąd wykształcony i inteligentny, nie objawia prawie żadnego zmysłu i pociągu do intelektualnego pojmowania zagadnień swej wiary. Zazwyczaj nie widzi żadnej potrzeby dociągnięcia swej chrześcijańskiej wiedzy do poziomu ogólnego wykształcenia. Teoretyczne problemy religijne, najbardziej wzniosłe, rozległe i subtelne, w jakimś bezpośrednim i przyspieszonym tempie tłumaczy sobie od razu na język praktyczny, na wskazania dla życia i postępowania, na praktyczny użytek etyki czy ascezy. Nie jest to reakcja zła, ale zbyt jednostronna. I nią się tłumaczy fakt, że niemal każda konferencja, nauka rekolekcyjna czy rozprawa religijna ma u nas swoistą cechę: przemawia raczej do woli niż do rozumu. Wręcz przeciwnie niż to czynią mówcy religijni i pisarze na Zachodzie. Proszę porównać konferencję kard. Merciera czy O. Pinarda z podobnymi w Polsce!

Od tej wady nie jest wolny i pisarz katolicki. Jakże trudno znaleźć u niego nie tylko rozległą, zdyscyplinowaną formację teologiczną Gilsona, Belloca czy Maritaina, ale choćby wiedzę reli-

gijną S. Undset, Papiniego, czy Greene'a. I jakże się później dziwić można, że niejeden ze świeckich pisarzy w pracach swych wstydliwie zamilcza lub przezornie omija zagadnienia wiary, łaski, ewangelii czy objawienia, że zbywa je ogólnikami lub na peryferie spycha. A gdy je poruszy, współczucie budzi widok, jak mu drży pióro, jak czuje się niepewnie, i poza siebie (na księży) ogląda. Rzecz mu się często z rąk wymyka, a nieraz nawet nazwy i pojęcia plączą. Kiedy znowu zdobędzie się na odwagę, na kanwie wiary czy ewangelii tkać poczyna tak niesamowite i dowolne pomysły — pomijamy przesady, nieścisłości, uproszczenia — że w przerażenie wprawia autentycznego teologa.

Gnębi nas wreszcie inna chroniczna choroba. Brak należytego kontaktu z książką. O ile wiemy, ludzie pióra pracują u nas przeważnie u siebie w domu. W okresie wyniszczenia druków i księgozbiorów znaczy to na ogół tyle, co pracować poza właściwym dla pracy umysłowej warsztatem, z dala od bogatej biblioteki a nierzadko i bez większego wyboru książek w domu. A w tych warunkach nie tylko trudno marzyć o prowadzeniu głębszego, rzetelnego studium, lecz nie sposób jest nawet drobnych szczegółów pracy skontrolować, sprawdzić czy uzupełnić. Nic dziwnego, że zdarzają się później przykre, nieraz wprost zawstydzające niespodzianki, w postaci pomyłek, przeoczeń czy nieścisłości. A co najważniejsze, książka przestaje być miłym i nieodstępnym dla piszącego towarzyszem, a jej czytanie — życiowym obyczajem.

Jak więc złemu zaradzić? Nie ma innego wyjścia. Trzeba się kształcić i studiować. Zmora niefachowości i półwiedzy musi raz zczeznąć. Każdy, przed którym stoi szczytne i odpowiedzialne powołanie pisarskie, uczynić winien wszystko, by mu sumiennie odpowiedzieć. Pierwszym oczywiście zadaniem to dopełnienie kwalifikacji i cenzusu wyższego wykształecnia, komu go brak, i dalsze rozszerzenie studiów. Pisarza nie czyni zazwyczaj jakieś wyjątkowe dotknięcie geniuszu czy wrodzony wyjątkowy talent, lecz osobista, twarda i rzetelna praca. Nie tyle inspiracja, co transpiracja. Ona decyduje. I po niej trzeba się największych wyników spodziewać. Ale los i powodzenie pisarza nie jest li tylko osobistą jego sprawą. Obchodzi żywo nas wszystkich. Leży szczególnie na sercu naszych Arcypasterzy. Praktycznym tego wyrazem jest podjęta ostatnio inicjatywa polskiego Episkopatu, by wspólnym wysiłkiem jego, oraz wszystkich katolickich wydawnictw i redakcji ufundować doroczną nagrodę dla katolickich pisarzy — w sumie miliona złotych — za najlepsze prace z dziedziny nauki, literatury i publicystyki oraz dla młodych pisarzy, co świadczy wymownie o serdecznej trosce rozpostartej nad młodym początkującym pokoleniem pisarskim. I to jeszcze nie wszystko. Jeśli myśl o dopełnieniu przez młodych pisarzy nieukończonych wyższych studiów i o podjęciu studiów specjalnych,

głównie chrześcijańskiej filozofii i teologii, ma przybrać kształty realne, to staje się palącą potrzebą fundowanie większej ilości stypendiów, które by umożliwiły spełnienie tego zadania nawet najuboższym z młodych adeptów pióra. Zwracamy się zatem do osób, które doniosłość tej sprawy rozumieją a zwłaszcza do zamożniejszych, z gorącym apelem, aby szczodrymi datkami zechciały się przyczynić do ufundowania tych stypendiów [1]).

I jeszcze jedno. Nie jest dobrze, jeśli ktoś czyta tylko i chciwie chłonie to, co inni napisali, a sam, kiedy go na to stać, nie chwyta za pióro i nie stara się dorzucić czegoś od siebie do skarbca ludzkiej myśli. A jeszcze gorzej bywa, kiedy ktoś pisze, pisze wiele, może za wiele, czytając mało lub nie czytając wcale. Pisarz, który zerwał kontakt z książką, wydał już wyrok na siebie, a czas sumiennie go wykona. Jeżeli bowiem kto, to uczony, literat czy publicysta ma obowiązek ciągłego wzbogacania zasobu swych myśli, odświeżania fantazji i trzymania, jak mówią, ręki na pulsie życia. Przede wszystkim piszący czytać winien. Trudno i darmo! Kto więc nie ma własnego księgozbioru, ani odpowiedniego w domu warsztatu dla umysłowej pracy — musi odnaleźć drogę do innych bibliotek i utrzymać z nimi stały i bliski kontakt. Wchodzą tu w rachubę główne biblioteki uniwersyteckie, biblioteki wyższych uczelni i seminariów duchownych, czy wreszcie takie jak Biblioteka Pisarzy Towarzystwa Jezusowego w Warszawie.

Dopiero przez książkę i rzetelne studium odnowione pisarstwo sprawi to, za czym tęsknimy. Dźwignie poziom kultury chrześcijańskiej w naszym kraju. I wzniesie w nim, nie strzeliste wśród ruin sterczące piramidy, lecz jasne szczyty górskie pośród masywu ludzi żywych i wierzących.

[1]) Można je nadsyłać na adres redakcji *Przeglądu Powszechnego*.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

ZNAMIENNE SPROSTOWANIA

Ponieważ w głośnej publikacji pt.: „Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej" wśród wielu innych osobistości wymienia się jako zamieszanych w działalność polityczną także niektórych wybitnych jezuitów — dla wyrobienia sobie właściwego sądu o tych „dokumentach" przytaczamy ich autentyczne sprostowania:

Ks. Jan Chrzciciel Janssens, Generał Towarzystwa Jezusowego, po zbadaniu tego, co o nim wydrukowano w książce: „Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej" — „Watykan i demokracja włoska", oświadcza, że z tego wszystkiego, co mu się przypisuje, nic nie odpowiada prawdzie, lecz wszystko jest tworem fantazji lub raczej wyraźnie złej woli.

Rzym, 7 kwietnia 1948. *(—) Ks. J. Janssens*

*

Niżej podpisany, Norbert de Boynes T. J. mieszkający w Rzymie, Borgo S. Spirito 5, rządził w charakterze Wikariusza Generalnego (a nie Generała) Towarzystwem Jezusowym od 19 kwietnia 1944 r. do 15 września 1946 r. Oświadcza więc, że wszystkie misje polityczne jakoby powierzone mu przez Ojca św. i cała działalność polityczna, które w książce „Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej" mu się przypisuje — są czystym wymysłem, pozbawionym jakiejkolwiek podstawy.

(—) Ks. Norbert de Boynes T. J.

Rzym, 7 kwietnia 1948.

*

Rzym 6 kwietnia 1948. — Zaznaczam, że w książce: „Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej", wydanej, jak twierdzą, w Lugano, moje nazwisko znajduje się około 75 razy w łączności z audiencjami papieskimi, zebraniami i wizytami u J. E. mons. Montini, mons. Rossignani, w Sekretariacie Stanu i gdzie indziej.

Otóż, aby naród włoski poznał, jakimi środkami usiłuje się go oszukać, oświadczam:

1) *nie zostałem nigdy przyjęty przez Ojca św. na audiencji prywatnej ani nigdy o nią nie prosiłem.*
2) *nigdy nie spotkałem się z J. E. mons. Montini, ani w Sekretariacie Stanu ani gdzie indziej i nie prowadziłem też z nimi korespondencji.*
3) *nie znałem nawet nieodżałowanego mons. Rossigmani...*

(—) Ks. Alfons M. Martin T. J.
Asystent włoski

*

Rzym, Borgo S. Spirito 5 — 6 kwietnia 1948.

W książce „Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej" podaje się, że jezuita, ks. Antoni Preseren, Asystent Słowiański Kurii Generalskiej Towarzystwa Jezusowego, był przyjęty przez Ojca św. na rozmowie prywatnej 17 IV 1946, str. 201; 3 VI 1946,

str. 231; 9 XII 1946, str. 341; 17 XII 1946, str. 345; 30 I 1947, str. 372; 17 II 1947, str. 383; 26 III 1947, str. 402; 2 IV 1947, str. 406; 11 VI 1947, str. 442; 5 VII 1947, str. 459; 5 III 1948, str. 553.

Otóż niżej podpisany oświadcza:

1) *że w tym czasie ani w jednym wypadku nie był przyjęty przez Ojca św. na audiencji czy rozmowie prywatnej.*
2) *że nie przedkładał Ojcu św. tajnych sprawozdań „jezuitów, którzy żyją jeszcze w ukryciu w Jugosławii czy w Belgradzie", ponieważ księża jezuici żyją w Jugosławii i w Belgradzie otwarcie w rezydencjach wszystkim znanych;*
3) *na str. 341 mówi się, że niżej podpisany jest członkiem Papieskiej Komisji „Pro Russia", co nie odpowiada prawdzie;*
4) *na str. 459 mówi się, że 5 lipca 1947 r. niżej podpisany był przyjęty przez Ojca św., podczas gdy w tym dniu znajdował się poza Italią.*

(—) Ks. Antoni Preseren T. J.
Asystent Słowiański

*

Ja niżej podpisany, Bernard de Gorostarzu, Asystent Francuski Towarzystwa Jezusowego, zapewniam, że to, co powiedziano o mnie na str. 348 dzieła „Tajne dokumenty dyplomacji watykańskiej", jest całkowicie fałszywe.

Nie miałem nigdy audiencji ani prywatnej ani specjalnej u Ojca św. w latach 1946, 1947, 1948; audiencja z 20 grudnia 1946 roku jest czystym wymysłem i sama pisownia mego nazwiska dowodzi, że autor nie miał przed oczyma autentycznego biletu audiencyjnego.

(—) Ks. B. de Gorostarzu

Rzym, 7 kwietnia 1948.

*

„Nie mogę uwierzyć — i przykro byłoby mi w to wierzyć — że naród włoski pozwolił się zwodzić takimi dziecińśtwami: fałszami świadomie i bezwstydnie stworzonymi i rzuconymi na rynek. Zaprawdę, Włosi zasługują na poważniejsze traktowanie.

Gdy chodzi o to, co czcigodny i odważnie ukrywający się autor mnie przypisuje, mogę oświadczyć, że wszystko to jest po prostu fałszem, bez najmniejszej podstawy prawdy.

Nigdy nie miałem rozmowy o polityce z Jego Świątobliwością Ojcem św., ani konferencji z J. E. mons. Montini, ani żadnego kontaktu z rządem Waszyngtonu, poza tym jaki potrzebny jest dla otrzymania paszportu na zwykłej drodze, ani nie miałem rozmowy z J. Em. Kard. Bruno. W rzeczy samej Kard. Bruno jest jedynym kardynałem w Rzymie, którego dotychczas nie miałem nawet zaszczytu poznać...

(—) Ks. Wincenty L. M. Cormick

6 kwietnia.

ZJAZD POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO
w Krakowie w dniach 6 — 8 kwietnia 1948 r.

Zjazdy teologiczne mają w Polsce już dość bogatą przeszłość. W Polsce międzywojennej istniały dwie organizacje teologów katolickich, które urządzały periodycznie zjazdy. Jedna z nich to Związek Zakładów Teologicznych im. św. Jana Kantego. Myśl założenia związku, który by skupiał rektorów, wychowawców i profesorów seminariów duchownych, diecezjalnych i zakonnych, powstała na Zjeździe Rektorów Seminariów Duchownych w Przemyślu w r. 1919. W myśl uchwał tam powziętych pierwszy zjazd powołanego do życia Związku Zakładów Teologicznych odbył się w r. 1921 we Włocławku. Odtąd zjazdy takie odbywały się regularnie co dwa lata aż do r. 1935: II w Lublinie (1932), III w Łomży (1925), IV w Kielcach (1927), V w Łodzi (1929) VI w Poznaniu (1931), VII w Wilnie (1933), VIII w Częstochowie (1935). Dalsze zjazdy łączą się już z działalnością drugiej organizacji teologów katolickich w Polsce, więc wspomnimy o nich niżej. Związek Zakładów Teologicznych i jego zjazdy skupiały wyłącznie przełożonych i profesorów zakładów teologicznych (więc seminariów diecezjalnych, zakonnych i wydziałów teologicznych na uniwersytetach); przedmiotem prac i dyskusyj były przede wszystkim zagadnienia praktyczne wychowania młodego kleru i organizacji studiów teologicznych w tychże zakładach, jakkolwiek nie pomijano i zagadnień czysto naukowych. Skupienie wszystkich teologów polskich, także nie związanych z żadnym zakładem teologicznym, dla popierania i szerzenia wyłącznie pracy naukowej teologicznej — oto cel, jaki sobie wytknęła druga organizacja teologów polskich pod nazwą Polskie Towarzystwo Teologiczne. Powstało ono głównie staraniem profesorów wydziału teologicznego Uniwersytetu Jana Kazimerza we Lwowie w r. 1924. Podczas gdy praktyczne cele i zadania Związku Zakł. Teolog. wymagały częstszej wymiany myśli na wspólnych zjazdach i praca Związku na nich się głównie skupiała (znajdując swój trwały wyraz w drukowanych Pamiętnikach zjazdów), to Polskie Towarzystwo Teologiczne, zorganizowane jako towarzystwo naukowe, realizowało swe cele głównie przez częste posiedzenia naukowe członków w poszczególnych kołach Towarzystwa, przez publikacje prac naukowych i sprawozdań z posiedzeń, a wspólne zjazdy postanowiono odbywać tylko co 5 lat. Pierwszy taki zjazd odbył się w r. 1928 we Lwowie, drugi w r. 1933 w Warszawie. Trzeci zjazd miał przypaść w r. 1938.

Ale właśnie na drugim zjeździe w r. 1933 wyłoniły się pewne niedogodności organizacyjne. Jakkolwiek bowiem obie tak sobie bliskie i pokrewne organizacje, Związek Zakł. Teolog. i Polskie Tow. Teol. różniły się między sobą zadaniami i metodami pracy, to jednak obie skupiały po większej części tych samych członków. I oto wielu teologom wypadło być w r. 1933 na dwu zjazdach, na

VII Zjeździe Związku Zakł. Teol. w Wilnie i na II Zjeździe Pol. Tow. Teol. w Warszawie. Dlatego na następnym zjeździe Zw. Zakł. Teol. w r. 1935 w Częstochowie wysunięto postulat uzgodnienia terminów obu organizacyj. Doraźnie zaradzono temu słusznemu żądaniu w ten sposób, że następny IX z kolei zjazd Związku Zakł. Teol. postanowiono urządzić dopiero po trzech latach 1938 w Krakowie, razem ze zjazdem Pol. Tow. Teol. Tak więc zjazd teologów polskich w Krakowie w r. 1938 był dziewiątym zjazdem Związku Zakł. Teol., trzecim zjazdem Polskiego Tow. Teol., a zarazem pierwszym zjazdem obu organizacyj razem złączonych. Posiedzenia naukowe, tak plenarne, jak i sekcyjne, były wspólne dla obu organizacyj, natomiast walne zebrania organizacyjne odbyły się oddzielnie. Postanowiono na nich współpracę obu organizacyj w zakresie zjazdów i opracowanie wspólnego statutu dla przyszłego złączenia obu organizacyj. Ale na razie Pol. Tow. Teol. urządzić miało następny zjazd znowu po pięciu latach, w 1943, w Lublinie; gdy Związek Zakł. Teol. projektował swój zjazd, jak zwyke po dwu latach (w 1940), a po trzech wspólnie znowu z Pol. Tow. Teol. — Wojna udaremniła te zamiary.

Przerwane wojną prace podjęto na nowo w r. 1946. We wrześniu (25—26) 1946 odbył się w Lublinie pierwszy powojenny zjazd Zw. Zakł. Teol. i Pol. Tow. Teol. Był to przede wszystkim zjazd orientacyjny, jakby przegląd sił: stwierdzenie bolesnych strat wojennych, policzenie przyrostu nowych pracowników naukowych, jakże nielicznych w porównaniu z poniesionymi stratami, nawiązanie wzajemnej łączności, przerwanej przez długie lata okupacji, tak między teologami w kraju, jak i z nauką zagraniczną. W zakresie organizacyjnym postanowiono zlanie obu organizacyj w jedno Polskie Towarzystwo Teologiczne im. św. Jana Kantego. Wybrano wspólny już zarząd dla opracowania projektu wspólnego statutu i postanowiono zwołać następny zjazd po dwu latach.

Otóż w wykonaniu tej uchwały zwołany został na 6—8 kwietnia br. drugi powojenny Zjazd Pol. Tow. Teologicznego. O wyborze miejsca Zjazdu zadecydował jubileusz 550-lecia założenia wydziału teologicznego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Nie można było lepiej uczcić tej rocznicy jak zjazdem teologów urządzonym właśnie u kolebki polskiej teologii. Pierwszy dzień zjazdu stał więc pod znakiem uroczystości jubileuszowych. Złożyły się na nie, prócz nabożeństwa inaugracyjnego z kazaniem w kościele akademickim św. Anny, uroczysta akademia inauguracyjna w auli Uniwersytetu oraz zwiedzenie wystawy najstarszych rękopisów, inkunabułów i czasopism teologicznych w gmachu Biblioteki Uniwersyteckiej. Nie bez symbolicznego związku z tymi jubileuszowymi uroczystościami była też popołudniowa wycieczka tegoż dnia do dźwigającego się z ruin opactwa OO. Benedyktynów w Tyńcu. Zanim wiekopomna fundacja królowej Jadwigi powołała do życia pierwszy w Polsce wydział teologiczny, przygoto-

wała ją wielowiekowa praca oświatowa benedyktynów, i tych z pobliskiego Tyńca (zał. ok. 1044 r.) i tych z Łysej Góry, Trzemeszna, Opatowa, Wrocławia, Mogilna, Lubinia, Płocka. Ich praca oświatowa przygotowywała powoli umysły polskie, by mogły kiedyś zabłysnąć jako mistrzowie „Almae Matris Jagellonicae". A bezcenne skarby ich bibliotek miały się stać dla tych mistrzów niewyczerpaną kopalnią wiedzy. Wojny, najazdy, rozbiory niszczyły te skarby, albo w najlepszym razie wzbogacały nimi biblioteki najeźdźców i zaborców. Patrząc na ruiny Tyńca, na te odkryte u fundamentów resztki murów romańskich, gotyckich i późniejszych, zmienną koleją losów wznoszonych, burzonych, odbudowywanych, my, którzyśmy przeżyli tragedię najstraszliwszego ze zniszczeń naszego dorobku kulturalnego, rozumieliśmy lepiej wymowę ruin Tyńca. Ale zrozumieliśmy także lekcję pokazową, jaką nam dają OO. Benedyktyni z Tyńca, dźwigając te czcigodne mury z ruin i napełniając je nowym, a jakże starym życiem, życiem modlitwy i pracy, w myśl benedyktyńskiej dewizy „ora et labora". Zrozumieliśmy, że gmach nowej Polski i nowej nauki polskiej, nie tylko teologii, musi się dźwigać w oparciu o to, co niewzruszone i wiecznotrwałe w przeszłości. Nie zrozumie teraźniejszej rzeczywistości, kto nie poznał naszej przeszłości, jej świateł i cieni; i nie jest szczera cześć dla zdobyczy dzisiejszych, która się nie łączy z czcią dla pracy przeszłych pokoleń. Wszystko w Tyńcu przypominało nam tę prawdę: i dźwigające się mury opactwa i stare czcigodne śpiewy liturgiczne na nieszporach i wystawa szat oraz naczyń liturgicznych zdobnych w ornamenty o motywach wczesnochrześcijańskich. Wdzięczni za równie starą, wypróbowaną gościnność benedyktyńską, podniesieni na duchu tym, cośmy w Tyńcu widzieli i słyszeli, wracaliśmy wieczorem do Krakowa.

Kiedyśmy w następnych dwóch dniach na posiedzeniach plenarnych i sekcyjnych słuchali uczonych wywodów o wynikach studiów nad przeszłością myśli teologicznej oraz wskazań i wytycznych na przyszłość, przed oczyma stał nam Tyniec, symbol naszej bogatej w nieszczęścia i klęski przeszłości, i Tyniec, zapowiedź spokojniejszego i szczęśliwszego jutra, odbudowywanego na fundamentach wiecznotrwałych i nieprzemijających.

Szczegółowy przebieg obrad dalszych dwu dni zjazdu, tematy ważniejszych przynajmniej referatów na posiedzeniach plenarnych i sekcyjnych, treść najważniejszych uchwał powziętych na zjeździe, znane są już większości naszych Czytelników z innych czasopism katolickich (*Tygodnik Powszechny* nr 17, s. 9; *Tygodnik Warszawski*, nr 17, s. 6). Zamiast je powtarzać, pragniemy raczej uwydatnić ich ogólniejsze tło, związki myślowe między poszczególnymi sekcjami i referatami i pewne analogie z innymi zagadnieniami. Teologia w najściślejszym tego słowa znaczeniu (teologia dogmatyczna, dogmatyka) zajmuje się treścią prawd przez Boga objawionych. Jej najwłaściwszym zadaniem jest tworzenie pojęć dla wyrażenia nadprzyrodzonej, objawionej

przez Boga rzeczywistości, uzgadnianie innych naszych pojęć z tymi pojęciami i zespalanie ich w jeden zwarty światopogląd. Wokół tego głównego zadania teologii skupiają się inne, bądź to służące jej za podbudowę, przygotowawcze, pomocnicze, bądź też będące dalszym jej następstwem, rozwinięciem, życiowym zastosowaniem. Do pierwszej grupy należą przede wszystkim zadania właściwe filozofii. Filozoficzną znajomość rzeczywistości nas otaczającej uważało chrześcijaństwo zawsze za wstęp i przedsionek do wiedzy teologicznej. A od czasów św. Tomasza największym zaufaniem darzy teologia filozofię Arystotelesa, przez św. Tomasza dostosowaną do rzeczywistości nadprzyrodzonej, stąd tomistyczną nazywaną, jakkolwiek w ciągu wieków nie brak było prób oparcia teologii na innych systemach filozoficznych, zwł. na neoplatonizmie (św. Augustyn, augustynizm). Przyczyną zaś tego zaufania teologii katolickiej do filozofii arystotelesowsko-tomistycznej jest jej realizm, to że uznaje obiektywną wartość poznania ludzkiego i za punkt wyjścia bierze tę właśnie obiektywnie poznaną rzeczywistość świata nas otaczającego. Dlatego z baczną uwagą śledzi zawsze rozwój nauk przyrodniczych, by nie tracić nigdy kontaktu z rzeczywistością nas otaczającą. Ale opierając się z zaufaniem na filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, nie traci teologia katolicka z oczu innych systemów filozoficznych, w przekonaniu, że i z nich, jako płodów tego samego ducha ludzkiego, może niejedną zdrową i słuszną myśl zaczerpnąć. — Otóż tym się tłumaczy, że na zjeździe teologów mówiono też o egzystencjalizmie (referat ks. prof. P. Chojnackiego na sesji plenarnej 8 IV), że czynna była sekcja filozoficzna, na której prócz tematów ściśle filozoficznych, poruszano też zagadnienia z zakresu fizyki (referat ks. prof. K. Kłósaka: „Dualistyczna teorła materii i relacja niedokładności Heisenberga a problem indywiduów fizykalnych").

Że Bóg, którego rzeczywiste istnienie stwierdza filozofia, nawiązał z ludzkością kontakt nadprzyrodzony przez objawienie, stwierdzenie faktu tego objawienia — oto znowu zadania innej gałęzi pomocniczej teologii, tzw. teologii fundamentalnej czyli apologetyki. W nowszych czasach rozszerzyła ona swe zainteresowania na studium porównawsze innych systemów religijnych, nawet u ludów najpierwotniejszych, co daje w wyniku uwydatnienie pewnych podobieństw, ale i zasadniczych różnic religii chrześcijańskiej z innymi religiami. Więc na sekcji apologetycznej, prócz innych referatów, właściwych tej sekcji, był też referat o znaczeniu prehistorycznej kultury Mohendżo-Daro (w Indiach) dla historii porównawczej religii (ks. prof. E. Bulanda T. J.).

Stwierdziwszy fakt objawienia Bożego, musi teolog dotrzeć do źródeł, z których może poznać treść objawionych przez Boga prawd. Tymi źródłami to Pismo św. i nieprzerwane ustne nauczanie prawd objawionych przez Boga (tradycja), utrwalone częściowo w pismach ojców Kościoła, w aktach soborów, w pomnikach liturgii i archeologii chrześcijańskiej. I oto ile znowu otwiera się

przed teologami wstępnych zadań do wypełnienia wymagających nieraz bardzo żmudnych studiów.

W szczególności studium Pisma św. stanowi rozległą dziedzinę badań, bez których niemożliwa byłaby właściwa praca teologa-dogmatysty. Jak inne dzieła Boże nadprzyrodzone w człowieku i dla człowieka, tak Pismo św. nosi na sobie cechy Boże i cechy ludzkie. Bożą cechą jest jego nieomylność, są myśli Boże w nim zawarte; cechą ludzką jest wszystko, co w nim stanowi owoc pracy człowieka jako autora, więc indywidualny styl, właściwości środowiska kulturalnego, język, rodzaj literacki, dalej takie cechy, jak sposób utrwalania napisanego dzieła i jego rozszerzenia przez ręczne przepisywanie ze wszystkimi możliwymi zniekształceniami tekstu pierwotnego. Stąd powstaje konieczność podejmowania prac dla odtworzenia tekstu w stanie pierwotnym, oryginalnym (paleografia, krytyka tekstu), dla poprawnego zrozumienia ustalonego tekstu (więc znajomość języków, w których tekst został pierwotnie napisany, i języków najstarszych przekładów, znajomość narodu, kultury, kraju i czasów, w których autor żył), wreszcie próby możliwie wiernego przekładu tekstu na języki współczesne. Dopiero takie zaznajomienie się z tekstem Pisma św. od jego ludzkiej strony umożliwia pracę nad poznaniem myśli Bożej w nim zawartej (teologia biblijna). — Niemal ze wszystkich tych dziedzin mieliśmy referaty na sekcji biblijnej.

Studium nauki przez Boga objawionej, o ile ona zawarta jest w pismach ojców Kościoła, na soborach, w zabytkach liturgii i archeologii, wymaga analogicznych badań wstępnych, o charakterze podobnym jak przy studium każdego starożytnego utworu literackiego i każdego zabytku działalności ludzkiej z zamierzchłej przeszłości. Na zjeździe krakowskim nie było osobnej sekcji patrystycznej (studium ojców Kościoła), co należy uważać za duży brak organizacyjny. Parę referatów z tej dziedziny (o. prof. Krupa, „Nauka ojców greckich o Wniebowzięciu"; ks. J. Majda, „Nauka św. Hilarego z Poitiers o grzechu pierworodnym") oraz referat z dziedziny liturgii jako źródła poznania prawd przez Boga objawionych (referat tegoż o. prof. Krupy „Liturgia jako norma i wyraz prawdy objawionej") zostały włączone do sekcji dogmatycznej, i tak już mocno przeładowanej. Pociągnęło to za sobą tę niedogodność, że zabrakło czasu na odczytanie i przedyskutowanie wszystkich referatów zgłoszonych i zapowiedzianych w programach zjazdu. Niech wolno będzie wyrazić nadzieję pod adresem organizatorów przyszłych zjazdów, że tych niedociągnięć unikną. — Referat z archeologii chrześcijańskiej (ks. dr Kwieciński „Starochrześcijańska gmina w Rzymie w świetle wykopalisk w katakumbach i na Watykanie") został umieszczony na sekcji historycznej.

Historia Kościoła — to nie tylko historia ludzi, którzy w ciągu wieków w tym Kościele żyli i działali i stanowili jedną organizację religijną chrześcijańską, to przede wszystkim historia

działania Bożego tak w jednostkach, jak i w całej organizacji religijnej Kościoła, o ile działanie Boże w życiu, istnieniu i działaniu tych jednostek i całego Kościoła da się wyśledzić. I oto tu historia kościelna obok prac i zadań analogicznych do tych, jakie ma do spełnienia historia każdego człowieka i każdej instytucji ludzkiej, łącznie z naukami pomocniczymi historii ma jedną sobie tylko właściwą dziedzinę, która różni ją od wszystkich innych działów historii, a sprawia, że należy ona do nauk teologicznych. Jest nią właśnie śledzenie działania tego pierwiastka Bożego w dziejach całego Kościoła i w dziejach tych jego członków i przedstawicieli, których nazywamy świętymi. Jak żywoty świętych nie są tym samym, co żywoty sławnych mężów Plutarcha, tak historia Kościoła nie jest tym samym, co historia narodów i państw. Referaty wygłoszone na sekcji historycznej były przyczynkami do dziejów Kościoła w Polsce, prócz referatu ks. prof. Umińskiego, który omówił plan opracowania całości jego dziejów.

Jak każda naturalna rzeczywistość zmusza człowieka do zajęcia wobec niej jakiegoś stanowiska i jest tym samym źródłem naturalnych obowiązków moralnych człowieka, tak nadprzyrodzona rzeczywistość, objawiona człowiekowi przez Boga, jest źródłem nadprzyrodzonych obowiązków moralnych. Studium tych obowiązków moralnych jest przedmiotem teologii moralnej, a na zjeździe krakowskim zajmowała się nimi sekcja moralna. Z czterech referatów tej sekcji wymienię tylko referat ks. M. Starka o psychologicznej i teologicznej naturze nienawiści w pojęciu św. Tomasza.

Społeczna organizacja religii chrześcijańskiej znajdowała od samego początku dziejów chrześcijaństwa swój wyraz w prawodawstwie kościelnym czyli kanonicznym. I tu znowu mamy zjawisko tej samej dwuwarstwowości, pierwiastka boskiego i ludzkiego, na które zwróciliśmy uwagę już wyżej. Ma więc prowodawstwo kościelne swoje cechy ludzkie: z potrzeby społecznej natury ludzkiej wynika konieczność regulowania życia społecznego ściśle sformułowanymi normami prawnymi; w redakcji tych praw znać ludzką rękę, ludzkie wpływy innych kodeksów praw (rzymskiego, zwł. Justyniana). Ale wszystko jest równocześnie przepojone duchem nadprzyrodzonym. Nadprzyrodzony jest autorytet prawodawcy, bo oparty na słowach Chrystusa: „Kto was słucha, mnie słucha" oraz „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie"; nadprzyrodzone są cele, którym to prawodawstwo służy; nadprzyrodzone przedmioty praw, że wspomnę tylko sakramenty; nawet i prawo karne Kościoła jest na wskroś nadprzyrodzone, bo polega na pozbawieniu winowajców udziału w wartościach nadprzyrodzonych takich, jak sakramenty. Dzięki temu charakterowi prawa kanonicznego stanowi i ono jedną z gałęzi nauk teologicznych. Studia historyczne nad genezą przepisów i innych sytuacyj prawno-kościelnych oraz interpretacja przepisów prawnych dziś obowiązujących — oto dwa główne kierunki

studiów prawa kanonicznego, zawsze z uwzględnieniem nie tylko ich ludzkiej strony, lecz także ich nadprzyrodzonego charakteru. Na sekcji prawa kanonicznego odczytano i przedyskutowano pięć referatów tak z zakresu prawa kanonicznego ogólnego, jak w szczególności z dziejów prawodawstwa kościelnego w Polsce.

Omówiliśmy kolejno wszystkie sekcje, które stanowią jakby wieniec nauk pomocniczych właściwej dogmatyki, a najmniej mówiliśmy o samej dogmatyce i pracach sekcji dogmatycznej. Na posiedzeniu plenarnym 8 IV scharakteryzował ks. prof. Różycki nowe prądy w teologii katolickiej na zachodzie, we Francji, Belgii, Włoszech. Ten sam na posiedzeniu sekcji dogmatycznej podał oryginalną próbę uzasadnienia w sposób nowoczesny tezy, że teologia jest nauką w ścisłym tego słowa znaczeniu, o cechach wspólnych z innymi gałęziami ludzkiej wiedzy, jakkolwiek przedmiotem jej jest rzeczywistość nadprzyrodzona, poznana drogą nadprzyrodzonego objawienia Bożego. Charakter raczej praktyczny, dotyczący metody nauczania dogmatyki w seminariach duchownych, miał referat ks. prof. Granata, który w nauczaniu dogmatyki w seminariach domaga się wskazywania słuchaczom na związki między zagadnieniami dogmatycznymi a współczesnymi problemami i prądami naukowymi. O. Romuald Kostecki, dominikanin, w referacie na temat: „Dlaczego tomizm"? wskazał na aktualność tomizmu w związku z nowymi prądami teologii na zachodzie.

Prócz wspomnianych już wyżej referatów z teologii patrystycznej i liturgiki, zgłoszonych było jeszcze kilka innych referatów o nowej próbie ujęcia zagadnienia natury i łaski u jednego z teologów francuskich, o dogmacie pochodzenia Ducha św., oraz o dogmacie przeznaczenia. Niestety dla braku czasu nie zdołano ich odczytać. Poznamy je, jak się należy spodziewać, gdy zostaną ogłoszone drukiem. — Osobną gałąź teologii dogmatycznej stanowi dziś już teologia tych zagadnień, w których Wschód chrześcijański różni się od Kościoła katolickiego. Były zgłoszone dwa referaty i z tej dziedziny, ale i one z powodu przeładowania sekcji dogmatycznej nie zostały wygłoszone.

Obradowały w czasie zjazdu dwie jeszcze inne sekcje, które miały za przedmiot metody nauczania prawd wiary tak w szkole (sekcja katechetyczna), jak na ambonie i przy sprawowaniu funkcyj kapłańskich (sekcja homiletyczna i duszpasterska).

Ks. B. Waczyński T. J.

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-60028

Kryzys Niemiec a kryzys cywilizacji zachodniej

Nie ulega wątpliwości, że przezwyciężenie narodowego socjalizmu uzależnione jest w wielkiej mierze od sił moralnych i religijnych. Już ojciec nowoczesnego socjalizmu G. Proudhon (1809—1865) wyraził przekonanie, że „każdy wielki problem polityczny mieści w sobie zawsze także problem teologiczny". Poczucie głębszego wewnętrznego związku między tymi dwiema dziedzinami zdawał się posiadać również generał Mc Arthur, gdy w dniu kapitulacji japońskiej powiedział: „Jeśli nie stworzymy większego i lepszego systemu, przed drzwiami naszymi stanie śmierć: jest to problem w gruncie rzeczy teologiczny".

Na tej stronie problemu niemieckiego spoczywa jeszcze cień. Tu kryje się punkt węzłowy dramatu społeczeństwa, dramatu ludzkości. Los jej tkwi koniec końców w ciemnych głębiach nas samych. Przyszłość jej zależy ostatecznie od tego, co się w nas dokona. Walka z hitleryzmem sprawiła, że polityka, ekonomia, strategia, technika wojenna stały się w daleko większym stopniu, aniżeli kiedykolwiek przedtem, funkcją moralności. Obecne lata powojenne, lata trwałego budowania prawdziwego powszechnego pokoju dowodzą, że właściwie wszystkie problemy międzynarodowe redukują się w dużej mierze do problemu moralnego.

W bogatej literaturze problemu niemieckiego nie rzadko spotyka się głosy ujmujące problem ten z takiego punktu widzenia.

Już w swej przedwojennej książce *Niemcy a Europa* Fryderyk Wilhelm Foerster wskazał na to, że wprawdzie

Niemcy stanowią w Europie całkowicie odrębne zjawisko, mimo to są częściowym owocem ogólnego kryzysu kultury zachodniej [1]). Zagadnienia tego Foerster nie rozwija szczegółowo, ponieważ dzieło jego ma na celu ukazanie nie związków łączących Niemcy z Europą, lecz przeciwnie, przepaści dzielących je od niej. Mimochodem przecież nieco bliżej określa udział Europy w rozwoju zła niemieckiego. Mianowicie pisze on: „Odpowiedzialność-prusko-niemiecka za obecny stan Europy rozpoczyna się około roku 1866. Od tego momentu wstecz sprowadza się choroba niemiecka do choroby europejskiej, której jest ona skoncentrowanym wrzodem. Niemcy wyciągnęły tylko ostateczne, najstraszliwsze konsekwencje z europejskiego rozprzężenia, które rozpoczęło się mniej więcej od włoskiego renesansu wraz z machiawelizmem, nie będącym bynajmnej wynalazkiem niemieckim — w tym znaczeniu, w jakim hr. Keyserling snuł swoje wywody w artykule, ogłoszonym w październiku 1914 w Dzienniku Hibberta. Stwierdzał on tam, że Niemcy w gruncie rzeczy nie uczyniły nic innego poza tym, co robiły pozostałe narody, wprowadziły jednak na wielką scenę dziejów powszechnych zasadę, wskutek której wszyscy stali się winni, z tak przerażającą konsekwencją, z tak oszałamiającymi skutkami, z takim cynizmem, iż nienawiść całego świata odnosząca się właściwie do tej jedynie zasady, zwróciła się przeciwko Niemcom...“ [2])

Jeśli idzie o niebezpieczeństwa, grożące dzisiaj ludzkości ze strony cywilizacji nowoczesnej, to widzi je Foerster w „odczłowieczeniu człowieka“ przez organizacje, w jego zbrutalizowaniu wskutek wyniesienia państwa do rangi bóstwa, w jego stopniowej degradacji do rzędu zwierzęcia stadnego. Według Foerstera wizje Apokalipsy św. Jana stanowią groźne memento dla dzisiejszego świata [3]).

Stanowisko Foerstera wiąże się w pewnym stopniu z tym nurtem ideologicznym, który w pełni ujawnił się od Nietzschego, a który jak sejsmograf notował wszelkie pęknięcia, wstrząsy i schorzenia kultury europejskiej. Już od przeszło pół wieku mówi się głośno o kryzysie cywilizacji zachodniej.

[1]) *Europa und die deutsche Frage*. Luzern 1937.
[2]) Op. cit. str. 40. [3]) Op. cit. str. 33 — 34.

Najdrastyczniejszy wyraz znalazła postawa ta w dziele Oswalda Spenglera *Zmierzch Zachodu.* Kasandr nie brakło ani w Anglii, ani we Francji, ani u nas, by wspomnieć tylko prof. Mariana Zdziechowskiego. Powszechność i przenikliwość tych głosów świadczyły o tym, że ludzkość zachodnia zdawała sobie głęboko sprawę z toczącego ją rozkładu i grożących jej niebezpieczeństw.

Po drugiej wojnie światowej, po drugim kataklizmie wojennym cywilizacyjny pesymizm odezwał się bodaj z jeszcze większą siłą. Wtedy był jeszcze sensacją, działał jak *danse macabre* na zmęczone przeżyciami nerwy, był jak opium dla tych, co utraciwszy sens życia, niejaką rozkosz i zadowolenie odczuwali na myśl, że razem z nimi zapadnie się w przepaść również cały świat. Dzisiaj kasandrowy ten pesynizm zadomowił się nawet w największych organach opinii światowej, stał się poniekąd udziałem szerokich mas. Lecz tylko bardzo nieliczne osobistości świata zachodniego uświadamiają sobie w pełni, jakie głębokie związki zachodzą między złem niemieckim, a niedolą duchową dzisiejszego świata.

U nas Jerzy Braun w artykule pt. „Kryzys moralny Europy" w *Tygodniku Warszawskim* [1]) nadmienił: „Cywilizacja zachodnia wciągnięta jest w ten sam kryzys duchowy, który doprowadził Niemcy do krańcowego stanu dechrystianizacji i zbestwienia, a rozpoczął się od rozdziału przyrodzonego i nadprzyrodzonego, rozumu i wiary, etyki publicznej i prywatnej".

Do tego samego zagadnienia powrócił Braun w tym samym piśmie w artykule pt. „U wrót cywilizacji chrześcijańskiej" [2]). Wywodził tam, że kulturę średniowieczną rozbiła ekspansja narodów germańskich w połączeniu z odmiennością ich psychiki i odrodzeniem ideałów pogańskich, czego skutkiem był rozdział etyki publicznej od etyki prywatnej, „krępującej barbarzyńskie temperamenty surowymi regułami kościelnymi", a moralny cynizm — w polityce rządowej, rozkład korporacji, laicyzacja państwa, „atomizacja społeczeństwa na zbiorowisko luźne powiązanych indywiduów, zmuszonych do samodzielnej walki o byt w obliczu rosnącej potęgi aparatu pań-

[1]) Nr 12, 1947. [2]) Ibidem nr 12, 1947.

stwowego, przed którym jednostka nie znajdowała już nigdzie ochrony". Odłączenie polityki od chrześcijańskich zasad moralnych dokonywało się w dalszym ciągu poprzez mieszczańską demokrację parlamentarną, rewolucję przemysłową, nowoczesny kapitalizm i wreszcie ekonomizm, który stawiając cel materialny nad celami duchowymi otworzył „epokę krytyczną walki między różnymi grupami społecznymi, zdanymi na własne siły w tej cywilizacji gospodarczej". Zdaniem Brauna dzisiaj znajdujemy się w końcowej fazie tego kryzysu.

Ujęcie to przypomina w wielu momentach stanowisko Foerstera.

Bliżej naszych czasów zło niemieckie umiejscowił pierwszy prokurator francuski na procesie norymberskim, de Menthon, gdy w swej mowie oskarżycielskiej powiedział:

„Narodowy socjalizm jest w rzeczywistości szczytem duchowego i moralnego kryzysu dzisiejszej ludzkości, wytrąconej z równowagi wskutek uprzemysłowienia i technicznego postępu. W Niemczech ta zmiana życia socjalnego i gospodarczego nie tylko dokonała się w niezwykłym stopniu, ale nadto w czasie, kiedy Niemcy nie posiadały jeszcze żadnej równowagi politycznej i nie były żadną kulturalną jednością, na podobieństwo innych krajów Europy Zachodniej. Naprawdę okrutna niepewność osłabiała duchowe, wewnętrzne życie. Niepewność tę trafnie oddaje słowo „Ratlosigkeit", dla którego trudno znaleźć odpowiednik w języku francuskim. Najbardziej odpowiada jeszcze ono naszemu przysłowiu: „Nie wiadomo, jakiemu świętemu powierzyć się w opiekę". Tę „bezradność" dziewiętnastego wieku opisało wielu Niemców w sposób wstrząsający [1]).

II

Problem kryzysu cywilizacji europejskiej w powiązaniu z problemem niemieckim stał się przedmiotem dyskusji na Międzynarodowym Kongresie pisarzy i myślicieli, zwołanym dla przedyskutowania problemu przyszłości Europy — w Genewie we wrześniu roku 1946. Brali w nim udział m. in. tacy pisarze, jak węgierski krytyk marksistowski, George Lukacs, angielski poeta i krytyk Stephen Spender, wielki francuski pi-

[1]) Cytuję za art. Schwaba Velischa „Die Suende wider den Geist", *Der Tagesspiegel*, 27 I 1946.

sarz katolicki Georges Bernanos i szwajcarski pisarz Denis de Rougemont.

Lukacs wymienił cztery przejawy kryzysu współczesnej cywilizacji: kryzys demokracji, kryzys idei postępu, kryzys wiary w rozum i kryzys humanizmu [1]).

Kryzys demokracji rozwijał się od rewolucji francuskiej, ponieważ od tego czasu datuje się sprzeczność między czysto formalną ideą postępu a bardzo realnym brakiem wolności w społeczeństwie mieszczańskim. Kryzys demokracji istnieje dlatego, ponieważ pewni „przedstawiciele ducha" zaczęli powątpiewać w możliwość wyjścia ludzkości poza obecne stadium i osiągnięcia wyższych szczebli rozwoju. Tak wyłonił się pesymizm, duchowy arystokratyzm, rozmaite formy pogardy dla mas w intelektualnych środowiskach mieszczaństwa XIX wieku oraz ta antykapitalistyczna romantyka, która poprzez Nietzschego i Spenglera znalazła swój wyraz także w filozofii. Kryzys wiary w rozum uwidacznia się w nowoczesnym irracjonalizmie filozoficznym. Zdaniem Lukacsa w okresie między Kartezjuszem a Heglem nastąpiło załamanie się rozwoju filozofii, a w okresie formowania się społeczeństwa, które zawierało zbyt wiele sprzeczności i dlatego daremnie żądało na nie odpowiedzi, dialektyczne myślenie uległo zahamowaniu. Kryzys humanizmu wiąże się wreszcie z osłabieniem świadomości demokratycznej.

Według Spendera [2]) narody świata dzisiejszego żyją w przeświadczeniu, że jeśli nie zostanie wynaleziona nowa forma jedności duchowej świata, wówczas czeka go nowy chaos. Człowiek dzisiejszy żyje nierównie więcej wyobrażeniami i przeczuciami o losie, w obliczu którego stoi, i o przyszłości, która przed nim się rozciąga, aniżeli rzeczywistością otaczającego go świata. W książce swej pt. *European Witness* Spender pisze: „Poza Londynem, Paryżem, Pragą, Atenami majaczą wciąż cienie, duchy owych zniszczonych miast niemieckich, które są także częścią Europy pogrążonej w chaosie i rozpadzie. Zagłada ich nie jest własną jedynie zagładą, lecz chorobą, epide-

[1]) Zob. art. „Gibt es eine besondere deutsch geistige Kriese"? *Aufbau*, nr 4, 1947.

[2]) Zob. art. Robert Dvorak „Europaeische Gespräche", *Welt*, 24 XII 1946.

mią rozpaczy, która szerzy się po całej Europie i która tam zapuściła już głębokie korzenie. Jest ciemnym zwiastunem otchłani, która się już w nas mieści, otchłani, przed którą wciąż jeszcze możemy się uratować" [1]).

Spender domagał się na kongresie genewskim wciągnięcia Niemiec do życia europejskiego. Oświadczył on: „Również Niemcy cierpieli za swe przekonania, dlatego musimy wiedzieć, jakie porobili doświadczenia w trakcie swoich cierpień" [2]).

Zdaniem de Rougemonta los Europy stanowi odbicie losu Niemiec. W Niemczech poczyniono doświadczenia o doniosłości europejskiej. Związek między Niemcami a Europą posiada charakter prawie metafizyczny. Wojnę przegrały nie tylko Niemcy, przegrała ją również Europa. Choroby naszego kontynentu nabierają w wyobraźni pisarza rysów jaskrawych: „Walka przeciwko siłom, które uosabiał Hitler, rozpętała w nas samych te siły" — powiedział on z bezlitosną dobitnością. Analiza sytuacji duchowej w Europie powojennej skłania go do ponurego wniosku, że hitleryzm jest pierwszym ostrym kryzysem, pierwszym lokalnym wrzodem zła, które zagraża całemu nowoczesnemu światu [3]).

Tezy katolickiego pisarza, Bernanosa posiadają posmak apokaliptyczny. Europa znajduje się w stanie rozpadu i wszystkie systemy obecnie zachwalane są systemami rozkładu. Symbol nowoczesnego świata to czarny rynek, owa niewidzialna organizacja chaosu, dzieło wszystkich, dzieło zbiorowe jak „katedry i wyprawy krzyżowe" i jeśli by nasza planeta jutro się rozpadła, to ostatni obraz, jaki pozostałby w naszych oczach, byłby obrazem czarnego rynku [4]).

W artykule swym pt. „Niemcy w Europie", ogłoszonym w tygodniku *La Bataille*, Bernanos pisał: „Nie widzę żadnych przeszkód, bym nie mógł powiedzieć, że Niemcy nie są grzechem Europy, lecz grzechem całego nowoczesnego świata,

[1]) Cytuję z fragmentu pt. „Die Uhr auf dem Zeitzuender", *Neue Zeitung* 7 III 1947.

[2]) R. Dvorak loc. cit. Oświadczenia tego rodzaju są nie tylko wyrazem szczerej troski i obawy o przyszłość naszej cywilizacji, ale niekiedy, jak w tym wypadku, także wyrazem pewnej naiwności i sentymentu dla Niemców.

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem.

grzechem świata tak gruntownie zepsutego, iż rozkład ogarnia jeden naród po drugim. Ostatnia więc przysługa, jaką Niemcy mogły oddać starej, niegdyś przez nie czczonej cywilizacji, polegała na tym, że ukazały one każdemu narodowi jakby w monstrualnym zwierciadle jego własną istotę dzisiejszą lub jego wizerunek jutrzejszy" [1]).

Problem związku deprawacji duchowej Niemiec z rozkładem naszej cywilizacji interesuje również innego pisarza francuskiego o tym samym światopoglądzie, mianowicie Alberta Béguin. W cytowanej już książce *Faiblesse de l'Allemagne* zadaje on sobie pytanie, czy ciemna noc zła i występku, w którą pogrążony został na tyle lat świat, jest wyłącznym dziełem Niemców, wyłącznym następstwem fatalnych właściwości ich charakteru, lub czy też owe potwory, które owładnęły ich duszami, nie mogą też owładnąć duszą każdego innego narodu. Odpowiadając na to pytanie stwierdza, że zbrodnie narodowego socjalizmu były możliwe tylko „dzięki ogólnemu stanowi świata nowoczesnego" i że zresztą zło niemieckie znalazło licznych wspólników poza Niemcami oraz pozostawiło straszliwie głębokie ślady wszędzie, gdzie miało tylko sposobność zarażenia swych ofiar lub diabolicznego ich zrujnowania. Zatem Béguin znowu zapytuje się, czy nie jesteśmy zmuszeni przyjąć, iż poza ciężką, osobliwą winą Niemiec istnieje wspólna wina i wspólny kryzys wszystkich ludzi dzisiejszego czasu. Ale dodaje: „Niemcy, sprawcy zła i potworni objawiciele jego obecności, nie mają prawa odwoływać się do tej wspólnoty grzechu. Lecz my nie mamy prawa postawienia problemu niemieckiego i wytaczania procesu Niemcom, nie zdając sobie z tego sprawy" [2]).

III.

Czas przejść teraz do omówienia najpoważniejszej pozycji w zakresie tematu: kryzys Niemiec — kryzys cywilizacji zachodniej. Jest nią kapitalne dzieło pisarza szwajcarskiego,

---

[1]) Georges Bernanos: „L'Allemagne en Europe", *La Bataille* 18 IX 1946. Por. też: Guenter Steffen „Die Welt ohne Gott". Ueber G. Bernanos. *Tagesspiegel*, 20 II 1947.

[2]) Op. cit. str. 20.

Maxa Picarda pt. *Hitler in uns selbst* — Hitler w nas samych [1]).

Picard wychodzi z założenia, że Hitler i narodowy socjalizm odpowiadali wewnętrznemu stanowi człowieka, że człowiek ostatnich dziesiątków lat w swoim życiu osobistym, społecznym, w literaturze, sztuce i nauce, wszędzie już zdradzał cechy hitlerowskie, zanim Hitler pojawił się na arenie światowej. Cechy te sprowadzały się według Picarda do dwóch pierwiastków: nicości i atomizacji duszy, jej rozbicia, rozproszenia, sypkości. Człowiek żyje tylko chwilą, bezmyślnymi chwilowymi działaniami pokrywa wewnętrzną, trapiącą go pustkę: „Nicość była już przed Hitlerem, lecz nie posiadała jeszcze swego własnego wyrazu. Wyraz ten dał nicości hitleryzm i to w postaci krzyku, krzyku, nie mowy, ponieważ nicość nie posiada żadnej mowy. Narodowy socjalizm doprowadził tylko do doskonałości stan człowieka wewnętrznie rozbitego i rozproszonego. Nie potrzeba wiele, by z życia jedynie chwilą dojść do życia w nicości, a życie w nicości jest krzykiem w próżni" [2]).

Atomizacja duszy sprawia, że człowiek przekracza we wszystkim co czyni, a szczególnie w złym miarę ludzką, staje się nieludzki jak automat, jak maszyna. Tu leży źródło okrucieństw hitlerowskich. Mają one zupełnie inny charakter niż okrucieństwa popełnione w czasach dawnych. Zbrodnie np. z okresu rewolucji francuskiej wyrastały ze złych, „pełnokrwistych" namiętności istoty ludzkiej. Natomiast zbrodnie hitlerowskie są wykalkulowane, wypróbowane jak w retorcie fabrycznej, są naukowymi okrucieństwami inżynierów i chemików. Wielkość tego okrucieństwa podobna jest do wielkości eksportu i dlatego zapomina się o niej jak zapomina się o cyfrach eksportu. Człowieka popełniającego je nic zdaje się nie obchodzić. Nie czuje się za nie odpowiedzialny. Nawet okrucieństwo Nerona i Kaliguli posiadało charakter ludzki, bo przynajmniej związane było z tymi ludźmi, z ich rozwiązłym ciałem i zdeprawowanymi zmysłami. Istniał wtedy jeszcze pewien związek z człowiekiem, zbrodnia wyłaniała się jeszcze

[1]) Max Picard *Hitler in uns selbst.* II wyd. Zuerich 1946. Por. też o M. Picardzie: Benno Reifenber „Der Grund von alledem". *Die Gegenwart*, Freiburg am Breisgau 24 VIII 1946.

[2]) Op. cit. str. 25.

bezpośrednio z człowieka. Okrucieństwo zaś hitlerowców pochodziło z aparatury fabrycznej albo z człowieka, który sam stał się totalną aparaturą. Skoro człowiek przekroczył ludzką miarę zła, musi przestać być człowiekiem, musi stać się aparatem: ten pozbawiony jest miary, bo tylko na ilość jest nastawiony i dlatego osiągnąć może stopień najbardziej nieprawdopodobny...

Rozbicie życia i duszy na mnóstwo cząstek najrozmaitszych i najsprzeczniejszych sprawiło też, że Himmler uchodził za dobrego znawcę Bacha, a Heydrich płakał nad muzyką Mozarta. „Mord i Mozart, komora gazowa i sala koncertowa znajdują się tuż obok siebie, nie, to jest ta sama sala: w tej chwili urządzona jako komora gazowa, lecz już w następnej chwili jako sala koncertowa. Do obydwu prowadzą jedne i te same drzwi i tylko rzeczą przypadku jest, co chwila podsunie pod te drzwi“ [1]).

Skoro rozerwana została ciągłość czasu i żyje się tylko jego cząsteczkami, chwilami, przeto nie ma czasu, by żyć i poznać człowieka. Załatwia się z nim krótko, lokując go w takiej czy innej rubryce rasowej, grafologicznej czy psychologicznej. Człowiek przestał być rzeczywistością. Istnieje tylko chwilę, jego zniknięcia nawet się nie dostrzega. Dlatego tak łatwo go niszczyć.

Fundamentalne źródła zaburzeń i upadku naszej cywilizacji są, według Picarda, identyczne z głównymi zródłami zła niemieckiego. Bezspoistość duchowa, utrata architektonicznej więzi wewnętrznego organizmu człowieka i kultury datuje się od momentu, gdy zdruzgotany został antyczno-chrześcijański ideał człowieka. Wiedzie on obecny żywot muzealny w seminariach uniwersyteckich.

Bezspoistość opanowawszy tak wysoką sferę jak sztuka, usankcjonowała tym samym rozkład i rozbicie w wszelkich dziedzinach życia. Widzimy ją przede wszystkim we filozofii. Egzystencjalizm Heideggera i Sartre'a jest wyrazem ducha naszego czasu. Nihilizm Heideggera przygotował nihilizm Hitlera. U Kierkegaarda strach i troska były następstwem utraty przez człowieka związku z Bogiem, były oznakami śmierci. U Heideggera zaś i Sartre'a stały się one początkiem i pod-

[1]) Op. cit. str. 64.

stawą egzystencji ludzkiej oraz jej potwierdzeniem. Największą jednak winą filozofii i nauki nowoczesnej jest to, iż zdegradowały one człowieka ze stanowiska podmiotu moralności do stanowiska przedmiotu prawa fizycznego. W ten sposób przygotowały również grunt dla hitleryzmu.

W tym świecie bezspoistości dyktatura Hitlera była nie polityczną, lecz wyłącznie psychologiczną, formalną koniecznością. W powszechnej mgławicowości istniała potrzeba czegoś wyraźnego i widocznego. I w tym jednocześnie mieści się sens moralno-cywilizacyjny reżimu hitlerowskiego i wywołanych przezeń katastrof: „Mieliśmy zobaczyć, co się dzieje, gdy człowiek traci związek z rzeczami, z ludźmi, ze sobą samym i z Bogiem". Zademonstrowana nam została wielka lekcja eksperymentalna. „Ten niesłychany fenomen zła, jaki wystąpił w Niemczech, pokazuje nie tylko Niemcom, lecz wszystkim innym krajom na ziemi, że na fundamencie rozkładu i zła nie wolno opierać się żadnemu człowiekowi, żadnemu narodowi ani światu" [1]).

Wzniesiony w Niemczech olbrzymi pomnik zła runął nie tylko dlatego, by ukarać Niemców, lecz również, by ostrzec inne narody, bo zaczątki i podłoże zła tego samego gatunku istnieją u wszystkich. Rzecz jasna, fakt ten nie absolwuje Niemców od winy. Raczej przeciwnie, tym silniej podkreśla ich winę: „ponieważ tylko w Niemczech zło najbardziej się rozszerzyło, ponieważ najwięcej materiału dla przedstawienia tego zła i zobrazowania go było w Niemczech, dlatego tylko tutaj mógł tak łatwo powstać kształt zła, narodowy socjalizm. Niemcy mogli byli zło zawczasu poznać, nie powinni go byli pomnażać, aż urosło do tak niesłychanego momentu. Oni się nim chełpili, nie myśląc ani chwili o tym, że przedmiot ich dumy przytłoczy ich swoim ciężarem... Niemcy powinni byli się przelęknąć, skoro zobaczyli zło w rozmiarach ponadludzkich. To powinno ich było ostrzec, zmusić do refleksji. Tymczasem tę ponadludzką miarę zła odnieśli do siebie samych, wzrastali w zło i utożsamiali się z nim. Zaczęli zastanawiać się dopiero wtedy, gdy zło poniosło klęskę, przerazili się dopiero wtedy, gdy ono runęło" [2]).

[1]) Op. cit. str. 248. [2]) Op. cit. str. 249—256.

IV.

Mimo jednak na wskroś indywidualnej i oryginalnej oceny zła niemieckiego, dokonanej przez Picarda, stanowisko jego bynajmniej nie jest odosobnione. Jest widoczne, że wyraził on w formie najbardziej sugestywnej prawdę, która nurtuje w niejednym ze współczesnych umysłów. W tym względzie przytoczymy dwa najzupełniej odrębne przykłady.

Przykład pierwszy odnosi się do prezydenta Czechosłowacji, Edwarda Benesza.

Otóż, jak podaje jego angielski biograf, Compton Mackensie, Benesz oświadczył m. in. jak następuje: „Doszedłem do przekonania, że faszyzm we Włoszech i narodowy socjalizm w Niemczech, cała depresja Europy, walka o humanizm — pochodzą stąd, że ludzie XX wieku nie mają wewnętrznej harmonii w sobie. Stracili... swoją wiarę i swoje ideały. Dobrobyt, którego zażywali, był zaspokojeniem ich materialnych potrzeb w świecie pozbawionym moralności. Takie pojęcie życia było upadkiem prawdziwej demokracji, która żąda normy religijnej, gdyż celem jej jest stały wzrost moralności człowieka..." [1]).

Przykład drugi dotyczy pisarza francuskiego, Alberta Camusa, jednego z przedstawicieli filozofii egzystencjalnej, i to całkowicie przeciwnej chrześcijańskiej i spirytualistycznej, jaką reprezentuje Max Picard. W esseyu pt. „Kryzys człowieka" pisze on: „Bardzo łatwą jest rzeczą oskarżać Hitlera i twierdzić, że jad zniknął, ponieważ żmija została zdeptana. My wiemy dobrze, że jad wcale nie zniknął ze świata, ponieważ nosimy go wszyscy we własnym sercu. Wiemy, co pozostało jeszcze z szału i złości, gdy bierzemy pod uwagę sposób, w jaki traktują się wzajemnie w dalszym ciągu narody, partie i jednostki. Byłem zawsze zdania, że naród równie odpowiedzialny jest za swych zdrajców, jak i za swych bohaterów. I równie odpowiedzialna jest cywilizacja białego człowieka za swoją przewrotność, jak i za swoje sławne zdobycze. Z tego punktu widzenia jesteśmy wszyscy odpowiedzialni za hitleryzm i zobowiązani zbadać zasadnicze przyczyny tej okropnej choroby, która stoczyła oblicze Europy".

[1]) Wiadomość podał *Tygodnik Powszechny* w notatce pt. „Benesz o swej drodze do religii", nr 111, 1947.

Jako najgłówniejsze symptomy kryzysu cywilizacji Camus wylicza: ocena człowieka nie wedle pojęcia godności ludzkiej, lecz wedle zasady skutku i użyteczności, zatrata ludzkiego charakteru w stosunku człowieka do człowieka, oderwanie człowieka nowoczesnego od natury przez abstrakcyjną i skomplikowaną maszynerię biurokracji, wszechwładza czynnika politycznego, niszczącego osobowość ludzką, dewaluacja wartości, na których zasadzały się szacunek dla człowieka i jego godność, dewaluacja powodująca, że człowiek dzisiaj ma tylko do wyboru: albo być ofiarą albo być katem. Wszystkie te symptomy streszczają się w jednym: w nihilizmie. „Jeśli się w nic nie wierzy — pisze Camus — jeśli nic nie posiada sensu i jeśli nigdzie nie można odnaleźć wartości, wówczas wszystko jest dozwolone i nic nie jest ważne. Wówczas też nie istnieje ani dobro ani zło i Hitler nie postępował ani słusznie, ani niesłusznie..." [1])

Wszystkie pomieszczone wyżej rozważania na temat związku problemu kryzysu cywilizacji europejskiej z kryzysem Niemiec uprawniają do sformułowania następującego wniosku: Narodowy socjalizm stanowi najostrzejszy symptom kryzysu cywilizacji zachodniej, posiadającego jednak źródła bardzo odległe w czasie. Dlatego problem narodowego socjalizmu jest nie tylko problemem niemieckim i problemem politycznym, ale także newralgicznym problemem całej cywilizacji nowoczesnej.

[1]) Albert Camus: „Die Krise des Menschen", *Amerikanische Rundschau*, III, 1947.

Aleksander Rogalski

Problem seksualny w ujęciu katolickim

Problem seksualny wysuwa się dziś na czoło zagadnień życia praktycznego, nie w tym sensie jakoby przedtem nie istniał, gdyż wykroczenia seksualne tak dawne są jak człowiek, ale z tego względu, że odchylenia od norm życia seksualnego, uważane ongiś za ułomność, słabość, nie prowadziły do kwestionowania samych zasad, podczas gdy dziś w epoce wielkich przemian (społecznych, gospodarczych i politycznych) i wszechstronnego relatywizmu obserwuje się dążenia do relatywizacji moralnych wartości, do zmiany ustalonych i niezmiennych praw, a więc do przewartościowania tych zasad, które głosi prawo natury i związane z nim prawo pozytywne chrześcijańskie i oparta na tychże prawach nauka Kościoła katolickiego.

My katolicy mamy pewne zaniedbania i niedociągnięcia, gdyż lekceważyliśmy ten problem w tym znaczeniu, że pomijaliśmy dokładniejsze jego wyświetlenie, wiedzeni nierzadko fałszywą pruderią lub atawistycznymi pozostałościami starego porfiriuszowskiego zdania: *Omne corpus esse fugiendum*, lub też, stawiając apodyktyczną doktrynę Ewangelii, nie uważaliśmy za stosowne umotywować ją przez konfrontację z rzeczywistością, a następnie wobec zmieniających się warunków utrzymać w mocy wszystkie argumenty stałości i niezmienności etyki tradycyjnej.

Dziś, gdy mowa jest o tzw. kryzysie małżeństwa, zarzuca się Kościołowi zapoznanie socjologicznych, fizjologiczno-biologicznych i erotycznych uwarunkowań małżeństwa [1]); wymagania moralne monogamii w małżeństwie w dzisiejszych warunkach industrializmu, braku mieszkań, przy wysoko posuniętej duchowej i politycznej emancypacji kobiety, nie mogą rzekomo pozostać sztywne i nieugięte i jeśli według teorii marksistowskiej

[1]) Por. A. D. Müller, *Ethik*, Berlin 1937, str. 254 nn.

monogamia była „wypływem mieszczańskiego porządku zarobkowania i własności“ [1]), to dziś raz na zawsze trzeba skończyć z nienaruszalnością i bezwzględnym charakterem chrześcijańskiego porządku moralnego w małżeństwie.

Kościół obwinia się też, że otoczywszy wielką tajemniczością i podejrzliwością fizjologiczno-biologiczną stronę zdolności płciowej, zahamował poznanie dokładniejsze fizjologiczne i anatomiczne organów płciowych i ich funkcji, tak u mężczyzny jak i kobiety, co znów wpłynęło rzekomo ujemnie na moralność płciową i wraz z zakazem wszelkiej pozamałżeńskiej aktualizacji popędu płciowego, spowodowało szukanie nienaturalnego zadowolenia. „Kościelna asceza — woła z oburzeniem Delius [2]) — uczyniła z płciowości olbrzyma, straszydło, demona światowego“ i to pomściło się na stosunkach i stanie moralności seksualnej.

Od czasu wreszcie idealizmu i romantyki głoszącej wzmożenie i wzbogacenie życia przez przeżycia miłosne, od czasu duchowych przemian i tendencji nieskrępowanego działania osobowości, wyzwolenia się spod opieki opinii i społeczeństwa, coraz jaskrawiej i brutalniej występuje żądanie, zwłaszcza w wystąpieniach osławionej Ellen Key i pewnych tzw. emancypantek, niczym nie krępowanego prawa miłości, bo samo uczucie stwarza prawo do miłości i że ten, „co mocno kocha, nie pyta o prawo, bo miłość podnosi na wyżyny i jego samego i całe społeczeństwo“ [3]).

Jeśli kiedy, to dziś w szczególności ze względu na szeroko rozgałęzione tendencje przeprowadzenia reformy małżeńskiej winniśmy dać głębszą interpretację życia płciowego, zwłaszcza, że chrześcijański *ethos* płciowy słusznie określany jako *lex dura* musi oprzeć się na gruntownym uzasadnieniu wymagań moralnych, nakładających ciężary i ofiary. Nasze zasady jako „imponderabilia“ nie dadzą się nigdy tak drastycznie umotywować, jak dążenia oparte na autorytecie widzialnych, uchwytnych, i doraźnych następstw [4]), przemawiających namacalnie a równocześnie przyciemniających pogląd totalny na życie płciowe. Ale ta demagogia obliczona na chwilowe efekty,

[1]) Aug. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus*, 1911, str. 104.
[2]) R. v. Delius, *Philosophie der Liebe*, 1922, str. 110.
[3]) Por. A. Kolnai, *Sexualethik*, Paderborn 1930, str. 194.
[4]) Por. Foerster R. *Sexualethik und Sexualpädagogik*, München, 1922, str. 105 nn.

nie może się ostać wobec rzeczowych argumentów, czerpanych z natury funkcji płciowych i teistycznego sposobu myślenia, a jeśli chodzi o chrześcijan, wobec wyraźnej woli Chrystusa.

Kto z filozoficzno-naukowego przekonania lub przez wiarę uznaje Boga jako nieskończenie doskonały, absolutny i niezależny byt, jako Stwórcę i ostateczny cel wszystkiego, co istnieje poza Nim, ten konsekwentnie nie może, dotykając się rzeczy ziemskich, stworzonych nie uznać ich kontaktu, ich odniesienia do Boga, bo istoty poszczególnych rzeczy i ich zespół jako porządek świata są dziełem osobowego Boga, w których niejako zaklęta jest myśl Boża i plan Boży. Gdy tedy tych rzeczy ziemskich używa człowiek świadomie wbrew ich istotnemu przeznaczeniu, jego działanie jest przeciwne rzeczywistości stworzonej, przeciwne naturze rzeczy, ą tym samym stoi w sprzeczności z Bogiem, ostateczną przyczyną i ostatecznym celem wszelkich bytów stworzonych. Naturalny porządek bytów jest wyrazem boskiego rozumu i gdy człowiek ten porządek zatwierdza w swym działaniu, działa według woli Bożej, w przeciwnym razie godzi w mądrość i wolę Stwórcy. Tak rozumiał już Augustyn prawo wieczne, nałożone światu przez Boga, definiując je jako rozum, względnie wolę Bożą nakazującą zachować porządek naturalny i zakazującą jego pogwałcenia, *ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.* Ta sama myśl, że w samych rzeczach, w ich istotach i hierarchicznym porządku złożone jest ich wewnętrzne prawo, które człowiek rozumem swym wyczytuje i którego pogwałcenie jest niesprawiedliwością wobec Boga, przewija się jako zasadniczy motyw przez całą scholastykę [1]) i znajduje swój wyraz w encyklikach papieskich, zwłaszcza papieża Leona XIII, a także w słynnej encyklice Piusa XI o małżeństwie.

Wprawdzie człowiek ma możność a nawet prawo nadawania pewnego sensu rzeczom, zjawiskom i formom i faktycznie to czyni, gdy tworzy symbole (sowa, symbol mądrości, dzwon, symbol czujności itd.), ale nie on dopiero nadaje sens wszystkim rzeczom, lecz w wielu zjawiskach a w pierwszej linii w pewnej zdolności *a priori* istnieje cel, wytyczony przez samą naturę tejże zdolności, a więc obiektywnie wraz

[1]) *Summa theol.* 2, 2, q. 154 a. 12 ad 1.

z nią istniejący jako ustalony kierunek, którego zapoznanie i pogwałcenie odbija się na całokształcie porządku naturalnych bytów. Przez naturę rzeczy Bóg sam przemawia do nas i dlatego tak ze względu na porządek świata jak i ze względu na głos boży człowiek poznający rzeczy czy zjawiska i wyczytujący ich cel, ma ścisły obowiązek używania i wykorzystania tychże rzeczy, względnie zdolności w sposób odpowiadający ich naturze [1]). Oczywiście, że miarodajnym czynnikiem w poznaniu tych celów, nie może być uczucie, nastrój, ponieważ ono jest subiektywne i niestałe (Plato nazwał je „apeiron" — niezmierzone) i ono samo nie może decydować o wpleceniu naszych czynności w obiektywny porządek świata; nie może też być normą poznanie z doświadczenia, przeżycie, bo każda generacja chce na nowo doświadczać i normy wypływające z doświadczenia nie mają długotrwałości, jak zresztą wiemy choćby tylko z historii, której doświadczenia idą w niepamięć w następnych generacjach i nigdy nie stają się ogólnym nakazem lub zakazem.

Punktem tedy wyjścia dla naszego działania musi być poznanie istoty danego zjawiska, a jeśli chodzi o nasz temat, poznanie i stwierdzenie zdolności płciowej w jej zasadniczej strukturze, w jej funkcjach i skutkach, które doprowadzi do obiektywnego, rzeczowego poznania celu i sensu zadań i pola działania tejże zdolności.

Rzeczywistość naturalna zdolności płciowej ma trzy aspekty: aspekt somatyczny czyli cielesny, zmysłowo-psychiczny i duchowy.

Fakt dwupłciowości istot żyjących nie ulega najmniejszej wątpliwości. I tak jak u wszystkich wyżej zorganizowanych zwierząt istnieje różnica cech płciowych, tak u człowieka, który oglądany z swej cielesnej tylko strony przedstawia najwyższy rozwój organizmów zwierzęcych, występuje z całą wyrazistością dwojaki charakter płciowy. Naukowo rozróżnia się istotne cechy płciowe tzn. germinalne i akcydentalne, które w praktyce nazywają się najczęściej pierwszorzędnymi i drugorzędnymi. Istotną, zasadniczą różnicę obydwu rodzajów tworzą gruczoły płciowe (gonady); te właśnie gonady (męska — didymis, żeńska — ovarium) odróżniają mężczyznę i kobietę w ich specy-

[1]) Por. Dr Rudolf Geis, *Katholische Sexualethik*, Paderborn, 1939, s. 15.

ficznej, cielesnej konstytucji i wraz z zewnętrznymi częściami płciowymi czynią mężczyznę i kobietę zdolnymi do współdziałania przez połączenie równowartościowych, lecz różnych elementów płciowych. Oprócz głównego gruczołu płciowego u mężczyzny, produkującego plenniki, istnieje cały szereg gruczołów dodatkowych, których akcja skierowana jest do odżywiania, ułatwiania ruchów i konserwacji plenników. Anatomia znów narządów płciowych kobiety wykazuje taką konstytucję fizyczną, która umożliwia specjalne złączenie się mężczyzny i kobiety a fizjologia obejmuje czynności umożliwiające powstawanie ciąży, a więc wytwarzanie się jajek, wydostawanie się ich z jajnika, wędrówkę ku macicy i zmiany okresowe macicznej błony śluzowej, przygotowującej podłoże dla zapłodnionego jajka[1]).

Wszystko zatem skierowane jest ku jednemu celowi, a mianowicie ku tworzeniu nowego organizmu; nauka wykazuje w najdrobniejszych szczegółach aparatu płciowego, tak męskiego jak i żeńskiego, misternego i skomplikowanego w swej budowie, że nie tylko umożliwia on specyficzne złączenie mężczyzny i kobiety, ale służy tworzeniu i zachowaniu nowego życia.

Gdy teraz weźmiemy pod uwagę adekwatne działanie płciowe, tzn. takie w którym cały anatomiczny aparat aktualizuje się i nie doznaje żadnych przeszkód i zahamowań, widzimy, że w tym pełnym działaniu płciowym jest z jednej strony wydanie a z drugiej przyjęcie masy dziedzicznej, z którego to złączenia powstaje nowa substancja, nowa jednostka gatunku. Działanie to zatem ma charakter biologiczny, czyli zdolność płciowa rozpatrywana pod kątem cielesnym skierowana jest do dobra potomstwa a więc wzgląd na potomstwo jest immanentnym prawem wszelkiego działania płciowego.

Sfera zmysłowo-psychiczna nasuwa nam analogiczne refleksje, naprzód z tego względu, że zmysłowość seksualna ma odrębne stanowisko pośród innych przyjemności zmysłowych; inne bowiem są raczej peryferyczne i nie dotykają tak głęboko ducha i osoby; hołdujący namiętności jedzenia czy snu długiego, dla którego te sprawy mają pierwszorzędną wartość, jest śmieszny jak Sancho Pansa i zasługuje tylko na zarzut powierzchowności, natomiast nieumiarkowane oddawanie się rozkoszom zmysłowym w szczególności dyskwalifikuje

[1]) Zob. *Fizjologia człowieka* (Beck i Cybulski) II, Warszawa str. 606 nn.

człowieka. Po wtóre, akty seksualne mają specyficzne znaczenie dla człowieka i nie wyczerpują się tylko w obiektywnym celu, ale muszą być przeżyciem; jedzenie, a więc zaspakajanie popędu samozachowawczego, nie musi być przeżyciem, świadomie można przy jedzeniu czytać, rozmyślać o rozmaitych sprawach i może to być niehigieniczne, ale nie niemoralne; w sferze seksualnej sprawa przeżycia nie jest obojętna, a kto by je wykluczał i załatwiał sprawy płciowe mechanicznie, działałby poniżej godności ludzkiej. Przeżycie należy do wymagalników istotnych, nie wolno go oddzielić od samego aktu.

Powyższe charakterystyczne cechy sfery seksualnej upoważniają co najmniej do wniosku, że sfera ta z istoty swej i przeznaczenia jest skierowana do wielkich, wyższych celów, że nie chodzi tu tylko o pewne przypadkowe zadanie, o zrobienie ludziom pewnej przyjemności, ale o spełnienie doniosłej roli w całokształcie życia ludzkiego.

Istotną cechą popędu płciowego jest jego tendencja w stronę płci przeciwnej; przyjąwszy nawet wprowadzony przez Molla [1]) podział popędu płciowego na tzw. detumescencyjny i kontrektacyjny, z których pierwszy idzie w kierunku odciążenia organizmu, a drugi zdąża do złączenia się z płcią przeciwną, obserwujemy w życiu praktycznym, co zresztą sam Moll stwierdza, że obydwa te kierunki nie występują odrębnie, ale raczej stale łączą się z sobą, zwłaszcza u ludzi dorosłych. Nawet akt tzw. samotniczy zawiera w sobie tendencję w stronę osoby płci odmiennej, której obraz stwarza sobie fantazja działającego. Według Schelera i homoseksualizm zdąża do wartości, zawartych w różnopłciowości [2]).

Ta dążność heteroseksualna nie jest zwyczajną tęsknotą, ale tendencją do złączenia się określonego, do posiadania osoby odmiennej płci, nie w jakikolwiek sposób, lecz przez cielesny akt kopulacji. Innymi tedy słowy, popęd obiektywnie służy wytwarzaniu nowych indywiduów, czyli stoi w służbie potomstwa. Nie ulega wreszcie wątpliwości, że popęd płciowy zależny jest od naczelnych organów płciowych, zmniejsza się, gdy gruczoły się starzeją, a wzmaga się, gdy starzejące zastąpi

[1]) *Handbuch der Sexualwissenschaften*, Leipzig 1928, str. 238 nn.
[2]) *Wesen und Formen der Sympathie*, Bonn, 1923, str. 4 nn.

się gruczołami młodych jednostek, przeszczepione gruczoły jednej płci na drugą różniczkują popęd [1]) itd. Między aktem tedy seksualnym a sferą genitalną zachodzi naturalny związek, którego nie wolno rozrywać bez pogwałcenia praw natury.

Życie płciowe człowieka nie pozostaje tylko na płaszczyźnie cielesnej, ale wkracza w sferę ducha, łączy się bowiem z nim cały szereg myśli i uczuć, które określamy jako życie miłości. Ta miłość występuje zwłaszcza w młodości, bardzo często bez zainteresowań płciowych, chociaż między popędem płciowym a miłością płciową istnieje pewien związek czy pokrewieństwo, skoro podstawą obojga jest pierwotny stosunek dwóch różnych płci, pierwszy opierający się na biegunowości krwi, drugi na biegunowości duszy.

W przeżyciu miłości dominuje intencja złączenia personalnego i jak gdyby „wiecznego". Miłość ta nie szuka jak popęd zysku, nie jest egoistyczna, nie chce zasadniczo brać, jeno siebie samego ofiarować ukochanej osobie, i to bez zastrzeżeń. Z natury swej jest ona ekskluzywna, żąda jednej i tej, a nie innej osoby, jest też i monistycza; miłujący chce mieć osobę ukochaną całą i ją jedną.

Prawdziwa miłość jest nie tylko jednoosobowa, ale i wieczna i wyraża się mniej więcej w ten sposób: z tą osobą chciałbym ja sam żyć i to na zawsze. Stąd też nic dziwnego, że znajduje ona swe wypełnienie w biegu dziejów w rozmaitych formach małżeństwa. Max Scheler stwierdza, że monogamia znajduje swe uzasadnienie w duchowej miłości indywidualnej [2]), a człowiek należycie rozwinięty widzi zawsze ostatnie wypełnienie tak erosu jak i nawet popędu bezapelacyjnie w jednej osobowości [3]). Oczywistą jest rzeczą, że ta *intentio unitiva* właściwa miłości personalnej szuka swego widzialnego znaku i widzi go w naturalnym cielesnym złączeniu, chociaż cel ten nie występuje jako najważniejszy czynnik, względnie wartość, której się poszukuje. To zaś ucieleśnienie intencji, stwarzające z mężczyzny i kobiety, by użyć wyrażenia biblijnego, *una caro* odzwierciadlające najzupełniejsze oddanie, jest aktem o *znaczeniu biologicznym*, bo jego normalny skutek — to nowe życie, nowa osoba.

[1]) Por. B. Zarand, Hygiene sexuelle ou morale sexuelle w *Problèmes de la sexualité*. Paris, 1937, str. 111.

[2]) *Wesen und Formen der Sympathie*. dz. cyt. 211 nn.

[3]) Por. Emil Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*, 1932, str. 331.

Poznawszy zasadniczy cel zdolności płciowej i wynikające zeń prawo, że dla wszelkiego działania płciowego w pierwszym rzędzie musi być miarodajny wzgląd na potomstwo i że sposób działania, który temu celowi nie odpowiada, jest nienaturalny, nie przeoczamy bynajmniej sprawy należytego wychowania potomstwa. Zrozumiałą bowiem jest rzeczą, że cel ten byłby iluzoryczny a nawet paradoksalny, gdyby się ograniczał do samego aktu płodzenia i nie spełniał swego socjologicznego zadania. Naturalnymi wychowawcami są rodzice, których twórczym siłom zawdzięcza dziecko swe życie i w których sercach płonie naturalna miłość względem dziecka i wreszcie których głos znajdzie najsilniejsze echo w duszach dziecięcych. Ale zdolnymi do wychowania będą tylko wtedy, gdy w nienaruszalnej wspólnocie życia będą wypełniać obopólnie swe zadanie i ponosić obopólnie odpowiedzialność.

Zatrzymaliśmy się nieco dłużej nad analizą naturalnej zdolności płciowej, bo chodzi nam o to, by wykazać, że etyka katolicka stoi całkowicie na gruncie naturalności, że jednym z naczelnych postulatów katolickiego myślenia jest uznanie naturalnego poznania rozumowego jako źródła prawd i praw moralnych [1]), że porządek nadnaturalny nie znosi bynajmniej naturalnego, że poznanie nadnaturalne uzupełnia tylko i tworzy sprawdzian poznania naturalnego, dodając równocześnie nowe motywy, a przez to skuteczniej działając na osobowość ludzką.

Według Ksiąg świętych tak stworzenie człowieka, jak i powstanie obojga płci jest dziełem Boga [2]). Dwupłciowość z istotnymi i zasadniczymi różnicami między mężczyzną i kobietą z woli Bożej ustanowiona jest do wypełniania świętych i wzniosłych celów zawartych w słowach: „Rośnijcie i mnóżcie się i napełniajcie ziemię“ [3]). Nie ma żadnych podstaw do twierdzenia jakoby natura ludzka była niegdyś inna, że sposób rozmnażania w raju był inny, skoro Bóg ustanowił małżeństwo jeszcze przed upadkiem pierwszych rodziców; teoria tzw. androgynizmu, uważająca płciowość za następstwo grzechu

[1]) *Summa theol.* I-II, q. 80 a. 5 ad. 1. in corp.
[2]) Gen. 2, 18.
[3]) Gen. 2, 28.

pierworodnego, lansowana przez pewnych autorów jest hipotezą nie do przyjęcia [1]) i pozbawioną rzeczowych argumentów.

Jako dzieło stworzone przez Boga popęd płciowy i w ogóle całe życie płciowe jest zasadniczo czymś dobrym i szlachetnym; to samo dotyczy złączonej organicznie z popędem płciowym przyjemności, która przez złączenie z działalnością płciową ma swój głęboki sens i znaczenie. Toteż już św. Paweł bierze w obronę życie płciowe jako dzieło Boże przeciwko przesadnym ascetycznym tendencjom i zniekształceniu przez tych, co w stosunkach cielesnych widzieli pewne zło, a w każdym razie wielką niedoskonałość [2]). Wśród Ojców Kościoła nie spotykamy jeszcze całkowitej jednolitości w osądzaniu życia płciowego i opartego na nim małżeństwa; panuje tam u jednych bardzo rygorystyczne ujęcie, które toleruje tylko popęd płciowy, a główny nacisk kładzie na prokreację potomstwa, prawdopodobnie pod wpływem Filona Aleksandryjskiego i Stoi i gdzieniegdzie żywo przypomina dualizm materii i ducha, względnie spirytualizm, u innych znów jak np. u Chryzostoma małżeństwo istnieje raczej dla zaspokojenia zmysłowej żądzy (*remedium concupiscentiae*), bo ziemia i tak jest już dostatecznie zaludniona [3]). Nauka katolicka w oparciu o Biblię w wiekowej pracy ducha ustalała i krystalizowała swe pojęcia, stąd też nic dziwnego, że w rozwoju tejże nauki mogły być pewne niedociągnięcia a nawet błędy uczonych, zwłaszcza że Pismo święte nie jest książką w sensie systematyki szkolnej, a w dziedzinie moralnej w szczególności pozostawia szerokie pole do działania rozumu ludzkiego, wyjaśniającego ogólnie naszkicowane zasady [4]).

Idei o genezie płci towarzyszy stałe przekonanie o monogamii jako pierwotnej i typowej formie związku płciowego, co zresztą odpowiada w zupełności dzisiejszym badaniom etnologicznym, jak i faktom, że w czasach pohomeryckich w Atenach, z początku w Rzymie a z reguły — według relacji Ta-

[1]) Por. Fr. Sawicki, *Fenomenologia wstydliwości*, Warszawa 1938, str. 17, tenże, *Filozofia miłości*, Kraków, 1945, str. 22.

[2]) Por. 1 Kor 7, 1 — 7; 1 Tym 2, 15.

[3]) Joannes Chrysostomus, *De virginitate*, Migne P. G. 48, 533 nn.

[4]) Kościół był niejednokrotnie zmuszony potępić rygoryzm i odrzucić go jako niechrześcijańską zasadę (Synod w Toledo 447, sobór lateraneński 1139). Zob. Denzinger, *Ench. Symb.* 36, 367.

cyta — u Germanów, a i w późniejszej przedchrześcijańskiej erze u Żydów przeważała forma monogamiczna małżeństwa. Chrystus Pan tak rozwody jak i wielożeństwo zasadniczo potępia jako zwyrodnienie, a pewne rozluźnienie zasady monogamicznej w Starym Zakonie tłumaczy „twardym sercem Żydów“ [1]). Od początków dziejów świętych słyszymy o strasznych karach nałożonych na tych, co nie panowali nad popędami cielesnymi, chociażby to nie był grzech Sodomy i Gomory, ale przestępstwo raczej o charakterze idealnym a nie materialnym. Świadczy to o wysokim poziomie życia seksualnego, co zresztą stwierdza i ustanowione przez Boga obrzezanie, jako symbol koniecznej dyscypliny w zakresie popędu płciowego.

Chrystus nie znosi porządku Odkupienia, zapoczątkowanego w Starym Zakonie, lecz przywraca czystość pierwotną myśli Bożej, przyćmioną przez ludzi, a z drugiej strony uzupełnia go i udoskonala. Zasadniczą zmianę wprowadza, gdy chodzi o rozwody, które wypaczyły pierwotną wolę Bożą. Wiadomą jest rzeczą, że jako powód do rozwodu u Żydów była dziesięcioletnia bezdzietność i cudzołóstwo; szkoła jednak Hillela rozszerzyła te powody na wszystko, cokolwiek było „hańbiące“ aż do przesolenia potrawy przez żonę [2]). To prawo żydowskie, poniżające kobietę, znosi całkowicie Chrystus a powtórne małżeństwo kobiety, która by odeszła od męża, określa jako cudzołóstwo [3]).

Pewne trudności tworzył tekst ewangelii Mateusza, nie znajdujący się w paralelnych miejscach u Marka. Czytamy tam [4]), że faryzeusze kusząc pytali Chrystusa, czy godzi się człowiekowi opuścić żonę z jakiejkolwiek przyczyny? Chrystus Pan odpowiada: „A powiadam wam, że ktokolwiek by opuścił żonę swoją z wyjątkiem przyczyny rozpusty i pojął inną, cudzołoży“ [5]).

Ten tekst pod względem stylistycznym nie jest zręczny, jest to wyrażenie raczej brachiologiczne, które spotyka się i gdzie indziej [6]). Chrystus Pan odpowiada na pytanie faryze-

[1]) Mt 18, 8.

[2]) Powt. 24; słowa: *ervath dabor* rozumiała szkoła rabbiego Szammay jako przestępstwo płciowe a Hillel jako wszystko to, co czyni żonę w oczach męża niemiłą.

[3]) Mt 19, 1—9. [4]) Mt 5, 32. [5]) Według Nowego Testamentu w przekładzie ks. dra Eugeniusza Dąbrowskiego. [6]) Por. Mt 19, 2.

uszów: czy wolno z jakiejkolwiek przyczyny opuścić żonę?. Odpowiedź Jego brzmi: Przeciwko świętości węzła małżeńskiego grzeszy ten, co rozwodzi się z swoją żoną... chyba żeby się to działo z powodu cudzołóstwa, po wtóre grzeszy przeciwko świętości małżeństwa ten, który się z inną niewiastą łączy. Te dwa zdania Mateusz brachiologicznie zespala i stąd wynika niejasność i trudność. To rozstanie z powodu rozpusty jest tylko zwykłą separacją, a nie zerwaniem węzła małżeńskiego, co jasno wynika z dalszego określenia Chrystusa, który powiada bez żadnych zastrzeżeń: Kto by opuszczoną pojął, cudzołoży. Takie tłumaczenie pokrywa się z paralelnym tekstem u Marka [1]), gdzie Chrystus Pan kategorycznie stwierdza: „Ktokolwiek oddaliłby żonę swoją, a pojąłby inną, dopuszcza się przeciwko niej cudzołóstwa. I jeśliby żona opuściła męża i wyszła za innego, cudzołoży"; zgodne też jest z Pawłowym ujęciem nierozerwalności małżeństwa [2]).

O zasadzie nierozerwalności małżeństwa świadczą dokumenty historyczne, począwszy od pierwszych wieków chrześcijaństwa, od *Pasterza* Hermasa (II wiek) poprzez Klemensa Aleksandryjskiego († 215), tzw. kanony apostolskie (około 400 r.), Hieronima († 420), Augustyna († 430), który w szczególności w swym dziele *De nuptiis et concupiscentia* (lib. 1. cap. 10, n. 11) [3]) broni w zdecydowany sposób nierozerwalności, poprzez synody średniowieczne aż do soboru trydenckiego [4]), *Syllabusa* Piusa IX (1867) aż do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, który w kanonie 118 stwierdza, że ważnie zawarte i dokonane małżeństwo ochrzczonych żadną ludzką mocą ani z żadnego powodu jeno tylko przez śmierć może być rozwiązane.

Absolutny zakaz wszelkiego pozamałżeńskiego zaspokojenia popędu płciowego był od początku prawem chrześcijańskim a katolicyzm w przeciwieństwie do innowierców trzyma się go wiernie bez względu na to, w jakim kierunku idzie opinia publiczna i jakiekolwiek wyłaniają się trudności w jego zachowaniu.

Na soborze apostolskim [5]) obok idololatrii występuje zakaz wszelkiej *porneia* jako rozszerzenie a raczej wyjaśnienie, mogącego być jednostronnie zrozumianym szóstego przykazania

[1]) Mr 10, 11, 12. [2]) Por. 1 Kor 7, 10, 11.
[3]) Corpus script. latin. 42, 222. [4]) Sess. 24, canon 5. [5]) Dz 15, 20.

dekalogu, który używa wyrażenia *moicheia*. Powyższa proklamacja prawa moralnego była jak gdyby *specificum* praktycznego chrześcijaństwa, bo chociaż czystość była w wielkim poważaniu u pogan [1]) to jednak jako ogólne prawo dla wszystkich nie złączonych węzłem małżeńskim, nie utrzymała się mimo wysiłków prawodawców.

Apostoł Paweł w liście do Rzymian przytaczał naturalne motywy czystości znane zresztą i poganom, a mianowicie, że czystość jest wolnością ducha przez opanowanie zmysłowości, a w liście do Koryntian [2]) wykazuje, że *porneia* w szczególniejszy sposób plami ciało, które jest świątynią Ducha Św. W drugim zaś liście do Koryntian przemawia jako nauczyciel mądrości, czerpanej z wiedzy o „tajemnicy Boga" i z stanowiska nadnaturalnego odkrywa w życiu ludzkim nieznane dotychczas głębie. Mądrość, którą głosi Paweł, przewyższa poznanie ludzkie i tylko wiara odsłania ten pełny tajemnic świat, w którym głębia Boża z głębią ludzkości się spotyka. Wprawdzie w świadomości wszystkich narodów małżeństwo było zawsze rzeczą świętą — ten sakralny charakter małżeństwa i religijna forma zawarcia tego związku są faktem historycznym niezaprzeczonym — ale dopiero Paweł apostoł ogłasza je jako „mysterium", tajemnicę wielką, której zakryta rzeczywistość jest czymś „świętym" a ukrytą siłą „niewidzialna łaska". W rozumieniu Kościoła złączenie mężczyzny i kobiety jest symbolem złączenia Chrystusa z Kościołem. Chrystus i Kościół, dwie wielkości przeciwstawne łączą się, jak łączy się mężczyzna i kobieta, by stać się jednością; obserwujemy ten sam rytm stawania się i wypełnienie tęsknoty za jednością. Tajemnica jedności dwojga jest symbolem czegoś „świętego", a w dogmatycznym sensie jest nie tylko symbolem, ale i znakiem skutecznym łaski, nie tylko przedstawia Bożą rzeczywistość, ale jest źródłem siły Bożej, a więc sakramentem w pełnym tego słowa znaczeniu. Z tego nadnaturalnego punktu widzenia miłość i czystość tworzą jak gdyby kwintesencję chrześcijańskiej moralności małżeńskiej, bo gdy chrześcijanie łączą się w związki małżeńskie, schodzi się z sobą nie tylko dwoje ludzi, lecz uświęceni członkowie Ciała Chrystusowego, którzy

[1]) Por. I. Müller, *Keuschheitsideen*, Aschaffenburg 1926, str. 11 nn.; tenże, *Das sexuelle Leben der Völker*, Paderborn 1935. [2]) 1 Kor. 6, 18, 19.

mogą się łączyć z sobą tylko na podstawie jedności z Chrystusem a ich związek wchodzi w organiczny związek z Kościołem [1]).

Rozważając zasady katolickiego poglądu na problem moralny życia płciowego stwierdzamy, że katolicka etyka seksualna stoi w swych zasadach na gruncie naturalności i tak jak z poznania naturalnego wynika, że wszelka działalność popędu jest przeciwna naturze, gdy unicestwia cel natury, tak według etyki katolickiej grzechem nieczystości jest każdy rodzaj zadowolenia płciowego, który przeciwny jest celowi popędu, nakreślonemu przez Boga. Grzech leży nie w cielesnych poruszeniach, bo te stoją jeszcze przed bramami moralności, ani nie w ich odbiciu się i wpływie, który wywierają na władze pożądawcze, ani nie w przyjemności nieodłącznej od tych zjawisk, bo to jest psychicznie nie dająca się usunąć skłonność, ale w wolnej decyzji i zgodzie na grzech. Grzech ze strony personalnej leży tylko i zawsze w wewnętrznej postawie i tak gdzie ktoś zła nie chce, jakiekolwiek byłyby organiczne zmiany przy koniecznych czynnościach czy zajęciach, nie ma mowy o grzechu.

Wracając do zarzutów stawianych Kościołowi, że nie dostosowuje się do dzisiejszych warunków społecznych i gospodarczych, musimy stwierdzić, że doskonale rozumie on trudności, wynikające z obecnych warunków i sam przykłada rękę do ulżenia tym brakom społecznym i ekonomicznym. Droga Kościoła nie może iść jednakże w kierunku rozluźnienia praw moralnych, bo to byłoby zaprzeczeniem absolutności dobra, relatywizacją praw moralnych naturalnych, w ogólności przekreśleniem etyki, która zarzucając stałe i bezwzględne oparcie o prawo moralne i wolę Bożą, byłaby jedynie zbiorem przepisów przejściowych, może z sankcją policyjną, a nie moralnością w rzeczywistym tego słowa znaczeniu. Naturalnie, że zastosowanie praw moralnych nie może być mechaniczne, a tym mniej sąd Boga o zachowaniu tychże praw, przez ludzi nie może być mechaniczny; Bóg sądzi każdego według jego warunków i na pewno żadna okoliczność nie ujdzie uwagi Bożej i wszystkie indywidualne warunki będą wzięte pod uwagę.

Nieprawdą wreszcie jest jakoby Kościół nie brał pod uwagę erotycznych uwarunkowań życia płciowego. Nauka ka-

[1]) Por. 1 Tes 4, 3—5 i Ef 5, 21—33.

tolicka orientuje się doskonale tak w twórczej sile jak i demonii miłości płciowej. I jeśli demonicznymi nazywamy te ziemskie treści doświadczeń, od których oczekuje się wyników, jakie tylko Bóg dać może, to żadna rzeczywistość ziemska nie jest tak zagrożona demonicznością jak właśnie fundamentalny fakt płciowości, w której wypełnieniu człowiek pozornie widzi swe szczęście. W tym zdemonizowaniu zatraca płciowość swą przejrzystość i cel i głębię. Miłość seksualna sama w sobie nie może wypełnić całej duszy, bo ona jest tylko cząstką całości i jeśli ona wszechwładnie opanuje człowieka, zagraża całości i całemu porządkowi natury. Kto w niej się zatopił, tylko ją ubóstwia i nią się tylko rządzi, ten z porządku natury i porządku ustanowionego przez Boga, czyni sobie zuchwałą zabawkę własnej samowoli.

Z tego punktu widzenia rozumiemy też, jak fałszywym jest twierdzenie, że naturalną jest rzeczą używać życia seksualnego dla samej przyjemności, że naturalnym jest tzw. „wyszumienie się" młodzieży itd. Błąd tkwi w jednostronnym ujęciu słowa „naturalny", bo naturalne jest to, co jest zgodne z rozumem, gdyż rozum reprezentuje *katexochen* naturę ludzką, a nie to, co odpowiada cząstce tej natury i to tej niższej. Popęd płciowy i oparta na nim miłość płciowa — to tylko jeden fragment natury, stąd oddanie mu roli kierowniczej jest logicznie nienaturalne a teologicznie grzechem, naruszającym odwieczne prawa Boże, dekadencją, deklasowaniem i degradacją człowieka do roli zwierzęcia.

Katolicka nauka moralna uznając człowieka za rzeczywistość naturalno-nadnaturalną, jest z jednej strony „rzeczową" w pełnym tego słowa znaczeniu i jest najwierniejszym stróżem natury, a z drugiej strony wplatając życie naturalne w porządek nadnaturalny, stawiając przed oczy Boga w ludzkiej postaci, owo *eidos* platońskie, prapiękno, które musi rozpalić naszą miłość i podnieść ją do możliwego w ramach ludzkich, całkowitego zespolenia się z Najwyższą Miłością, łączy swój realizm z najwznioślejszym idealizmem, który wyraża się tak dobitnie w powiedzeniu Augustyna: „Ten za mało Cię kocha, o Boże, kto obok Ciebie cokolwiek kocha nie dla Ciebie".

Ks. Zygmunt Kozubski

Problem praczłowieka

w świetle etnologii, prehistorii i antropologii.

Temat o pierwszym, najstarszym człowieku pociąga i zaciekawia umysły ludzkie od zeszłego przede wszystkim stulecia, jak film egzotyczny lub seans spirytystyczny. Usiłuje bowiem przedrzeć się w najbardziej zamierzchłe czasy przedhistoryczne dziejów ludzkości, by wywołać z nich jakby ducha pierwszego mieszkańca jaskiń górskich, nadrzecznych ziemianek i nieprzebytych puszczy.

Trzy nauki zajmują się dzisiaj pasjonującym zagadnieniem praczłowieka: etnologia, prehistoria i antropologia. Wszystkie trzy wyruszyły do samodzielnych badań na większą już skalę w drugiej połowie ubiegłego wieku. W tym samym mniej więcej czasie ukazało się dzieło Darwina *Powstawanie gatunków*, Th. Waitza *Antropologia ludów pierwotnych*, Boucher de Perthes zaś, K. Lyell i J. Evans ustalili naukowo, że odkryte w namuliskach rzeki Sommy we Francji obrobione krzemienie są resztkami kultury człowieka przedhistorycznego.

Prehistoria to jedna z najmłodszych w areopagu nauk, której poruczono badanie ludów kultur przeszłych, istniejących w epoce, jaka poprzedziła pojawienie się tradycji spisanej. Dzieje tych ludów odczytuje prehistoryk nie z dokumentów pisanych, ale z wykopanych narzędzi, broni, resztek domów, stroju, fragmentów sztuki malarskiej, garncarskiej, osad, grodów i grobów, pochodzących z czasów odległych od znanych historii o bardzo długie nieraz tysiąclecia. Na tym to materiale opierając się, stara się prehistoria odtworzyć oblicze kulturalne przeddziejowego człowieka, ustalić stopień i rozwój jego kultury w całym przebiegu wyróżnionych epok i okresów przedhistorycznych.

Antropologia zaś — ta nauka o człowieku jako podłożu biologicznych zjawisk społecznych — stara się na podstawie odkopanych resztek szkieletów człowieka przeddziejowego określić jego typ rasowy.

Patrząc na wytwory człowieka przedhistorycznego nie może archeolog powiedzieć wiele, jaki był jego pogląd na życie i świat, czy był on religijny, a jeśli tak, jaką formę miała ta religia. Jedno tylko stwierdza bez wątpienia, że musiała to być istota rozumna, zdolna do tworzenia pojęć ogólnych, ujmująca związki przyczyny i skutku, celu i środka, skoro to piętno celowości widoczne jest na wytworach, pochodzących z okresu przedhistorycznego.

Darwin postawił hipotezę, że praczłowiek był areligijny. Na potwierdzenie jej powołał się na plemiona Yamana, Selk'nam i Hałakwulup w Ziemi Ognistej, które swym stanem kulturowym jak i typem antropologicznym sprawiają wrażenie najbardziej pierwotnych, zatem najwięcej zbliżonych do praczłowieka. Wielki przyrodnik przebywał na terenie Ziemi Ognistej pierwszy raz od połowy grudnia 1832 do stycznia 1833, i drugi raz w r. 1834, od końca maja do 10 czerwca. W całości zatem około dwu miesięcy. W czasie tego stwierdził, że u „tych nieszczęsnych i może najniżej stojących dzieci ludzkich" nie ma mowy o żadnej idei religijnej. W ten sposób zaczerpnął dowodu z etnologii[1]).

Do objaśnienia zatem, jak mogło wyglądać oblicze psychiczne praczłowieka, posłużono się stanem duchowym ludów aktualnie żyjących na poziomie najniższej kultury, przypominającej swymi narzędziami i sposobem ich wyrabiania, wytwory człowieka z najstarszego okresu przedhistorycznego, zwanego „paleolitem". Pierwszym, który wpadł na tę myśl porównywania ludów pierwotnych, aktualnie żyjących, z ludami najodleglejszej starożytności, był Józef Lafitau, jezuita francuski w w. XVIII, i próbę tego podał w dziele *Moeurs des sauvages américains comparées aux moeurs des premiers temps* (1724). Jego też uważają za ojca etnologii. Dużo jednak musiało upłynąć czasu, bo przeszło sto lat, zanim etnologia stała się nauką niezależną od antropologii.

Długi bowiem czas etnologia stanowiła część antropologii, jako nauki biologicznej. Tymi też samymi metodami przyrodniczymi co antropologia, posługiwano się w badaniu ludów pierwot-

[1]) Koppers W. *Urmensch und Urreligion*, Olten (Schweiz), 1946, rozdz. o „Ziemi Ognistej", str. 97.

nych, którym odmawiano zdolności tworzenia historii. Przyjmowano u nich pewną jednolitą psyche, która determinowała i ustalała wszędzie u ludów prymitywnych podobny stopień kultury (teoria *Elementargedanke* Bastiana). Rozwój kulturowy ludzkości przedstawiała etnologia kierunku przyrodniczo-ewolucyjnego w następującym schemacie:

Najstarszy człowiek żył początkowo stadłowo, w promiskuizmie płciowym; nie było na początku rodzin indywidualnych. Matriarchat stanowił pierwszą formę ustroju społecznego. Po matce dziecko otrzymywało nazwisko, gdyż ojciec był nieznany; po niej dziedziczyło dobra i stanowisko. Pożycie tych stadeł ludzkich cechowało prawo siły, kanibalizm, chytrość, nie znająca, co to uczciwość czy rzetelność moralna, gdyż były to pojęcia zbyt wygórowane dla prymitywu. W tym pierwszym stadium praczłowieka nie mogło być mowy o żadnej religii, pojętej ogólnie jako świadomość i poczucie zależności od jakiejś Istoty nadświatowej.

Powoli ze stadium areligijnego przechodzi praczłowiek do animizmu, pod wpływem obserwacji zjawisk snu i śmierci. Z czasem rozwija się kult przodków zmarłych i to przede wszystkim z linii matki. Matka rodu wybija się w kulcie tym na czoło. W ten sposób pierwotnemu matriarchatowi odpowiadał jako forma religii kult bogini-matki [1]).

Ujemne doświadczenia stadłowego pożycia z prerogatywą matki doprowadzają po jakimś dłuższym czasie do zrozumienia potrzeby tworzenia rodzin indywidualnych z prawem ojca, jako głowy. Tak przechodzi ludzkość z okresu matriarchatu do patriarchatu. To pociągnęło za sobą przemiany w kulturze duchowej. Szczytem zaś rozwoju duchowego ludzkości jest światopogląd monoteistyczny z etyką monogamiczną czyli jednożeństwem.

Taki to obraz rozwoju ludzkości kreśliła etnologia kierunku ewolucjonistycznego, opierając się na metodach przyrodniczych w badaniu przejawów społeczno-historycznych, jakimi są bez wątpienia kultury nawet najbardziej pierwotnych ludów, dzisiaj żyjących.

E. Bernheim [2]) pierwszy obalił przesądy o ahistoryczności ludów prymitywnych i postawił zasadę, że nie ma ludów niehistory-

[1]) Bachofen J. J., *Das Mutterrecht, eine Untersuchung über die Gynäkokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur,* Stuttgart 1861. [2]) Bernheim E., *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie,* Leipzig 1908.

cznych. Szczepy, grupy ludzkie nie spadły z nieba gotowe i nie pozostawały stale w jednej okolicy, ale wędrowały. Podczas zaś wędrówki natrafiały nie tylko na różne warunki środowiska materialnego, lecz wchodziły w styczność z rozmaitymi innymi grupami ludzi, ich kulturami, wprost lub ubocznie. Tak budziły się wpływy jednych na drugich. Przyjmowano je zaś nie biernie, lecz na swój sposób. Wpływy z zewnątrz stawały się podnietą do twórczości, przejawiającej się w zmienionych formach wytworów kulturowych. Można je śledzić na szlakach wędrówek tych plemion i ich historii choć nie pisanej, jednak dokumentowanej przeróżnymi wytworami, służącymi do zaspokojenia rozmaitych potrzeb ich życia. Taka jest geneza skierowania etnologii na tory historyczne. Lecz teraz trzeba było opracować dla niej właściwą metodę. W ciągu lat 40, bo od pracy Ratzla, etnologa, w r. 1893, poprzez Frobeniusa, Gräbnera, Ankermana, Foya, Czekanowskiego a kończąc na dziele W. Schmidta w r. 1937, powstała wśród nauk humanistycznych nowa umiejętność, z filozoficznie uzasadnioną metodą t. zw. kulturowo-historyczną.

Etnologia zatem bada dzieje kultury ludów pierwotnych, nie znających pisma, dzisiaj jeszcze żyjących już to w niedostępnych puszczach leśnych Afryki środkowej, pn. i pd. Ameryki; na najbardziej odległych wyspach Oceanii, na śnieżnych obszarach pn. Azji, na przykrych wyżach pd. Australii, jak i na smutnych pustyniach pd. Afryki i środkowej Azji. Przedstawiają one bardzo cenne dokumenty żywe, świadczące o różnych stopniach kultury ludzkiej. Na nich może etnolog studiować przy pomocy metody kulturowo-historycznej stopnie rozwoju prawa zwyczajowego, sztuki, techniki, obyczajowości i religii. Dzięki tym świadkom może przerzucić się ponad epoki historyczne w najbardziej odległe tysiąclecia i odgadnąć w przybliżeniu sens kultury materialnej, pozostałej po człowieku kopalnym, nakreślić z prawdopodobieństwem jego sylwetkę duchową, oznaczyć warstwy kulturowe.

Mały przykład objaśnienia prehistorii przez etnologię:

W jednej z pieczar alpejskich w Szwajcarii odkryto stanowisko prehistoryczne, pochodzące z epoki starszego paleolitu. Znaleziono tam pewną ilość czaszek niedźwiedzich, ułożonych w szeregu pionowym. Zwróciło jeszcze i to szczególniejszą uwagę archeologów, że kły niedźwiedzi były wyraźnie sztucznie piłowane.

Przez jakiś czas nie umiano rozwiązać sobie tej zagadki. Przyszła po pewnym czasie z pomocą etnologia. Wśród plemion staroazjatyckich, we wschodniej Syberii, było w zwyczaju hodowanie młodych niedźwiadków przez parę lat, by je potem złożyć w ofierze Najwyższemu Bóstwu jako ofiarę dziękczynną. Jednak żeby młody niedźwiadek rosnąc, nie stawał się zbyt niebezpiecznym dla karmiących go, piłowano mu kły. W ten sposób znalazła prehistoria prawdopodobne rozwiązanie swej zagadki. Odkryte w pieczarach szwajcarskich czaszki niedźwiedzie były prawdopodobnie śladem po ofiarach złożonych z tych zwierząt Bóstwu [1]).

Nie trzeba dodawać, że studia etnologiczne kierunku historycznego wymagają porównywania wytworów kulturowych i zjawisk społecznych na bardzo szerokim obszarze ziemi, gdziekolwiek znajdują się ludy pierwotne. Dlatego dzisiaj daleko jest jeszcze etnologii do ostatecznej syntezy. Największe szkody może wyrządzić właśnie w tej dziedzinie dylentatyzm. Kilkoletnie badania wybitnych etnologów szkoły historycznej W. Schmidta, jakimi są W. Koppers i M. Gusinde, przeprowadzone nad tymi samymi plemionami Yamana i Selk'nam, stwierdziły dużą powierzchowność obserwatorów, o których świadectwa oparł się wielki przyrodnik. Że sam Darwin uległ tutaj dużej pomyłce, nic dziwnego, gdyż w ciągu dwu miesięcy, poświęconych głównie badaniu fauny i flory, nie miał czasu ani możności głębszego poznania tych ludów, zwłaszcza w tak trudnych i delikatnych kwestiach, jak świat myśli i uczuć. Nie znał bowiem języka krajowców. Do tej pomyłki sam Darwin przyznał się zresztą po roku 1850, kiedy nadchodzące sprawozdania misjonarzy anglikańskich dawały coraz jaśniejszy obraz rzeczywistego stanu kulturowego plemion Ziemi Ognistej. Nieufność tubylców do białych, którzy do nich przyszli i zakłócili im życie, zamykała im usta i nie pozwalała opowiadać o tradycjach swoich szczepów, ani o ich wierzeniach czy praktykach: Dopiero Gusindemu w trzech wyprawach, z których ostatnia trwała cały rok, a wziął w niej udział także Koppers, od r. 1923 — 1924, udało się przełamać zapory niedowierzania białym i zdobyć od pramieszkańców Ziemi Ognistej prawie w ostatniej godzinie ich dziedzictwo kultury duchowej. Publikacje o wynikach tych badań Gusindego i Koppersa obejmują ponad 4000 stron [2]).

[1]) Koppers W. *Urmensch und Urreligion*, str. 128, 129.

[2]) Gusinde M. *Die Selk'nam*, (Ona), Mödling bei Wien 1931; *Die Yamana*, tamże 1937. Koppers W. *Die Feuerlandreise von Gusinde-Koppers zu Anfang* 1922, *Anthropos* XVI—XVII, 1921—1922; *Unter Feuerland-Indianer*, Stuttgart 1924.

Są one wprost rewelacyjne i obudziły z początku nawet podejrzenie idealizowania przez wspomnianych badaczy i przenoszenia swoich idei chrześcijańskich na ludy tubylcze. Analiza jednak dokumentacji, i materiału przez nich ogłoszonego wykazała, że podejrzenia są nieuzasadnione. Plemiona te ujawniły wysoką religię monoteistyczną i etykę nieprawdopodobnie altruistyczną; obraz zatem kultury ich duchowej był odwrotnie proporcjonalny do prymitywu w ich kulturze materialnej. Do podobnych wyników doprowadziły wyprawy etnologiczne P. Schebesty i P. Schumachera do Pigmejów w Afryce i Pigmoidów na Malace po roku 1920 [1]). Przedtem jeszcze Howitt udowodnił Tylorowi, twórcy teorii animizmu w religiologii, że bez żadnych śladów wpływu misyjnego chrześcijaństwa występuje u ludów pierwotnych pd. Australii monoteizm [2]). W r. 1941 opublikował wspomniany już prof. Koppers wyniki swoich badań z wyprawy do Indyj Przedg., podjętej w r. 1938 do najstarszych szczepów Bhil i Santal, uważanych powszechnie w etnologii za właściwych tubylców Indyj. Przeszło roczne badania, od października 1938 do początku grudnia 1939, ułatwione Koppersowi przez zorganizowane placówki misyjne wśród wspomnianych szczepów, dały cenne odkrycia; pozwoliły lepiej poznać naturę hinduizmu, zasięg jego wpływów na ludy pierwotne, wyróżnić w warstwach wierzeń hinduistycznych rodzime dziedzictwo tych szczepów, stary pień ich pierwotnych wierzeń. I znowu wychyliła się spod panteistycznych złoży hinduistycznych postać monoteistyczna Najwyższego Bóstwa *Bhagwan* [3]); nazwa wprawdzie pochodzenia aryjskiego, ale treść zupełnie inna niż indoaryjska.

Całokształt obrazu kultury duchowej najbardziej pierwotnych ludów przedłożył w swym wiekopomnym dziele *Ursprung der Gottesidee* (osiem tomów dotąd liczącym, a jeszcze nieukończonym) W. Schmidt, nazwany przez jednego z religiologów „Herodotem nowożytnym" [4]). Tom VI tego dzieła podaje już częściową syntezę etnologiczną tych najstarszych kultur. Jak się wobec tego przed-

---

[1]) Schebesta P. *Die Bambuti Pygmäen vom Ituri*, Brüsssel 1938. Schumacher P. *Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen*, P. W. Schmidt-Festschrift, Wien 1928.

[2]) Howitt A. W. *The Native Tribes of South-East Australia*, London 1904.

[3]) Koppers W. *Bhagwan, the supreme deity of the Bhils*, Anthropos 1940-41.

[4]) „Na jubileusz założyciela Etnologicznej Szkoły Wiedeńskiej" *Przegląd Powszechny* 1938, VI.

stawia w świetle dotychczasowych badań etnologii kierunku kulturowo-historycznego rozwój kultury ludzkiej od najbardziej prymitywnych jej stadiów?

I

Na podstawie przeprowadzonych dotąd studiów etnologicznych szkoły historycznej można było nakreślić przekrój warstw kulturowych w następującym chronologicznym porządku: prakultury — kultury zasadnicze — kultury pochodne.

1) Prakultury.

W. Schmidt w tomie VI wspomnianego dzieła zbiera raz jeszcze dowody, celem wykazania najstarszego wieku (w znaczeniu chronologii względnej) spośród dziś żyjących ludów tych szczepów, które stoją na najniższym stopniu kultury materialnej; nazwał je ludami prakultur. Obserwacja rozmieszczenia obszarów, zajmowanych przez te szczepy, dostarcza dowodu geograficznego. Rzuca się każdemu badaczowi terenowemu w oczy, że zamieszkują one tak w Azji, na Oceanii, w Australii, jak w Afryce i Ameryce, najbardziej niedostępne tereny, posiadające charakter zepchnięcia ich, wycofania się i jakby schronienia. I na tych to trudnych dla życia ziemiach są pierwszymi i jedynymi mieszkańcami; nie znajduje się bowiem żadnych śladów jakichś wcześniejszych od nich tubylców. Potwierdza się to o grupie najprymitywniejszych ludów:

a) w pasie środkowym globu; zatem o Pigmejach w Afryce środkowej, Pigmoidach na Wyspach Andamańskich, o Semang na Malace, o Negrytach na Filipinach;

b) w pasie południowym, o Kulin i Kurnai w pd. Australii, o Buszmenach w pd. Afryce, o Selk'nam, Yamana i Hulakwulup w Ziemi Ognistej Ameryki pd.;

c) w pasie arktycznym, o ludach paleoazjatyckich i w Ameryce pn., o Eskimosach-Karibou, Algonkin i o szczepach północno-środkowej Kalifornii.

Drugim dowodem na starodawny wiek tych szczepów jest fakt, że z małymi wyjątkami o charakterze powierzchownego nalotu i świeżego pochodzenia dość łatwo dostrzegalnego, stoją one wszystkie na stopniu zbieraczy w życiu gospodarczym. Brak im jest jakiejkolwiek hodowli bydła, uprawy roli czy wyższego rzędu

sztuki polowania. W pożywieniu, ubraniu i mieszkaniu zdają się tylko na to, czego im dostarczy przyroda. Posiadają jednak znajomość wzniecania ognia (choć u Andamańczyków mimo pewnych przejawów wyższej kultury brak tej znajomości) i wytwarzają potrzebne sobie narzędzia. Cechuje je prostota w strukturze socjalnej, gdzie rodzina indywidualna odgrywa rolę zasadniczą i podstawową.

Dowodem negatywnym jest brak u tych szczepów takich wytworów kulturowych, albo jedynie sporadyczne ich występowanie, które właściwe są kulturom tzw. zasadniczym (pasterskiej, totemistycznej czy matriarchalnej, o których niżej), nie mówiąc już o kulturach pochodnych. I nie posiadamy pozytywnego dowodu na to, że ten stan jest wtórnym prymitywem, zdegenerowanym; nie znajduje się bowiem śladów jakiejś wyższej przedtem kultury.

Zestawienie szczegółowe szczepów grupy arktycznoamerykańskiej ze środkową pigmejską i południowoaustralijską doprowadziło do odkrycia, które było niespodzianką. Mimo dużego ubóstwa kultury materialnej uderzył etnologów fakt względnie wysokiej kultury duchowej. Stwierdzono, jako zjawisko prawie powszechnie występujące, wiarę w istnienie jednej Najwyższej Istoty nadświatowej. W żadnym późniejszym kręgu kulturowym nie zachodzi ona w takiej jasności, żywotności i bezpośredniości, jak właśnie w prakulturach. Właściwości i przymioty, nadawane przez te szczepy owej Najwyższej Istocie, w zupełności upoważniają etnologów do tego, by nazwać wiarę taką monoteizmem. Z wyjątkiem Buszmenów, Koriaków i Praeskimosów, u których stosunek Najwyższej Istoty do moralności nie jest jasny, wszystkie inne szczepy prakultur uważają „Tego w górze" — jak Go zwykle nazywają — za prawodawcę moralności.

Zakres tego prawodawstwa nie jest wprawdzie jednakowy u wszystkich tych ludów. W ogólności jednak obejmują jego nakazy przestrzeganie ustanowionych przez Najwyższą Istotę obrzędów, ofiar, jeśli gdzie zachodzą (Yamana bowiem ich nie posiadają) i modlitw, uległość względem starszych, poszanowanie życia ludzkiego i unikanie niesprawiedliwego zabójstwa; na polu zaś moralności płciowej zakaz cudzołóstwa, porubstwa, występków przeciw naturze i przedmałżeńskiego obcowania; w stosunkach ze wszystkimi współziomkami zasady szczerości, usłużności

wobec potrzebujących, chorych, słabych, starych i tych, którzy posiadają liczne rodziny. Nakazy te są wpajane szczególnie młodzieży przy obrzędach wtajemniczenia jej do szczepu, jak to się dzieje u Pigmejów nad Ituri, u ludów pd. Australii, u pn.-środkowych szczepów Kalifornii, u Algonkin i u ludów Ziemi Ognistej.

Uległość tym zasadom jest z tego względu zastanawiająca, że szczepy wymienione nie uznają w życiu społecznym czy politycznym (o ile o tym można w jakimś stopniu mówić) żadnej władzy nadrzędnej, która by krępowała ich swobodę, oprócz rodzicielskiej w najmłodszym wieku; nie ma tu zatem nikogo, kto by mógł nakładać całości szczepu obowiązki tego rodzaju. Jedynie postać Najwyższej Istoty czuwa nad moralnością ludów prakultur.

Taki oto wychylił się obraz kultury duchowej na skutek badań najprymitywniejszych szczepów, aktualnie żyjących. Uderza w nim rys, który można nazwać równowagą. W pożyciu mężczyzny i niewiasty wyraża się ona równouprawnieniem opartym na monogamii, z lekkim przechyleniem na rzecz mężczyzny, jako głowy rodziny. W stosunkach społecznych uczciwością, rzetelnością i nie tylko brakiem jakiejkolwiek formy niewolnictwa, ale wybitnym altruizmem. Prawo siły czy terroru wobec ludzi jest tam nieznane, gdyż nawet wobec świata przyrody panuje szacunek i powściągliwość w jej używaniu; tyle tylko według ich przekonań wolno z niej zabrać, ile potrzeba człowiekowi do życia; na więcej nie pozwala „Ten w górze", do którego wszystko należy, który to wszystko uczynił, którego także ojcem nazywają.

Wobec tego faktycznego stanu sam Tylor swego czasu nie umiał na razie podać wytłumaczenia. Znaleźli jednak odpowiedź antropologowie rasistowscy w rodzaju Fr. Keitera [1]). Nazwali oni zjawisko to „infantylizmem" i słabością; chytrość — powiadali — wymaga większego opanowania niż szczerość, kanibalizm i niewolnictwo jest wypływem siły u wyżej stojących ludów pierwotnych; religia politeistyczna zakłada większą pełnię duchową niż infantylna wiara w „Ojca Boga". — W ten sposób przestawiano dotychczasowe pojęcia złego i dobrego, niższego i wyższego. Uczynili to myśliciele, którzy wznieśli się ponad sferę rozróżniania zła od dobra i znaleźli się poza sferą zdrowego rozsądku.

1) Cyt. W. Schmidt, *Rassen und Völker*, Luzern 1946, I. Bd. S. 256.

2) Kultury zasadnicze.

Tworzą je kręgi kulturowe u ludów, w których pojawia się przerabianie środków do życia, ubrania i mieszkania, dostarczonych przez naturę. I tak niewiasta przechodzi od zbierania roślin do ich uprawy, początkowo prymitywnej, przy pomocy drewnianej motyki, a z czasem coraz bardziej doskonalonej. Tę kulturę rolniczą nazwano matriarchalną z powodu przeważającego w niej stanowiska kobiety-matki w ustroju społecznym i niekiedy politycznym w ślad za gospodarczym życiem. Dzieci dziedziczą po matce nazwisko i majątek. Własny ich ojciec nie ma do nich prawa; o wszystkim co dotyczy losu dzieci, decyduje brat matki; jest to tak zwane prawo wuja. Reakcją na to mężczyzn w tym kręgu kulturowym są tajemne kluby męskie. W sferze religijnej przesłania Najwyższą Istotę kult przodków w ich czaszkach. Na czoło w tym kulcie wysuwa się pramatka szczepu, z czasem utożsamiona z księżycem, która w dalszym rozwoju zostaje ubóstwiona. Charakterystyczną dla tej kultury jest magia tzw. bierna, która prawdopodobnie pierwsza żądała ofiar z ludzi, potrzebnych dla wyjednania sobie u duchów przodków i sił natury pomyślności w urodzajach.

Mężczyzna z łowcy zwierząt w prakulturach przemienia się w hodowcę ich. Wielkie stada hodowanego bydła wymagają dużej obsługi. Dlatego właściciel takich tabunów niechętnie wypuszcza ze swej rodziny jakiegokolwiek jej członka. Powstają w ten sposób duże rodziny szczepów koczowniczych o ustroju patriarchalnym. Ojciec staje się nieomal panem życia. — W dziedzinie religijnej cechuje tę kulturę cześć oddawana Bogu, jako zamieszkującemu niebiosa. — To druga z kultur zasadniczych, tzw. patriarchalna nomadów.

Innym kręgiem kultury zasadniczej z przewagą mężczyzny w ustroju społecznym jest tzw. kultura totemistyczna. Znamiennym dla niej jest to, że grupy (klany), na jakie są podzielone szczepy tej kultury, uważają się za spokrewnione ze zwierzętami. Każdy klan posiada jakieś zwierzę, w którym upatruje swego praprzodka, od którego się wywodzi, względnie z którym ludzki praojciec danego klanu żył w przyjaźni albo doznawał od tego zwierzęcia opieki. Dlatego zwierzęcia takiego nie wolno było ludziom jego klanu zabijać ani spożywać. Zwierzę takie nazywało się w języku pierwotnych ludów Algonkin, zamieszkujących Amerykę pn., *totem*. Stąd nazwa totemizmu. Zawieranie małżeństwa

normuje się w tej kulturze pokrewieństwem totemistycznym. Z tego samego klanu pochodzący nie mogli się między sobą pobierać. — Wysoko rozwinięte w kulturze totemistycznej łowiectwo zakładało wyrób bardziej wyspecjalizowanych narzędzi. Dlatego kultura ta rozwinęła rzemiosło, jak matriarchalna wprowadziła strukturę wsi. — Pod względem religijnym przesłania Najwyższą Istotę z prakultur postać praprzodka złączona ze słońcem; kulturze totemistycznej właściwa jest mitologia solarna, jak matriarchalnej księżycowa. Z kultem słońca idzie w parze w kulturze tej magia tzw. czynna. Przy pomocy praktyk pewnych usiłują ci łowcy wymusić na siłach nadświatowych pomyślność w polowaniu [1]).

Należy zwrócić uwagę jeszcze na to, że wspomniane trzy kultury zasadnicze nie powstały jedna po drugiej, tak żeby wszystkie ludy przeszły w swym rozwoju przez owe trzy kręgi kulturowe. Lecz jedna część szczepów prakultur rozwinęła się w łowców wyższego stopnia, totemistycznych, druga w hodowców bydła patriarchalnych, a trzecia w rolników o niskim początkowo poziomie uprawy ziemi. Dopiero później przez mieszanie się przybierały każda z tych kultur składniki drugiej czy trzeciej. Wewnętrznie przebiegał proces rozwojowy każdego kręgu kultur zasadniczych samodzielnie.

3) Kultury pochodne.

Kultury powstałe ze zmieszania się kultur zasadniczych między sobą albo z prakulturami zowią się wtórnymi albo pochodnymi. Do nich należą tzw. wolnomatriarchalne i wolnopatriarchalne kultury. U wolnomatriarchalnych zaznacza się pod względem społecznym dążność do tworzenia wielkich rodzin, w dziedzinie zaś magii rozwinęło się na dużą skalę polowanie na czaszki ludzkie. Wolnopatriarchalne zaś kultury wprowadziły podział na stany. Pod względem religijnym znamienny jest dla nich politeizm z małżeńską parą bóstw nieba i ziemi. — Te dwie ostatnie kultury sięgają już czasów historycznej epoki Azji zachodniej i Europy.

Najstarsze cywilizacje azjatyckie, europejskie i amerykańskie zwie etnologia kulturami trzeciego stopnia.

Wobec takiego przekroju warstw kulturowych rozwój ludzkości wygląda bardziej zawikłanie, niż sobie to wyobrażała w schemacie zbyt uproszczonym etnologia ewolucjonistyczna. Pod względ-

[1]) Schmidt W., Koppers W. *Der Mensch aller Zeiten*, Regensburg 1924. S. 77—99.

dem kultury materialnej rozwój przedstawia linie faliste stale idące w górę, zwłaszcza gdy chodzi o stronę techniczną. Rozwój kultury duchowo-umysłowej wykreślić by można diagramem: teza, hiperteza, antyteza dwojaka — tradycjonalna „prawa" i radykalna „lewa" — i wreszcie synteza. Obraz zaś kultury duchowo-religijnej i moralnej wyraża się raczej pochyłą, biegnącą coraz bardziej ku dołowi [1]). W świetle nowożytnych badań etnologicznych potwierdza się starożytna teoria o wzrastającym zwyrodnieniu religii pierwszego człowieka. Głosili ją filozofowie ze szkoły Platona, Pitagorasa, Stoi i Plotyna, a podjęli ją z wielkich pisarzy chrześcijańskich Euzebiusz z Cezarei w *Chronicon*, Paweł Orozjusz w *Historiach* i św. Augustyn w swym *Państwie Bożym* [2]).

Zjawiający się na przestrzeni dziejów ludzkich wielcy mężowie ducha, którzy chcieli dźwigać swe ludy z upadku, głosili dlatego, jako antidotum, wyrzeczenie się wszelkich dóbr kultury ziemskiej, by za tę cenę osiągnąć wyzwolenie, spokój i odnalezienie właściwego szczęścia człowieczego. To było zasadniczą ideą filozofii i terapii Buddy. I to także cechuje wschodnią psyche w ogóle — negatywne ustosunkowanie się do wszelkiej kultury życia. Inaczej Założyciel chrześcijaństwa. Chrystus Pan wie także o niebezpieczeństwach bogactwa i powiada, że trudno jest bogatemu osiągnąć zbawienie. Nie przyszedł jednak, jak mówi wyraźnie, znosić dawnych nakazów Bożych, ale je uzupełnić. „Podbijajcie sobie ziemię" — ten pierwszy postulat pracy kulturalnej, dany praczłowiekowi przez Stwórcę, uzupełnia wyższym celem, nadanym tej pracy: „Cokolwiek czynicie, na chwałę Bożą czyńcie", by stał się odblaskiem Stwórcy w swej pracy twórczej.

Zadanie swe widział Zbawca świata nie w tym, by ludzi nauczyć, jaką drogą dojść najprędzej do wspaniałego rozwoju zewnętrznej kultury; całą troskę włożył w kulturę wnętrza ludzkiego, jego osobowości; dążył do założenia królestwa człowieczo-bożego w sercu. Tak zakładał trwałe fundamenty pod kulturę zewnętrzną na ziemi i ukazywał ożywcze jej krynice, bo duszą kultury jest kultura duszy.

---

[1]) Schmidt W., Koppers W., *Der Mensch aller Zeiten*, Regensburg 1924. S. 638—644. [2]) Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, Paris 1929, I. vol. § 55.

Ks. Edward Bulanda T. J.

Kobieta współczesna a dziecko

W rzędzie największych klęsk, jakie sieje każda wojna, staje na pierwszym miejscu wyludnienie spowodowane zarówno przez działania wojenne, jak i przez wybitne zmniejszanie się przyrostu naturalnego. Polska, widownia krwawych i okrutnych walk w czasie ostatniej wojny, stracić miała — według obliczeń statystycznych — kilka milionów ludzi, przy czym liczby te dotyczą terytorium naszego państwa w chwili obecnej. Ogromna ta suma wyjaśnia zjawisko wyludnienia polskich miast, miasteczek, i wsi, oraz brak sił roboczych we wszystkich dziedzinach naszego życia.

Istniejący stan rzeczy nasuwa więc pytanie, czy i w jakiej mierze naturalny przyrost ludności wyrównać może obecny niedobór i czy mamy prawo żywić nadzieję, że najbliższa przyszłość odwróci od nas widmo postępującego ubytku ludności.

Aby na to pytanie odpowiedzieć, trzeba sięgnąć do świata cyfr, który z kolei postawi nas przed nowym, groźnym objawem dzisiejszych czasów, przed ucieczką kobiet współczesnych od macierzyństwa drogą poronień. Ilość poronień może posłużyć poniekąd za sprawdzian panicznej ucieczki polskich kobiet przed ciążą, przy czym wyrazu „poniekąd" użyć tutaj należy dlatego, że nie da się z matematyczną dokładnością ustalić prawdziwej ilości poronień, gdyż wiele kobiet wstydzi się do nich przyznać, zwłaszcza do sztucznych, pokątnie przez akuszerki lub tzw. „babki znające" dokonywanych zabiegów. Trudno więc byłoby powiedzieć, co przeważa w życiu współczesnej kobiety, poród czy poronienie, bo prawda wychodzi na jaw często dopiero w obliczu choroby, lub niebezpieczeństwa śmierci.

Przystępując do niniejszego artykułu o poronieniach, przyjęłam za podstawę dane, zebrane u 100 pacjentek przez dra St. Wąso-

wicza lekarza-internistę w gabinecie prywatnej lecznicy Alfa w Warszawie. Jako materiał badań brane były pod uwagę tylko te kobiety, które przynajmniej raz zaszły w ciążę. Rezultaty badań były przerażające. Liczba poronień u tych kobiet wynosiła 43,7%! Dodając do tej liczby jeszcze 6% dzieci martwo-urodzonych, otrzymujemy sumę 49,7%, a więc prawie 50%, jako liczbę dzieci, które zginęły przed urodzeniem. Ponieważ jednak cyfra 100 kobiet wydała mi się niewystarczająca do wysnucia konkretnych wniosków, skorzystałam z pozwolenia kierownictwa kliniki położniczo-ginekologicznej Uniwersytetu Warszawskiego i przejrzałam 2800 kart szpitalnych chorych, które przebywały tu celem leczenia lub porodu w roku 1946. Uważam za swój obowiązek dodać w nawiasie, że klinika U. W. jest instytucją zwalczającą poronienia jako takie, a zabiegi tego rodzaju stosowane są jedynie u pacjentek przybyłych z poronieniem rozpoczętym i w tych szczególnych wypadkach, w których utrzymanie ciąży stało się zupełnie niemożliwe. To, co stwierdziłam na podstawie kartoteki, podaję w formie tablic statystycznych.

Tablica I odzwierciedla ogólne wyniki, przy czym znów rozpatrywane były te kobiety, które choć jeden raz w życiu zaszły w ciążę. Badania objęły rok 1946 i styczeń 1947 — a więc chwilę obecną, w zupełnie ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż wiek kobiet, branych przede wszystkim pod uwagę, waha się pomiędzy 16 — 45 i wyżej. Skorzystajmy z wyników przedstawionych na tablicy. Od razu uderza nas fakt, że w grupie 3-ej, tj. 26 — 30 letnich niewiast, poronienia dają większy odsetek, niż porody, ten sam stan rzeczy daje się zauważyć w grupie 5-tej, tj. 36 — 40 letnich. W grupach zaś 4-tej i 6-tej odsetek poronień równoważy się niemal z odsetkiem porodów. Jeśli do otrzymanych cyfr dołączy się jeszcze porody niewczesne, czyli takie, które nastąpiły przed upływem 7-go miesiąca księżycowego ciąży, w chwili, kiedy dziecko nie jest jeszcze zdolne do samodzielnego życia, liczba ta jeszcze wzrasta. Porody zaś niewczesne w wielu wypadkach należy traktować jako prawdopodobnie sztucznie wywołane. W uwagach przy poszczególnych grupach przedstawione są przypadki, w których liczba poronień podana jest w formie ogólnikowej, nie dającej się ująć w cyfrowe dane. W ogóle trudno jest ustalić, czy były to poronienia sztuczne, czy samoistne, ale same cyfry mówią za siebie, trudno bowiem przypuścić, aby aż tyle było poronień samoistnych, czy też przypadkowych.

Tablica I.

Grupy wg wieku	Ilość osób	Ilość ciąż	Ilość ciąż na 1 osobę	Ilość porodów na 1 osobę	Porody: Niewczesne Ilość	Niewczesne %	Wczesne Ilość	Wczesne %	Normalne Ilość	Normalne %	Ogółem Ilość	Ogółem %	Poronienia Ilość	Poronienia %
Do 20 lat	194	216	1,11	0,86	10	4,6	11	5,1	146	67,6	167	77,3	49	22,7
21–25	617	1038	1,68	1,24	28	2,7	40	3,9	699	67,3	767	73,9	271	26,1
26–30	489	1136	2,32	1,15	22	1,9	37	3,3	502	44,2	561	49,4	575	50,6
31–35	614	1998	3,26	1,80	28	1,4	37	1,9	1042	52,1	1107	55,4	891	44,6
36–40	493	2066	4,20	2,02	37	1,8	44	2,1	918	44,5	999	48,4	1067	51,6
41–45	207	883	4,27	2,17	9	1,0	8	0,9	432	48,9	449	50,8	434	49,2
powyżej 46	186	873	4,69	3,35	0	0	2	0,2	621	71,2	623	71,4	250	28,6
Razem	2800	8210	2,93	1,67	134	1,6	179	2,2	4360	53,1	4673	56,9	3537	43,1

Tablica II.

Nigdy nie roniące Ilość	Nigdy nie roniące %	Roniące: Nigdy nie rodzące Ilość	Nigdy nie rodzące %	Rodzące i roniące Ilość	Rodzące i roniące %	Ogółem Ilość	Ogółem %
133	68,6	26	13,4	35	18,0	61	31,4
347	56,2	36	5,8	234	38,0	270	43,8
167	34,2	29	5,9	293	59,9	322	65,8
171	27,9	37	6,0	406	66,1	443	72,1
105	21,3	27	5,5	361	73,2	388	78,7
40	19,3	19	9,2	148	71,5	167	80,7
52	28,0	9	4,8	125	67,2	134	72,0
1015	36,3	183	6,5	1602	57,2	1785	63,7

Tablica III.

Choroby roniących Ilość	Choroby roniących %	Choroby nie roniących Ilość	Choroby nie roniących %
14	22,9	4	3,1
49	18,2	7	2,0
76	23,6	0	0
132	29,8	6	3,5
114	29,4	5	4,8
70	41,9	7	17,5
93	69,4	7	13,5
548	30,7	36	3,5

Tablica IV.

Choroby kobiece

Nazwa	U roniących Ilość	U roniących %	U nie roniących Ilość	U nie roniących %
Zapalenie przydatków	144	8,4	8	0,7
Choroby macicy	97	5,6	10	0,9
Nowotwory (rak i in.)	81	4,1	8	0,7
Przodujące łożysko	42	2,5	1	0,05
Przyrośnięte łożysko	41	2,3	2	0,1
Ciąża pozamaciczna	32	2,2	—	—
Niepłodność	29	1,6	—	—
Zakażenie krwi po poronieniu	27	1,5	2 po porodzie	0,1

Nazwa	U roniących Ilość	U roniących %	U nie roniących Ilość	U nie roniących %
Krwotoki	18	1	—	—
Atonie macicy	11	0,6	—	—
Amputacja macicy na skutek różnych chorób	6	0,3	—	—
Przebicie macicy przy poronieniu	4	0,2	—	—
Pęknięcie macicy	—	—	1	0,05
Zapalenie błony brzusznej	4	0,2	—	—
Anemia wtórna (po krwotokach)	4	0,2	—	—
Obce ciała	2	0,1	—	—

W sumarycznym zestawieniu wszystkich 7-miu grup rozpatrywanych 2800 kobiet, przeważa ilość porodów o 13,8%, czyli poród odbył się w 1136 konkretnych wypadkach, przy czym na powyższą różnicę składają się — grupa 1-sza, młodocianych kobiet do lat 20, i grupa 7-ma, tj. grupa kobiet, które przekroczyły już lat 46. Pacjentki z grupy 1-ej, przeżywające przeważnie ciążę jednoroczną, dały 77,3% porodów, uzyskując przewagę nad poronieniami o 54,6% — zajmują więc pierwsze miejsce. Zaraz na drugim po nich widzimy uczestniczki grupy 7-ej z przeważającą sumą porodów 71,4% nad poronieniami o 42,8%. Jak z powyższych obliczeń wynika, przedstawicielek ostatniej grupy, tej starszej generacji, nie zdołał więc porwać szał ucieczki przed macierzyństwem. Wyszły one z tych szeregów, którym przed 30-tu laty oddał hołd marszałek Francji Foch, kiedy przejeżdżając przez Polskę, na widok bawiącej się w ogrodach dziatwy, powtarzał często: „jak w Polsce jest dużo dzieci". Od tego czasu do chwili obecnej ten stan rzeczy uległ wybitnej zmianie na niekorzyść, a sytuacja przyrostu naturalnego w Polsce zbliżyła się cyfrowo do francuskiej.

Na podstawie omawianych danych klinicznych warto pokusić się jeszcze o jedno obliczenie.

Otóż na 2800 kart klinicznych w 1946 roku, 341 z nich wykazało obecność w zakładzie pacjentek, przybyłych z poronieniem rozpoczętym lub w toku. Przyjmując fakt ten za podstawę uogólnionych przypuszczeń, dochodzimy do następujących wniosków. Jeśli suma zdolnych do macierzyństwa kobiet w Polsce wynosi plus minus 5 — 6.000.000, to rocznie 600.000 — 700.000 przeprowadza poronienia. Stwierdzenie niezwykle smutne i bolesne. Obliczenie nasze jest dalekie od ścisłości, ponieważ brak nam konkretnych danych, wskutek wspomnianego wyżej braku szczerości u kobiet, które dopiero w koniecznych wypadkach leczenia szpitalnego lub w ciszy gabinetu lekarskiego przyznają się do swych wykroczeń. Również ludność wiejska jest poza nawiasem naszych obliczeń, ponieważ nie korzysta z leczenia w ogóle lub tylko w wyjątkowych wypadkach. Z obserwacji wiadomo, że wiejskie kobiety nie ustępują dziś miejskim, tylko są statystycznie bardziej nieuchwytne. Należy wreszcie wziąć pod uwagę wrogie zasadniczo nastawienie kliniki do poronień, o czym wspomnieliśmy wyżej. Toteż wszelkie ewentualne poprawki w naszych obliczeniach — dokonane na podstawie dokładniejszych statystyk — wykazałyby najprawdopodobniej jeszcze smutniejszy stan rzeczy.

Tablica II omawia stosunek odsetkowy kobiet, które nie roniły nigdy. Ogólna suma ich wynosi 1015 czyli 36,3%. I tu znów lwią część stanowi grupa 1-sza, młodocianych, a zaraz po niej grupa 2-ga, młodych (21 — 25 lat). Obie te grupy dały w sumie liczbę 480-ciu, czyli 36,2% ogólnej cyfry nigdy nie roniących. Następne grupy, to widać z tablicy, przynoszą gwałtowny i duży spadek. Przeciwwagę cyfry 480 nigdy nie roniących stanowi liczba 183 kobiet nigdy nie rodzących, a roniących choćby jeden raz. Stanowią one 6,5% ogólnej liczby 2800 rozpatrywanych.

Wreszcie tablica II unaocznia najliczniejszą grupę kobiet, które rodziły i roniły, tworząc grupę mieszaną, złożoną z 1785-ciu kobiet, co daje 63,7% ogółu badanych. W ostatecznym zestawieniu widzimy, że przewaga roniących jest znaczna, gdyż przewyższa cyfrę nie roniących o 770 głów, tj. o 27%. Zostało jeszcze 5 wypadków, które nie mieszczą się w żadnej ze wspomnianych grup, a nadają się jedynie do oddzielnego omówienia.

Z kolei przechodzę do wykazania cyfr urodzeń. Otóż w klinice tej w ciągu 1946 roku urodziło się 1377 dzieci, z których 1330 pozostało przy życiu, 47 zaś zmarło. Stanowią one 3,4%. Liczba ta wzrasta znacznie przez dodanie 12,1% dzieci straconych przez poronienia (w toku których przywieziono na klinikę 341 kobiet, o czym była mowa powyżej), co daje w sumie 388 dzieci martwych na 2800 kobiet, czyli 13,8%.

Na uwagę zasługuje tu również zagadnienie śmiertelności kobiet w omawianych 2800 wypadkach. Otóż w roku 1946 miał miejsce tylko jeden wypadek śmierci, co na ogólną liczbę 1133 porodów normalnych, stanowi 0,089%. Natomiast śmiertelność przy poronieniach była znacznie większa, gdyż osiągnęła 3,8%. Oprócz większej śmiertelności doraźnej, kryją poronienia jeszcze inne niebezpieczeństwa w następstwach dalszych, wpływających na zdrowie, a często i życie pacjentek. Tablice III i IV wykazują jasno większą skłonność do chorób u pacjentek, które roniły, od tych, które nigdy nie roniły. Jako następstwa poronień występują często zapalenia przydatków tj. jajników i jajowodów, przeważające w grupie roniących o 7,7%, zakażenie krwi o 1,4%, schorzenia macicy o 4,7%, różnego rodzaju nowotwory, jak rak, o 3,6% itp. O ile mniej niebezpieczeństw czyha przy porodach normalnych, świadczy fakt, że w ciągu 1946 roku został zanotowany tylko

jeden wypadek śmierci — pęknięcie macicy, spowodowane poprzecznym położeniem, zaniedbanym i zbyt późno poddanym opiece lekarskiej, podczas gdy w tym samym czasie przeszły przez klinikę 4 pacjentki z perforacją (przebiciem macicy), wywołaną podczas wykonywania zabiegu spędzenia płodu za pomocą skrobanki i połączoną z wywleczeniem pętli jelita, zamiast jaja płodowego. Na skutek poronień pada ofiarą niejedno młode życie, uszczupla się poczet pełnowartościowych zdrowych jednostek, przynosząc tak rodzinom jak i państwu szereg inwalidek niejednokrotnie dożywotnich, niezdolnych do pracy i stanowiących ciężar dla najbliższego otoczenia.

Jeśliby chodziło o zestawienie kosztów związanych z porodem i poronieniem, łatwo można się przekonać, że ucieczka przed finansową trudnością wydania na świat i wychowania dziecka za pomocą „tańszego" rozwiązania przez stosowanie sztucznego poronienia jest mieczem obosiecznym i dowodzi krótkowzroczności polityki, gdyż często długotrwałe leczenie, będące następstwem zabiegu, przewyższa koszta, związane z dzieckiem, przynosi różne dożywotnie cierpienia i pozbawia na starość opieki, pomocy i tego szczęścia, jakie daje przedłużenie własnego życia w życiu dzieci. Jak często spotyka się pełne tragicznego smutku, osamotnione, przedwcześnie postarzałe, chore kobiety, zdane na obce ręce, dogorywające bez promienia pociechy w zupełnym zaniedbaniu i opuszczeniu, którego przyczyna im jedynie jest wiadoma, ponieważ los ten zgotowały sobie same. Podkreślając niebezpieczeństwo i skutki poronień, nie możemy zamykać oczu na prawdę, że i porody często kryją w sobie niebezpieczeństwo komplikacji, kończących się nawet śmiercią. Lecz wtedy ratuje się postawę moralną. Statystyka amerykańska podaje ciekawe zestawienie, stwierdza mianowicie, że śmiertelność porodowa przy pierwszym dziecku wynosi 0,28%, przy drugim wynosi 0,23%, przy trzecim 0,2%, przy czwartym 0,8%, przy siódmym 0,5%. Natomiast przy poronieniach śmiertelność wynosi 5%. Dowodzi to, że właściwa postawa moralna sprzyja i zdrowiu.

Powikłania porodowe są wynikiem pewnych odchyleń od normy, zazwyczaj przeoczonych lub zaniedbanych. Technika jednak położniczo-operacyjna udoskonala się z każdym dniem. Społeczeństwa dążą do tego, żeby każda kobieta ciężarna mogła znaleźć się pod opieką lekarza lub dobrej położnej. W czas dostrze-

żone wszelkie nieprawidłowości, zarówno specjalne jak i ogólne, np. serca, nerek itp., uchronią chorą przed powikłaniami porodowymi oraz wytrącą z rąk lekarzy argumenty, przemawiające rzekomo za poronieniem.

Poronienia sztuczne i samoistne są o tyle niebezpieczne, że skutki ich nie występują od razu, ale zjawiają się dopiero po czasie. Rozwijając się niepostrzeżenie, występują nieraz na jaw znacznie później, skąd też pochodzi ich nazwa w medycynie: „późne skutki poronień". Około 75% chorych na oddziałach kobiecych leży na skutek przebytych stanów zapalnych po poronieniach (tabl. IV). Z dalszych następstw niebezpiecznych dla organizmu matki wymienić należy wypadki nabytej niepłodności, nawykowe poronienia, ciąże pozamaciczne, przodujące i przyrośnięte łożyska, nowotwory, skrzywienia macicy na skutek zrostów pozapalnych, krwiaki występujące na skutek zarośnięcia trzonu macicy itp. schorzenia, które obszernie omawia dr Adam Czyżewicz w dziele *Ginekologia polska* 1929—30 r.

Wymieniłam następstwa poronień, jakby tak można określić, naocznie stwierdzalne. Oprócz nich są inne, sięgające bardziej w głąb i oddziałujące na psychikę kobiet. Rozwijający się w łonie matki płód oddziaływa na jej organizm. Działanie jest obustronne. Z jednej strony życie duchowe matki wpływa, w mierze nie dającej się bliżej określić, na kształtowanie się struktury duchowej dziecka. Z drugiej strony nowotworzący się organizm dziecięcy oddziaływa fizycznie na swój pień macierzysty, przy czym wpływ ten jest najsilniejszy w pierwszej połowie ciąży, kiedy cały organizm matki przysposabia się do nowej funkcji. W drugiej połowie ciąży, w miarę im bardziej płód przygotowuje się do oddzielnego życia, wpływ ten maleje i zanika. Otóż gwałtowne przerwanie tego procesu przez sztuczne poronienie w dojrzałej i już na inny tor przestawionej naturze matki wywołuje szok, który z kolei atakuje najsłabszy organ w danym organizmie, a często powoduje i uraz nerwowy. Prof. Orzechowski, specjalista chorób nerwowych, nazwał to nerwicą urażoną i nią tłumaczył powstanie wielu chorób układu nerwowego, w których dopatrywał się przyczyny dalszych zjawiających się niejednokrotnie zaburzeń psychicznych. Dyrektor Szpitala Gruźliczego w Warszawie dr Misiewiczówna podała do wiadomości, że obecnie leczy się już gruźliczki ciężarne nawet daleko zaawansowane, nie stosując poronień, które pogarszają stan zdrowia i przyspieszają śmierć. Wiadomo zaś nie od

dziś, że dzieci gruźlików nie przychodzą na świat zarażone, wymagają jedynie większej opieki. Istota bowiem dziedziczności gruźlicy nie polega na pochodzeniu zarazka, lecz na większej słabości i mniejszej odporności organizmu. Dodajmy do tego głos *Amerykańskiego Przeglądu Gruźlicznego*, który stwierdza, że poronienia w żadnym razie nie powodują poprawy zdrowia, więc nie mogą być stosowane wprost jako zabieg leczniczy czy zapobiegawczy. Bogatym materiałem statystycznym rozporządza również ZSRR, gdzie w pierwszych latach po rewolucji poronienia były stosowane bardzo szeroko, obecnie zaś podlegają surowym karom, a wielodzietność spotyka się z należnym uznaniem. Wiemy również, jak ważną rolę odgrywało zagadnienie dziecka od najdawniejszych czasów u Żydów, u których bezpłodność jest powodem do rozwodu. Problem dziecka był jedną z myśli przewodnich przedwojennych Niemiec, a groźny ubytek ludności we Francji zmusił państwo do traktowania dziecka jako nieomal tabu.

Każde dziecko od najwcześniejszych lat powinno znaleźć się pod należytą opieką i kontrolą. Rozpaczliwą liczbę zgonów dziecięcych, spowodowanych przez poronienia, powiększa jeszcze wysoka śmiertelność dzieci w wieku późniejszym, których największym wrogiem jest gruźlica (około 14%). Ponadto wśród młodzieży starszej spustoszenie szerzy alkoholizm i choroby weneryczne. Biorąc to wszystko pod uwagę, musimy wytężyć wszystkie siły do walki o przyszłość narodu, zabezpieczając dziecku prawo do narodzin i do życia.

Wysnuwając wniosek praktyczny, oparty na powyższych przesłankach, należałoby na terenie całej Polski założyć sieć przychodni lekarskich, sieć małych, samowystarczalnych zakładów położniczych, które specjalną rację bytu miałyby tam, gdzie nie ma w bliskości szpitali. W ten sposób podniósłby się stan zdrowotno-higieniczny kraju, przy czym można by osiągnąć jeszcze jedną korzyść społeczną przez zorganizowanie szkolenia gospodarczo-higienicznego pacjentek. Domy dla matek osamotnionych, połączone ze żłóbkiem i warsztatami pracy szkoleniowo-zarobkowymi, udostępniłyby matkom opanowanie jakiegoś zawodu, a w ślad za tym dałyby możność zapracowania na życie i wychowanie dziecka.

Dr med. Eugenia Mironowicz

Przegląd piśmiennictwa

Literatura:

Stanisław Dygat: Pożegnania, Klub Odrodzenia, Czytelnik, 1948 r.; Jerzy Andrzejewski: Popiół i diament, Klub Dobrej Książki, 1948 r; Wacław Rzezacz: Krawędź, Klub Odrodzenia, Czytelnik, 1948 r.; Ksawery Pruszyński: Karabela z Meschadu, Klub Dobrej Książki, 1948 r.

W akcji organizowania i podnoszenia poziomu masowego czytelnictwa w Polsce powojennej niemałą rolę odegrać pragną dwa kluby — Odrodzenia i Dobrej Książki. Pomysłowa ich struktura, umożliwiająca bardzo tanio skalkulowaną cenę egzemplarza, sprężysta egzekutywa, zapewniająca każdemu z klubów punktualne rozesłanie po kraju około 15 tysięcy co sześćdziesiąt dni nowej pozycji, to — od technicznej strony patrząc — dosyć poważne osiągnięcie na odcinku utrwalania kontaktu mas z literaturą.

Z jaką literaturą?

Sceptycy i ostrożnisie prorokowali i prorokują, że książki klubowe to próba uschematyzowania smaku odbiorcy, próba stworzenia sugestii, że jedynie wartościową literaturą jest ta, która służy współczesnej ideologii polityczno-społecznej. Wernyhorzenie to dotychczas nie znalazło potwierdzeń w rzeczywistości. Cztery książki klubowe nie nasuwają obaw o schematyzację, o jakąś podejrzaną akcję zamachową na autonomię jednostki. Przeciwnie. Obok powieści obyczajowo-politycznej (Andrzejewski) znajdujemy wspaniałą powieść psychologiczną (Rzezacz), obok próby bojowego, ostrego rewizjonizmu społecznego (Dygat) znajdujemy w kategoriach niemal romantycznego przywiązania do folkloru rodzące się reportaże o posmaku tradycyjnej, w dodatnim tego słowa znaczeniu, beletrystyki (Pruszyński).

Każda z tych pozycji ma swoje zalety i wady.

*

Serię książek „Klubu Odrodzenia" otworzyły *Pożegnania* Stanisława Dygata. Oczekiwano ich z wielkim zainteresowaniem. Autor zdobył sobie rozgłos pierwszą swą powieścią pt. *Jezioro*

Bodeńskie, wydaną w r. 1945. Wraz z ustaleniem się jego sławy krystalizować się poczęły zastrzeżenia. W *Jeziorze Bodeńskim* obok świetnej techniki pisarskiej, kapitalnych partii opisowych, niezwykłej lekkości dowcipu i precyzji sformułowań psychologicznych uderza pozorność problematyki, dysproporcja w hierarchizowaniu zagadnień, spłycanie istotnych i rzeczywistych zjawisk za cenę kalamburu, anegdoty czy olśniewającego błysku satyry. Tłumaczono to świadomą intencją autora. Przedstawia w *Jeziorze Bodeńskim* przeintelektualizowane chuchro moralne, dekadencko rozkoszną istotkę bez kręgosłupa woli i charakteru, plazmę inteligentną i błyskotliwą, ale niezorganizowaną. Dlatego zjawiska są zdane na łaskę przypadku a problemy zdegradowane do roli odruchów przekory czy snobistycznych żarcików. Trudno się jednak zgodzić na taką obronę. Bohater książki może nie wiedzieć, ale autor musi spostrzegać etyczne korzenie zjawisk, musi przeciwstawiać anarchii, jeśli już nie ład i porządek, to nicość życia w anarchii, musi w czytelniku oddzielić bohatera od siebie. To nie jest żądanie prostackie czy próba unicestwienia literackich relacji w pierwszej osobie. Mają one swoje prawo bytu, ale wtedy gdy autor nie chowa się za nie jak za parawan, gdy nie usprawiedliwiają w nim słabości, nieprzemyślenia i mgławicy.

W *Pożegnaniach* jak i w *Jeziorze Bodeńskim* mamy do czynienia z czupurnym inteligencikiem, który buntuje się podobno przeciwko jakiemuś złu, ale sam nie wie nic, jakiemu, walczy o jakiś lepszy ład, ale sam nie wie, o jaki. Znowu — plazma, brak kręgosłupa, mgławica i chaos. Znowu — zjawiska nie mają tła etycznego, są zawieszone w próżni, między przekorą a nieprzewidzianym skutkiem. Znowu mamy świetną satyrę na arystokratyczno-mieszczańską degrengoladę i znów dowcip olśniewa szampańską lekkością. Ale znowu — za cenę spłyconej problematyki.

Czy taki jest Dygat? Czy jego manierą — 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, 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? Kokietowanie zagadnień nie jest właściwym do nich stosunkiem. Zagadnienie trzeba rozwiązywać. Nie znaczy to, że trzeba pójść drogą łopatologii i stawiać kawę na ławę. Bynajmniej. Znaczy to, że trzeba widzieć życie nie tylko w kategoriach przypadku, ale i w rygorach pewnego normatywu etycznego. Wtedy zyskuje ono sens. Nie chodzi tu o nawracanie Dygata. Jego normatywem etycznym może być prawo obyczajowe Zulusów czy Papuasów, ale stworzy ono podstawę hierarchizacji wartości. Książki jego będą wtedy może etycznie błędne, ale zyskają to, czego brak stawia je w rzędzie zabawek, a nie dzieł li-

terackich, zyskają oblicze etyczne, właściwy stosunek do życia, znajdą swoją pogłębiarkę.

Doceniając wszystkie wartości kunsztu pisarskiego Dygata życzymy mu takiej właśnie pogłębiarki z całego serca.

*

Klub Dobrej Książki jako pierwszą pozycję wydał powieść Jerzego Andrzejewskiego *Popiół i diament*, znaną czytelnikom „Odrodzenia", gdzie ukazywała się w odcinku pt. „Zaraz po wojnie". Odcinkowy tytuł powieści Andrzejewskiego określa ją chronologicznie: autor śledzi życie Polski powojennej w pierwszych niemal miesiącach drugiej niepodległości. Książkowy tytuł określa powieść psychologicznie: jest ona sądem nad człowiekiem, który przeżył wojnę i ma zacząć nowe życie, jest ona próbą odpowiedzi na pytanie, czy w życiu tym będzie jak diament twardy i szlachetny, czy jak popiół sypki i nijaki.

Bądźmy szczerzy: sąd to surowy i bezwzględny, podstawę jego stanowią określone normy etyczno-polityczne. Jakież to normy? Jakiż przebieg procesu? Czy sędzia był bezstronny i sprawiedliwy wydał wyrok?

Jedno jest pewne: sędzia zrobił wszystko, aby odsunąć się jak najdalej od niebezpieczeństwa stronniczości. Andrzejewski wprowadził do swej powieści bogatą galerię typów, która miała reprezentować wszystkie odcienie siły i słabości, przekrój Polski przeoranej wojną. Od spiżowej potęgi towarzysza Szczuki poprzez bolesne załamania Koseckiego do fałszu nijakości dziennikarzyny Pieniążka biegnie tok zeznań oskarżających powojennego Polaka o to, że — głupi jest i po szkodzie, że rozpaść się może w sypki, szary popiół bezsiły.

Wierząc że sędzia zrobił wszystko, aby być bezstronnym, zauważyć trzeba, że to „wszystko" nie uchroniło jego wyroku od zafałszowań i tendencyjnych naświetleń, od niebezpieczeństw podwójnej terminologii i aprioryzacji przekonań. Po lewicy stanęli ludzie dobrzy, silni, szlachetni — Szczuka i bezimienni bohaterzy walk o równość i wolność, po prawicy zaś — ludzie chorągiewki, słabeusze i ameby moralne: Koseccy, Puciatyccy czy faszyzująca, zbrodnicza młodzież. Ten wyraźny podział musiał się dokonać kosztem obiektywizacji i ścisłości historycznej, musiał przechylić szalę na lewo, nawet wbrew sprawozdaniom faktów, bo w terminie: „założenia etyczno-polityczne" drugi człon uwarunkował pierwszy, system polityczny zdeterminował zespół tych założeń, które określono mianem etycznych, polityka zgwałciła etykę, nagięła ją do swych celów. U Andrzejewskiego proces ten — pragniemy w to wierzyć — dokonał się w podświadomości, Andrzejewski musiał swojej idei polityczno-społecznej złożyć w ofierze pełny obiektywizm, rzucić na stos całopalny wiarę, że człowiek dobry może istnieć poza ramami wyznaczonej przez niego doktryny. Powtarzamy: autor *Popiołu i diamentu* mógł to uczynić nieświadomie.

Zafałszowanie historyczne i psychologiczne jego książki polega na tendencyjnej, z aprioryzacji przekonań politycznych wyrosłej selekcji postaci i sytuacyj. Tendencyjność w doborze sytuacji polega u niego na odmalowaniu momentu, który stwarzał fałszywą z gruntu sugestię, że wszystkich ludzi można podzielić na prawicę i lewicę i że lewica zwycięska właśnie swoim zwycięstwem wykazała przewagę moralną nad prawicą.

Wyrazistsza jest tendencyjność w selekcji postaci. Lewicę reprezentują jej najlepsi ludzie typu Szczuki, prawicę — jej najgorsze półgłówki typu Puciatyckiego. To tak, jakby ktoś porównując dorobek dwóch poetów, w tece jednego z nich zostawił czystopisy najlepszych, najbardziej wypracowanych utworów, usuwając wszelkie młodzieńcze ramotki i bruliony nieudanych próbek, u drugiego zaś zgromadził wszystkie jego lapsusy poetyckie, bazgrołki, szkice i bruliony kilkakrotnie później poprawianych i przerabianych wierszy. Ocena będzie wtedy jednoznaczna, ale czy nikogo nie skrzywdzi? W porównaniu tym nie chodzi, rzecz oczywista, o obronę prawicy, ale o obronę obiektywizmu, o obronę prawdy historycznej, o obronę człowieka, którego określają pierwszorzędne kategorie etyczne, a nie wtórne przesłanki polityczne.

W wypadku Andrzejewskiego obrona ta jest o tyle potrzebna, że wszyscy doskonale znamy jego sugestywny, zwycięski i plastyczny język, wspaniały — jeszcze przedwojennym *Ładem serca* udokumentowaną — techniką kompozycyjną, która kondensując sytuacje, scala i dynamizuje występujące w nich charaktery, nadając im siłę apostolskiej niemal argumentacji, stwarza atmosferę, ułatwiającą pracę tym „apostołom".

Popiół i diament to jeszcze jedna świetna pozycja naszej literatury powojennej, jeszcze jeden dowód rzetelnego talentu pisarskiego, ale jednocześnie — niestety — jeszcze jeden dowód, jak jednostronność polityka podekscytowana gorliwością neofity oddala od pełnej prawdy o człowieku.

*

W końcu marca członkowie Klubu Odrodzenia dostali drugą po Dygacie książkę. Był nią gruby tom pisarza czeskiego Wacława Rzezacza pt. *Krawędź*.

Jest to porywający przykład wiecznej żywotności powieści psychologicznej. Całość przedstawiająca subtelny proces narodzin fikcyjnej postaci książkowej w duszy twórcy stanowi nie tylko frapujące studium psychologiczne, nie tylko pouczający traktat o rzetelności pisarskiej, ale niezwykle żywy, wartki, pełen dramatycznych spięć romans beletrystyczny w najlepszym słowa tego znaczeniu. Mistrzowsko dojrzała kompozycja książki nawet w proporcjach objętościowych doskonale i wyraziście przedstawiająca moment rozdwojenia osobowości autora, później przejście jej w osobowość swego bohatera, wreszcie powrót ku sobie, plastyczny,

czuły, nawet najlżejsze drgnienia nastrojów chwytających język, sejsmograficzna niemal wrażliwość w notowaniu najistotniejszych, nawet najbardziej zdawałoby się naskórkowych a w gruncie rzeczy dogłębnych wzruszeń, kapitalnie opanowana umiejętność lekkiej, jedynej w swoim rodzaju narracyjnej monologizacji, wreszcie filozoficzna głębia rozważań o mechanizmie życia — oto najbardziej zasadnicze walory *Krawędzi*.

Chociaż znamy i cieszymy się planami wydawniczymi Klubu Odrodzenia na rok bieżący, trudno nie zaryzykować przypuszczenia że powieść Rzezacza stanowić będzie jedną z najwybitniejszych, jeśli nie najwybitniejszą zdobycz w tej akcji klubowej.

*

Druga pozycja Klubu Dobrej Książki: *Karabela z Meschedu* Ksawerego Pruszyńskiego przynosi osiem nowych opowiadań popularnego pisarza. Chociaż nie stanowią one wydarzenia na miarę *Z kraju milczenia* Żukrowskiego czy *Szekspira* Rudnickiego, mają swoje odrębne miejsce we współczesnej nowelistyce polskiej. Odrębność ta polega na specjalnym połączeniu stylów pisarskich. W tym, co pisze Pruszyński jest i pióro świetnego reportera doskonale podchwytującego wszelkie specifica kolorytu lokalnego widzianych przez siebie obrazów, jak i sama myśl gawędziarza w stylu Chryzostoma Paska, jest także wnikliwość bystrego psychologa, umiejącego po nitce wzruszeń dojść do kłębka natury ludzkiej, by ją prześwietlić i ukazać w niezwykłym jej bogactwie i tajemniczości. W tej psychologicznej wnikliwości autora *Karabeli z Meschedu* leży chyba największy urok jego opowiadań. Człowiek ukazuje się tam niespodziewanie nowy, zawsze bogaty, zawsze nieprzejrzany do głębi, choć bardzo głęboki. Aż żal, że każe Pruszyński niektórym ze swych bohaterów postępować lub mówić w pewnych wypadkach za bardzo ad usum delphini. Dla przykładu, kiedy porucznik „W Giewaldowej" zostaje, aby uczyć w szkole ujawniony przez siebie oddział AK, wyczuwamy w tym brak psychologicznego ogniwa, brak, który u Pruszyńskiego bardzo konsekwentnie rozwiązującego szaradę człowieka, szczególnie razi. Już przypinany agrafką patriotyzm Gitmana, szukającego zaciekle karabeli z Meschedu, jest czymś logiczniej umotywowanym.

Jeśli chodzi o kompozycję formalną opowiadań Pruszyńskiego, jeden tylko postawić jej należy zarzut: popada we własny szablon, powtarza się. Zawsze mamy na początku kilka wspomnień, jakby film przeszłości, później moment współczesnego dziania się wydarzeń, wreszcie ich wyjaśnienie lub dokończenie znowu w toku wspomnień, w kilku luźnych obrazach. Więcej świeżości kompozycyjnej, chociażby takiej jak w *Opowieściach szkockich*, uwolniłoby autora od zarzutu schematyzowania kompozycyjnego. Zarzut ten nie przeszkadza jednak w każdej z książek Pruszyńskiego uznać wartościowej pozycji naszej nowelistyki powojennej.

Tak więc każda z czterech wydanych dotychczas książek klubowych, obarczona różnymi zastrzeżeniami, wnosi w nasze życie literackie nowe, chociaż nie zawsze współmiernie z zamierzeniem, wartości. Ze względu na te wartości akcji obydwu klubów warto życzyć osiągnięcia celu: niechaj literatura, dobra literatura, stanie się własnością mas.

Zygmunt Lichniak

Przegląd wydawnictw filozoficznych w Polsce

Na pierwszym miejscu zajmiemy się filozofią związaną z kulturą katolicką, na drugim tzw. filozofią niezależną, na trzecim filozofią marksistowską. Jest to rzecz jasna gradacja czysto pragmatyczna tzn. według potrzeb większości czytelników, którym ma służyć nasze pismo. W niniejszym przeglądzie ograniczymy się do dwóch pierwszych odcinków.

Z wydań książkowych w obrębie filozofii katolickiej wysuwa się na czoło podręcznik O. Franciszka Kwiatkowskiego T. J. pt. *Filozofia wieczysta*[1]). Jest to pierwsze, pełne i jednolite opracowanie w języku polskim całokształtu zagadnień, stanowiących tradycyjny repertuar filozofii wykładanej w zakładach kościelnych. Już z tego względu ma historyczne znaczenie. Pracę swoją Autor nazywa wstępem do dalszego studium właściwej filozofii. Ma służyć alumnom zakładów duchownych, a bardziej jeszcze świeckiej inteligencji. Stąd forma ciągłego wykładu, a nie szkolnych tez, właściwych scholastyce. W obecnej chwili *Filozofia wieczysta* mimo swej pokaźnej objętości rozchodzi się dobrze i jest poszukiwana po czytelniach. Dotychczasowa krytyka katolicka (O. Jacek Woroniecki w *Tygodniku Powszechnym*, ks. bp. Stepa w *Tygodniku Warszawskim*, ks. Józef Pastuszka w *Ateneum Kapłańskim*, sierpień — wrzesień 1947) przyjęła ją z uznaniem. Doczeka też niewątpliwie nie jednego jeszcze wydania. Naukową wartość książki podniesie złagodzenie jej obecnych akcentów polemicznych, zwłaszcza w częściach sprawozdawczych, które powinny być traktowane jak najbardziej *sine ira et studio*.

Szukając źródeł filozofii chrześcijańskiej, ks. Fr. Sawicki sięga do św. Augustyna, Tomasza z Akwinu i mistrza Eckharta w trzech zarysach monograficznych[2]). We wstępnych rozdziałach zbiera filozoficzne elementy, które zawdzięczamy chrześcijaństwu, mówi

[1]) Ks. Franciszek Kwiatkowski T. J. *Filozofia wieczysta w zarysie.* T. I. Wiadomości wstępne — Historia filozofii — Filozofia myśli — Filozofia prawdy. T. II. Filozofia bytu — Filozofia świata nieorganicznego — Filozofia duszy. T. III. Filozofia Boga — Filozofia obyczaju — Skorowidz imienny i rzeczowy. Kraków 1947. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.

[2]) Ks. dr Franciszek Sawicki, *U źródeł chrześcijańskiej myśli.* Autoryzowany przekład z niemieckiego. Tytuł oryginału: *Die christliche Antike und das Mittelalter.* Księgarnia św. Jacka w Katowicach 1947, str. 157.

też o stosunku chrześcijaństwa do filozofii. Bieg myśli — jak zawsze u ks. Sawickiego — spokojny i obiektywny.

Nad genezą, teorią i praktyką neoscholastyki zastanawia się w krótkiej rozprawie ks. Piotr Oborski [1]). Autor nie wychodzi poza tezy ogólnie uznane, bardziej tylko podkreśla konieczność kontaktów z wiedzą doświadczalną. W postulatach neoscholastyki wymienia następujące punkty: 1. nastawienie maksymalistyczne, tzn. uznawanie metafizyki *stricto sensu*, 2. większą łączność z naukami szczegółowymi, 3. postawę aktywną wobec innych poglądów filozoficznych, 4. bezwzględną szczerość w poszukiwaniu i podawaniu prawdy (str. 40). Zarzucić można rozprawie brak jasnego określenia stosunku filozofii do nauk szczegółowych, dla których Autor żywi słuszne uznanie. Chodzi mianowicie o pytanie, czy filozofia zależy od wyników badań naukowych czy nie.

Naukową informację o filozofii katolickiej zawiera zbiór rozpraw ks. prof. Chojnackiego, drukowanych przed wojną, a zebranych obecnie w jedną całość [2]). Główny nerw rozważań ks. Chojnackiego stanowią zagadnienia metodologiczne i teoriopoznawcze, z którymi musi się uporać każdy neotomista pod naciskiem filozofii pokantowskiej i logistycznego neopozytywizmu. Autor przestrzega przed dosłownym kopiowaniem filozofii św. Tomasza, której pełne zrozumienie i właściwą ocenę umożliwia dopiero znajomość tła historycznego i kulturalnej atmosfery, w jakiej Doktor Anielski tworzył swą niezrównaną syntezę. Dzieje arystotelizmu w średniowieczu, naszkicowane w pierwszym rozdziale, są klasycznym przykładem, jak myśl katolicka opanowuje dziedziny, zawierające tezy zdawałoby się nie do przyjęcia. Wystarczy przypomnieć cytowany przez ks. Chojnackiego wyrok na Arystotelesa, ogłoszony przez wszechnicę paryską w samym statucie erekcyjnym (1215): *Non legantur libri Aristotelis de metaphysica et naturali historia nec summa de iisdem.* W tym świetle dzieło św. Tomasza przedstawia się jako iście gigantyczne osiągnięcie, tym bardziej przekonywające, że proces asymilacji arystotelizmu na glebie filozofiii kościelnej pod wpływem tomaszowej Sumy dokonał się w jednym pokoleniu uczonych. W dobie obecnej, kiedy znów naczelną potrzebą kulturalną staje się synteza myśli ludzkiej, warto przypomnieć ten szczegół.

Z całości wywodów ks. Chojnackiego przebija optymizm co do przyszłości filozofii neotomistycznej. Ponieważ książka pisana jest językiem fachowym, może służyć za rodzaj wstępu do tomizmu tylko dla już zorientowanych w filozofii. Na szczególne podkre-

---

[1]) Ks. dr Piotr Oborski, *Neoscholastyka w swojej genezie, teorii i praktyce.* Instytut Wydawniczy „Kultura", Poznań 1947, str. 43.

[2]) Ks. dr Piotr Chojnacki, *Filozofia tomistyczna i neotomistyczna.* Tamże 1947, str. 177. Tegoż autora uwagi o „Zadaniach filozofii wobec teologii i kultury ogólno-naukowej" zamieszcza *Ateneum Kapłańskie*, wrzesień — sierpień 1947.

ślenie zasługuje rozdział III, w którym jest mowa o chrześcijańskiej filozofii w ogóle, o czym żywo w swoim czasie dyskutowano we Francji. Książkę kończy dość obszerna bibliografia, podobnie jak u ks. Oborskiego. Nie jest tylko zrozumiałe, dlaczego w wykazie pominięto *Filozofię i jej zadanie* ks. Morawskiego, skoro wymienia się Kleutgena.

Zagadnieniu duszy ludzkiej, jej istnieniu i naturze poświęca większą rozprawę ks. prof. Józef Pastuszka [1]). Całość obejmuje sześć rozdziałów: Istnienie duszy ludzkiej, Duchowość duszy, Dusza a ciało, Nieśmiertelność duszy, Pochodzenie duszy, Pochodzenie człowieka (ewolucjonizm antropologiczny). Jak widać z wykazu, rozważania zamykają się w dziedzinie psychologii metafizycznej. Autor jednak uwzględnia i rozwój historyczny poszczególnych zagadnień i dane doświadczalne współczesnych nauk. Dzięki temu książka spełnia rolę podręcznej encyklopedii wiedzy o duszy ludzkiej, tym bardziej, że każdy rozdział opatrzony jest dość obfitą bibliografią.

Duszy ludzkiej, ale w węższym zakresie, poświęcona jest także praca ks. Aleksandra Usowicza C. M. pt: *Tomistyczna sublimacja uczuć w świetle nowożytnej psychologii* [3]). Książka jest próbą przełożenia pojęć tomistycznych na nowożytny język psychologiczny.

Na terenie filozofii niezależnej notujemy przede wszystkim nowe opracowanie *Historii filozofii* przez prof. W. Tatarkiewicza. Trzecie wydanie tej książki to wyraźny krok naprzód ku doskonałości, do której śmiało może pretendować ten podręcznik, znakomity pod niejednym względem. Stonowanie wypowiedzi w duchu zupełnego obiektywizmu, rozszerzenie i uzupełnienie wiadomości w wykładzie i w bibliografii, wyłączenie najnowszej filozofii do trzeciego zapowiedzianego tomu — to są niewątpliwie dodatnie osiągnięcia redakcyjne nowego wydania.

W formie powielanego skryptu pojawiły się *Elementy* prof. T. Kotarbińskiego [3]). Napisane w duchu pozytywistycznego krytycyzmu, z dodatkami swoistego reizmu i nominalizmu, stanowią jedyny podręcznik tego typu na poziomie uniwersyteckim, uwzględniający współczesną logikę i metodologię.

Wydarzeniem o znaczeniu międzynarodowym jest ukazanie się *Sporu o istnienie świata* prof. Romana Ingardena [4]). Wyszedłszy ze szkoły fenomenologii Husserla, prof. Ingarden toruje własne drogi filozoficzne w kierunku coraz bardziej zbliżonym do klasycznej metafizyki. W tej chwili mamy w ręce tylko pierwszy

[1]) Ks. dr Józef Pastuszka, *Dusza ludzka, jej istnienie i natura*. Lublin 1947, nakładem Towarzystwa Naukowego K. U. L. str. 180.

[2]) Studia Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy, Kraków 1946, str. 107.

[3]) Nakładem Akademickiej Spółdzielni Wydawniczej, W-wa 1947.

[4]) Roman Ingarden, *Spór o istnienie świata*. T. I. Kraków 1947, nakładem Polskiej Akademii Umiejętności. Str. 296.

tom z zapowiedzią drugiego. Książka, jak mówi Autor, ma być czymś więcej niż informacją o innych książkach. Chce być żywym przemyśleniem pewnych podstawowych zagadnień filozoficznych. I tym rzeczywiście jest. Poprzedzona szeregiem studiów, opublikowanych już przed wojną, pisana w czasie okupacji niemieckiej ukazuje się obecnie jako wyraz ważnego procesu, który z całą uwagą i sympatią powinni śledzić katoliccy myśliciele. Kultura logiczna ze szkoły logistycznej kojarzy się tu z szeroką problematyką tradycyjną i współczesną, dając dowód, że jedno i drugie może być wyzyskane z korzyścią dla współczesnej myśli filozoficznej. Autor przyznaje filozofii niezależność od nauk szczegółowych, co rozstrzyga o duchu i kierunku całości. Jako pewnego rodzaju *curiosum* notujemy wyodrębnienie ontologii i metafizyki, traktowanych jako dwie odrębne dziedziny myśli, z czym Autor wystąpił już na III Polskim Zjeździe Filozoficznym *(Przegląd Filozoficzny,* XXIX, 4 1936, str. 352).

W tej samej skali publikacji, choć o innym posmaku i z innej szkoły myślenia, pojawiło się dzieło prof. Tatarkiewicza *O szczęściu* [1]). Łącząc zainteresowania etyczno-estetyczne z historycznymi, prof. Tatarkiewicz stwarza swoisty styl filozofowania, którego chyba szczytowym osiągnięciem jest obecna jego suma o szczęściu, jak słusznie można by nazwać tę książkę. Literackość rywalizuje w niej z filozoficznością, utrzymaną często w tonie zadumy nad względnością i zmiennością życia w przejawach humanistycznej kultury. Autor dopuszcza do głosu wszystko, co jakkolwiek mówi o szczęściu — i potoczne słowo, i zmienne gusty ludzkie, głębokie myśli obok anegdot, najmniej zaś mówi od siebie, dzięki czemu osiąga duchową pogodę antycznego klasycyzmu, sycącego się samym oglądaniem świata zewnętrznego, nieosobistego. Książce prof. Tatarkiewicza można postawić dość zasadnicze zarzuty. Jeden z nich sformułował sam Autor: „dla jednych książka będzie jak na naukową zbyt literacka, a dla innych jak na książkę o szczęściu zbyt naukowa, zbyt trudna i sucha" (str. 8). Dodajmy — dla umysłów z instynktem metafizycznym książka będzie zbyt eklektyczna, zbyt zjawiskowa, zbyt powściągliwa w wyrokowaniu o tym, jak jest naprawdę w gruncie rzeczy. To wszystko prawda.

[1]) Władysław Tatarkiewicz, *O szczęściu.* Kraków 1947, Wiedza-Zawód-Kultura, Tadeusz Zapiór i Ska, str. 507. Tytuły rozdziałów: Cztery pojęcia szczęścia, Definicja szczęścia i jego odmiany, Koleje pojęcia szczęścia, Pojęcie szczęścia i jego odmiany, Koleje pojęcia szczęścia, Przyjemności a szczęście, Szczęście a nieszczęście, Przyjemności, Cierpienia, Małe przyjemności, Szczęśliwe dni, Przyjemności i wzruszenia, Szczęście przewidywane a rzeczywiste, Szczęście i świat, Szczęście i czas, Przeszkody w szczęściu, Czynniki szczęścia, Źródła szczęścia, Charakter człowieka a jego szczęście, Zakazy dla szczęśliwych, Nakazy dla szczęśliwych, Osiągalność szczęścia, Niewiara w szczęście, Szczęście ludzi przeszłych i przyszłych, Dążenie do szczęścia, Szczęście w utopiach, Doskonałość a szczęście, Hedonizm i eudaimonizm, Obowiązek szczęścia i prawo do szczęścia.

Ale też jest prawdą, że dzięki temu, co można jej zarzucić, jest ona właśnie taka nie z przypadku, ale z jakiejś wewnętrznej determinacji. I sądzę, że tylko dzięki tej jej „takości" można było dyskutować o szczęściu w gronie osób o najrozmaitszych przekonaniach osobistych i być świadkiem narodzin i dojrzewania — na seminariach przedwojennych i tajnych spotkaniach filozoficznych w czasie niemieckiej okupacji — tej sumy o szczęściu.

Wnikliwe i szerokie ujęcie związków nauki z problematyką kultury daje Artur Górski w pierwszym powojennym a XXV z rzędu tomie *Nauki Polskiej*. Autor powołuje się na zdanie Deweya: „Dopóki wielbimy naukę a obawiamy się filozofii, nie będziemy mieli wielkiej nauki". Sama zresztą nauka rozbija zatory, wzniesione przez myśl XIX wieku na drodze dalszego rozwoju osobowości ludzkiej, ujawniając coraz wyraźniej siły planujące i kontrolujące w ustroju świata obok dawnych determinujących. Jesteśmy — pisze Autor — w przededniu nowego dnia w życiu człowieka. Dwa zdania wolelibyśmy ujrzeć w innym sformułowaniu: o przejawach psychiczności w organizacji kosmosu (str. 33) oraz określenie religii jako „bazy pewności subiektywnej bez bazy w pewności obiektywnej" (str. 35). Co do pierwszego — wystarczyłoby zdaniem naszym podkreślić obecność myśli w procesach świata. Drugie zdanie — tak jak brzmi — jest oczywistym modernizmem i przykrym antyhumanistycznym zgrzytem w wywodach czcigodnego Autora.

W tymże tomie *Nauki Polskiej* prof. Białobrzeski zastanawia się nad potrzebą syntezy filozoficznej i specjalnej metodologii nauk przyrodniczych. Autor opowiada się raczej za postawą maksymalistyczną tzn. za budowaniem filozofii obejmującej możliwie najszersze pole zagadnień. Warto też przeczytać krótki list B. Gaweckiego *W sprawie filozofii polskiej* na końcu tomu (str. 568), w którym autor domaga się *primo* znajomości stanu rzeczy jako niezbędnego warunku słuszności opinii, *secundo* planowej akcji naukowej i wydawniczej. List kończy się wiadomościami bibliograficznymi o filozofii polskiej.

Wprowadzeniem do zagadnień polskiego poglądu na świat nazwał swą *Filozofię pracy i narodu* M. Starost [1]). Typowego przedstawiciela myśli polskiej widzi Autor w Florianie Bochwicu, którego książkę *Obraz myśli mojej o celach istnienia człowieka*. (Wilno 1841) znalazł przypadkowo w czasie wojny.

Studia na tematy filozofii dziejów, ciekawe, kulturalnie pisane, powściągliwe w uogólnieniach ogłasza Witold Pogranicz [2]).

O filozofii współczesnej w ogólnym zarysie pisze Z. Zawirski oraz ks. Józef Pastuszka [3]).

---

[1]) Katowice 1946, Oficyna Wydawnicza str. 287.

[2]) „Czytelnik" 1946 str. 176.

[3]) Z. Zawirski, *O współczesnych kierunkach filozofii*. Str. 32. T. Zapiór i Ska, Kraków. Ks. Józef Pastuszka, *Idea człowieka we współczesnych prądach filozoficznych*, Wyd. Kultura w Poznaniu 1947. Str. 48.

Filozoficzny dorobek wojenny we Francji w latach 1942—45 przedstawia ks. Józef Iwanicki w *Ateneum Kapłańskim*, styczeń 1947. Tenże autor charakteryzuje powojenną filozofię sowiecką (maj 1948). O tzw. neopozytywizmie przedstawicieli Koła Wiedeńskiego pisze K. Ajdukiewicz w *Myśli Współczesnej* (nr 6—7 1946). Garść materiałów do pozytywizmu polskiego (Krupiński, Ochorowicz) daje zbiór tekstów pt. *Publicystyka pozytywizmu* [1]).

O egzystencjalizmie europejskim pisał najobszerniej ks. Franciszek Sawicki w kilku ostatnich zeszytach naszego pisma. Nakładem PAU ukazało się czwarte wydanie *Badań dotyczących rozumu ludzkiego* Dawida Hume'a w tłumaczeniu J. Łukasiewicza i K. Twardowskiego. Egzotykiem w naszych warunkach jest niewielka rozprawa ks. Franciszka Tokarza o filozofii indyjskiej [2]).

W dziedzinie logiki pojawiły się dwie specjalne prace: Jerzego Słupeckiego: *Uwagi o sylogistyce Arystotelesa — pełny trójwartościowy rachunek zdań*, oraz Jerzego Łosia: *Próba aksjomatyzacji logiki tradycyjnej* [3]).

Filozofią stosowaną nazwałbym *Szkice filozofii literatury* Romana Ingardena oraz *Poezję jako wyraz* Konrada Górskiego [4]).

Z przedwojennych czasopism służbę filozoficznej myśli wznowiły *Przegląd Filozoficzny* oraz *Kwartalnik Filozoficzny*. Pierwszy zeszyt wznowionego *Przeglądu* zawiera rejestr roczników 26—42 oraz *Wspomnienia o filozofach zmarłych 1939 — 1945*. Drugi zajmuje się najważniejszymi prądami współczesnymi (neopozytywizm, marksizm, filozofia katolicka, egzystencjalizm). Katolickiego czasopisma filozoficznego nie ma. K. U. L. zapowiada *Roczniki Filozoficzne*, które mają zastąpić ten brak [5]). Z czasopism popularnych najwięcej miejsca poświęca filozofii *Wiedza i Życie* (T. U. R., Warszawa), zamieszczając rozprawy wytrawnych piór, przedstawiające wartość nie tylko dla marksistów. Pewnych podniet myślowych można doznać czytając *Problemy*, pismo o posmaku naukowo-sensacyjnym.

---

[1]) Biblioteka Autorów Polskich: *Publicystyka pozytywizmu*. Opracowali E. Sawrymowicz i T. Wojeński. Trzaska, Evert, Michalski. Warszawa, 1948.

[2]) Dr Fr. Tokarz, *Teizm czy ateizm w Samkhyakarika*. Kraków 1946.

[3]) *Annales Univ. M. Curie-Skłodowska*. Vol. I Nr. 3. Lublin 1946.

[4]) Roman Ingarden *Szkice z filozofii literatury* T. I., Łódź, Spółdz. Wydawnicza „Polonista" 1947, str. 197. Konrad Górski, *Poezja jako wyraz*. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Księgarnia Naukowa T. Szczęsny i S-ka, Toruń 1947, str. 176.

[5]) Wiadomości o nowopowstałym Wydziale filozofii chrześcijańskiej na K. U. L. pióra ks. prof. Józefa Pastuszki podaje *Ateneum Kapłańskie*, czerwiec-lipiec 1947.

Ks. Aleksander Kisiel T. J.

Przegląd prasy gospodarczej

za m-c kwiecień 1948

Rozpoczęta niedawno dyskusja na temat dochodu narodowego doprowadziła do potępienia przez min. Hilarego MINCA „błędnych metod, zastosowanych w Centralnym urzędzie Planowania (C. U. P.) przy opracowaniu projektu ustawy o Narodowym Planie Gospodarczym na rok 1948". Stało się to na zebraniu dyskusyjnym czołowych działaczy politycznych i gospodarczych P.P.S. i P.P.R. na temat: „Metody planowania w Polsce", które miało miejsce w dniach 18 i 19 lutego b.r. Obszerne fragmenty z referatu min. Minca zamieścił marcowy numer Nowych Dróg, organ P. P. R.

Min. Minc poucza, „że podział na pracę produkcyjną i nieprodukcyjną — niezbędny element teorii tworzenia dochodu narodowego — stanowi jednocześnie podstawową część składową marksowskiej teorii wartości i materializmu dialektycznego. Dochód narodowy powstaje w rezultacie pracy produkcyjnej w materialnych gałęziach produkcji... Zysk handlowy, usługi administracji, finanse, dochód wynikający z usług wolnych zawodów, pensje urzędnicze, milicyjne, bezpieczeństwa, obrony narodowej itd. — to nie są elementy tworzenia dochodu narodowego... to jest akt konsumpcji, rozchodowanie dochodu narodowego".

Autor twierdzi dalej, że C. U. P. zastosował niemarksowskie metody obliczania dochodu narodowego. Cały handel, usługi indywidualne, usługi administracji publicznej podał oddzielnie jako elementy dochodu narodowego. W ten sposób dochód wytworzony w sferach materialnej produkcji — w przemyśle i rolnictwie — został pomniejszony. Co więcej, idąc po tej linii dalej, można z łatwością wykazać, że metody obliczania dochodu narodowego stosowane w C. U. P. stanowią pewien krok wstecz, nawet w porównaniu z metodami stosowanymi w Ameryce.

Min. Minc stwierdza w reasumpcji, „że przyjęcie przez C.U.P. fałszywych podstaw metodologicznych prowadzi do pomniejszenia roli klasy robotniczej i mas chłopskich w stworzeniu dochodu narodowego, do pomniejszenia udziału, jaki w rzeczywistości posiada w dochodzie narodowym produkcja przemysłu państwowego, do wielokrotnego liczenia tych samych wartości, do zaciemniania struktury gospodarczej kraju, do policzenia zysków handlowych w sektorze prywatnym, pochodzących w dużej części z przewłaszczenia produktu dodatkowego wytworzonego w sektorze państwowym, jako usług handlowych, będących elementem tworzenia dochodu narodowego".

Drugim zagadnieniem poruszonym przez Autora jest prymat produkcji w planie narodowym. „W ostatecznym rezultacie produkcja ma na celu konsumcję. Ale to nie znaczy, że konsumcja i jej rozmiary są w procesie gospodarki społecznej czymś pier-

wotnym w stosunku do produkcji, jako elementu wtórnego. Wprost przeciwnie. Od tego, ile i jak produkujemy, zależy ile i jak konsumujemy... Produkcja jest podstawowym faktem gospodarczym".

Trzecim zagadnieniem, poruszonym przez min. Minca, to zagadnienie różnic pomiędzy prognozą ekonomiczną a planowaniem. „W naszej gospodarce istnieją elementy planowane bezpośrednio (przemysł, budownictwo państwowe itp.) istnieją również elementy planowane pośrednio (np. układ cen), istnieją jednak elementy, których my jeszcze nie planujemy, których planować nie potrafimy. Jeżeli pomieszamy w jednych i tych samych wskaźnikach elementy planu bezpośredniego z elementami, co do których możemy stawiać tylko prognostyki, to całą teorię prognozy, zamienimy, w „teorię koniunktury".

„W projekcie opracowanym w C.U.P. mamy właśnie pomieszanie wszystkich tych jakościowo różnych elementów, mamy pomieszanie elementów planowanych w drodze obowiązujących dyrektyw (w stosunku do sektora uspołecznionego) z danymi szacunkowymi (odnośnie gospodarki prywatnej").

W rezultacie tego pomieszania C.U.P. „w pierwotnym projekcie ustawy ani jednym słowem nie wspomniał o środkach wykonania planu, o kontroli wykonania, o konkretnych formach mobilizacji mas wokół wykonania planu" — zapominając o tym, „że uchwalenie planu jest tylko początkiem planowania. Planować — to znaczy stawiać konkretne dyrektywy i wskazywać środki dla ich wykonania, to znaczy systematycznie, codziennie kontrolować przebieg realizacji, korygować ewentualne pomyłki i czynnie przezwyciężać przeszkody, to znaczy walczyć o plan, to znaczy przede wszystkim mobilizować masy, których energia twórcza i entuzjazm są najważniejszym czynnikiem realizacji planu".

Ażeby zająć krytyczne stanowisko wobec powyższej dyskusji na temat błędnych metod planowania C.U.P., trzeba by napisać pokaźnych rozmiarów pracę. Trudno oprzeć się wrażeniu, że problemy postawione przez min. Minca nie zostały przesubtelnione. Gdybyśmy bowiem szli konsekwentnie wskazanymi przez niego torami dyskusji, znaleźlibyśmy się niejednokrotnie w sytuacji człowieka, któremu nie wystarcza przekonanie, że szklanka wody wlana do Wisły pod Krakowem dopłynie do morza, ale który pragnie śledzić przez całe jej koryto bieg każdej kropli z osobna.

Prawdą jest, że najpierw musi istnieć produkcja, zanim się przystąpi do konsumpcji, ale również prawdą jest, że przerost jednej lub kilku gałęzi produkcji materialnej w porównaniu z innymi, nie stanowi dochodu, ale jest niewątpliwą stratą i to podwójną: raz z tego tytułu, że relatywny nadmiar produkcji stwarza trudności zbytu, albo też w ogóle nie może zostać uplasowany na rynku, od którego to zjawiska nie jest wolny również system gospodarki planowanej; po wtóre, te same czynniki produkcji, które zużyto na wyprodukowanie dóbr znajdujących się w re-

latywnym nadmiarze, mogły zostać zużyte na produkcję dóbr i usług, których daje się odczuć silny brak, i które skutkiem tego są wysoko cenione. Wartość bowiem, jak to powszechnie wiadomo, nie stoi w koniecznym związku, ani z ilością pracy, ani też rzeczowego nakładu włożonego w produkcję. Odbiornik radiowy wyprodukowany przed kilku laty mógł kosztować 10-krotnie większą ilość pracy i innego rodzaju kosztów niż obecnie, a mimo to będzie ceniony o wiele niżej od odbiornika nowoczesnego. A sama produkcja radioodbiorników, czymże się różni od produkcji śpiewaka, skrzypka, czy mówcy, skoro tylko powiela tę produkcję, a przecież produkcja radioodbiorników jest niewątpliwie produkcją materialną. Już choćby z tych przykładów łatwo spostrzec, że „teoretyczne prace nad klasyfikacją gałęzi pracy na gałęzie materialnej produkcji i gałęzie niematerialnej produkcji" — oraz „wydatków materialnych" i wydatków niematerialnych wewnątrz gałęzi produkcji materialnej" mogą przy nieumiejętnym podejściu do zagadnienia wepchnąć w dyskusyjny labirynt bez wyjścia.

To samo dotyczy planowania. Żadna ilość kontroli, korektyw i entuzjazmu nie uczyni realnym planu w samym założeniu błędnego i nierealnego, co się planującej biurokracji przecież przytrafia. Plan realny wymaga umiejętnej kombinacji centralizacji i decentralizacji dyspozycyj gospodarczych; od planu nieudolnego i ciężkiego w wykonaniu lepszym się może okazać poleganie na pewnych odcinkach na funkcjonowaniu automatyzmu gospodarczego. W wielu wypadkach automatyzm ten jest nieprześcignioną przez żadne świadome planowanie, metodą postępowania.

Nasza krytyka nie rozwiązuje oczywiście również problemu, ponieważ wymagałoby to napisania obszernej pracy naukowej. Chodzi nam tylko o zwrócenie uwagi na niebezpieczeństwo połączone z samą metodą dyskusji, która jeżeli jest błędną, to na nic się nie zda jak najdalej idące wyrafinowanie.

My również uważamy ustrój amoralnego kapitalizmu prywatnego za przejściowy i aspołeczny. Prawdą jest również, że — jak to twierdzi p. Anhalt w Przeglądzie Socjalistycznym z maja 1948 r. — kapitalizm prywatny hamuje niejednokrotnie postęp techniczny. Z tych też względów jesteśmy zdania, że kluczowe, monopoliczne gałęzie produkcji winny zostać wyjęte spod władania prywatnego. Upaństwowienie względnie uspołecznienie środków produkcji stwarza jednak zupełnie nowe hamulce postępu technicznego, które mogą być usunięte jedynie przy odpowiednim nacisku z zewnątrz, ze strony niezmopolizowanych i podlegających współzawodnictwu gospodarczemu branż; dalej przy istnieniu jawności gospodarki upaństwowionych przedsiębiorstw, która umożliwia kontrolę zorganizowanej i cieszącej się swobodą krytyki opinii publicznej. Tam gdzie tego nie ma, zahamowanie postępu technicznego nie maleje, lecz rośnie.

Nowoczesna, uwolniona z więzów moralności relatywna cywilizacja techniczna, zamienia miasta w złoża wartościowych surowców i półproduktów budowlanych. Mówi o tym p. M. Głąb w n-rze 8 Życia Gospodarczego w artykule pt. „Bogactwo pod ruinami". Dowiadujemy się stamtąd tak smutnej, choć skądinąd znanej nam rzeczy, jak to że Polska jest najbardziej zagruzowanym krajem w Europie. Na jednego mieszkańca przypada u nas 6,9 m^3 gruzu, w Niemczech 4,6 m^3, w Z.S.R.R. 2,5 m^3. „Ciężar gruzów stanowi wartość $3^1/_2$ letniego wydobycia węgla, przyjmując 5,5 miln. ton miesięcznie. Mur ochronny 2 x 10 m wybudowany z tego gruzu miałby 8 tys. km. długości, czyli mógłby opasać granice Polski dwukrotnie".

„W samej Warszawie mamy 20 milionów m^3 gruzów. Ilość ta pozwoliłaby uregulować 350 km średniego biegu Wisły, pozostawiając jeszcze możliwości wykorzystania 6 milionów m^3 gruzów na odbudowę ok. 30 milionów m^3 budynków".

„Wywóz całej ilości gruzów z Warszawy wymagałby w ciągu 10 lat wywożenia 20 pociągów 500 tonowych dziennie, a wywóz gruzów ze wszystkich naszych miast w tym samym okresie 160 takich pociągów dziennie".

K. S.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Instytutu Zachodniego, Poznań 1946-7.

Alfons Klafkowski: Podstawy prawne granicy Odra — Nisa na tle umów: jałtańskiej i poczdamskiej. Str. 100.

Alfons Klafkowski: Okupacja niemiecka w Polsce w świetle prawa narodów. Str. 196.

Nakładem Księgarni Akademickiej, Poznań 1948:

Papież Grzegorz Wielki: Księga reguły pasterskiej. Z łac. tłum., dał wstęp i objaśnienia ks. dr Jan Czuj, prof. Uniw. Warsz. Str. 259.

Nakładem Księgarni św. Wojciecha, Poznań 1947:

Biskup Karol Radoński: Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna. Str. VIII. 528.

Ks. dr Cz. Piotrowski: Katechizm podstawowy. Str. 96.

M. Alojza Bańkowska O. S. U.: Pełnia życia pod okiem Marii. Str. 60.

Św. Ludwik Maria Grignon de Montfort: O doskonałym nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny. Tłum. Helena Brownsfordowa. Przejrzał i przedm. poprzedził ks. dr Aleksander Żychliński. Wyd. 2. Str. 339.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy — Księża Jezuici. Kraków 1947-8:

Celina Stoińska: Cykl rozmyślań na okres wielkanocny na podstawie introitów, graduałów i ewangelii tegoż okresu. Str. 88.

Czy jest życie za grobem? Wyd. 2. Str. 39.

Ks. Jakub Grönings T. J.: Śladami Męki Pana. Przełoż. ks. J. P. Wyd. 2. Str. 332.

Ks. Józef Andrasz T. J.: Poświęcenie się Sercu Bożemu. Str. 64.

Ks. Józef Bok T. J.: Przewodnik Kółek Ministrantów jako sekcji Krucjaty Eucharystycznej. Wyd. 2. Str. 86.
Ks. Józef Cyrek T. J.: Katechizm dla polskich dzieci. Wyd. 3. Str. 127.
Ks. Kazimierz Wilczyński T. J.: Adoracje Najśw. Sakramentu na Godzinę Świętą. 6. Cuda Jezusowe. 7. Przypowieści Chrystusowe. 8. Jezus w męce. 9. Jezus w chwale, po str. 20.
Ks. Michał Jagusz T. J.: Św. Bernardyn Realino T. J. Str. 112.
Ks. Stanisław Bajko T. J.: „Kościół Narodowy" (Hodurowcy). S. 56.
Ks. Stanisław Podoleński T. J.: Wychowanie religijne w domu. Wyd. 2. Str. 39.
Ks. Wiliam Doyle T. J.: Czy będę księdzem? Przekł. z ang. Wyd. 2. Str. 40.
Ks. Wiliam Doyle T. J.: Powołanie. Przekł. z ang. Wyd. 3. Str. 55.
Pius Parsch: Wtajemniczenie w ofiarę Mszy św. w duchu odnowienia liturgicznego. Z 2 wyd. przeł. ks. Józef Pachucki T. J. Str. 287, IX.
Radosna ofiarność ducha. Str. 64.
Raoul Plus T. J.: Wobliczu małżeństwa. Dla okresu narzeczeństwa. Wyd. 2. Str. 168.

Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, Kraków 1947-8

Ks. dr. Franciszek Sawicki: Dlaczego wierzę. Wyd. 2. Str. 119.
Ks. Ignacy Różycki: Dogmatyka. T. 1. Ks. 1. Metodologia teologii dogmatycznej. Str. 412.

Nakładem różnych:

Dr Marian Tyrowicz: Sprawa ks. Piotra Ściegiennego. Książka Spółdzielnia Wydawnicza. Warszawa 1948. Str. 205.
Jan Dobraczyński: Wybrańcy gwiazd. Powieść. Księg. Z. Gustowskiego. Poznań (1948.) Str. 302.
Kazimierz Wyka: Cyprian Norwid poeta i sztukmistrz. Polska Akademia Umiejętności. Kraków 1948. Str. 166.
Ks. Marian Alfons Myrcha: Sądy polubowne w prawie kanonicznym. Studium prawno-porównawcze. Towarzystwo Naukowe K. U. L. Lublin 1948. Str. 309.
Miecislaus Haiman: Kosciuszko, Leader and exile. Polish Institute of Arts and Sciences in America. New York 1946. Str. VII, 184, tabl. 6.
Nabożeństwo pierwszych sobót miesiąca z „Rozmyślaniami różańcowymi" dr. Józefa Sebastiana Pelczara bpa przemysk. Z przedm. O nabożeństwie pierwszosobotnim ks. dr. Stanisława Czajki bpa z Częstochowy. Klasztor SS. Wizytek. Jasło (1948.) Str. 144.
O. Romuald Kostecki O. P.: Modlitwa różańcowa. Verbum Księg. „Jedność". Kielce 1948. Str. 113.
W zast. autora Leon Stryjski: 1000-lecie pokoju. Powszechna przysięga pokoju. Kraków 1947. Str. 29.
Witold Doroszewski: Rozmowy o języku. Radiowy Instytut Wydawniczy. (Kraków.) 1948. Str. 234.
Władysław Tatarkiewicz: O szczęściu. Wiedza — Zawód — Kultura. Kraków 1947. Str. 508.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

List Ojca św. do niemieckich biskupów. Kampania antypapieska. Polska nie może być nieobecna.

Dnia 1 marca br. wystosował papież Pius XII list do wszystkich niemieckich biskupów, który wbrew temu, co pisały *Słowo Powszechne* z 12 V i *Życie Warszawy* z 28 V, nie był skierowany do wiernych całego świata, *urbi et orbi*. List należy do pomniejszych orędzi papieskich i porusza zasadniczo tylko sprawy tego kraju, do episkopatu którego jest adresowany. I jak wiele innych orędzi tego typu, byłby na pewno przeszedł gdzie indziej niezauważony i pozostał bez szerszego echa, gdyby nie to, że poruszył zagadnienie, które zwróciło nań uwagę opinii publicznej nie tylko w Niemczech, lecz także i w Polsce. Mamy na myśli sprawę wysiedlenia ludności niemieckiej z terenów wschodnich, które konferencja poczdamska oddała Polsce. Fakt jest znany i ogólniejszej natury: na skutek ucieczki przed wschodnim frontem i późniejszych wysiedlań z Polski, Czechosłowacji, Węgier i Austrii blisko 10 milionów Niemców wróciło z tych krajów na teren pozostałych Niemiec. Znaczna część znalazła się tu w niezwykle trudnych i opłakanych warunkach. Gnieździ się masowo po izbach, szopach, barakach i obozach, nieraz wprost bez dachu nad głową, będąc przez to narażona na ogólne rozprzężenie obyczajów. Ponieważ ludność miejscowa odnosi się na ogół do przybyszów nieprzychylnie, jeśli nie wręcz wrogo, zostają oni często bez pracy a konsekwentnie i bez środków do życia. Stają się ofiarami coraz cięższej nędzy, której pomoc zagraniczna ani „Caritas" zaradzić już nie mogą. Mówi się i pisze o licznych ofiarach śmierci głodowej.

Na domiar złego ludność katolicką — opuszczoną niestety często przez własnych proboszczów — skierowano do środowisk na wskroś protestanckich, gdzie pozbawiona jest kościoła, parafii, katolickiej szkoły i opieki duszpasterskiej. Nic tedy dziwnego, że ludność ta, w wysokim stopniu rozgoryczona, czuje się pokrzywdzona, ulega demoralizacji, religijnie obojętnieje a nierzadko traci po prostu wiarę i wszelkie zasady. I chociaż upływa już drugi rok, w jej położeniu nie zanosi się na żadną zmianę. Czyż więc dziwić się można, że ciężki los tych życiowych rozbitków stał się szczególną troską Ojca św., który zawsze niósł pomoc i obronę słabym i cierpiącym, jak to czynił wobec Polaków, Francuzów, Jugosłowian a nawet Żydów? Nie mógł zaiste nie zainteresować się ich losem on, Ojciec wszystkich wierzących, zastępca Chrystusa na ziemi i główny rzecznik Jego boskiej ewangelii. I każdy człowiek dobrej woli, nawet niewierzący, jeśli zdaje sobie sprawę z nadrzędnej roli papieża, zrozumie to i gorszyć się nie będzie.

Jest jednak w jego liście zdanie, którego i my, zrozumieć nie umiemy: „Czy było rzeczą dozwoloną wypędzić w formie odwetu z domów i zagród 12 milionów ludzi i skazać ich na nędzę"? Wysiedlenie Niemców ze wschodnich obszarów zostało tu nazwane „bezprzykładnym w dziejach Europy postępowaniem". Słów tych nie rozumiemy, przyznajemy to otwarcie, bo po pierwsze nawet według statystyk niemieckich [1]) liczba wszystkich emigrantów niemieckich z Polski, Czechosłowacji, Węgier i Austrii wynosi tylko 11 milionów, z których ponad 50% uciekło z własnej inicjatywy przed wschodnim frontem, wysiedlonych zostało około 5 milionów, w tym z Polski — 2½ miliona. Po wtóre, świeży, bez porównania jaskrawszy przykład akcji przesiedleńczej w wielu krajach Europy dali sami Niemcy. Po trzecie, wysiedlenie Niemców nie było pojęte jako akt odwetu, a naród polski w swej olbrzymiej większości, mimo gehenny i męczeństwa, jakich od swych sąsiadów doznał, nie jest zdolny wobec nich do zemsty czy nienawiści.

Właśnie te słowa, które zamąciły samo orędzie i wywołały w naszym kraju tyle żalu i rozgoryczenia, wskazują na jedno ze źródeł rzeczonego listu.

Zdaje się nie ulegać wątpliwości — wskazuje na to wiele znaków — że katolicy niemieccy, mając licznych rzeczników w Rzymie

[1]) Por. Le problème des réfugiés en Allemagne, *Documents*, I, 1948.

i łatwą z nim komunikację, wyzyskali te warunki, aby przedstawić Ojcu św. krytyczną sytuację swego kraju, a sprawę wysiedlonych, jako dziejowy błąd, który się utrzymać nie da, bo zagraża on nie tylko życiu Niemiec, ale i pokojowi świata. Wskazali niezawodnie słabość duchową swego narodu, który próby, jaka nań przyszła, wytrzymać nie umie, załamuje się i moralnie rozprzęga. Nie taili chyba i obawy, że kryzys wiary jest w nim tak głęboki, że grozi mu masowe odpadanie od Kościoła. Skoro zatem problemu w granicach kraju rozwiązać się nie da, jedno widzą wyjście: Niech wysiedleni wrócą za Odrę i Nissę, a od razu wszystko wróci do normy. Wszelkie sugestie i naciski — nazwie je może ktoś moralnym szantażem — idą w tym kierunku, by granica polsko-niemiecka, przy której nagromadziło się tyle palnego materiału, stała się znowu problemem otwartym, międzynarodowym, naglącym. Słowem próba wytoczenia procesu politycznego Polsce, którą oskarża się o grabież obcej ziemi.

Echo tych sugestii i oskarżeń musiało się odbić na łamach obecnego listu. I tylko tym tłumaczymy te dziwne w papieskim orędziu słowa.

Przyznać jednak trzeba, że papież oparł się tym sugestiom natury polityczno-gospodarczej i nie podjął się procesu, który przed jego trybunał chciano wytoczyć. Zastrzegł się w liście wyraźnie, iż strona prawna, gospodarcza i polityczna zagadnienia wysiedlonych mniej go interesuje. „Tę stronę — dodał — osądzi historia". Obawia się wszakże, że jej sąd wypaść może surowo. Rzecz jasna, skoro istnieje krzywda, musi za nią ktoś odpowiadać. Czy odpowiada za nią Wielka Trójka, która przesiedlenie zdecydowała, czy polska administracja, która je wykonała, czy władze okupacyjne w Niemczech, które wysiedlonych rozmieszczają, czy miejscowa ludność niemiecka, która ich przyjąć nie chce — o tym Pius XII nie chce rozstrzygać zostawiając słusznie sąd historii.

Pragnie natomiast, aby w sprawie wysiedlenia, niewłaściwie załatwionej, „wszyscy zainteresowani zechcieli spokojnie rozpatrzeć to, co zostało dokonane i cofnąć w tej mierze, w jakiej da się to jeszcze cofnąć" [1]). Słowa te prasa polska uznała w pierwszym

[1]) Tekst oryginalny listu brzmi: Ist es wirklichkeitsfremd, wenn Wir wuenschen und hoffen, es moechten alle Beteiligten zu ruhiger Einsicht kommen und das Geschehene rueckgaengig machen, soweit es sich noch rueckgaengig machen laesst? Por. *Przegląd Zachodni*, maj 1948, str. 568.

zapale za zamach na nasze granice zachodnie i żądanie ich zmiany. Jest to interpretacja nieścisła. Stolica Apostolska nie ma bowiem zwyczaju wysuwania zmiany granic, przeciwko traktowaniu zagadnienia pod kątem politycznym i prawnym wyraźnie się papież zastrzegł i ze słów listu bynajmniej to nie wynika; nie mógł zresztą występować Ojciec św. przeciwko granicom, które sam wziął za podstawę organizacji Kościoła w Polsce. Tę zbyt pochopną interpretację porzuciła już zresztą część prasy polskiej, wśród niej i *Odra*. Szkoda tylko, że wydając tekst listu papieskiego, zaopatrzyła go komentarzem, robionym w pierwszej gorączce. A skoro nie było zamachu na nasze Ziemie Odzyskane, po co tyle burzy wokół tej sprawy i po co te manifestacyjne uchwały i protesty, które z wielkim hałasem czyniono? Były to, trzeba przyznać, poczynania bezprzedmiotowe i nieoględne.

Więc czego chce papież? Ta część prasy powiedziała: Powrotu na polskie Ziemie Zachodnie Niemców, którzy z nich wywędrowali. I ta interpretacja, dopuszczająca wprowadzenie do naszego kraju trojańskiego konia — dziś wiemy już z gorzkiego doświadczenia, czym to grozi! — nie wydaje nam się właściwa. Tylko ludzie naiwni sądzić mogą, że z omawianej sytuacji jest tak proste wyjście. A tak chyba nie sądzi Ojciec św., który zdaje sobie dobrze sprawę ze złożoności problemu i nie ma zwyczaju dawania politykom łatwych formułek czy gotowych recept. Więc co? Sądzimy — i to jest przynajmniej pewne i jasne — że pragnieniem jego jest, aby sami zainteresowani wszczęli wymianę myśli i nawiązali sąsiedzkie rozmowy w tej sprawie, jak to czynią już z Niemcami Francuzi, Belgowie czy Anglicy. Dopiero w takich kontaktach mogłoby się wyjaśnić, gdzie leży główna trudność zagadnienia i co stoi na zawadzie w jego uczciwym załatwieniu. I wtenczas dopiero można by zdobyć przesłanki do rozwikłania problemu, po usunięciu, cofnięciu tego, co go czyni nierozwiązalnym. Pamiętać tylko należy o tym, że kto podsuwa stronom bezpośrednie rozmowy celem zbadania trudnego przedmiotu, nie określa z góry, jeśli jest lojalny, ich końcowego wyniku. I nie mógł uczynić tego Ojciec św., który swoją sugestię wyraził w tak delikatnej, czysto pytającej formie.

Sytuacja więc powstała taka: strona niemiecka zwróciła się do papieża z oskarżeniem Polski i z sugestią przeprowadzenia nad nią procesu przed trybunałem, uznanym powszechnie za sumienie świata. Papież stronniczej sugestii nie przyjął, ale wysunął

myśl, aby obie strony starały się zbadać problem i wyjaśnić nie tylko wobec Stolicy Apostolskiej, lecz w opinii wszystkich zainteresowanych. Teraz wypada z kolei opinii polskiej zabrać głos i oświadczyć czy przyjmuje myśl Ojca św. i godzi się na zbadanie problemu w świetle obiektywnej prawdy.

*

Jaką postawę wobec powyższej sugestii Ojca św. zajęła polska opinia? Stosunek prasy w Polsce do Stolicy Apostolskiej jest znany i nie ulega zmianie. Przy każdej nadarzającej się sposobności atakuje ona Ojca św. Jego aktom nawet ściśle kościelnym przypisuje intencje polityczne, piętnując je w czambuł wszystkie jako „politykę watykańską". I po liście do niemieckich biskupów nic się na lepsze nie zmieniło. Przeciwnie, rozpętano przeciwko papieżowi tak ostrą kampanię, jakiej chyba nigdy jeszcze Polska nie oglądała. Powtarza się zarzuty dawne, wynajduje nowe.

Ileż to razy powtarzano, że papież jest usposobiony do Polski wrogo a sprzyja Niemcom, nawet hitlerowskim! Ale rzeczywistość jest inna. Wiadomo, że enc. *Mit brennender Sorge*, której hitlerowcy nie mogli „strawić", układał Pius XI przy wydatnym współudziale swego sekretarza stanu. A kiedy ten sekretarz został jego następcą, największe niezadowolenie okazywała III Rzesza. Kiedy latem 1939 r. zawisła nad Polską wojenna burza, największe wysiłki celem jej rozładowania podejmował Pius XII. W ostatnich dniach sierpnia był po prostu niezmordowany. W pamiętnym dniu 1 września, w parę minut po rozpoczęciu przez Hitlera najazdu na Polskę, widziano go w domowej kaplicy w Castel Gandolfo pogrążonego w modlitwie i nieutulonym płaczu. U nas się o tym wiedzieć nie chce. Jeszcze 26 maja br. pyta *Dziennik Ludowy:* „Czy pojawił się wówczas bodaj jeden list pasterski, jeden protest, jedno słowo obrony"? Jakże krótką ma pamięć. Kiedy upojony zwycięstwem nad naszą armią, ogłosił światu butnie Hitler 19 września w Gdańsku: *Polen wird niemals mehr auferstehen*, kiedy Mussolini powtórzył jak echo: *Polonia e liquidata*, kiedy Bonnet myślał już o zawarciu osobnego z Hitlerem pokoju — kto podniósł publicznie głos o konieczności wskrzeszenia Polski jako warunku pokoju i sprawiedliwości? Uczynił to i nie w jakimś liście, ale w uroczystej, *urbi et orbi* ogłoszonej enc. *Summi Pontificatus* Pius XII. Zaboru Polski nigdy nie uznał. On pierwszy sprawę Polski postawił wobec sumienia całego świata jako problem międzynarodowy,

otwarty. A uczynił to w „godzinie ciemności" i powszechnej paniki, kiedy hitlerowska propaganda zohydzała bezkarnie na całym świecie imię Polski. Nie możemy przytoczyć tu wszystkich wypowiedzi Ojca św. w obronie Polski, bo cały zeszyt *Przeglądu* by ich nie pomieścił. I nie poprzestał na odważnych słowach. Niemal wszędzie gdzie stawała noga polskiego żołnierza czy wygnańca, tam sięgała hojna prawica papieża i zjawiała się jego niestrudzona pomoc. Tylko kraj polski odgrodził czuwający wróg nieprzebytym murem. Ale i tu jeśli nie sięgała pomoc, to dochodziła interwencja. Zaniechał jej Ojciec św. dopiero wtedy, kiedy dano mu do zrozumienia, że zaszkodzi ona raczej tym, których losowi miała przynieść ulgę.

Co tu dużo mówić! — wbrew temu co nasza prasa uparcie powtarza, opinia katolicka za granicą podnosi zgodnie, że w czasie okupacji Polska cieszyła się największą sympatią Piusa XII i stała się głównym przedmiotem jego ojcowskiej, serdecznej troski. Przyznają to źródła angielskie, francuskie, belgijskie, szwajcarskie i — niemieckie. Chociaż bowiem propaganda nazistowska starała się Polakom sugerować, że papież ich losem się nie interesuje i o nich nie dba, w poufnych dokumentach pouczano, że papiestwo jest największym wrogiem hitlerowskiego systemu a sprzymierzeńcem Polski.

Tuż po skończonej wojnie zamianował Ojciec św. jeszcze przed Poczdamem Polaków na administratorów apostolskich na naszych Ziemiach Odzyskanych. Akt ten równał się poniekąd uznaniu przez Stolicę Św. granic zachodnich *de facto* i byłby stał się nim pewnie formalnie i utrwalił wskutek odraczającej się konferencji pokojowej z Niemcami, gdyby nie nastąpiło wpierw zerwanie stosunków dyplomatycznych. *Głos Ludu* z 28 maja zauważa, iż w takim razie diecezje włocławska i gnieźnieńsko-poznańska zostały uznane *de facto* przez Kościół za terytoria Rzeszy, skoro mianowano na ich administratorów Spletta i Breitingera. Wniosek niesłuszny. Przy nominacji tych ostatnich bowiem nie została zawieszona jurysdykcja żadnego z polskich biskupów, podczas gdy z chwilą nominacji polskich administratorów na Ziemiach Odzyskanych uległa zawieszeniu władza wszystkich biskupów niemieckich na tych terytoriach. I w tym leży głęboka, zasadnicza różnica.

W tymże *Głosie Ludu* spotykamy inny zarzut przeciwko Stolicy Świętej: „Konkordat został jednostronnie zerwany przez Watykan w latach okupacji niemieckiej przez fakt zamianowania bi-

skupa-polakożercy Spletta na administratora diecezji chełmińskiej i również Niemca Breitingera na administratora diecezji gnieźnieńsko-poznańskiej. Było to naruszeniem art. IX Konkordatu, według którego „żadna część Rzeczypospolitej nie będzie zależała od biskupa, którego siedziba znajdowałaby się poza granicami państwa polskiego". I ten zarzut jest niesłuszny. Albowiem 1⁰: Ks. Breitinger nie był administratorem archidiecezji gnieźnieńsko-poznańskiej i nie miał nic do jej rządów, będąc tylko administratorem ludności niemieckiej. 2⁰ Ks. Splett został administratorem diecezji chełmińskiej, ale jako biskup gdański rezydował w obrębie Rzeczpospolitej, gdyż w myśl art. III Konkordatu Wolne Miasto Gdańsk włączone jest do polskiego obszaru kościelnego i rozciąga się nad nim władza nuncjusza nie berlińskiego, lecz warszawskiego. O zerwaniu więc Konkordatu przez Stolicę Św. nie było mowy [1]).

*

Warto widzieć, co czynią Niemcy. Szukają kontaktów z zagranicą i podzielili role: katolicy udają się do środowisk katolickich, protestanci — do protestanckich, komuniści — do komunistycznych. Każdy Niemiec za granicą staje się rzecznikiem swego kraju, korzysta z każdej okazji, by informować innych o jego położeniu, o jego cierpieniu i krzywdzie. Nie przeoczyli, rzecz jasna, instancji tej miary co Stolica Święta. Do Rzymu udają się uczeni, publicyści, odbywają w tym roku swe pielgrzymki *ad limina apostolorum* biskupi. Wszczęli rozmowy z sąsiadami. Otwarli, rzekłbyś, na innych granicach drzwi i okna, by wyciągać ręce ku porozumieniu i szukać pomocy. Tylko na polskiej granicy zdają się gromadzić prochy. I na Polaków najwięcej się innym uskarżają. A wszędzie idą z dokumentem, swoistym niemieckim dokumentem.

Oto próbka ich argumentacji w sporze Niemcy — Polska: Polska straciła na rzecz Rosji swe obszary na wschód od linii Curzona, za które otrzymała rekompensatę z ziem niemieckich. Za linią Curzona było — według statystyk polskich, dodają — około 9 milionów ludności, z tego, znowu według obliczeń polskich, 3 miliony Polaków, z których tylko część, 1½ do 2 milionów, wróciła do Polski, z tych część jeszcze osiadła w województwach centralnych, tak iż tylko najwyżej 1½ miliona wysiedlonych ze wschodu osiadło na terenie Ziem Odzyskanych. Że przyszły tam prócz tego mi-

[1]) Por. też art. „Problem Polskiego Konkordatu", *Przegląd Powszechny*, styczeń 1948.

liony Polaków z innych terenów, temu autor nie przeczy, ale woli przezornie zamilczeć. Z tej strony zaś linii Odra—Nissa mieszkało 10½ miliona Niemców, autochtonów, którzy musieli się stąd wynieść. Słowem, aby umieścić 1½ miliona Polaków, wyrzuca się z ziem niemieckich 10½ miliona Niemców, którzy nie mają się gdzie podziać [1]). Każdemu, kto słyszy taki wywód, nasunie się samorzutnie wniosek: Nonsens!

Inna próbka: Przed niespełna rokiem odbywa się w Offenburg wymiana zdań między pisarzami niemieckimi i francuskimi. Jeden z delegatów niemieckich — Dirks lub Kogon, nie pamiętam — odczyt o stosunku polsko-niemieckim zagaja tymi mniej więcej słowami: Przyszła najcięższa godzina w dziejach niemieckiego narodu. Źle mu jest pod okupacją amerykańską, gorzej — pod angielską, jeszcze gorzej — pod francuską, niesłychanie ciężko — pod sowiecką, a to co się dzieje pod polską okupacją, jak się Niemcy wyrażają, w języku ludzkim nie ma słów, aby to wyrazić. Co to bliżej znaczy, nie tłumaczył. Uważał to widocznie za fakt ogólnie znany. A co najciekawsze, ten więzień obozu koncentracyjnego, który za chwilę uczyni swym rodakom tak surowy rachunek sumienia, jaki większość ich musiał oburzyć — tłumaczy Polaków, że stworzyli u siebie, jak wierzył, widownię piekielnej zemsty: Kiedy Hitler mordował Polaków, przewidywaliśmy, że przyjdzie odwet. Żywioł pomsty przyjść musiał. Nie dziwcie się Polakom!

Istotnie nie trzeba się dziwić, że w rezultacie tego rodzaju informacji, Polska, ten szermierz wolności, „natchnienie narodów", jak ją nazwano, najpopularniejszy przed paru jeszcze laty naród na świecie, została dziś przez pewne środowiska uznana za godną spadkobierczynię metod hitlerowskich, których naród niemiecki, dodają, nigdy w tym stopniu nie podzielał i zdążył się już zresztą całkowicie zrehabilitować. I tak ludzie, którzy nie wierzyli nigdy w rzeczywistość Oświęcimia czy Majdanka, uważając je za wymysł Vansitarta lub polskiej *Greuelpropaganda*, uwierzyli teraz bez trudności w polską „krwiożerczą mściwość". Doskonale zaprawdę obrano chwilę, kiedy należy przypuścić na nas atak: kiedy wielu z błotem miesza polskie imię, kiedy P o l s k a j e s t n i e o b e c n a. *Les absents, wiadomo, ont toujours tort.* Sprawdzać się zaczęła przestroga Parandowskiego: „Można być pewnym, że w niedalekiej przyszłości znajdą się pióra dość nikczemne, by

[1]) Patrz *Documents*, styczeń 1948, str. 11—17.

najpierw zohydzić męczeńskie narody, następnie zaryzykować rehabilitację katów". I słusznie autor przestrogi dodał: Nie wystarczy wtedy prostować, karać, trzeba zmusić do milczenia" [1]).

Tak, Polska nie może być dłużej nieobecna. Aby zmusić do milczenia skarżących, musi zabrać głos tam, gdzie ją oskarżają. Więc najpierw w Rzymie. I kto ma to czynić: czy nasza prasa, która tak bardzo zajęta jest wojną z Ojcem św.? — czy polska emigracja, z której wielu, na złość rządowi, rezygnuje bez walki z zachodnich granic? Owszem, niech zabiera głos każdy, kogo na to stać. Ale zdaje nam się, że uczynić to mogą najlepiej, każdy w swoim zakresie i w ramach właściwej sobie misji, polscy kapłani, uczeni i publicyści oraz, *last not least*, polscy Księża Biskupi, którym na ten rok jeszcze przypada czas pielgrzymek *ad limina*. I nie o sam Rzym tu chodzi.

I jeszcze jedno: W podróż za granicę nie powinien nikt zabierać wielkiego bagażu urazów, dąsów, żalów i niechęci, które z takim mozołem starali się w nas szczepić wyżej wspomniani publicyści. Na nic im się tam nie przyda, bo na szali prawdy nic nie zaważy, a stać się może raczej kulą u nogi w podróży. Płaczek i safandulstwa zagranicy nie brakuje. Inni mienią się, a nam trzeba być realistami. Jednego tylko materiału trzeba brać jak najwięcej i nim opychać wszystkie wnęki pamięci i teczek: prawdziwych dokumentów i spokojnie, trzeźwo uzasadnionych racji. Kto pragnie zabrać głos w sprawie przesiedlenia i granic, musi wpierw przestudiować rzetelnie główne zagadnienia: na jakiej podstawie i jak się odbyło u nas przesiedlenie i w jakich rozmiarach — jakie jest dzisiejsze położenie przesiedlonych i gdzie leży sedno trudności — czy istnieje *iunctim* między naszymi granicami zachodnimi i wschodnimi i jakie — czy Ziemie Odzyskane są rekompensatą i za co — czy są ubezpieczeniem na przyszłość i przed czym.

I pamiętać należy, że zabieramy głos nie po to, aby jątrzyć, szkodzić komuś czy skarżyć, lecz po to aby dać świadectwo prawdzie — z miłością i wiarą w triumf sprawiedliwości.

[1]) *Odrodzenie*, 1947, nr 20.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

Ze świata sceny.

Premiery majowe w teatrach warszawskich.

„Strzały na ulicy Długiej" A. Świrszczyńskiej (Teatr „Miniatury"). „Romans z Ojczyzną" T. Łopalewskiego (Teatr „Rozmaitości"). „Bankierzy ruin" A. Ważyka (Teatr „Placówka").

Najciekawszą pozycją zagęszczonego tygodnia premier, od 3 do 7 maja, jest niewątpliwie sztuka Anny Świrszczyńskiej w teatrze „Miniatury". Nie wiadomo, co nam jeszcze bieżący sezon przyniesie, ale jak dotychczas „Strzały na ulicy Długiej" należą do najciekawszych premier w tym roku (obok „Rozdroża miłości" Zawieyskiego i w innej płaszczyźnie, „Cyda" Corneilla). Świrszczyńska swą nową sztuką dała artystyczną odpowiedź na jedno z najbardziej nieustępliwych pytań, pojawiających się przed pisarzami obecnych dni: w jaki sposób dać wyraz w sztuce otchłani, którą otworzyła wojna? Jak wypowiedzieć patos wydarzeń, ogrom cierpień i bohaterstwa? Jak ukazać dno i szczyt?

Świrszczyńska wybrała zasadę maksymalnej powściągliwości — zasadę małych środków. Słusznie też sztuka jej znalazła się na scenie teatru „Miniatury". Artystyczna decyzja autorki okazała się najwłaściwsza. Świrszczyńska odniosła wielki sukces. Na małej scenie i w małym gronie postaci (6 osób) pojawia się prawda czasów okupacji i podziemnej walki — pojawia się wielkość milczenia, ukrywającego ciosy i detonacje. Nie jest to sztuka wielkich i skomplikowanych problemów. Przeciwnie. Jest to niejako wycinek życia owych złych czasów, podniesiony przez zasadę oszczędności środków do rangi wysokiej sztuki. Inna sprawa, że ówczesne życie, którego wycinkiem jest sztuka, było twardym sznurem, pełnym dramatycznych węzłów, wiązanych jeden obok drugiego. Każdy wycinek tego życia zawierał niejeden taki węzeł i w stosunku do tzw. życia normalnego był w gruncie rzeczy nieprawdopodobnym dramatem. Tak jest w sztuce Świrszczyńskiej. Bohaterką jej jest Lola-kelnerka, kobieta zmuszona do demoralizacji i ciężkiej pracy w konsekwencji wydarzeń, które wtrąciły jej męża do obozu. Lola pracuje aż do utraty zdrowia usiłując ratować męża. Ale sprawa ta pożera pieniądze. W pewnej chwili ocalenie jest możliwe za olbrzymią, jak na możliwości Loli, sumę. Wówczas to Lola poczyna toczyć się w dół. Sprzedaje się kanalii Barczakowi, zakonspirowanemu konfidentowi gestapo, by uzyskać potrzebną sumę. W momencie otrzymania od niego pierścionka z brylantami, których wartość wystarcza na okup za uwolnienie — przychodzi wieść o śmierci męża. Lola złamana moralnie, zrujnowana morfiną decyduje się na samobójstwo. Zniszczony przez ciśnienie wojny człowiek chwyta się środka, który z obiektywnego punktu widzenia jest przekreśleniem możliwości zbawienia. Gdzie sprawiedliwość i Bóg? W tym momencie zjawia się nie-

oczekiwanie żołnierz Polski Podziemnej, Józef, szukający schronienia rozbitek akcji, która miała na celu odbicie więźniów, wiezionych przez gestapo na Pawiak. Pamiętne strzały na ulicy Długiej... Pojawienie się Józefa jest momentem zwrotnym. Ze świetnego dialogu, w którym więcej jest milczenia niż słów (cały niemal akt II) Lola i Józef poznają się nawzajem. Józef, syn zwrotniczego i matki, która znała tylko twardą pracę, zaszczute zwierzę, jednocześnie człowiek mocny i prosty, ukazuje swe tragiczne oblicze. Tragizm okrutny samotności bez żony, bez dziecka, bez Boga, zdanie na własne siły. Samotny, egzystencjalny heroizm. Ten tragizm i siła urzeka Lolę. Dokonuje się w niej odrodzenie. Zrywa z przeszłością. Rozkwita. Józef wskrzesił w niej wiarę w sens życia. Ale tragizm domaga się swych praw. Barczak, wiedziony zazdrością, naprowadza Niemców do kryjówki. Lola, wznosi się coraz wyżej. Zmusza Józefa do ucieczki, sama z rewolwerem w dłoni staje naprzeciw drzwi, w które łomocze gestapo. Lola w tej ostatniej chwili żegna się znakiem krzyża. Kolby dudnią. Kurtyna. Cóż się stało z Lolą? To oczywiste, choć przemilczane. Zgubiona jako żołnierz na posterunku — jest uratowana w obliczu nieśmiertelności.

Umyślnie nieco więcej miejsca poświęciliśmy nakreśleniu linii, po której posuwa się bohaterka dramatu. Chodzi bowiem o powiązanie niniejszych uwag z uwagami na temat dramatu chrześcijańskiego, wypowiedzianymi na tym samym miejscu (Przegląd Powszechny, nr. 4) z związku ze sztuką Zawieyskiego, gdzie zasada dramatu została powiązana z zasadą ponownego narodzenia się człowieka z ducha. *Oportet vos nasci denuo.* To odrodzenie wewnętrzne Loli, które zwraca ją od zatracenia ku nieśmiertelności, jest wewnętrzną siłą sztuki. Na tych fundamentach stoi jej konstrukcja oszczędna, prosta, pozornie nieznaczna. Sztuka ta bez znaków zewnętrznych jest *naturaliter christiana.*

Jeśli chodzi o wykonanie reżysersko-aktorskie, to można zasadniczo pogratulować zarówno p. Ładosiównie (reżyseria) jak i odtwórcom poszczególnych ról. Zwłaszcza p. Martini, która bogatą psychologicznie rolę Loli odtworzyła świetnie przede wszystkim w momentach napięć dramatycznych (np. scena przed samobójstwem). Łuszczewski i Klejer stanęli po jej dwu stronach, tworząc dobrze skomponowane trio. Kontrast dwu twarzy, jednej kamiennej (Józef), drugiej obleśnie i obłudnie uśmiechniętej (Klejer) mówi prawdę o sprawach dziejących się w mroku okupacji. Przedstawienie jako całość jest na tyle udane, że wyraziwszy jeszcze słowa uznania dla p. Ścibor-Lorentzowej, przemilczymy grzechy i grzeszki wykonawców pozostałych i całego zespołu.

*

Na drugim miejscu po Świrszczyńskiej — mimo różnicy kilku klas — należy postawić „Romans z Ojczyzną" Tadeusza Łopalewskiego. Nie miał on szczęścia ani do aktorów, ani do reżyserii.

Przedstawienie to (a w pewnym sensie i sztuka) drażni brakiem harmonii między zamierzeniem a wykonaniem. Jakież było to zamierzenie? Łopalewski wpadł na wyjątkowo świetny pomysł, jeśli chodzi o wybór historycznego bohatera. Postać Mochnackiego jest tak bogata, tak tragiczna i pogmatowana, a jednocześnie pełna wielkości i siły — że dziwić się należy, iż dotychczas (o ile mi wiadomo) nie została wprowadzona na scenę. Mochnacki życie swe i twórczość krytyczno-filozoficzną oparł na zasadzie dynamizmu. (Oto co np. pisze w podtytule rozdziału drugiego swej „Rozprawy o literaturze w wieku dziewiętnastym": „Zasada d y n a m i c z n a literatury. Ruch, gra przeciwieństw..." i np. dalej w tekście: „Człowiek rozkazuje naturze umiejętnością, ale naturze żywej, ruchomej, żywą, ruchomą umiejętnością! Tak jest! Nie masz martwej nauki. Każda jest, każda powinna być owocem drzewa wiadomości, drzewa życia!"). Całe też życie Mochnackiego jak i pisma pełne są wykrzykników. Gra przeciwieństw i ruch. Wszakże to zasady dramatu.

Otóż Łopalewski to właśnie dramatyczne, spalone jak fajerwerk życie (Mochnacki zmarł na gruźlicę i zapalenie mózgu mając lat 30) zamierzył ukazać na scenie. Mamy więc do czynienia z udramatyzowaną biografią bez „wymyślonych" przez autora konstrukcji fabularnych. Zadanie owe ograniczył Łopalewski do artystycznego wyboru najistotniejszych momentów życia tego człowieka-płomienia. Spowodowało to jednak zwolnienie tempa dramatycznego sztuki. Wybór został dokonany inteligentnie. Ukazane zostały sceny, w których dochodzą do głosu dramatyczne zagadnienia epoki. Moce i klęski romantyzmu przyoblekają się w ożywione kształty ludzkie. Ten romantyzm na scenie w chwili obecnej jest zjawiskiem bardzo interesującym, zarówno ze względu na obecny konflikt z „neopozytywizmem" jak i ze względu na polemikę o romantyzmie, toczącą się obecnie na łamach prasy katolickiej. Łopalewski patrzy na Mochnackiego, na powstanie listopadowe i romantyzm przede wszystkim pod kątem polityczno-społecznym. Jest to zgodne z zasadniczą postawą Mochnackiego. Domagał się on, jak wiadomo, traktowania powstania nie tylko jako r e w o l u c j i p o l i t y c z n e j, ale również jako r e w o l u c j i s p o ł e c z n e j. Był szermierzem wolności i demokracji, opartej o cały n a r ó d i Boga. Był realizatorem haseł „Ody do młodości", tego — w realistycznych jej partiach — manifestu siły, działania w społeczności i miłości. Obok dramatu osobistego, związanego z młodzieńczym załamaniem się w więzieniu Karmelitów, ukazuje Łopalewski w swej sztuce dramat człowieka jasno widzącego tragiczną rzeczywistość polityczno-społeczną. Na tym tle rozgrywa się jego konflikt z księciem Lubeckim, ostrożnym konserwatystą, który mimo różnic dostrzega również to, co widzi Mochnacki, lecz ocenia negatywnie możliwość poruszenia mas. Na tym również tle rozgrywa się gwałtowny konflikt Mochnackiego z Lelewelem, usiłującym

godzić „zapaleńców" z „kunktatorami". — Jego szlachetne idee zbratania lewicy z prawicą wskutek braku zdolności działania zmieniają się w bierność „letniego środka". Jest to scena o wielkim napięciu dramatycznym, gdy Mochnacki wybucha rozpaczą słuchając Lelewela, wyprawiającego go do Lublina jako emisariusza, który ma organizować powstanie. Słychać już wówczas grzmot armat Dybicza; wkrótce dokona on „pacyfikacji" kraju. Ta rozpacz trwa już do końca, do ostatniej chwili odsłony, ukazującej emigracyjne losy powstańców. Zżerani przez ból zawiedzionych nadziei i przez gruźlicę gasną powoli jak świece. W tej ostatniej scenie pojawia się Mickiewicz, duchem silniejszy od innych. Padają słowa o świętości życia i poezji.

Sąd Łopalewskiego o romantyzmie, chociaż surowy, nie jest tak jednostronny i powierzchnowny, jak to się obecnie czasem słyszy. Widzi błędy, ale odczuwa również tragizm sytuacji, który przede wszystkim spowodował klęskę militarną i polityczną. Sięga głębiej, niż niechętne slogany na temat „sił mierzonych na zamiary". Siły istniały, możliwości były — zabrakło ludzi. I w tym sensie należy oceniać sztukę Łopalewskiego pozytywnie. Odpowiedzialność za niepowodzenie powstania nie może spadać na idee filozoficzno-romantyczne. Była to sprawa innej płaszczyzny, zwłaszcza że do roku 1831 tej literatury jeszcze niewiele było. Odpowiedzialność mogłaby spadać chyba tylko na Mickiewicza — na jego dwa pierwsze tomiki poezji i na „Konrada Wallenroda". Wprowadzenie w finale sztuki postaci Mickiewicza i mocne akcentowanie problemu etyki w życiu otwiera właściwe horyzonty zagadnienia: s t o s u n k u e t y k i i p o l i t y k i.

Te ważne zagadnienia, z lekka sugerowane przez „sceny dramatyczne" „Romansu z Ojczyzną", w realizacji scenicznej niemal doszczętnie giną wskutek bardzo złej gry i reżyserii. Rozdźwięk między zamierzeniem a wykonaniem jest tak wielki, że sztuka „leży" śmiertelnie. Bo i jakichże aktorów trzeba by zwołać, gdy na scenę mają wejść kolejno Mochnacki (olbrzymia rola pełna wybuchów i skrętów) Wysocki, Lubecki, Lelewel, Mickiewicz! Zamierzenia naprawdę ponad siły zespołu teatru „Rozmaitości". Zastanawiając się nad tym, co mogłoby być, gdyby... można przypuszczać, że postać Mochnackiego odtworzona przez „adekwatnego" aktora, dałaby niewątpliwie dobry portret trybuna dni listopadowych, gdyż Łopalewski jako pisarz w dużej mierze sprostał zadaniu. To, co w rzeczywistości zostało zrealizowane, nie może być traktowane całkowicie poważnie. Można tu jedno powiedzieć: wystawienie „Romansu z Ojczyzną" w takich warunkach jest klasycznym przykładem stosowania w życiu zasady: „Mierz siły na zamiary"... Oczywiście jako realiści nie możemy tego pochwalić.

*

Na scenie teatru „Placówka" (warszawska ekspozytura łódzkiego Teatru Wojska Polskiego) zaprezentowano „Bankierów ruin" Adama Ważyka. Jest to druga obok Hołuja „Dom pod Oświęcimem" próba nowego dramatopisarstwa marksistowskiego — próba, jak orzekła jednogłośnie prasa, znacznie mniej udana od również nieświetnego debiutu Hołuja. Dobierając właściwą jednostkę miary do przedmiotu mierzonego, komedię Ważyka należy rozpatrywać jako próbę realizacji w dziedzinie dramatu naczelnej zasady pisarstwa marksistowskiego, zasady socjologicznej konstrukcji losu ludzkiego. Zagadnienie to niewątpliwie najuchwytniejsze jest w dramacie, bowiem ten rodzaj literacki jest kondensacją stawania się, poczynań i decyzji ludzkich, opartych o takie, czy inne zasady postępowania. Na „Bankierach ruin" zaciążyła w jakiś martwy sposób ta właśnie socjologiczna konstrukcja ludzi. Trudno odgadnąć, czy Ważyk jako pisarz interesujący się dramatem nie pojmuje, że ta socjologiczna zależność zabija mu jego bohaterów, czy też czyni to świadomie dla doktrynalnej zgody z zasadą przymykając oczy na fakt, że zasada ta przez swą jednostronność jest szkodliwa dla pełnego życia dzieła sztuki.

Faktem jest, że ta jednostronność, pomijająca prawdę psychologiczną, prawdę osobowości, prawdę przebijania się człowieka przez skorupy błędów ku celom kategorii nadrzędnej schematyzuje życie i człowieka. Jest rzeczą bardzo charakterystyczną dla bohaterów „Bankierów ruin", że każdy z nich tkwi, psychicznie skamieniały, w ramach obyczajów środowiska, z którego się wywodzi.. Zarówno hrabianka Eliza Niezabielska, fałszująca obłudnie swe sympatie demokratyczne, zarówno jej karykaturalny sobowtór, Hanka, dziewczyna wprawdzie pochodząca z ludu, wychowana jednak w atmosferze niezabielszczyzny — zarówno Torner, pająk brutalnego kapitalizmu — zarówno dorobkiewicz Przaśnik, ukształtowany przez „gorączkę złota" — wreszcie także inżynier Feliks, wchłonięty przez czarną giełdę „Zacisza", baru powstałego na gruzach. Wszyscy ci ludzie są tacy sami na końcu sztuki jak i na początku. Na obudzenie się Feliksa i Ewy nie ma co liczyć. Zostali w Warszawie tylko dlatego, że sprzątnięto im sprzed nosa walizkę z dolarami. Ponieważ nic się z tymi ludźmi wewnętrznie nie dzieje, sztuka stoi w miejscu mimo inteligentnych chwilami dialogów i kilku dobrych komediowo sytuacji (np. zdemaskowanie chłopskiego pochodzenia pseudohrabianki). Wszystkie wymienione powyżej *comoediae personae* są dobrze pomyślane teoretycznie — trafnie wyanalizowane ujemnymi elementami rzeczywistości warszawskiej owych pierwszych powojennych miesięcy. Poruszają się jednak mimo wysiłków aktorów jak manekiny. Teoretycznie powinna wprawiać w ruch te postaci „gorączka złota", jednak wszystkie są istotami tak zimnokrwistymi, że termometr nigdy nie wykazuje ani kreski ponad 37 stopni. Wypo-

wiadamy tu przekonanie, iż socjologiczna koncepcja dramatu nie sprzyja dramatowi jako rodzajowi literackiemu, stosowana zaś rygorystycznie, czy nieumiejętnie w ogóle paraliżuje jego życie. Sprawy te stają się jasne, gdy zasada socjologicznej konstrukcji losu ludzkiego zostanie skonfrontowana i ogarnięta przez chrześcijańską strukturę losu ludzkiego. Wówczas wszystkie elementy powracają na właściwe miejsca — element socjologiczny, psychologiczny, metafizyczny (żeby wymienić najważniejsze w strukturze) — i rozpoczynają swoją grę. Wstrząsowa i gruba dialektyka tezy i antytezy ustępuje miejsca żywej strukturze, obejmującej pełnię danego odcinka rzeczywistości. Ludzie w dramacie poczynają zmierzać do określonych celów, walczą nie tylko z zewnętrzną antytezą, ale przede wszystkim walczą o prawdę w sobie, w innych i w środowisku. Komedia jako najwspanialszy rodzaj literatury demaskatorskiej winna wszakże tak przemienić demaskowego bohatera, by powrót do dawnego kształtu był psychologicznie niemożliwy — ponadto winna runąć lawiną śmiechu na widownię i tam również działać podobnie. Bez tego nie ma komedii. Dlatego też „Bankierzy ruin" tak są nieprzekonywający. Nie ma w tym przedstawieniu ani braw, ani śmiechu.

Poza tymi zastrzeżeniami natury teoretyczno-artystycznej sztuka Ważyka na terenie Warszawy budzi zastrzeżenia natury ideologiczno-społecznej. Jest wprost prowokacją. Ukazuje mianowicie Warszawę pierwszych, powojennych miesięcy jako gniazdo mętów spod ciemnej gwiazdy, szabrowników, waluciarzy, kombinatorów. Ten jednostronny obraz jest fałszem, budzącym spontaniczny protest. Klimat omawianej sztuki pozwala przypuszczać, że jej autor nie był w Warszawie w tych ciężkich i mocnych miesiącach, a jeśli był, to „jedną nogą". Wszyscy, którzy powrócili do miasta w momencie otworzenia dróg powrotu przez wojsko, wszyscy, którzy wśród śniegów i min przedzierali się do wypalonych i przemarzłych szczątków, którzy od pierwszej, potwornej zimy warszawskiej, od pierwszych jej dni stanęli do pracy, będą protestować przeciwko krzywemu obrazowi „Bankierów ruin", przeciwko tej ponurej satyrze, pozbawionej miłości. To, co dostrzegł Ważyk, było koślawym marginesem rzeczywistości. Rzeczywistość ta, to upór w miłości, stopniowo przeradzający się w entuzjazm życia i pracy, pełen wiary w sprawiedliwość dziejową. Wiary i pracy, które — o ile nie zostaną przez tę sprawiedliwość zawiedzione — przemienią góry gruzów w nowe, piękne i wolne miasto.

Jerzy Kierst

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-50073

Spis rzeczy tomu 225

Str.

August Kard. Hlond: List noworoczny 3

Artykuły:

Kazimierz Szwarcenberg Czerny: Problem polskiego Konkordatu 4
Władysław Konopczyński: Kryteria sądu historycznego 15
Ks. Stanisław Wawryn T. J.: Bezwzględność dobra i zła . 28
Czesław Białobrzeski: Fizyka wobec materializmu i idealizmu 38
Ks. Aleksander Kisiel T. J.: O trzech podstawowych prawdach życia 43
Maria Winowska: Duch mistycznej jedności 52
Ks. Franciszek Sawicki: Sören Kierkegaard 81
Ks. Edward Buląnda T. J.: Zagadnienie odpowiedzialności grupowej 92
Ks. Stanisław Wawryn T. J.: Dobra ziemskie są dla ludzi 105
Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.: Wobec kryzysu Europy 112
Kazimierz Studentowicz: Planowanie gospodarcze a moralność 121
Ks. Walenty Prokulski: Dzieje Pawła z Tarsu 128
Ks. Zygmunt Kozubski: Bóg a człowiek 161
Karol Górski: O pierwiastkach sprzecznych z katolicyzmem w kulturze polskiej 171
Ks. Franciszek Sawicki: Filozofia egzystencjalna niemiecka 185
Ks. Wład. Wicher: Wyrzeczenie się własnej narodowości 196
Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.: Wobec śmierci Mahatmy 208
Kazimierz Studentowicz: Etyka chrześcijańska w życiu publicznym 241
Ks. Franciszek Sawicki: Jean Paul Sartre 253
Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.: O naszym katolicyzmie 265
Ks. Aleksander Kisiel T. J.: Rozmowa z niewierzącym . 275
Maria Winowska: Człowiek „cały" w obliczu historii . . 286
Karol Górski: Teorie współczesnego kryzysu kultury . . 321

Str.
Ks. Jacek Woroniecki O. P.: Erotyzm komercjalny a wstydliwość chrześcijańska 333
Ks. Franc. Sawicki: Chrześcijańska filozofia egzystencjalna 340
Tadeusz Grabowski: Mickiewicz w roku 1848 351
Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.: W sprawie przyszłości marksizmu 360
Aleksander Rogalski: Kryzys Niemiec a kryzys cywilizacji zachodniej 401
Ks. Zygmunt Kozubski: Problem seksualny w ujęciu katol. 413
Ks. Edward Bulanda T. J.: Problem praczłowieka 427
Eugenia Mironowicz: Kobieta współczesna a dziecko . . 439

Przegląd piśmiennictwa:

Książki:

Jarosław Iwaszkiewicz: Nowa miłość. — Jarosław Iwaszkiewicz: Nowele włoskie. — Leon Buczkowski: Wertepy. — Hanna Malewska: Żniwo na sierpie. — Hanna Malewska: Wiosna grecka. — Hanna Malewska: Stanica. — Ksawery Pruszyński: Trzynaście opowieści. — Antoni Gołubiew: Bolesław Chrobry (Zofia Starowieyska-Morstinowa) 59

Ks. dr Alfons Schletz: Józef Jakubowski żołnierz i kapłan. — Współpraca Misjonarzy z Komisją Edukacji Narodowej. — Przyczynek do historii Zgromadzenia Misji w okresie rządów wizytatorskich ks. Michała Kownackiego. — Michał Bartłomiej Tarło. — Studia kard. Ledóchowskiego w Seminarium Świętokrzyskim w Warszawie (Ks. Jan Poplatek T. J.) 137

Tadeusz Kudliński: Farbowane lisy. — Tadeusz Kudliński: Świętokradca. — Wojciech Żukrowski: Piórkiem flaminga (Zofia Starowieyska-Morstinowa) 138

Jerzy Zawieyski: Droga do domu (Maria Chojecka) . 218

Quintus Septimus Florens Tertulian: Apologetyk (Dr. J. Ujda). 219

Aleksander Bocheński: Dzieje głupoty w Polsce (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.) 220

Dr Antoni Knot: Polskie prawo biblioteczne (Maria Chojecka) 221

Dywersja w Zamojszczyźnie 1939—1944 (W. K.) 222

Pismo święte Nowego Testamentu (Ks. Jan Rostworowski T. J.) 295

Eugeniusz Paukszta: Trud ziemi nowej. — Władysław Dunarowski: Leżąc krzyżem. — Ludzie spod miedzy. — S. Jeleński: Pod błękitami. — Miód z opoki (Zygmunt Lichniak). . . 297

Matka Urszula Ledóchowska (Ks. Jan Rostworowski) 371

Krzysztof Kamil Baczyński: Śpiew z pożogi. — Nik Rostworowski: Wiersze. — Siostra Nulla: Wiersze. — Jan Sztaudynger:

Str.

Strofy wrocławskie. — Józef Bojar: Serce ziemi (Zygmunt Lichniak) 372

Stanisław Dygat: Pożegnania. — Jerzy Andrzejewski: Popiół i diament. — Wacław Rzezacz: Krawędź. — Ksawery Pruszyński: Karabela z Meschedu (Zygmunt Lichniak) 447

Przeglądy prasy:

Nasza przeszłość (Jan Poplatek T. J.) 68
Przegląd Zachodni (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.) 144

Przegląd wydawnictw filozoficznych w Polsce (Ks. Aleksander Kisiel T. J.) 452

Przegląd prasy gospodarczej (K. S.) . . 145, 224, 303, 377, 458

Z zagadnień sumienia:

Etyczna bezwzględność (St. W.) 70
Bezkarność zła (Ks. Józef Wieteska T. J.) 148

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła:

Styczeń: Nowa encyklika papieska (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.) 72

Luty: Unifikacyjne tendencje w łonie kościołów odszczepieńczych w Polsce (Ks. Jan Rostworowski T. J.) . . . 150

Marzec: Na progu 10-lecia pontyfikatu Piusa XII (Ks. Aleksander Kisiel T. J.) 231

Kwiecień: Powrót do Kościoła przywódców sekty starokatolickiej w Polsce (Ks. Stanisław Wawryn T. J.) . . . 306

Maj: Gdzie są katoliccy pisarze? Infekcje myślowego defetyzmu. I piszący czytać winni (Ks. Stanisław Wawryn T. J.) 384

Czerwiec: List Ojca św. do niemieckich biskupów. Kampania antypapieska. Polska nie może być nieobecna (Ks. Stanisław Wawryn T. J.) 463

Wystawa szkolnictwa katolickiego we Francji (Ks. Juliusz Lebreton T. J.) 74

Znamienne sprostowania 392

Zjazd Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (Ks. Bogusław Waczyński T. J.) 394

Ze świata sceny (Jerzy Kierst) . . . 76, 154, 237, 313, 472
Ze świata filmu (Bogdan Ostromęcki) . . . 157, 380
Ze świata filmu (W. K.) 318