

PRZEGLĄD POWSZECHNY

»BŁOGOSŁAWIONY LUD, KTÓREGO PANEM
BOG JEGO« Ps. 143

ROK LXV

Tom 226

LIPIEC — GRUDZIEŃ

1948

WARSZAWA
WYDAWNICTWO KSIĘŻY JEZUITÓW

**SPIS RZECZY
NA KOŃCU TOMU**

Kult Dostojewskiego i jego fragizm

Artykuł, który ogłosiłem w „Tygodniku Powszechnym“ o Dostojewskim i Mauriacu (nr 133)¹⁾ wywołał różne odgłosy. Spotkałem się zarówno ze słowami uznania, iż nareszcie ktoś się przeciwstawił szerzeniu „dostojewszczyzny“, jak i z wyrzutami, iż porywam się na jego wielkość. Z tonu paru listów, jakie w tej sprawie dostałem, przekonałem się o pewnym uczuciowym przywiązaniu do autora „Braci Karamazowych“, można by nawet powiedzieć o kulcie dla jego postaci oraz twórczości. Nie jesteśmy pod tym względem sami. Na Zachodzie kult ten jest jeszcze silniejszy i co gorsza szerzy się tam w środowiskach katolickich, propagowany piórem naczelnych pisarzy katolickich.

Prym trzyma jak zawsze w takich wypadkach Francja. Dwaj czołowi jej powieściopisarze uważani za katolickich, Mauriac i Bernanos, ulegli w wysokim stopniu wpływom Dostojewskiego. Pierwszy najwyraźniej się przyznaje, że czerpie z jego twórczości natchnienie, pragnąc wnieść coś nowego do powieści francuskiej, zbyt już zaskrzepłej w konwencjonalnych formach. Stąd w jego powieści tyle zgrzytów, tyle lubowania się w grzebaniu się w najlichszych zakamarkach zdeprawowanych sumień i ta niezdolność, do której się przyznaje, aby odtworzyć piękno szlachetnego życia ludzkiego, z którym musiał się przecież czasami spotykać. Mauriac jest przy tym przekonany, że to źródło mające ożywić powieść francuską nie za-

¹⁾ Popeliłem tam jeden błąd wyrażając przypuszczenie, że między Dostojewskim a Włodzimierzem Solowiewem nie było bliższych stosunków. Było inaczej i powinienem był o tym pamiętać, choćby ze studium o tym ostatnim pióra M. d'Herbigny. Wspomnę jeszcze o tym, gdy zajmę się w osobnym artykule oceną pierwiastków chrześcijańskich w powieściach autora „Biesów“.

nieczyści własnej jego ideologii katolickiej, widzi bowiem w Dostojewskim człowieka, który w ostatnim wieku wśród ludzi stojących poza Kościołem katolickim był „tak namiętnym chrześcijaninem jak nikt inny“.

Nie wiem, czy Bernanos wypowiedział kiedy swe zapatrywania na Dostojewskiego i czy uświadamia sobie, do jakiego stopnia zaciążył on na jego twórczości. To pewne, że wpływ rosyjskiego pisarza, może właśnie przez to, że nieuświadomiony i nieskontrolowany, jest w jego powieściach jeszcze bardziej widoczny niż u Mauriaca. Przyczynia się tu i to, że Bernanos szuka tematów swych powieści w dziedzinie życia religijnego i to w środowiskach katolickiego duchowieństwa. Że zaś posiada bardzo powierzchowną znajomość zasad życia katolickiego, w szczególności tych głębokich procesów duchowych, które należą do dziedziny mistyki, przeto bohaterowie jego powieści wychodzą dziwnie pokracznie, a całość przeniknięta jest czadem pesymizmu, który nie pozwala wątpić, że zetknął się on z twórczością Dostojewskiego.

Bardzo trafnie ocenił swego czasu główne powieści Bernanosa obracające się około zagadnień życia religijnego o. Lemonnyer O. P. (*Vie Intellectuelle*, 1930) i tylko należy żałować, że nie poszukał źródła tych fałszywych poglądów i nastrojów, jakie one szerzą. Zapewne nie musiał znać powieści Dostojewskiego, inaczej zależność od nich twórczości Bernanosa byłaby go uderzyła. Wytknął on mu najpierw tę zupełną bezpłodność w życiu i działalności tych, których przedstawia jako kroczących wyjątkowymi drogami świętości. Następnie wskazał na źródło tej bezpłodności, którym jest głęboki pesymizm przenikający jego powieści i nie pozwalający mu zrozumieć nie tylko mocy dobra w duszy oddanej Bogu, ale nawet i mocy diabła, który się kusi, aby tamtą przełamać. Może się to wydać dziwnym, ale pesymizm nie jest w stanie zrozumieć nawet diabła i jego roli na świecie, która jest pomimo wszystkiego zawsze na służbie dobra jak to już genialnie sformułował Goethe, mówiąc o nim, że wciąż chce zła, a jednak wciąż się przyczynia do dobra. Bepłodność mniemanych świętych w powieściach Bernanosa, bardzo zresztą karykaturalnie przedstawionych, i malowanie wszystkiego na czarno prowadzi nas wprost do Dostojewskiego jako do źródła natchnienia.

Gorzej jest jednak, że we Francji można się spotkać z tym dziwnym uznaniem dla Dostojewskiego i wielkich jakoby wartości chrześcijańskich, zawartych w jego powieściach nie tylko u autorów świeckich, u powieściopisarzy polujących za czymś nowym, niewyzyskanym dotąd w twórczości literackiej. Kult rosyjskiego powieściopisarza szerzy się tam i wśród duchowieństwa, u teologów z których kilku dało się w wysokim stopniu przez niego urzec, nie dostrzegając jakiej wartości jest ten jego mniemany chrześcijanizm.

Zacznijmy od o. de Lubac T. J., który w swej pracy: „Le drame de l'humanisme athée” przeszło trzecią część poświęcił autorowi „Biesów” i zatytułował ją: „Dostojewski prophète”. Ktokolwiek się zetknął z dorobkiem naukowym tego głośnego dziś we Francji teologa, kto otworzył jego dzieła, jak „Catholicisme” lub „Surnaturel”, musiał być zdumiony czytaniem ich autora. Podobnie i studium poświęcone Dostojewskiemu świadczy, że o. de Lubac poznał wszystko, co mu było dostępne o nim samym i o jego działalności pisarskiej, niestety tylko w języku francuskim, bo nawet to, co pisano o nim po niemiecku, np. pracę Guardiniego zna w tłumaczeniu. Tak szeroka erudycja świadczy o wielkiej pracowitości i sumienności autora, który pragnie poznać wszystko, co na dany temat już powiedziano; ma ona jednak tę ujemną stronę, że bardzo mu utrudnia syntetyczne ujęcie zagadnienia i nie pozwala na wydalenie w dostatecznym stopniu własnego sądu. Ma się wrażenie, że gdyby o. de Lubac nie był się tyle naczytał o Dostojewskim, to przy swoim głębokim wykształceniu teologicznym byłby się bardziej krytycznie odniósł do wartości chrześcijańskich w jego powieściach. Tymczasem pod wpływem całej tej literatury, jaka powstała około rosyjskiego pisarza nie tylko akceptuje entuzjastyczne o nim sądy, ale nawet upatruje w jego dziele wielki prąd mistyczny, a w końcowych opowiadaniach o Raskolnikowie i Dymitrze Karamazowie widzi „sceny o czysto chrześcijańskim natchnieniu”. „Dostojewski — pisze on — wyprzedził, żeby tak powiedzieć, nowe formy myśli i życia wewnętrznego, które przez niego narzucają się człowiekowi i wchodzą do jego dziedzictwa”.

Zupełnie co innego znajdujemy w studium poświęconym Dostojewskiemu w „Revue Thomiste” (1946) przez o. J. M. Ni-

colas O. P., pt. „L'âme religieuse russe dans Dostojewski“. Jak już tytuł wskazuje, autor widzi w Dostojewskim typowego przedstawiciela religijności Rosjan, choć w zakończeniu robi w tym względzie pewne zastrzeżenia. Żadnej nie znajdziemy u niego erudycji, cytuje jednego tylko A. Gide'a, z którego książką o rosyjskim pisarzu miejscami polemizuje. Za to mamy tam analizy czy to pojedynczych postaci głównych jego powieści, czy to poszczególnych namiętności, wad i nastrojów duszy ludzkiej tak jak się w nich przejawiają. Czytając artykuły o. Nicolas, czuć do jakiego stopnia został oczarowany egzotyzmem twórczości Dostojewskiego, tak odbijającej od wszystkiego, co przynosi literacka twórczość Zachodu; sam się do tego przyznaje pisząc w ich zakończeniu o tym „envoutement“ — zasklepieniu? — którego doznał pod wpływem duszy jego bohaterów. Nie pozwala mu ono obiektywnie osądzić wartości pierwiastków chrześcijańskich, które występują na jaw w toku opowiadań, ani przekonać się, czy odpowiadają prawdę ideałom, jakie Chrystus przyniósł na świat oraz zasadom postępowania, które z nich wypływają. Dla niego np. stan duszy Myszkina jest w najwyższym stopniu — „par excellence“ — chrześcijański a religijność rosyjską taką, jak ją przedstawia Dostojewski, nazywa istotnie chrześcijańską „essentiellement chrétienne“.

Gdy teraz przejdziemy do Anglii, doszedł mnie stamtąd jeden tylko oddźwięk zachwyty nad Dostojewskim pióra katolickiego pisarza Krzysztofa Hollis. Poświęcił on w czasopiśmie „The Tablet“ (1947, 30, VIII) artykuł pt. „Dostojewski and the catholic Church“ wyjaśnieniu nienawiści rosyjskiego pisarza do katolicyzmu, w którym zresztą nic nie wyjaśnił, gdyż prawdziwego jej źródła nie znał. Jakże znamienne są tam jednak zaraz na wstępie następujące słowa: „Jego książki zawierają wyraźnie — można nawet powiedzieć wyzywająco, „defiantly“ — chrześcijańską interpretację życia“.

Gorzej jeszcze przedstawia się sprawa w Niemczech, gdzie do znanych mi propagatorów kultu Dostojewskiego należą Karl Pfleger i Romano Guardini.

Pierwszy w zbiorze studiów pt. „Geister die um Christus ringen“, należącym do kolekcji wydawanej przez oo. Benedyktynów z Seckau, poświęcił jedno z nich Dostojewskiemu.

Oparł się w nim jednak nie na jego wielkich opowieściach ogólnie czytanych, lecz na najbardziej koszmarnym opowiadaniu, jakie wyszło spod jego pióra pt. „Człowiek z lochu“. Trudno tu przytoczyć te wszystkie superlatywy, w których Pflieger wyraża swój zachwyt nad twórczością autora „Biesów“, a w szczególności nad chrześcijańskim charakterem jego dzieł. Ma on być praojcem, „Stammvater“, nowego pogłębionego chrześcijańskiego humanizmu. Pflieger oburza się na tych, którzy ośmielają się go krytykować np. na Szestowa, mającego o wiele więcej danych, aby zrozumieć umysłowość swego rodaka, a który słusznie zauważył, że „bez chaosu Dostojewski nie byłby Dostojewskim“. Jeszcze większe oburzenie wywołały krytyki A. Gide'a, któremu przy tej okazji wypomina jego bezecne życie osobiste i tym tłumaczy niezdolność zrozumienia chrześcijańskich pierwiastków w twórczości pisarza rosyjskiego.

Najdalej jednak poszedł w uwielbianiu chrześcijaństwa Dostojewskiego Guardini. Gdy wziąć pod uwagę, że przez długie lata zajmował katedrę filozofii chrześcijańskiej na Uniwersytecie berlińskim i że gromadził wokoło siebie katolicką młodzież oddającą się tam studiom uniwersyteckim, to łatwo sobie wyobrazić jak musiał bałamucić jej umysły. Zrozumie się wtedy, dlaczego te młode pokolenia okazały się tak mało odporne na rozkładowe wpływy hitleryzmu. Świat bohaterów Dostojewskiego, w którym hasła Nietzschego zostały tak jasno sformułowane i którym autor nie zdołał przeciwstawić nic więcej jak niedołęgów życiowych w rodzaju Myszkina lub Alioszy Karamazowa, nie mógł nie osłabić hartu ducha i nie przygotować gruntu pod posiew Rosenberga, v. Schiracha i innych.

Pracę Guardiniego poświęconą Dostojewskiemu posiadam niestety tylko w przekładzie francuskim pt. „L'univers religieux de Dostojewski“. Darmo by w niej szukać kryteriów chrześcijańskich w osądzaniu zjawisk życia duchowego, a brak ten dochodzi chyba do szczytu w rozdziale poświęconym powieści „Idiota“. Czytamy tam te słowa: „Długi czas Ewangelia św. Jana pozostawała dla mnie zamknięta, ponieważ nie mogłem pojąć wyrażonego w niej sposobu myślenia... Wtedy spotkałem „Idiotę“ i Myszkina. W postawie tego ostatniego zdało mi się znaleźć coś, co przypominało postawę janowego Chrystusa i ujrzałem doniosłość „płaszczyzny“, gdy idzie

o strukturę i zrozumienie sytuacji. ...Dwaj ludzie, którzy się spotykają, tym prędzej się rozumieją, im bliższe są płaszczyzny, na których istnieją lub z których wychodzą". Brak tego zbliżenia płaszczyzn ma być przyczyną, że Chrystus stał się skandalem dla swego otoczenia, a to samo widzi następnie Guardini w życiu Myszkina, w którym „Chrystus się objawił”.

W tym tonie prowadzona jest analiza postępowania Myszkina i dopiero przy końcu przychodzi moment opamiętania. Guardini zaczyna się wycofywać: przyznaje, że nie znaczy to, aby cały jego wywód przedstawiał coś obiektywnego i możliwego. Tu idzie tylko o możliwość symboliczną w tym sensie, w jakim może się ona przedstawić w wyobraźni pisarza. Przyznaje też, że „przyjąć to symboliczne tłumaczenie to narażać się na grubą pomyłkę i nawet na śmieszność. Ile sentymentalizmu potrzeba, aby brać mniej lub bardziej zdegenerowanego psychopatę za żywy symbol Chrystusa!” Niestety Guardini nie zatrzymuje się na tych ustępstwach, ale kończy twierdzeniem, że gdy idzie o sądy z dziedziny religijnej, to jest się zawsze narażonym na to, że się wybierze absurd. Słowem: „Credo quia absurdum”. Jak dziwne światło rzuca to na umysłowość katolicyzmu niemieckiego ostatniego pokolenia! I to głosi profesor uniwersytetu, gdzie wszystko winno być „streng wissenschaftlich”!

Interpretacja „Idioty”, jaką u Guardiniego spotykamy, jest w rzeczy samej absurdalna i słusznie zaniepokoiła te resztki teologii, które pozostały na dnie jego duszy. Posłuży nam ona za przejście do osądzenia tego czaru, albo może lepiej „czadu”, jaki dzieła Dostojewskiego roztaczają wokół siebie. Guardini mówi o narażaniu się na śmieszność, ale tu nie o śmieszność idzie, lecz o tragizm.

II

Znane są w dziejach wypadki dziwnego wpływu, jaki jednostki umysłowo wybitne, ale nie całkiem normalne, wywierają przez swe dzieła na potomność. Coś podobnego miał mieć Saint Cyran, jeden z twórców jansenizmu, po nim w XVIII w. Rousseau, a w XIX Hoene-Wroński, Towiański, Dostojewski i Nietzsche. W mniejszym czy większym stopniu już za życia, ale szczególnie po śmierci ich dzieła zaczynają się szerzyć

i wytwarza się koło ich postaci oraz ich twórczości prawdziwy kult. Są to jednostki niewątpliwie wybitnie uzdolnione, ale patologiczne piętno, jakie w sobie noszą, odbija się na całym ich postępowaniu niemniej jak i na ich twórczości, nadając tej ostatniej cechy czegoś niesamowitego, co wzbudza zainteresowanie. Nie brak nigdy ludzi poszukujących nadzwyczajności, których pociąga wszelka nowość, wszystko co odbiega od szablonu i to tylko dlatego, że od niego odbiega. Wśród takich rekrutują się zwolennicy tych genialnych pomysleńców. Nieraz przychodzą tu w dodatku względy polityczne, które, jak np. w wypadku Rousseau, przyczyniają się jeszcze do kultu głoszonych przez nich doktryn oraz ich twórców.

Tak się ma rzecz i z kultem Dostojewskiego. Jego twórczość pociąga tym, że całkowicie odbiega od twórczości innych pisarzy ostatniej doby, że nawet ci, co chcą go naśladować, nie są w stanie mu dorównać w wywoływaniu pewnego zdumienia niezwykłością opowiadania. U niego wszystko dzieje się zawsze inaczej, niż by się czytelnik mógł spodziewać, o ile w chaosie opowiadania (np. w „Biesach“, „Podrostrku“, „Idiocie“) może się on czegokolwiek spodziewać. W tym chaosie raz po raz uderzają genialne spostrzeżenia i obserwacje uchwycone na żywo i dobitnie wyrażone i one to wywołują zainteresowanie i nawet podziw. Ale wraz z nimi przenikają do umysłu czytelnika najdziwniejsze pomysły nieskojarzone z całością, niemożliwe sytuacje życiowe, które tylko w chorobliwej wyobraźni mogą się wylęgnać, a z nimi i najfałszywsze sądy o wartości czynów i życia ludzkiego.

O chorobliwym usposobieniu Dostojewskiego ogół wie bardzo mało. Wszystkim jest wiadomo, że cierpiał na ataki epilepsji, ale to ciężkie niedomaganie nie pociąga za sobą z konieczności zmniejszenia zdolności umysłowych. Znamy ludzi, którym epilepsja nie przeszkodziła odegrać wielkiej roli w dziejach i nie odbiła na ich umysłowości ujemnego piętna; takim był np. Pius IX, a także czcig. Liebermann, założyciel zakonu Werbiistów, którego może niedługo będziemy czcić na ołtarzach. Chorobą psychiczną, która tak złowrogo zaciążyła na twórczości Dostojewskiego nie była przeto tyle epilepsja, ile histeria w wysokim stopniu rozwoju.

W cztery lata po jego śmierci psychiatra rosyjski dr Czyż poświęcił autorowi „Biesów“ osobne studium pt. „Dostojewskij kak psychopatolog“ — niestety znam je tylko z cytata u innych pisarzy. Podziwia on tam doskonałe obserwacje z dziedziny psychicznych przypadłości patologicznych; szczególnie ataki epilepsji opisane z własnego doświadczenia uderzają trafnością. Ale równocześnie dr Czyż zajmuje się stanem psychicznym samego Dostojewskiego i wykazuje u niego wybitne objawy hysterii, a więc silny egotyzm i przeczulenie miłości własnej uniemożliwiające stosunki z ludźmi, brak zmysłu rzeczywistości oraz niesłychaną zmienność zdań i poglądów, sprawiającą, że niesposób się pokusić o przedstawienie jego światopoglądu, bo co dziś pod wpływem jednych wrażeń twierdzi, temu nazajutrz, gdy przyjdzie inny nastrój, zaprzecza: raz będzie to wielka miłość obejmująca wszystkich ludzi, to znów „nieprimirimaja złoba k żizni i k liudiam“, nie dająca się ukoić złość do życia i ludu. Nieraz te dwa nastroje będą się nawzajem przenikać i wytwarzać ową „ambiwalencję“, która dziś budzi takie zainteresowanie jakby miała znaczenie pozytywne, podczas kiedy jest objawem chorobliwym. „Zaprzyjaźniłem się z nim, pisze o kimś Dostojewski, w dziewiciu dziesiątych ze złości“, — „iz za złoby“.

We współczesnych mu zmaganiach między „słowianofilami“ a „zapadnikami“ Dostojewski nie opowiedział się ani za jednymi ani za drugimi, stąd niektórzy chcieli w nim widzieć umysł wyższy, który obejmował z góry wszystko, ce było pozytywnego w tamtych kierunkach i sprowadzał je do jedności. Ale to było złudzenie; jego nie stać było na jakiś skryształizowany światopogląd, choćby tak jednostronny jak tamte. To pewne, że swoich bardzo gloryfikował, a do Zachodu żywił silne uprzedzenie i pogardę.

Całe życie Dostojewskiego i cała jego twórczość jest pod znakiem tego historycznego egotyzmu, przeczulenia miłości własnej, zmienności sądów i braku poczucia rzeczywistości.

Z dziecinnych lat musiał utkwąć mu w duszy jakiś uraz do ojca. Miał to być człowiek z natury ponury, skłonny do melancholii, zapewne obciążony podobnym chorobliwym usposobieniem, jakie po nim w silniejszym stopniu odziedziczył jego syn Teodor. Dbał jednak bardzo o dzieci, synów sam

uczył niektórych przedmiotów, nigdy ich nie bił, ale był wymagający. Pod koniec życia, szczególnie po śmierci żony, coraz bardziej oddawał się pijaństwu, a gdy opuściwszy służbę w szpitalu osiadł w swej posiadłości wiejskiej, tak źle obchodził się z poddanymi, że go wreszcie zamordowali. Tylko jakimś głębokim urazem do ojca, powstałym w młodych latach, można wytłumaczyć, że w czterech głównych powieściach mamy ostre konflikty między synem a ojcem (Wiersilowy, Wierchowieńscy, Iwołginy i Karamazowy), przy czym w gorszym świetle przedstawieni są zwykle ojcowie, a synowie pałają do nich pogardą i nienawiścią dochodzącą do chęci zabójstwa. Łatwo zrozumieć jaką pożywkę dla swych hipotez znalazł w tych konfliktach Freud, tymczasem one świadczą o tej chorobliwej „złobie“, jaką już u młodego Teodora budziły wszelkie zadraśnięcia miłości własnej, które się potem wciąż odbijały w jego duszy. Całe jego życie było przez nie zatrute; wystarczy wspomnieć z jaką pasją mówił o Bielińskim, z jaką pogardą odnosił się do Turgieniewa, którego zohydził w postaci Karmazinowa w swych „Biesach“.

Uderzająca jest u Dostojewskiego już od młodych lat wielka lekkomyślność w dziedzinie majątkowej. Start życiowy miał wyjątkowo pomyślny: Gdy w 1843 r. ukończył szkołę inżynierską, miał z kapitałiku po ojcu oraz z pensji urzędniczej dochód, który przy ówczesnej wartości pieniądza pozwalał na bardzo dostatnie życie. Tymczasem już wtedy zupełnie nie umiał zarządzać tym, co posiadał, pieniądze wydawał bezcelowo dla zaspokojenia pierwszej lepszej zachcianki, aby się postawić, aby zaimponować. Gdy mu raz szwagier przysłał należne ze schedy 1.000 rs., roztrwonił je w jeden wieczór, a ta kwota mogła mu wystarczyć na roczne utrzymanie.

Bardzo przywiązany do brata Michała, nieraz spieszył mu z pomocą: podobnie wspierał też pasierba z pierwszego małżeństwa, ale to wszystko czynił dorywczo, gdyż niezdolny nie przewidzieć i nie zaoszczędzić, nie mógł im zapewnić regularnej pomocy. Dochody z pióra mogły być o wiele większe, gdyby nie zaliczki pobierane naprzód, nie bez wyzysku ze strony wydawców. Odbijało się to fatalnie na twórczości, zmuszając autora do pisania na gwałt po nocach powieści zakontraktowanych na termin. Tym się po części tłumaczy ich chao-

tyczny brak planu. Gdy w ostatnich latach życia męża finanse domu wzięła w swe ręce dobra i rozumna Anna Grigoriewna, zaraz to się odbiło na „Braciach Karamazowych“, pisanych w większym spokoju i mających więcej ładu wewnętrznego. W korespondencji wciąż rozlega się wołanie o pieniądze, a próby zdobycia ich w szulerniach jeszcze bardziej pogarszały sytuację.

Od roku 1876 Dostojewski zaczął wydawać w postaci miesięcznych zeszytów „Dziennik pisarza“, wybitnie egotyczny, pełen mglistych ogólników światopoglądowych, przeplatanych porachunkami ze wszystkimi, którzy się poważyli go krytykować. Jakże znamienne przejawiał się także ten egotyzm w stosunku do Zachodu, dokąd wyjeżdżał kilkakrotnie i to na dłużej, gdy go w Rosji długi zbyt cisnęły. Nic go tam nie zainteresowało, nic z tego co tam widział nie odbijało się w jego powieściach. Jedno tylko zdjęcie z krzyża Holbeina silniej nim wstrząsnęło i wspominał je w „Idiocie“. Wszędzie gdzie był, czy to w Niemczech czy w Szwajcarii czy we Włoszech, obwoził z sobą swe ogólnoludzkie ideały i swą „złobę“ do ludzi, która sprawiała, że do kultury Zachodu odnosił się z takim uprzedzeniem.

Wybitne piętno nastroju chorobliwego nosi to wszystko, co w powieściach Dostojewskiego odnosi się do Boga i religii. Zagadnienia z tej dziedziny wciąż się cisną pod jego pióro, boć żyje w społeczeństwie, w którym religia odgrywa wielką rolę. Ale u niego wszystko to jest pod znakiem zapytania. Widać, że pomimo wiary, do której w czasie zsyłki na Sybir powrócił, w jego przewrażliwionej histerii wyobraźni wszystkie podstawowe zagadnienia życia duchowego są skotłowane i nie dają spokoju umysłowi. Istnienie Boga i jego zaprzeczenie, miłość bliźniego i niemożność przewyciężenia wciąż budzącej się „złoby“, prawo moralne i bunt przeciw okowom, jakie nakłada, zjawy złego ducha, czy też halucynacje, wszystko to nie przestaje dręczyć Dostojewskiego i odbijać się w odtworzeniu życia w powieściach.

Czy od człowieka tak obciążonego w swej psychice można się spodziewać obiektywnego realizmu, pełnego obrazu życia uwzględniającego równomiernie wszystkie jego czynniki, zdrowego i jasnego sądu o istotnych wartościach życia w świetle

prawdziwych zasad moralności? Czy w szczególności można się spodziewać, że przeniknie głębiej w tajemnice życia chrześcijańskiego, wymagające bardzo subtelnej pojętności i wielkiego spokoju ducha? „Non in commotione Deus“.

I tu dochodzimy do tego, co stanowi o tragizmie kultu Dostojewskiego. Kto się nim przejmie i rozmiłuje w jego powieściach, kto przyswoi sobie jego sposób patrzenia na życie, na sprawy boże i na stosunki ludzkie, ten narazi się na to, że go opanuje ta chorobliwa atmosfera, w której sądy o podstawowych wartościach życia mogą ulec poważnemu spaceniu. W dziełach Dostojewskiego będzie widział życie jak w krzywym zwierciadle i z czasem gotów nabrać przekonania, że ono naprawdę jest takie krzywe, że na dnie jego panuje „zło“, której nie ma nic do przeciwstawienia, jak tylko nieuchwytny ideał miłości, brany na serio jedynie przez naiwnych prostaczków w rodzaju Myszkińa lub Alioszy Karamazowa. Na tym polega szkodliwość „dostojewszczyzny“. Jak w tym krzywym zwierciadle wygląda nauka, którą Chrystus przyniósł światu, nie wspominam tu wcale, gdyż pragnę zająć się osobno tym zagadnieniem.

Tu dodam jeszcze tylko, że kult, jakim Dostojewski cieszy się na Zachodzie, jest jeszcze z innego względu szkodliwy: oto widząc w nim najbardziej typowego przedstawiciela pojęć religijnych ludu rosyjskiego, daje o nich jednostronne a więc fałszywe wyobrażenie. Niewątpliwie pewne wspólne cechy religijnej psychiki rosyjskiej łatwo dadzą się u niego dostrzec. Prof. Karol Górski wyraźnie wskazał ich źródło: wciąż pasyżujący na Wschodzie manicheizm. Ale u niego są one jeszcze wyolbrzymione i sprowadzone nieraz do karykatury. Przy tym nie należy mniemać, aby obok tych spaceń i zwyrodnień nie było tam zdrowego życia religijnego, czerpiącego swe soki ze wspólnego z nami pnia wiary chrześcijańskiej. Kto się choć trochę zapozna z ruską hagiografią, ten wnet się przekona, ile tam było autentycznej świętości chrześcijańskiej. Najlepszym tego dowodem jest to, że w ciągu ostatniej wojny Kongregacja dla Kościoła Wschodniego zatwierdziła publiczny kult kilkunastu postaci, które cieszyły się nim na Rusi aż do XIV wieku. W ich żywotach przejawiają się stare tradycje życia religijnego Rusi, mające oczywiście cechy swoiste, ale mieszczące się do-

skonale w ramach ogólnych tradycji Kościoła powszechnego. Tam należy je badać niemniej jak w ich przedłużeniu aż do naszych czasów, a nie w powieściach wylęgłych w chorobliwej wyobraźni Dostojewskiego.

Nieszczęściem wyżej wymienionych wielbicieli katolickich Dostojewskiego na Zachodzie jest zupełna nieznanomość Rosji, jej języka, dziejów, piśmiennictwa, obyczajów... Ich oceny życia religijnego Rosji świadczą zwykle o wielkim braku zrozumienia swoistych cech środowiska; gdy zaś zdają sobie sprawę, że to coś dla nich obcego, apelują do konwencjonalnego frazesu o odrębności duszy rosyjskiej. Dzieła pisarzy rosyjskich znają tylko z przekładów, a to co im mówią dzisiejsi pisarze rosyjscy, żyjący na emigracji, zbyt jest zaprawione ich własną tragedią, aby się mogło wznieść na wyższy obiektywny poziom. Jeden doszedł mnie stamtąd trzeźwy głos świadczący o głębokiej znajomości życia religijnego Rosji, a mianowicie to, co pisała pod literami I. N. w „Vie Intellectuelle“ (1834-5) M. Danzas pt. „L'itinéraire religieux de l'âme russe“, choć i tam hagiografia nie została uwzględniona. Nie zdaje się jednak, aby to studium zwróciło uwagę pisarzy katolickich, którzy ostatnio zajmowali się Dostojewskim; nie znalazłem go np. w tak obfitej bibliografii u o. de Lubac.

Tak więc oprócz tej jednej szkody, jaką kult Dostojewskiego może wyrządzić, przez to że wprowadza w atmosferę jego chorobliwej twórczości, jest jeszcze i ta druga, że daje błędne pojęcie o życiu religijnym Rosji, które było zawsze tak ważnym czynnikiem w jej dziejach.

Nie należałem nigdy do wielbicieli Dostojewskiego. Uderzały mnie przeblęski wielkich zdolności w dziedzinie obserwacji psychiki ludzkiej, ale całość twórczości nużyła swą chorobliwą chaotycznością i drażniła swym pesymizmem i nawet nieszczerością. Bo co tu tyle mówić o wzniosłych ideałach wszechludzkich, gdy się nie opanowało w sobie ciągłej złości i nienawiści do bliźnich. Ale niewątpliwie było to u niego w małym stopniu zawinione. Gdym w ostatnich latach wziął do ręki główne powieści Dostojewskiego, nad innymi uczuciami zaczęło górować współczucie dla tej głębokiej udręki, którą ten biedny człowiek przeszedł w życiu i uwiecznił w dziełach swego pióra.

O. Jacek Woroniecki O. P.

O tzw. neopozytywizmie prawnym

Jak słusznie pisze A. D. Sertillanges w swym „Le christianisme et les philosophies“ (Paris, Aubier, 1943, 2 wyd.) w rozwoju myśli ludzkiej powracają stale te same „tak“, te same „nie“ i te same „być może“. Panuje tu swojego rodzaju dialektyka. Dlatego znajomość całego cyklu rozwojowego umożliwia lepsze zrozumienie poszczególnych jego faz.

Otóż, jak neopozytywizm filozoficzny jest jednym z etapów walki minimalizmu z metafizyką, tak neopozytywizm prawny jest jednym z wyrazów protestu przeciw prawu naturalnemu opartemu na metafizyce. Chcąc zatem zrozumieć neopozytywizm prawny trzeba myśłą cofnąć się aż do szkoły prawa natury i prawa narodów i z perspektywy kilku ostatnich wieków spojrzeć na rozwój myśli prawnej.

Twórcą szkoły prawa natury i prawa narodów był Hugo Grocjusz. Panowała ona niemal wszechwładnie wśród filozofów i prawników XVII i XVIII w., a epigonów jej spotykamy jeszcze w XIX w. Wykoślawiła ona pojęcie prawa naturalnego odziedziczonego od starożytności i średniowiecza. Św. Tomasz z Akwinu pojmował prawo naturalne jako zbiór najogólniejszych zasad postępowania, które umysł człowieka odczytuje z naturalnych skłonności ludzkich i które jako wyraz woli Stwórcy świata są podstawą mocy obowiązującej wszelkiego prawa pozytywnego ludzkiego. Szkoła natomiast prawa natury i prawa narodów uważała „ius naturae“ za idealne, powszechne i niezmiennne prawo rozumowe, obejmujące całokształt norm prawnych od zasad naczelnych po najbardziej szczegółowe wnioski. Pufendorf, Wolf, Thomasius, Leibniz i in. zburzyli w ten sposób równowagę między prawem naturalnym a prawem pozytywnym: prawo naturalne wchłonęło prawo pozytywne (por. Ks. T. Bensch, Kształtowanie się poglądów na stosunek prawa naturalnego i pozytywnego, „Prąd“, 1937, z. VII—VIII, str. 170—196).

Skrajność koncepcji prawa naturalnego jako zupełnego i absolutnego systemu dedukcyjnego norm musiała wywołać reakcję. Reakcja ta szła w dwu kierunkach, w każdym przechodząc dwie fazy. Możemy zatem ostatecznie mówić o czterech prądach filozoficzno-prawnych, przeciwstawiających się prawu naturalnemu

w XIX i XX wieku. Są to: z jednej strony szkoła historyczna niemiecka (pierwsza połowa XIX w.) i materializm dziejowy, z drugiej pozytywizm prawny (druga połowa XIX wieku) i neopozytywizm prawny, konkurujący współcześnie z diamatem w prawie. Piąty zasadniczy kierunek obecnej filozofii prawa, niemniej od wyżej wymienionych powszechny, jest również swego rodzaju reakcją przeciw szkole prawa natury i prawa narodów, ale tym się różni od innych, że nie walczy z samą ideą prawa naturalnego, a tylko z jej ujęciem przez szkołę prawa natury i prawa narodów. Ten tzw. neonaturalizm prawny, czyli prąd odrodzenia prawa naturalnego, wraca od skrajnie dedukcyjnego i absolutnego prawa naturalnego filozofów XVII i XVIII w. do koncepcji ogólnych zasad naturalnych, bliskiej pojęciom starożytności i średniowiecza.

Ogólnie biorąc prawo dzielimy na naturalne i pozytywne, pozytywne zaś na pisane i zwyczajowe. Jak zaznaczyliśmy wyżej, reakcja przeciw prawu naturalnemu szła w dwu kierunkach: w pierwszej fazie szkoła historyczna niemiecka w miejsce prawa naturalnego wysunęła prawo pozytywne zwyczajowe, następnie zaś pozytywizm prawny zwalczał jedno i drugie w imię prawa pozytywnego pisanego. Szkoła historyczna niemiecka uważała za prawo tylko reguły postępowania pozytywne, tj. ustanowione przez człowieka, jakkolwiek powstające spontanicznie, drogą przekształcania się zwyczaju w prawo zwyczajowe, będące skutkiem tego, tak jak mowa, wyrazem ducha narodu. Tymczasem pozytywizm prawny określał prawo, jako normy ustanowione przez władzę państwową i przez nią sankcjonowane przymusem. Filozofia prawa marksistowska jest jak gdyby syntezą obu wyżej wymienionych kierunków: jak one, wroga jest prawu naturalnemu, a prawo definiuje: „Reguły postępowania zgodne z interesem klasy rządzącej i przez nią siłą gwarantowane“. (Dlatego prawo i państwo w tym znaczeniu istnieją tylko w kapitalistycznej społeczności klasowej, nie występują natomiast w bezklasowej społeczności socjalistycznej, czyli komunistycznej).

Dotychczasowa walka z prawem naturalnym była prowadzona, przez wszystkich jego przeciwników, w wyniku i na podstawie wrogiego ich stosunku do metafizyki, z którą prawo naturalne wiąże się w sposób istotny. Otóż młodsze pokolenie wrogów prawa naturalnego spostrzegło się, że ich poprzednicy, mimo swego zasadniczego wstępu do metafizyki, przecież posługiwali się w walce z prawem naturalnym pojęciami właśnie metafizycznymi. Czystość nauki prawa dotychczasowych pozytywistów kaził osad pojęć metafizycznych takich, jak prawo podmiotowe, podmiot prawa, osoba prawna i in., które ich następcy uważali za beużyteczne fikcje, za nienaukowe konstrukcje umysłowe. Nowy kierunek filozoficzno-prawny postawił sobie za zadanie prowadzić walkę z metafizycznym prawem naturalnym metodą i w języku wolnym od jakichkolwiek naleciałości metafizycznych. Neopozy-

tywizm prawny — to jest nazwa, jaką kierunek ten otrzymał w historii doktryn prawnych — stara się nie tylko zastąpić metafizyczne prawo naturalne jakimś pozytywistycznym „Ersatzem“, ale nadto tworzy nowe pojęcie pozytywnej (realnej, jak powie Duguit, lub krytyczno-formalnej, jak wyrażać się będzie raczej Kelsen) nauki prawa, opartej o taką metodę i taki język: naukowym jest poznanie płynące z czystego doświadczenia (Duguit) albo osiągnięte przy pomocy metody krytyczno-formalnej (Kelsen). W wyniku takich założeń epistemologicznych i metodologicznych wypadnie budować realny lub formalny, ale w każdym razie przedmiotowy system prawny, oraz odrzucić wszelkie niepotrzebne fikcje prawne.

Kończąc nasze rozważania wstępne nad neopozytywizmem w ogóle, zapytać się wypada, czy i jaki związek zachodzi między neopozytywizmem prawnym a neopozytywizmem filozoficznym¹⁾, reprezentowanym przez Koło Wiedeńskie i jego następców: logizujący empiryzm i fizykalizm.

Mając na uwadze fakt, że neopozytywizm prawny jest chronologicznie wcześniejszy od neopozytywizmu filozoficznego (manifest-program Koła Wiedeńskiego został ogłoszony w 1929 r., podczas gdy pierwsze przełomowe dzieło Duguit pt. „L'Etat, le droit objectif et la loi positive“ ukazało się już w 1901 r.), należy wykluczyć możliwość wpływu neopozytywizmu filozoficznego na powstanie neopozytywizmu prawnego. W istocie rzeczy zachodzi tu tylko podobieństwo nazwy, uzasadnione analogicznością stosunków między neopozytywizmem i pozytywizmem filozoficznym oraz między neopozytywizmem i pozytywizmem prawnym. Neopozytywizm filozoficzny jest zgodny z pozytywizmem filozoficznym w postawie wrogiej metafizyce, różni się odeń nowym pojęciem nauki i metody naukowej, której jedni, logizujący empirycy, szukają w logistyce, drudzy, fizykaliści, we współczesnej fizyce. Podobnie neopozytywizm prawny zgodny jest z pozytywizmem prawnym w negowaniu metafizycznego prawa naturalnego, różni się natomiast odeń nowym pojęciem nauki prawa i jej metody oraz języka. Zresztą historia filozofii prawa stwierdza, że o ile myśl filozoficzno-prawna zależy od myśli filozoficznej ogólnej, o tyle nowe prądy w filozofii przedostają się z pewnym opóźnieniem do nauki prawa. Neopozytywizm prawny, mimo swej młodej nazwy, bliższy jest staremu pozytywizmowi filozoficznemu niż filozofii Koła Wiedeńskiego, logizującym empirykom i fizykalistom. Zgodnie z wyżej wzmiankowanym prawem historyczno-filozoficzno-prawnym „późnego oddziaływania“, wpływ neopozytywizmu filozoficznego na neopozytywizm prawny zaznacza się dopiero w ostatnich fazach jego rozwoju i wyraża się w skierowaniu u-

¹⁾ Por. K. Ajdukiewicz, O tzw. neopozytywizmie, „Myśl Współczesna“, 1946, listopad-grudzień, str. 155—176 i J. Kamińska, Ewolucja Koła Wiedeńskiego, o. c., 1947, luty, str. 145—160.

mysłów teoretyków prawa ku badaniom logicznym norm prawnych¹⁾.

Zakreśliwszy w ten sposób przez podanie definicji neopozytywizmu prawnego granice naszych badań, możemy przystąpić do bliższej analizy jego istoty. Jest rzeczą bardzo ciekawą, że neopozytywizm prawny powstał prawie że równocześnie w dwu różnych, dość od siebie odległych i praktycznych niezależnych ośrodkach: we Francji (Bordeaux) i w Austrii (Wiedeń), stąd nazwa dwu głównych szkół neopozytywistycznych: szkoła francuska i szkoła austriacka, czyli wiedeńska. Twórcami neopozytywizmu prawnego, niezależnymi od siebie, byli we Francji Duguit, w Austrii Kelsen. Każdy z nich silnie oddziałał na myśl współczesnych sobie prawników i pozostawił grono uczniów. Jako przedstawicieli szkoły Duguita wymienić należy Gastona Jèze, znanego profesora prawa administracyjnego i skarbowego, Mikołaja Politis, głośnego znawcę prawa międzynarodowego publicznego, Rogera Bonnard, najzdolniejszego ucznia i następcę wielkiego Duguit oraz Marka Régla de. Grono zwolenników i uczniów Kelsena jest jeszcze liczniejsze: Adolf Merkl, Alfred Verdross, Feliks Kaufmann, Franz Weyer, w Polsce zamordowany w 1942 r. Szymon Rundstein, i wielu innych.

Neopozytywizm prawny zjawiał się pierwszy we Francji. Twórcą tego kierunku i głową szkoły francuskiej był Leon Duguit (1859—1928), urodzony w Bordeaux, tamże długoletni profesor prawa politycznego i dziekan wydziału prawa. Umysł o wielkiej inteligencji i bardzo rozległej wiedzy, Duguit był bardzo ruchliwym wykładowcą i bardzo płodnym pisarzem¹⁾. Punktem wyjścia doktryny prawnej Duguita była filozofia Augusta Comte'a, silnie zaciążył nad nią solidaryzm Leona Bourgeois, nie bez wpływu też była socjologiczna szkoła Emila Durkheima, a nawet (z lat szkolnych zapewne — jak u każdego Francuza datująca się) lektura „Discours sur la méthode” Kartezjusza. Po Augustie Comcie wziął Duguit wrogi stosunek do metafizyki i pojęcie nauki pozytywnej, opartej o bezpośrednie doświadczenie. Jest on agnostykiem, a nie tylko sceptykiem: pojęcia Boga, duszy nieśmiertelnej, wolnej woli itp. odrzuca jako nie naukowe, ale nie przeczy istnieniu Boga, głosi tylko zasadniczą jego niepoznawalność drogą naukową. Rzecz jasna, że Duguit, jako konsekwentny pozytywista-agnostyk nie mógł przy-

¹⁾ Zwrot ku zagadnieniom logicznym w prawie znamionuje nie tylko Kelsena i jego szkołę, ale i wielu innych teoretyków prawa, jak Reinach, Znamierowski, szkoła wileńska, której patronował Br. Wróblewski, Bautro, Rudziński i wielu autorów anglosaskich.

²⁾ Duguit miewał wykłady w Portugalii, Rumunii, Egipcie, Argentynie i St. Zjednoczonych. Pisma jego tłumaczone są na wszystkie niemal języki europejskie. Pełną bibliografię prac Duguita podaje w rozprawie „Reguła społeczna i reguła prawna Leona Duguita”, Lublin 1948 (w druku).

jąc doktryny prawa naturalnego, opartej na metafizyce, w żadnym jej sformułowaniu. Równocześnie syn narodu romańskiego, wychowany w duchu łacińskiej kultury zachodnio-europejskiej, Duguit wzdygał się przed uznaniem siły za podstawę mocy wiążącej prawa, choć przykład takich poglądów mógł znaleźć u różnych teoretyków i praktyków od Kalliklesa i Machiavela poczynając. Duguit pragnie wytłumaczyć moc obowiązującą prawa pozytywnego ludzkiego nie uciekając się ani do teorii prawa naturalnego ani do teorii siły. I jedna i druga bowiem jest w jego oczach nienaukowa: metafizyką jest głoszenie jakiegoś bytu wyższego od człowieka, którego wola miałaby wiązać wolę ludzką; metafizyką również jest przypisywanie woli jednostki wyższości nad wolę innych. Podstawą mocy obowiązującej prawa może być tylko fakt, a jeżeli ma to być fakt inny niż fakt przewagi (siła), to może być tylko fakt życia społecznego i występującej w nim solidarności społecznej. Duguit dzieli ją za Durkheimem na mechaniczną (przez podobieństwo) i organiczną (przez podział pracy). Jak później Henri Bergson będzie rozróżniał w swych „*Les deux sources de la morale et de la religion*” „obligation-pressure” i „obligation-aspiration”, tak przed nim już Duguit sformułuje pojęcie powinności pozytywnej i powinności metafizycznej. Powinność pozytywna w rozumieniu Duguity zaledwie zasługuje na nazwę powinności, gdyż jest tylko czystym naciskiem życia na człowieka. Nie ma się „obowiązku” ulegać temu naciskowi, można mu się przeciwstawić, lecz wówczas życie nas miażdży. Jeżeli się chce tego uniknąć, „powinno się” zachować w sposób zgodny z „regułą postępowania”, płynącą z presji faktów. Podstawą zatem porządku prawnego jest hipotetyczna reguła społeczna: „Jeżeli chcesz żyć i mniej cierpieć, postępuj zgodnie z solidarnością społeczną”. Innymi słowy: „Należy czynić wszystko, co rozwija solidarność społeczną pod obu jej postaciami, a unikać wszystkiego, co ją umniejsza”.

Już naczelną zasadą prawa naturalnego, którą św. Tomasz z Akwinu za Arystotelesem formułuje w słowach: „na-leży czynić dobro” da się wyrazić w postaci normy hipotetycznej: „jeżeli chcesz być szczęśliwy, postępuj dobrze”. Zasadnicza jednak różnica między Doktorem Anielskim a profesorem z Bordeaux leży w tym, że dla św. Tomasza człowiek ma obowiązek być szczęśliwy i wobec tego postępować dobrze niezależnie od tego, czy tego chce czy nie, natomiast dla Leona Duguity pozytywistyczna powinność płynąca z reguły społecznej jest czysto hipotetyczna, faktyczna.

Reguła społeczna występuje w trojakiej postaci, jako reguła ekonomiczna, moralna lub prawna. Duguit definiuje powyższe trzy odmiany reguły społecznej w wyniku skrzyżowania dwu klasyfikacyj reguł społecznych. Raz dzieli je według przedmiotu, do którego odnoszą się, na reguły postępowania w życiu gospodarczym oraz na reguły postępowania w innych dziedzinach ży-

cia społecznego; drugi raz dzieli je według sankcji na reguły, których znaczenie dla życia społecznego jest tak wielkie, że uświadamiając je sobie członkowie danej społeczności organizują zewnętrzną reakcję w wypadku naruszenia takiej normy, oraz na reguły, o mniejszym znaczeniu, nie wyposażone w zorganizowaną sankcję społeczną zewnętrzną. Reguły tego ostatniego typu, o ile odnoszą się do stosunków gospodarczych, noszą nazwę reguł ekonomicznych, o ile zaś odnoszą się do innych stosunków społecznych noszą nazwę reguł moralnych. Jedne i drugie, z chwilą gdy są wyposażone w zorganizowaną zewnętrzną sankcję społeczną, stają się regułami prawnymi. Wytworzenie się przekonania u większości jednostek składających się na daną grupę społeczną o konieczności zorganizowania zewnętrznej sankcji społecznej na wypadek naruszenia reguły ekonomicznej lub moralnej szczególnie ważnej dla solidarności społecznej jest wynikiem współdziałania dwu czynników, które Duguit nazywa — jeden, reprezentujący altruistyczne, socjalne tendencje człowieka: poczuciem solidarności lub społeczności, drugi, wyrażający skłonności egoistyczne, indywidualne: poczuciem sprawiedliwości. Nie będziemy bliżej analizowali przebiegu tego procesu przekształcania się reguły społecznej, ekonomicznej lub moralnej, w regułę prawną. Sam Duguit przedstawił to rozwlekłe i niejasno. Zaznaczamy wobec tego tylko krótko, że ostatecznie o wyżej wzmiankowanym przeobrażeniu decyduje utworzenie się w świadomości nieokreślonej bliżej większości jednostek, składających się na daną grupę społeczną, przekonania o konieczności zorganizowania zewnętrznej sankcji na wypadek naruszenia owej reguły społecznej. Wyrażać się to może takimi czynami jak np. lynch. Czyż takie poglądy nie dowodzą wbrew najszczerzszym pragnieniom i najbardziej kategorycznym protestom — mimowolnego utożsamiania prawa z siłą?

Wybór faktu solidarności społecznej za podstawę mocy obowiązującej prawa pozytywnego był krytykowany jako arbitralny. Wobec tego Duguit oświadcza, że choćby fakty nie uzasadniały sformułowanej przezeń reguły społecznej, należy przyjąć jako konieczny postulat porządku prawnego, który poza hipotezą reguły społecznej jest niewytłumaczalny. Przyjmowanie w ostateczności za punkt wyjścia postulatów najmniej oczywistych jest zjawiskiem dość częstym u wrogów metafizyki (przykładem może być sam Kant) i pozytywistów (wymienić wystarczy Comte'a). Postępowanie takie jest jednak tym niemniej zasadniczo sprzeczne z duchem filozofii krytycznej czy pozytywistycznej. Ta wewnętrzna sprzeczność systemu Duguíta dowodzi wyraźnie, jakkolwiek jest to tylko *argumentum ad hominem*, niewystarczalności i błędności założeń oraz metod czysto pozytywistycznych.

W oparciu o taką filozofię prawa Duguit najpierw poddaje krytyce szereg pojęć prawnych, rzekomo metafizycznych, jak

prawo podmiotowe, podmiot prawa, osoba prawna i in., następnie zaś buduje swój przedmiotowy system prawny, imponujący zwartością i zupełnością: od prawa międzynarodowego publicznego poprzez prawo konstytucyjne i administracyjne sięga on aż do prawa prywatnego.

Jeżeli chodzi o walkę z prawnymi pojęciami metafizycznymi, nie należy brać wyrażen Duguita dosłownie. Jego polemiki robią niekiedy wrażenie logomachii, czystej walki o słowa. Wszak ostatecznie pojęcie prawa podmiotowego zastępuje Duguit terminem „uprawnienie“, pojęcie podmiotu prawa sam przyjmuje, poczyniwszy pewne zastrzeżenia, przez nikogo chyba nigdy nie kwestionowane, że przez podmiot prawa należy rozumieć tytulariusza uprawnień i obowiązków, wypływających z przedmiotowych norm prawnych, a tworzących łącznie spłot zwany przez niego „sytuacją prawną“.

Podkreślić jednak należy, że — chociaż zasadnicze koncepcje Leona Duguit są chybione i wiele jego pojęć nie znalazło uznania — przecież zrewolucjonizował on niejedną dziedzinę prawa: przed prawem narodów otworzył nowe perspektywy, prawo administracyjne francuskie pchnął na nowe zupełnie tory. Wszędzie zmuszał do przemyślenia na nowo wielu zagadnień i zrewidowania przestarzałych poglądów. Należy mu również poczytać za zasługę zdecydowaną walkę z fikcjonalizmem w prawie. Wreszcie w dziedzinie prawa prywatnego Duguit bardzo trafnie wyczuł i przepowiedział kierunek jego rozwoju. Wymownie świadczy o tym artykuł Fryderyka Zolla pt. Z zagadnień funkcjonalizmu własności — na tle spuścizny po Leonie Duguit (Przegląd Notarialny, 1947, z. 1, str. 26—39).

Tak by się przedstawiały, w wielkim skrócie, filozofia i teoria prawa Leona Duguit, ich światła i cienie.

Podczas gdy dojrzewała myśl uczonego dziekana z Bordeaux, zaczęła się formować, zupełnie niezależnie, w umyśle wiedeńskiego profesora prawa politycznego Hansa Kelsena doktryna prawna, bardzo bliska poglądom Duguita, jakkolwiek w kilku i to zasadniczych punktach od niej różna. Równie inteligentny i o wiedzy równie rozległej, ale chyba bardziej subtelny niż Duguit i może trudniejszy do zrozumienia, był Kelsen nie mniej płodnym i wpływom uczonym. Dziś, jako „research professor“ na Harvard University w Stanach Zjednoczonych, wydaje w języku angielskim swe prace przedwojenne. Jak punktem wyjścia poglądów Duguita była filozofia Comte'a, tak źródłem natchnienia Kelsena była filozofia Kanta. Lecz jak u Duguita wpływ Comte'a nie był jedyny, tak i u Kelsena wpływ Kanta nie był wyłączny. Wnikliwa analiza przeprowadzona przez Czesława Martyniaka, wykazała zależność myśli Kelsena od poglądów Vaihinger'a, Cohena, Macha, Husserla i Feuerbacha.

Kant, jak wiadomo, był — jeżeli chodzi o jego poglądy filozoficzno-prawne — zwolennikiem teorii umowy społecznej. Jak dla wytłumaczenia zjawisk moralnych przyjmował jako postulat wolności woli i kategoryczny imperatyw, tak dla wyjaśnienia zjawiska prawa pozytywnego ludzkiego postulował umowę społeczną. Tylko ta hipoteza zdolna była, zdaniem jego, uzasadnić naczelną regułę porządku prawnego: „należy słuchać władzy państwowej“. Ludzie powinni być posłuszni i władzy i prawu przez nią stanowionemu, gdyż przez *pactum societatis* dobrowolnie zawarte zobowiązali się do tego. Kelsen przyjmuje za Kantem za podstawową normę porządku prawnego (*Grundnorm*) tą samą zasadę: „należy słuchać konstytucji“, czyli „należy słuchać państwa“. Nie stara się już jednak uzasadnić tej normy podstawowej przez hipotezę umowy społecznej, ale bezpośrednio zakłada ją jako konieczny postulat. Zresztą Kelsen nie mógł postąpić inaczej. Albowiem — i to stanowi pierwszą, zasadniczą różnicę między Kelsenem a Duguitem — zakłada on (w przeciwieństwie do swego francuskiego kolegi, który moc obowiązującą reguły społecznej, a przez nią całego porządku prawnego opiera na fakcie życia społecznego i solidarności społecznej), że między dziedziną powinności a dziedziną bytu znajduje się przepaść nie do przebycia. Kelsenowski podział zjawisk na dziedzinę „*Sollen*“ i „*Sein*“ ma znaczenie nie tylko metodologiczne, lecz również i przede wszystkim ontologiczne. Dlatego żaden fakt, jako leżący w dziedzinie rzeczywistości, nigdy nie może być podstawą mocy obowiązującej żadnej normy. Norma może opierać się tylko na normie. Ponieważ jednak Kelsen rozumiał dobrze absurdalność jakiegokolwiek „*regressus ad infinitum*“, powtarza za Arystotelesem „*ananke stenai*“. I zatrzymuje się właśnie na tzw. przez siebie hipotetycznej normie podstawowej. Norma prawna, jaką jest rozporządzenie niższych władz administracyjnych, czerpie swą moc z normy prawnej, którą jest odnośne rozporządzenie władz administracyjnych wyższych. To ostatnie opiera się z kolei na rozporządzeniu wykonawczym ministra, rozporządzenie ministra opiera się na ustawie, ustawa — na konstytucji, konstytucja — na normie podstawowej: „należy słuchać konstytucji“. Tak się przedstawia słynna hierarchiczna, czyli stopniowa budowa prawa (*Stufenbau des Rechts*), stworzona przez Merkla, rozszerzona przez Verdrosza, włączona wreszcie przez Kelsena do jego systemu prawa. Teoria ta, tak dla swej metodologicznej czystości, jak i dla materialnej prawdziwości, jest wielką zdobyczą szkoły austriackiej. Nie uzasadnione jest tylko zawieszenie całego tego łańcucha norm na... takim postulacie. Ostatnim ogniwem jest bowiem Byt Najwyższy, źródło wszystkich innych bytów (*fons entis*) i wszystkich powinności, najwyższy fakt i najwyższa norma, w którym byt i powinność zbiegają się tak, jak utożsamiają się w Nim egzystencja i esencja.

Duguit formułował regułę społeczną, a za nią wszystkie normy prawne, jako okresy warunkowe, w logice zwane zdaniami hipoteczными. Podobnie Kelsen ujmując zdanie prawne (Rechtsatz) jako zdanie hipotetyczne: „Jeżeli miało miejsce A, to powinno nastąpić B“. Te kelsenowskie formuły starał się przejąć pod koniec swego życia Duguit, który mimo świadomości dzielących go od Kelsena różnic, miał dlań dużo uznania.

Na podstawie takiej filozofii prawa tworzy Hans Kelsen swą czystą teorię prawa (reine Rechtslehre). Odrzuca, podobnie jak Duguit, pojęcia uznane za finkcje w rodzaju pojęć prawa podmiotowego, podmiotu prawa lub osoby prawnej. Zgodnie ze swym kolegą z Bordeaux zastępuje pojęcie podmiotu prawa przez pojęcie sytuacji prawnej, którą rozumie tak samo jako spłot uprawnień i obowiązków, wynikających z przedmiotowych norm prawnych. Tu jednak występuje druga zasadnicza różnica między Duguitem a Kelsenem: pierwszy pojmuje państwo socjologicznie i określa je, w ślad za syndykalistami i anarchistami społecznymi, jako związek związków zawodowych, gdy tymczasem Kelsen utożsamia państwo, rzekomą osobę prawną najwyższego rzędu, z przedmiotowym porządkiem prawnym.

Dzieła Kelsena, podobnie jak prace Duguita, wywołały liczne dyskusje i krytyki, pobudziły umysły do pracy i wniosły wiele zdobyczy, zwłaszcza w dziedzinie metodologii. Również Kelsen przyczynił się w dużej mierze do skierowania najnowszych badań prawnych ku nietkniętej do tej pory dziedzinie „logiki norm“¹⁾. Tym niemniej jego filozofia prawa, a z konieczności i zależna od niej czysta teoria prawa, są wewnętrznie sprzeczne i zasadniczo błędne, jak to wykazał Czesław Martyniak w swej pracy pt. „Moc obowiązująca prawa a teoria Kelsena“. Przypuśćmy nawet, że trzeba uznać jako oczywistą normę podstawową: „należy słuchać konstytucji“. Zawsze jednak pozostaje bez odpowiedzi pytanie, co jest konstytucją. Kelsen, mimo pewnych wahań²⁾, zdaje się ostatecznie uznawać za konstytucję wolę rządzących, czyli silniejszych, (by użyć terminologii Leona Duguit). Czy wygnany ze swej ojczyzny uczony zdawał sobie sprawę, że chcąc być konsekwentnym w stosunku do samego siebie powinien był uznać za „konstytucję“ hitlerowskie zarządzenia antysemickie i całe to niemieckie Faustrecht, zmieniające Europę w jeden obóz koncentracyjny, płonący ogniami krematoriów? Tłumaczenie na angielski swych niezmiennych prac przedwojennych wskazywałoby na to, że nie zdawał on sobie z tego sprawy. Dziwne zaślepienie...

Tak z kolei przedstawia się w wielkim skrócie syntetycznym doktryna Hansa Kelsena.

¹⁾ Aleksander Witold Rudziński, „Z logiki norm“, Kraków, Wydawnictwa Wydziału Prawa U. J., 1947.

²⁾ Roman Szydłowski, „Siła i prawo“, Kraków, Księgarnia Powszechna, 1946, str. 23 i n.

Od pierwszego wejrzenia uderza zapewne czytelnika to, co zresztą świadomie starałem się uwypuklić: mimo zasadniczych różnic daleko idąca jednolitość obu doktryn. Wprawdzie Duguit opiera się na filozofii Comte'a, Kelsen zaś na filozofii Kanta (a między tymi dwoma systemami filozoficznymi zachodzi większa różnica niż w brzmieniu nazwisk ich twórców), wprawdzie Duguit opiera powinność na bycie, a Kelsen oddziela ontologicznie byt od powinności, wprawdzie każdy z nich inaczej pojmuje państwo, w wielu punktach zasadniczych są jednak sobie bliscy (jeżeli nie całkowicie ze sobą zgodni): obaj opierają swą filozofię prawa na postulatcie (jeden na hipotetycznej regule społecznej, drugi na hipotetycznej normie podstawowej), poglądy obu w konsekwentnym przedłużeniu prowadzą — wbrew najszerszym intencjom ich twórców — do nieuniknionego utożsamienia prawa z siłą, obaj przyjmują tylko powinność pozytywną, hipotetyczną, obaj tworzą system prawa przedmiotowego, odrzucają pojęcie prawa podmiotowego, zastępują pojęcie podmiotu prawa przez pojęcie sytuacji prawnej.

Niektórzy teoretycy prawa, w szczególności Jerzy Tasić, zwrócił uwagę na podobieństwo obu doktryn. Ukazało się w związku z tym kilka artykułów w „Archives de Philosophie du Droit et de la Sociologie Juridique” oraz w „Revue Internationale de la Théorie du Droit”. Co ważniejsze usładowili sobie swe pokrewieństwo myślowe twórcy neopozytywizmu prawnego. Wy-mownym tego wyrazem jest artykuł Leona Duguit pt. „Les doctrines juridiques objectivistes”, ogłoszony w „Revue du Droit public” (1927, oct. — déc.), a włączony następnie pod tym samym tytułem do trzeciego i ostatniego wydania głównego dzieła Leona Duguit: „Traité de droit constitutionnel” (1927, t. I, §§ 3 i 4). W wyniku tej stwierdzonej i uznanej zbieżności swych poglądów, Duguit i Kelsen, twórcy i główni przedstawiciele neopozytywizmu prawnego, byli współredaktorami czasopisma naukowego, poświęconego zagadnieniom teorii prawa, wydawanego w języku francuskim i niemieckim, początkowo w Brnie (Czechosłowacja), potem w Genewie, pod podwójnym tytułem: „Revue Internationale de la Théorie du Droit” i „Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts”.

Nie od rzeczy jest zapytać się, co było przyczyną tego zasadniczego podobieństwa dwu doktryn, stworzonych niemalże równocześnie przez uczonych, pracujących jeden z dala od drugiego i którzy początkowo nie znali się zupełnie.

Wytlumaczenia tego zjawiska szukać może należy w tym, że mimo różnic dzielących filozofię Kanta od filozofii Comte'a obu ich uczniom wspólny był wrogi stosunek do metafizyki. Dalej, różne wpływy uboczne, częściowo może wspólne, zacierały wyrazistość pierwotnych zasadniczych różnic. Wreszcie obaj twórcy neopozytywizmu żyli w tej samej Europie i w tej samej epoce, wśród tych samych warunków, potrzeb, pragnień. Że

duch czasu prowadzi niezależnych od siebie myślicieli do stawiania sobie tych samych pytań i do dawania na nie podobnych odpowiedzi, zdarza się częściej niżby się zdawało. Drugim wymownym tego przykładem jest podobieństwo struktury doktryny Leona Duguit i doktryny wybitnego prawnika niemieckiego Rudolfa Stammlera (Prof. Fr. Géný, „Science et technique en droit positif privé“, Paris, Sirey, t. II, str. 239—243).

Poglądy Duguita i Kelsena były wyrazem ducha epoki i to właśnie tłumaczy ich wielkie podobieństwo, stanowiące jedność wewnętrzną neopozytywizmu prawnego.

Ale doktryny obu neopozytywistów są wyrazem ducha epoki jeszcze w innym, szerszym znaczeniu. Współcześnie z neopozytywizmem prawnym rozwija się niemniej potężnie neonaturalizm prawny. Epoka odrodzenia prawa naturalnego datuje się jeszcze od końca XIX w., jakkolwiek termin ten spotykamy dopiero w pierwszych latach XX wieku w dziełach Charmonta („La renaissance du droit naturel“, Paris, 1910), Petrażyckiego i Stammlera („die Wiedergeburt des Naturrechts“), zresztą w bardzo różnych znaczeniach. Rzeczywiście gama współczesnych doktryn prawa naturalnego obejmuje różne koncepcje w bardzo wielkiej skali: od polityki prawa Petrażyckiego (właściwie w niczym nie zastępującej na nazwę odrodzonego prawa naturalnego), od prawa idealnego Jèze'a czy Haesaerla i słusznego prawa Stammlera („das Naturrecht mit wechselndem Inhalte“) — też niewiele wspólnego z prawem naturalnym właściwie rozumianym mających — poprzez modernistyczne koncepcje Kantorowicza aż po doktryny neotomistyczne prawa naturalnego (Cathrein, Leclercq, Dabin, Martyniak i wielu innych).

Jakiż związek zachodzi między neonaturalizmem a neopozytywizmem prawnym?

W pierwszej chwili wydaje się, że stosunek Duguita i Kelsena do jakichkolwiek koncepcyj prawa naturalnego jest czysto negatywny i wrogi. Tak jest w istocie. Ale równocześnie obaj twórcy neopozytywizmu prawnego tworzą systemy prawa przedmiotowego i starają się wypracować koncepcje pozytywistyczne, zdolne zastąpić metafizyczne prawo naturalne. Fakt, że im się to nie udaje, dowodzi, że prawa naturalnego nie można niczym zastąpić, fakt zaś jeszcze bardziej zmienny, że się starali, to urzeczywistnić, dowodzi z kolei, że się bez prawa naturalnego obejść nie można. Gdy się je odrzuca z tych czy innych względów, szuka się równocześnie przynajmniej jakiejś jego namiastki. I w tym to również znaczeniu Duguit i Kelsen są wyrazem ducha swych czasów, a mianowicie nurtujących współczesną ludzkość (w sposób bardziej głęboki i silny niż w innych epokach) potrzeb metafizycznych.

Mimowolni i nieświadomi metafizycy, starający się na darmo stłumić metafizyczne porywy własnych serc i umysłów, przy-

czynili się Duguit i Kelsen przez stworzenie przedmiotowych, pozytywistycznych ersatzów prawa naturalnego do skierowania wielu umysłów ku jego odrodzeniu. Ugruntowali przekonanie o konieczności obiektywnego porządku prawnego, wyższego od jednostki bez względu na to czy jest rządzoną, czy rządzącą; mówiąc o wyższości prawa nad siłą, choć nie ustrzegli się wewnętrznych sprzeczności, przecież rozpowszechnili wiarę w jedność i wyższość prawa.

Mimowoli nasuwa się jeszcze jedno porównanie, a mianowicie między rolą, jaką w historii filozofii odegrał Henri Bergson a zadaniem, jakie w historii filozofii prawa spełnili Duguit i Kelsen. W epoce wszechwładnie panującego pozytywizmu i scytyzmu Bergson postanowił uratować metafizykę tworząc ją à la positiviste. „Nie uznajecie niczego poza doświadczeniem — powiada Bergson w Collège de France pod adresem swych przeciwników z sąsiedniej Sorbony — doskonale: Oprzemy się na doświadczeniu, tj. na intuicji (czym innym, jak nie doświadczeniem wewnętrznym najwyższego rzędu jest właśnie intuicja?) i zobaczycie, że stworzymy metafizykę pozytywną i naukową“. (Por. A. D. Sertillanges „Lumière et périls du bergsonisme“, Paris, Flammarion, 1943, str. 22). Że nie udało się Bergsonowi dojść obroną drogą do osiągnięcia pełni prawdy, to fakt, ale że udało się jemu w ten właśnie sposób wywołać nawrót do metafizyki i przyczynić się do jej odrodzenia — to również fakt. Wzruszającym tego świadectwem są piękne pamiątniki Raissy Maritain, wydane w czasie ostatniej wojny pt. „Les grandes amitiés“ (New York, Editions de la Maison Française i Paris, Desclée de Brouwer, t. I 1941, t. II 1944).

Duguit i częściowo Kelsen dokonali podobnego dzieła, z tą tylko (przyznaję, że bardzo ważną) różnicą, że dokonali tego nie tylko nieświadomie, ale wbrew swej woli. Tym niemniej faktem jest — czuje się to, czytając np. artykuły H. J. Laskiego, N. Politisa lub G. Scelle'a zamieszczone w zeszytach 1—2 „Archives de Philosophie du Droit de la Sociologie Juridique“ z roku 1932, poświęconych w całości doktrynie Leona Duguit.

Wewnętrzne sprzeczności neopozytywizmu, próby stworzenia jakiejś pozytywnej czy krytycznej namiastki prawa naturalnego, rola wbrew woli odegrana w wielkim prądzie jego odrodzenia, wszystko to razem wskazuje na to, jak trafnie określił prawo naturalne jeden z najwybitniejszych prawników francuskich na przełomie XIX i XX w. Franciszek Génys, który w swym słynnym dziele pt. „Science et technique en droit privé positif“ Paris, Sirey, 1915, t. II) nazywa je L'IRREDUCTIBLE DROIT NATUREL.

Jerzy Kalinowski

Problem terapii Niemiec

1. Mimo że zło niemieckie poznane od strony najważniejszych jego źródeł i korzeni, jego struktury i dynamiki, może wywołać deprymujące wrażenie, to jednak dążność do jego przeladowania trzeba uznać za naczelny nakaz naszego człowieczeństwa. Zadanie to zdaje się przerastać ludzkie siły i możliwości, mieszczące się w obecnej sytuacji światowej. A jednak bierność w tym wypadku oznaczałaby kapitulację, oznaczałaby sankcjonowanie tego procesu dziejowego i cywilizacyjnego, który doprowadzi do kataklizmu, oznaczałaby zdradę (największą może z tych, jakie popełniliśmy w swej przeszłości) wobec cywilizacji zachodniej, która swą wielkość, siłę i zdrowie czerpała z nieznuczonej walki z ciemnymi, destruktywnymi żywiołami.

Czy psychologiczne czynniki wyznaczają zło niemieckiemu byt raz na zawsze określony i nieuchronny? Otóż, choć pewne motywy i składniki strukturalne charakteru niemieckiego posiadały niezwykle silną dynamiczną i żywotność na wielkiej przestrzeni czasowej oraz w rozległej skali sytuacji politycznych, społecznych i duchowych, a nawet etnicznych¹⁾ — nie wydaje nam się, by czynniki te wyłączały nowe możliwości rozwoju psychiki niemieckiej. Wiemy, że nawet „spiżowe“ prawa, rządzące wszechświatem, mieszczą w sobie pewne irracjonalne residuum, stwarzające miejsce dla gry przypadków i nieprzewidzianych perturbacji. W jeszcze większym stopniu odnosi się to do przyrody. A już trudno mówić o determinizmie, gdy chodzi o życie i rozwój świata ludzkiego. Niemcy zaś, choć wydawało się to czasami niejednemu z nas w okresie drugiej wojny światowej niewiarogodne, do tego świata

¹⁾ Patrz artykuł: A. Rogalski, „Psychologiczne źródła hitleryzmu“, *Przegląd Zachodni*, nr 6/48.

należą. Tym samym więc mieszczą się w nich, jak w każdej istocie ludzkiej, nieobliczone możliwości przemian i ewolucji.

Umacnia w nas w tym przekonaniu znakomity badacz psychologii narodu angielskiego, prof. Ernest Barker, gdy mówi: „Charakter nie jest przeznaczeniem narodu. Każdy naród tworzy swój charakter i swoje przeznaczenie. Nie możemy przeto wnosić aktów oskarżenia przeciw całemu narodowi jako wyklętemu na wieki, ani też śpiewać peanów na jego chwałę jako błogosławionemu na wieki przez przeznaczenie i nieunikniony charakter, który zaciążył jakoby nad nim na zawsze“. Dowodzi on też, że „charakter narodowy nie tyle jest wytworzony, ile w dalszym ciągu wytwarza się i przetwarza“, i że „zrozumienie, jak narody stają się tym czym są, może też być najlepszą drogą do wykrycia, w jaki sposób mogą uczynić się innymi niż są¹⁾).

Najciekawsze, że nawet tak nieprzejednany przeciwnik Niemiec jak lord Vansittart wierzy w możliwość przeobrażenia psychicznego narodu niemieckiego. W swej książce „Noce ciemności“ pisze: „Nic nie jest niemożliwe. Można zmienić duszę narodu. Stało się tak u innych narodów. Dlaczego nie stało się to z Niemcami? Ponieważ Niemcy w ogóle nie usiłowali się zmienić... Mówiłem od początku, że kuracja powinna być radykalna i w wielkiej mierze dokonywana przez samych Niemców. Bez fundamentalnej transformacji psychicznej żadne plastry administracyjne czy techniczne nie mogą być trwałe. Dodam tylko, że to przeobrażenie musi być powolne, wymagać będzie co najmniej jednego pokolenia“²⁾.

Ciekawe myśli na temat przemiany psychicznej narodu niemieckiego i jej możliwości rzuca Ryszard Muel er-Freienfels w swej „Psychologii narodu niemieckiego“³⁾.

I on podobnie jak prof. Barker przeciwstawia się wyciąganiu fatalistycznych wniosków z rozważań nad charakterem narodowym. Badacz ten przypomina, że psychologia uczy, w jaki sposób naród może pozbyć się swych wad i braków i rozwijać swe zalety, tak jednak, by odpowiadało to zasadni-

1) Ernest Barker, *Charakter narodowy*, Warszawa 1933, str. 22 i 20.

2) Cytuję za Ernestem Pezetem *Europa-Allemagne*, Paris 1945, s. 182.

3) Richard Müller-Freienfels, *Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur*, Berlin 1929, str. 233—238.

czej jego naturze, a nie stanowiło jakiegoś abstrakcyjnego i dowolnego eksperymentu. Rzecz w tym, podkreśla Mueller-Freienfels, by Niemcy rozwijali cnoty niemieckie i zwalczali niemieckie wady: „Właśnie dzieje niemieckie dostarczają dowodu, że u nas ustawicznie szukano gruszek na wierzbie... O prawdziwym wychowaniu tam może być tylko mowa, gdzie podtrzymuje się silne i dodatnie cechy, wzmacnia słabe, a usuwa szkodliwe. Tymczasem fałszywe wychowanie jednostek i narodów bierze wszystko pod jeden strychulec“.

Zastanawiając się nad problemem przyszłości Niemiec z punktu widzenia charakteru narodowego, wyciąga Mueller-Freienfels ze swoich badań wnioski, że konieczne jest ujęcie wszystkich pozornie przeciwstawnych sobie („Weimar i Poczdam“) pierwiastków i właściwości w polifoniczną jednię, że jednia ta istnieje już i mimo iż nie jest jeszcze ukończona, może się stale pogłębiać i rozwijać. Trzeba tylko wyrównać różnice regionalne, społeczne i gospodarcze, dzielące dzisiaj jeszcze poważnie społeczeństwo niemieckie.

Rezygnacji z odrębności charakteru narodowego nie wymaga, zdaniem psychologa niemieckiego, współzycie z innymi narodami. Psychologia narodów przyznaje każdemu narodowi, nie tylko niemieckiemu, prawo do własnej odrębności. Niemieckim marzeniom o panowanie nad światem (Weltherrschaft) przeciwstawia się Mueller-Freienfels stanowczo, pisząc; że „straszne powiedzenie, iż przez Niemcy świat zostanie uzdrowiony (Am deutschen Wesen soll die Welt genesen), powinno raz na zawsze umilknąć“. Powinniśmy się sami, dodaje, uzdrowić, stać się w doskonalszy sposób Niemcami. Niemcy nie zyskały sobie poważania za granicą, gdy naśladowały inne narody, lecz gdy rozwinęły własne zdolności — dzięki swojej muzyce, filozofii, metodycznej nauce, gospodarczej organizacji. Bowiem — jak słusznie dowodzi Mueller-Freienfels — współzycie między narodowe opierać się winno nie na zasadzie jednakowości, lecz na zasadzie wzajemnego uzupełniania się narodów. Narody jednoczy nadrzędna wspólnota kulturalna, która tym będzie bogatsza, im więcej w niej wystąpi narodowych właściwości i cech. Pod tym względem, stwierdza on dalej, ideały dobrego Niemca i dobrego Europejczyka bynajmniej się wzajemnie nie wyłączają, tylko że Niemcy muszą się wyzbyć swego milita-

ryzmu i kultu brutalnej przemocy: „Opierając pojęcie narodu nie na krwi, lecz na kulturze, na duchu, wskazujemy zarazem na sposób, w jaki może naród wejść do nadrzędnej wspólnoty“.

Dla dalszego swego właściwego rozwoju potrzebują jednak Niemcy żywego ideału narodowego. Dzisiejszy Niemiec nie poznaje już siebie więcej w typie marzyciela, filistra, „niemieckiego Michała“. Ideał ten przecież istnieje. Jest nim, według Mueller-Freienfelsa — Faust Goethego. „Wciela on to, co jest u nas wielkie: tęsknotę do czynów, głębokie uczucie, wolność ducha i pęd ku nieskończoności, ale odważny artysta wizjoner zwrócił także uwagę na konieczność zwrotu ku rzeczywistości. Zadanie nasze polega na wewnętrznej kolonizacji, na zdobywaniu własnego kraju dla czynnego działania, na przewyciężaniu społecznych i innych przeciwieństw. Posiadamy mit niemiecki, którego nam brakło... Choć Faust namiętnie tak gonił za ideałem absolutnej piękności, Heleną, to jednak musiał uznać, że ścigał majak i że prawdziwym jego zadaniem jest przyczynić się do powstania wolnego narodu na wolnej ziemi“.

Należy podkreślić dwa wysuwane przez Muellera-Freienfelsa postulaty: walkę z militaryzmem i wewnętrzną kolonizację Niemiec, to jest skierowanie ich energii i wysiłku ku wewnętrznej problematyce życia niemieckiego, tam bowiem dostrzega on ogromne zaniedbania i braki i ten teren uważa za właściwe pole pracy dla ducha niemieckiego.

Dzisiaj oba te postulaty: jeden negatywny, drugi pozytywny, stały się, jak wiemy, głównymi wytycznymi akcji, zmierzającej do przeobrażenia moralnego i politycznego narodu niemieckiego. Jeśli dodamy, że drugie wydanie „Psychologii człowieka niemieckiego i jego kultury“ (na którym się opieramy), wyszło w roku 1929, a więc jeszcze przed Trzecią Rzeszą, wówczas będziemy musieli przyznać jej autorowi duży zmysł rzeczywistości i duży zmysł prawdy.

Nie odbiegają zasadniczo od wskazań Muellera-Freienfelsa marginesowe uwagi socjologa szwajcarskiego, prof. Wilhelma Roepkego ¹⁾ i pisarki amerykańskiej Dorothy Thompson ²⁾.

Roepke dostrzega w płynności i plastyczności istoty niemieckiej liczne możliwości przemian pod warunkiem jednak,

¹⁾ Wilhelm Roepke, „Der ewige Deutsche“, *Neue Auslese*, 9, 46.

²⁾ Dorothy Thompson, „Der deutsche Geist“, *Sie*, 47, 46.

że Niemcy okiełznają ducha swego „prawem, miarą i granicą” oraz wyznaczają mu silne i jasne cele.

Według Thompson zaś, rozwiązanie problemu niemieckiego, a tym samym problemu naszej cywilizacji nastąpiłoby wtedy, gdyby niemiecki, szatański duch zła ujarzmiony został przez „ducha kultury francuskiej i łacińskiej, oznaczającego się wybitnym zmysłem formy, i gdyby niemiecki pęd ku nieskończoności i niemieckie marzycielstwo dały się pogodzić z realistycznym i praktycznym rozsądkiem Anglosasów”.

Tyle na uzasadnienie podstawowego twierdzenia o możliwości przeobrażenia psychicznego narodu niemieckiego. A teraz zastanowimy się nad najwłaściwszą formą tego przeobrażenia.

2. Czyż jest dziwne, że wielu autorów, którzy zastanawiają się nad problemem zła niemieckiego, największe znaczenie w zakresie odrodzenia Niemiec przypisuje czynnikom moralnym i religijnym? Inaczej sądzić znaczyłoby *contradictio in adiecto*, ponieważ samo pojęcie zła opiera się na kategoriach moralnych i religijnych. Poza tym „taniec świętego Wita XX w.”, jak nazywa hitleryzm Rauschning, miał tyle w sobie żaru religijnego, że słusznie można by określić hitleryzm jako ruch religijny, tylko że ze znakiem ujemnym, jako religię na opak. Zło, jakiego od Niemiec doświadczyła Europa w ciągu infernalnych lat 1939—1945, przekraczało wszelkie ludzkie wyobrażenia i wszelkie ludzkie możliwości. Gdyby było tylko wypadkową czynników politycznych, społecznych, gospodarczych itp. — nigdy by nie przybrało postaci straszliwej katastrofy żywiołowej. Dlatego też wydaje się słuszne szukać środków uzdrowienia wśród tych sił, przeciwko którym zwracało się ono ze szczególną furią i które szczególnie niszczyło, czując, że one stanowią jedyną istotną dla nich groźną tamę — u źródeł moralnych i religijnych.

Fryderyk Wilhelm Foerster za zasadniczy moment moralnej terapii Niemiec uważa poczucie winy i odpowiedzialności. Mając na myśli pierwszą wojnę światową stwierdza on, że tego rodzaju katastrofalne pogwałcenie wszystkich ludzkich związków może naprawione zostać tylko przez niezwykle duchowe odrodzenie. Istnieją nieuchronne prawa psychologiczne

odzyskania zaufania, które muszą być przestrzegane, jeśli wojna ma zostać moralnie na prawdę zlikwidowana. Niemcy nie zrozumiały po pierwszej wojnie światowej prostej prawdy, że po pogwałceniu życia narodów sąsiednich straszliwie podeptane prawo musi wprawdzie zostać wskrzeszone w duszy niemieckiej, zanim będzie możliwa odbudowa zewnętrznej pozycji Niemiec. W tym zaś celu niezbędne było pełne przyznanie się do wyrządzonych krzywd i popełnionych zbrodni oraz obudzenie w sobie szczerego poczucia winy i skruchy. Tego rodzaju jednak przeżyć, powiada Foerster, ani śladu nie było w narodzie niemieckim po tamtej wojnie ¹⁾).

Sytuacja moralna narodu niemieckiego bynajmniej jednak nie poprawiła się po drugiej wojnie światowej, stwierdza Foerster w swoim głośnym artykule z roku 1946 ²⁾. Naród niemiecki wychowywał się na kłamstwie, wobec tego powinien być teraz gruntownie i raz na zawsze z kłamstwa oczyszczony: „Niemcy nie mogą się pojednać z pozostałym światem dopóty, dopóki nie pojedną się z prawdą“.

Poczuciu winy decydujące znaczenie przypisuje również filozof heidelberski, Karl Jaspers. W książce swej pt. „Die Schuldfrage“ głosi, że odrodzenie duchowe narodu niemieckiego zapoczątkować może tylko przejście się przezeń poczuciem winy. Pierwszym owocem tego poczucia będzie obowiązek naprawienia wyrządzonego zła, po czym nastąpią ponowne narodziny duchowe, zdobywanie wewnętrznej wolności, rozkwit miłości bliźniego itp. ³⁾).

Mniej uczuciowo, mniej jako katharsis, bardziej zaś intelektualnie ujmuje problem odrodzenia moralnego Niemców F. A. Kramer w książce pt. „Przed ruinami Niemiec“. Zaleca on metodę niejako sokratyczną. Dowodzi, że zło niemieckie zaczęło się od błędów w myśleniu, więc można je przezwyciężyć tylko właściwym myśleniem. Ono jedynie prowadzi do wyzbycia się fałszu i kłamstwa. Przedmiotem zaś tego myślenia stać się mają proste elementarne zjawiska i rzeczy jak: człowiek, rodzina, gmina, państwo itp. Poznanie zasadniczych

¹⁾ Friedrich Wilhelm Foerster, *Europa und die deutsche Frage*, Luzern 1937, str. 154—160.

²⁾ „Przestroga przed złudzeniami w kwestii niemieckiej“. *Tygodnik Powszechny* 17 XI 1946.

³⁾ Op. cit., Zürich 1946, str. 90 i n.

prawd ma służyć budowie nowej moralności publicznej. Kramer woła: „Nauczajcie swe dzieci znowu prawdy i dobra! Walczcie o rozwój intelektualny każdej jednostki i każdego charakteru! Musimy znowu posiadać ludzi mądrych i mocnych, jeśli pragniemy wyzwolić się z apatii, rezygnacji, taniego sceptycyzmu i samobójczego nihilizmu naszych dni... Pomagajcie sobie wzajemnie. Znoście cierpliwie trudności...”¹⁾

Filozof kultury i socjolog Alfred Weber chciałby oprzeć odrodzenie moralne Niemiec na ideałach humanizmu niemieckiego z epoki Schillera i Goethego. Wychodząc z założenia, że ratunek całej naszej cywilizacji spoczywa tylko w ręku garstki ludzi, głosi konieczność stworzenia małej przywódczej warstwy niemieckiej, rekrutującej się przede wszystkim z ludzi o najwyższych walorach umysłowych i moralnych. Elita działałaby w przekonaniu, że człowiek stanowi najwyższą wartość i że rozwój człowieka umożliwia dopiero w pełni „świadomość transcendentnych, pozazmysłowych źródeł bytu“. W tym duchu też urabiałyby ona masy niemieckie²⁾.

Na zasadach większego jeszcze indywidualizmu opiera odnowę moralną Niemiec twórca psychologii indywidualnej, szwajcarski uczony prof. G. L. Jung. Stwierdza on, że Niemiec podobny jest do chorego, który stał się ofiarą swej podświadomości (das Unbewusste). Podświadomość ta nadaje mu rysy demoniczne. Otóż naród niemiecki zmieni się dopiero wtedy, gdy zmienią się jednostki. W przeciwieństwie do zła niemieckiego, które było produktem masowym, wytworem sugestii masowej, masowego szalu — dobroć jest darem i dziełstwem indywidualnym. Jeśli zło potrzebuje zawsze dla swego rozwoju masy, to dobro rodzi się tylko w jednostce i dzięki jednostce. By uzdrowienie duchowe stało się pełne i skuteczne, należy w Niemczech ochraniać, immunizować jednostki. Jest to oczywiście droga bardzo długa i powolna, ale nie beznadziejna, jak tego uczy przykład chrześcijaństwa, którego zaczątki również nie wyglądały imponująco, a przecież jakąż siłą stało się ono z biegiem czasu!³⁾

1) F. A. Kramer, *Vor den Ruinen Deutschlands*, Zuerich 1947, str. 141—142.

2) Alfred Weber, *Abschied von der bisherigen Geschichte*, Bern 1946, str. 231 i nast.

3) Cyt. za *Aargauer Tagblatt* z dnia 11 XII 1946.

Jung szuka analogii w chrześcijaństwie. Picard zaś widzi w powrocie do chrześcijaństwa nie co innego, jeno najważniejsze źródło uzdrowienia Niemiec. Zgodnie z całą swoją postawą, rozwijaną w książce „Hitler w nas samych“ dochodzi on do wniosku, że Niemiec, który zagubił poczucie związku ze światem rzeczy i ludzi oraz wszelkie pojęcia wartości i którego dusza przedstawia całkowity chaos — musi na nowo odzyskać wewnętrzną ciągłość i ład, wewnętrzną architekturę i pokój. To stać się zaś może tylko dzięki chrześcijaństwu, temu „największemu źródłu wszelkiego, prawdziwego, organicznego skupienia człowieka“. Tylko wtedy dobro stać się może trwałą wartością, niezależną od przyczyn zewnętrznych. Zło niemieckie jest tak wielkie, że w gruncie rzeczy tylko czynniki nadnaturalne mogą je przewyciężyć. Toteż przeobrażenie charakteru niemieckiego dokonać się może wyłącznie dzięki interwencji Bożej. Działanie tej interwencji dostrzega już Picard w samym fakcie zniszczenia Hitlera i Trzeciej Rzeszy, które nastąpiło wbrew wszelkiemu ludzkiemu oczekiwaniu, a co potwierdzają przytoczone przez niego wyznania Roosevelta i Churchilla o niezwykłej hitleryzmu środkami wyłącznie ludzkimi ¹⁾.

Nie inaczej sądzi najbardziej reprezentatywny szermierz idei uzdrowienia Niemiec, cytowany już w tym rozdziale Foerster, który wychodzi z założenia, że „polityczny problem międzynarodowy jest w gruncie rzeczy problemem religijnym i kościelnym“ i że chaos i zło Niemiec jest zarazem najostrejszą formą chaosu i zła, panującego w cywilizacji nowoczesnej. Głosi on, że kultura ludzka znalazła się w punkcie przełomowym, w którym chrześcijaństwo przestaje być sprawą prywatną lub kwestią smaku indywidualnego, a okazuje się jedynym ratunkiem przed zbiorowym zezwierzęceniem ludzkości. Duch kłamstwa odegnany być może tylko przez ducha prawdy chrześcijańskiej, która jest tym dla człowieka, czym dla zwierzęcia instynkt, bowiem dopiero dzięki chrześcijaństwu podporządkowują się hierarchicznie siły niższe w człowieku — wyższym. W Niemczech dzisiejszych upadek człowieczeństwa dosięgnął najniższego dna. Tam bowiem najwyższe siły duchowe „służą na opak najniższemu, cała inteligencja narodu zaś

¹⁾ Max Picard, *Hitler in uns selbst*, Zuerich 1946, str. 170—176.

wytresowana jest w kierunku totalnego zniszczenia, które skończyć się może jedynie samozniszczeniem“. Zbawienie dla Niemiec i dla świata leży tylko w Chrystusie ¹⁾).

Stanowisko Foerстера akceptuje i rozwija u nas Jerzy Braun. Dowodzi on, że „w niemieckiej duszy zbiorowej nie ma Boga i dlatego hulają w niej demony“, że „Niemcy nie zmieniają się i nie pogodzą z Europą, jeżeli wprzód nie nawrócą się do Boga“, że „zanim nastąpi ugoda między Niemcami a Europą, potrzebna jest jakaś wielka odnowa duszy niemieckiej, generalne „zmartwychwstanie z grzechu“, o którym mówi nauka katolicka, że jest ono większym cudem niż fizyczne narodziny człowieka“ ²⁾).

3. Oczywiście żaden wyznawca światopoglądu chrześcijańskiego nie sądzi, by hasło powrotu Niemiec do chrześcijaństwa stanowiło receptę łatwą do wykonania. Jest to w samej rzeczy przedsięwzięcie olbrzymie, przedsięwzięcie co najmniej na miarę zła wyzwolonego przez Niemcy. Pod żadnym względem, a tym mniej pod względem moralno-religijnym nie da się problem niemiecki potraktować jako samoistny. Dotychczasowe, powojenne doświadczenia wykazały aż nadto, że kwestia niemiecka tak długo stać będzie w martwym punkcie, jak długo nie przystąpi się do generalnego rozwiązywania najistotniejszych problemów współżycia międzynarodowego, oraz do usuwania wszystkich napięć i tragicznych sprzeczności, które czynią życie dzisiejsze tak nieznośnym, nieproduktywnym i ponurym. Ale tu znowu jest jasne, że nastąpi to dopiero w wyniku określonego procesu moralno-religijnego, który musi się dokonać w łonie zainteresowanych narodów.

Z drugiej znów strony odrodzenie moralno-religijne Niemiec nie będzie jedynie dziełem samych Niemców, lecz wspólnym dziełem narodów chrześcijańskich. Wystarczy przypomnieć fakt swoistej adaptacji chrześcijaństwa przez naród niemiecki, by zrozumieć, że nawet sam ruch chrześcijański nie da jeszcze pełnej gwarancji odrodzenia Niemiec w duchu pożądanym przez naszą cywilizację i przez bezpieczeństwo świata. Dopiero współ-

¹⁾ Op. cit. str. 508. Słowa Foerстера znalazły wstrząsające potwierdzenie w erze hitleryzmu!

²⁾ Artykuł „Niemcy a Europa“, *Tygodnik Warszawski*, nr 11, 47.

uczestnictwo całego świata chrześcijańskiego w krucjacie Niemiec, przerastającej swą doniosłością i rozmiarami bodaj krucjaty średniowieczne, ustrzeże Niemcy przed popadnięciem w dawne nałogi fałszowania i germanizowania idei chrześcijańskiej ¹⁾.

Ale by to się stało — potrzeba jednego: odrodzenia moralno-religijnego nasamprzaw samego świata zachodniego. Problem niemiecki staje się probierzem wartości tego świata i należących doń narodów. Odrodzenie Niemiec bez odrodzenia ludzkości zachodniej jest nie do pomyślenia.

Artykuł o terapii Niemiec, kończący się takim stwierdzeniem, może budzić pesymizm, ponieważ wiemy, jak wygląda obecna rzeczywistość niemiecka i jak wygląda rzeczywistość duchowa dzisiejszego świata. Przeciwno pesymizmowi, musimy się jednak najusilniej bronić. Mimo olbrzymich trudności, jakie stoją na drodze do ostatecznego pokonania zła niemieckiego, wiara w niewyczerpane wprost możliwości twórcze narodów broni nas przed tego rodzaju bezwonną rezygnacją. Niechaj nas w tej wierze umocnią jeszcze następujące słowa uczonego szwedzkiego, profesora dra Gunnara Aspelina:

„Dziejami kierują nie siły spoza świata człowieka, lecz wola ludzi pracujących lub wzajemnie walczących w tym samym celu, jeśli najwyższe cele życiowe jednych wyłączają także cele drugich. Każdy zdecydowany akt woli zmienia grę sił i nikt nie potrafi przewidzieć, jakie możliwości akt wolny wydobędzie na jaw. Nowe sytuacje wywołują nowe akty woli. Filozofii niemocy przeciwstawiamy filozofię energii i woli ludzkiej, wierze w nieuchronny los — wiarę w bogactwo i wielorakość możliwości, czekających tylko na to, by dzięki nam przybrać kształt w świecie rzeczywistości“ ²⁾.

¹⁾ Tę ideę usiłuje wcielić w czyn ruch religijny „Pax Christi in Regno Christi“ powstały we Francji z inicjatywy biskupa Lourdes Théasa, w kwietniu 1945 r. Celem ruchu jest urządzenie codziennej krucjaty modlitewnej na rzecz Niemiec. Stale wzrasta on na sile i liczy już dzisiaj ponad 400 tys. członków. Wydaje się, że Francja wstąpiła na właściwą drogę rozwiązywania problemu niemieckiego.

²⁾ Gunnar Aspelin, „Die Philosophie der Ohnmacht“, *Neue Auslese* 9—46.

Przez pryzmat dzieciństwa

(Na marginesie „Zielonych lat“ Cronina)

Świetnie napisane przez Cronina „Zielone lata“, to powieść nad którą z niejednego względu może się dobrze zadumać polski czytelnik. Trudno znaleźć książkę, która by była bardziej angielska, i która, mimo podobieństwa stylu cywilizacyjnego, bardziej by odcinała się od tej atmosfery, jaka panuje w dziedzinie powieści polskiej. (Oczywiście myślimy tutaj nie o współczesnej powieści, która wykazuje bardzo różnorodne i nie dające się pod jeden mianownik podciągnąć dążenia, ale o powieści polskiej przedwojennej, kiedy to literatura nasza miała jeszcze na ogół dużo wspólnych rodzimych rysów, tak że z pewnym prawdopodobieństwem można było mówić o powieści polskiej jako o specjalnym rodzaju. Charakter ten zaczyna tracić literatura polska już w okresie niepodległości, na skutek nowych warunków bytowania i wzrastającego zróżnicowania, tak w dziedzinie formy, jak i motywów powieściowych)...

Zdaje mi się, że najbardziej uderzającą cechą polskiej literatury porozbiorowego okresu było — obok koncentrowania się, przechodzącego już w kompleks, dookoła zagadnień życia narodowego związanych z przewycięzaniem niewoli — akcentowanie ze szczególną siłą poczucia swojskości. Podobnie jak to czyniła literatura romantyczna, i powieść starała się o oddanie atmosfery przytulnej, dobrze znanej, takiej mówiąc stylem sienkiewiczowskim „ogromnie naszej“ rzeczywistości. Klimat niewoli wpływał na potęgowanie nostalgicznego nastroju za tym co dawne, co stanowiło pierwotne ramy naszej egzystencji i uczył cenić niepowtarzalną wartość wszystkich, nawet najdrobniejszych szczegółów tego życia skromnego i ubogiego, a jednak w swej jedyności bezcennego — rysy, które już tak znamienne uwydatniły się w „Panu Tade-

uszu". Nie pozostały one bynajmniej własnością wyłączną literatury emigracyjnej, ale utrwaliły się i w twórczości krajowej. Ocalenie swojskości, uprzytamtanie jej znamion, stało się jednym z naczelných zadań służby narodowej, w której pierwszych szeregach kroczyli wielcy budowniczy polskiej kultury. Z założenia tego wynikała dążność do jak najściślejszego zespolenia z otaczającym nas światkiem, do uczynienia go jak najbardziej samowystarczalnym dla naszych pragnień, by mógł stać się, nawet w swych miniaturowych wymiarach, surogatem całego świata. Nie wiem, czy jest w literaturze powszechnej jaki utwór, który by z większą ekspresją, w bardziej przejmującym sposobie wyraził to, czym jest swojskość dla polskiej duszy, jak „Księga ubogich” Kasprowicza. Mały góralski zakątek staje się dla niego „moim światem”. „Wieki mnie spędzić nie mogą z tej udeptanej ziemi” — powie tak ogromnie charakterystycznie... Nie wychodzenie więc w szeroką dal, ale nieustanna kontemplacja swojego zaścianka staje się tutaj nutą dominującą. Inaczej w powieści angielskiej. Nie znaczy to, aby jej obce było doznanie swojszczyzny. Ale na plan pierwszy wydobywa się tutaj charakterystyczna dla anglosaskiego aktywizmu tendencja, która zmierza nie tyle do zadziergnięcia węzłów z otaczającą nas rzeczywistością, ile raczej do jej odkrywania i do jej opanowywania. Świat jest tutaj odczuwany nie jako coś swojskiego, naszego, ale nade wszystko jako coś dziwnego. Przebywanie w nim jest równoznaczne z przygodą. Pamiętamy — chociażby z pięknej monografii W. Borowego — z jakim to entuzjazmem głosił Chesterton konieczność odświeżania naszych przeżyć przez uprzytomnienie sobie, jak fantastyczną jest w istocie ta, strywalizowana i upowszedniona przez naszą płytkość i nasze przyzwyczajenia, rzeczywistość. Otóż czytając Cronina rozumiemy, jak dalece angielskie było to chestertonowskie spojrzenie na świat. Boć przecież spotkać je możemy w całej rozciągłości i okazałości już u Dickensa czy u K. Brönte... Charakterystyczny szczegół, dotyczący techniki kompozycyjnej od razu nam namacalnie zilustruje to twierdzenie. „Zielone lata” przypominają zasadniczym wątkiem opowiadania w niejednym „Dawida Copperfielda”, czy „Olivera Twista” Dickensa, czy nawet „Jana Eyre” K. Brönte. We wszystkich tych utworach spotykamy się z tragicznie smutną historią sierotego dziecka, które w swych najbardziej wiośnianych latach musi znosić ciężką poniewierkę, przebijając się z mazołem poprzez życie, by wreszcie dzięki wy-

trwałości wyrąbać sobie lepszą dolę. Taki niewesoły temat dałby nie angielskiemu pisarzowi chyba tylko sposobność do napisania powieści rozpaczliwie pesymistycznej. Tymczasem tutaj nic podobnego. Zarówno powieści Dickensa jak i „Zielone lato“ Cronina, mimo wzruszających ustępów, tryskają zdrowym humorem i roztańczają przed nami jakąś przedziwną aureę, która nadaje opowiadaniu coś już z bajkowej niemal atmosfery...

Do takiego ujęcia znakomicie dopomaga pewna znamienna właściwość narracji. Oto opiera się ona na wspomnieniu bohatera z lat dziecinnych. A przecież dziecko wchodząc w życie przeżywa je w pierwszym rzędzie jako szereg zdumiewających niespodzianek. Nawet najbliższe otoczenie jest przezeń dopiero powoli psychicznie przyswajane. Każdy szczegół otaczającej je rzeczywistości uderza je swoją nowością, swoją niezwykłością. Słusznie mówi Chesterton, że nawet swoją rodzinę przeżywa dziecko jako emocjonującą przygodę. Sam fakt, że dostaje się ono w pewne określone warunki miejsca i czasu, że zaczyna swoje historyczne bytowanie, musi dziecko przeżywać jako swoje interesujące fatum. Nie tylko istnienie, ale i okoliczności swego życia otrzymuje przecież niezależnie od swojej woli...

We wspomnianych powieściach dziecko, od początku niemal, dostaje się w obce, niekiedy nawet niechętne sobie środowisko, co sprawia, że na miejsce poczucia swojskości zarysowuje się u niego silniej zjawisko obserwowania i dziwowania się. Ci małoletni bohaterowie powieści angielskiej mają wrodzone, niezmiernie silne poczucie humoru, który sprawia, że nawet groźne, czy przykre zjawiska tego świata, przeżywają nie tyle jako nieprzyjemne, ile raczej charakterystyczne. Ten świat ze wszystkimi swymi przeciwieństwami i słabościami jest przede wszystkim światem interesującym, jeśli już nie zabawnym. Oczywiście, tego rodzaju nastawienie jest pewną konwencją powieściową, mało prawdopodobną, jeśli idzie o psychologię dziecka, ale znakomicie przyczyniającą się do podniesienia optymistycznego tonu opowiadania. Również za konwencję należy uważać to osobliwe skojarzenie witalnej chłonności i naiwnej ciekawości dziecka z właściwym dorosłemu człowiekowi darem obserwacji i interpretacji łączącej w sensowną całość wydarzenia. Wygląda to tak, jak gdyby ktoś posiadał cudowną właściwość przeżycia jeszcze raz, ze wszystkimi odcieniami, swojego dzieciństwa, nie tracąc przy tym ani na chwilę tego całego rozwoju psychicznego i intelektualnego, jaki jest zdo-

byczą dojrzałych lat. Dzięki temu chwytowi czytelnik ma wrażenie jakiegoś szczególnie skondensowanego i interesującego życia, odczuwając je równocześnie tak przez pryzmat dziecka, jak i dorosłego.

Jakże znamienne jest ta dwustronność spojrzenia, które widząc i odczuwając cały tragizm życia, nie traci jednak ani na chwilę zdolności do spojrzenia nań równocześnie z humorystycznej strony. Bogatą kopalnią w tej dziedzinie jest wzmiankowany już przeze mnie „Dawid Copperfield“. Proszę choćby zwrócić uwagę na tę nieporównaną scenę, kiedy to kapitalnie komiczny pan Micawber demaskuje ze wspaniałą groteskowością wystylizowanego, nikczemnego łotra Uriasza Heepa. Sytuacja ta jak najżywiej interesuje czołowego bohatera — Dawida, zbrodnicze bowiem machinacje Uriasza godzą w najdroższe mu osoby. A jednak, nawet w takim momencie, Dawid nie może się powstrzymać od dziwowania się nad niezwykle komizmem tej sytuacji. „Chyba nigdy nic śmiesznieszego nie widziałem — czułem to nawet w owej chwili — jak pana Micawbera, składającego się do cięć linią, niby szablą i krzyczącego „Chodź“, podczas gdy ja z Traddlesem wpychaliśmy go do kąta, skąd ile razy go wepchnęliśmy, wciąż wyskakiwał“. Otóż tę dickensowską ambiwalentność spojrzenia spotykamy, i to w wysokim stopniu, również w „Zielonych latach“.

Jest to zmysł humoru, którego na próżno nam szukać w utworach polskich. Wprawdzie mówi się często o dickensowskim humorze Prusa, ale nie sądzę, aby to było ściśle. Prus jest nazbyt głęboko czującym i wrażliwym humanistą, aby się był w stanie zdobyć na to osobliwe, równoczesne połączenie powagi życia z beztroskim na nie spojrzeniem. Nie spotykamy u niego tego stanu, w którym zdolność współczucia byłaby zawieszana na rzecz humorystycznej kontemplacji życia, wybijającej się na plan pierwszy. Jego „śmiech przez łzy“ jest kategorią zupełnie innego rodzaju. I nie ma w tym nic dziwnego. Atmosfera humoru mogła zapanować u narodu, który od wieków czuł się w swym wyspiarskim usposobieniu zabezpieczonym, który nie pamiętał już żadnej wrogiej inwazji, którego historia toczyła się od sukcesu, do sukcesu, by uwieńczyć się ostatecznie blaskiem olbrzymiego imperium, i ogromnego, szeroko rozpowszechnionego dobrobytu. Wiara we własne siły, w możliwość uzyskania powodzenia, przewyciężenia życiowych trudności, znamionowała tutaj wyraziście

charakter narodowy, nieskłonny do ulegania podmuchom egzaltowanej wyobraźni. W tych okolicznościach, jakże łatwo było zdobyć się na postawę humorystycznego wzniesienia się ponad nędzę i tragizm tego życia, które u nas było zjawiskiem wyjątkowym, dostępnym najwybitniejszym organizmom duchowym tylko w rzadkich chwilach uzyskania nadzwyczajnej duchowej równowagi („Pan Tadeusz“). Warunki porozbiorowego życia wybrukanego klęskami, i nieustannie w samym swoim korzeniu zagrożonego, zaiste nie nastrojały do takiego pogodnego — jak w powieści angielskiej — spojrzenia, nie pozwalały na ufny rzut oka w niepewną przyszłość...

Do stworzenia bardzo sugestywnej atmosfery, potracającej już niekiedy o baśniowy charakter, przyczynia się również zasadniczy wątek powieści. Te nieszczęśliwe dzieci, dręczone przez niedobre macochy czy ojczymów lub złych krewnych, zmuszone walczyć z trudnościami, które w ich dziecinnej wyobraźni wyolbrzymiają się w koszmarnie już kształty, wreszcie niespodziewane zwycięstwo, które nieszczęśliwy kopciuszek odnosi na skutek pomyslniej odmiany losu, to wszystko motywy odwiecznie baśniowe.

Ta baśń jednak nie snuje się bez końca, ale przechodzi potem w zwykłe, codzienne, realistycznie już ujęte życie. Sprawia to pewne załamanie panującego dotychczas stylu powieści nawet z niekorzyścią dla panującej w niej jednolitości nastroju, i dlatego te partie powieści, tak u Dickensa, jak i u Cronina, często wypadają słabiej. Niemniej są one dla anglosaskiej postawy bardzo znamienne. Ci młodzi chłopcy, pełni samodzielności, od dzieciństwa — jakżeż twardego — przyzwyczajają się do nieugiętej walki z życiem, do wytrwałego napinania woli i wykazują niezłomną pasję, aby przerwać osaczający ich mur ograniczeń klasowych, czy majątkowych i wybić się w społeczeństwie własną, usilną pracą.

Czy to będzie „Martin Eden“ Londona, czy Dawid Copperfield“ Dickensa, czy „Cytadela“ Cronina, czy wreszcie jego „Zielone lata“, wszędzie tam spotykamy kult tej usilnej pracy zaczynającej się już u zarania młodości... To połączenie nastroju prawie już baśniowego, a więc w istocie rzeczy już beztroskiego, z apoteozą wytężonego trudu stanowi specyficzną cechę angielskiego charakteru narodowego, łączącego harmonijnie optymizm pełen humoru z sumiennym i poważnym ujęciem codziennego życia.

Ten realizm najznamienniej występuje przy poruszaniu perspektyw miłości romantycznej. Na tym polu najbardziej zarysowuje się kontrast między polską a anglosaską powieścią. Przeważnie w naszej literaturze uczucie ku kobiecie przyjmuje już kształty pewnej monomanii, uniezdalniającej bohatera do prawdziwie czynnego życia. I czy to będziemy mieli do czynienia z powieściami idealistycznymi, romantyzującymi, które apoteozowały, a przynajmniej aprobowały ten typ życia, czy też z powieściami realistycznymi, które krytycznie do niego się odniosły, to jednak istnienie tego rodzaju postawy, jako dominującego kompleksu, zdaje się nie ulegać wątpliwości. Romantyzm namnożył nam postaci różnych Kordianów i Gustawów, a pozytywizm usiłował przezwyciężyć tę pozę, żeby tylko przypomnieć „W klatce“ Orzeszkowej, „Ze wspomnień cyklisty“ i „Lalkę“ Prusa, czy „Na marne“ młodego Sienkiewicza — wszystko utwory skierowane przeciwko tej romantycznej egzaltacji, żądające, aby nie kłaść nadto uczucia w miłość do kobiety, nie marnotrawić cennej społecznie energii.

Tymczasem bohaterom powieści anglosaskiej na ogół wcale nie zagraża to niebezpieczeństwo. Czy to weźmiemy do ręki Dicklana, czy Londona, czy Chestertona, czy wreszcie najświeższego z nich Cronina, wszędzie spotykamy ten znamieny fakt, że miłość nie tylko nie jest przeszkodą, ale raczej bodźcem do zdwojonej twórczej pracy, że zdaje się dodawać skrzydeł natchnieniu mężczyzny. Jakże typowym jest w tej mierze Dawid Copperfield, który narzeczeństwo, bardzo zresztą romantyczne, łączy z systematyczną, wytrwałą pracą nad opanowaniem zawiłych tajników stenografii. A nie jest to tylko powieściowy konwenans. Wszak wiemy, ile motywów autobiograficznych wsiąkło w tę powieść, wiemy, że Dickens rzeczywiście parał się w młodości z trudami systemu stenograficznego! A „Martin Eden“ Londona? — powieść też nie wolna pono od autobiograficznych momentów. Jej tytułowy bohater doskonale godzi swą miłość z potworną już wprost orką, jaką jest zmuszony podjąć, by po szczeblach upartego samouctwa dobić się rangi wziętego powieściopisarza. I jeśli początkowo miłość jest dla niego głównym motywem do podciągnięcia się wzwyż w swym rozwoju umysłowym, to później następuje u Martina charakterystyczne przesunięcie. Twórczość literacka wybija się na czoło jego zainteresowań, i kiedy Martin stanie wobec alternatywy: albo wybrać spokojne życie rodzinne, ale zre-

zygnować z działalności literackiej, która przynosi mu na wstępie same niepowodzenia, albo też zaryzykować i podjąć dalszą próbę z wiarą w ostateczne zwycięstwo swego talentu, wyrzekając się szczęścia osobistego, wybierze tę ostatnią perspektywę i pójdzie zdecydowanie w tym kierunku.

Podobnie jest i w „Zielonych latach“ Cronina. Romans Roberta z Alicją nie zajmuje w jego życiu donioślejszego miejsca, jest wyraźnie czymś drugorzędnym w stosunku do jego głównej pasji, jaką stanowią dlań nauki przyrodnicze. Tak to są wszystko ludzie, którzy w wypadku konfliktu wybiorą raczej twórczość, niż miłość. Zresztą zwyczajnie nie spotykamy w tej dziedzinie rozszczepienia, gdyż te dwie różne strony życiowej działalności najczęściej się znakomicie ze sobą godzą, i wzajemnie wspierają. A jakże charakterystyczną dla realizmu powieści angielskiej jest ta scena z „Dawida Copperfielda“, kiedy to miodowe miesiące młodego małżonka zatruwa całkowite nieprzygotowanie jego młodziutkiej żony do funkcji gospodarczych — motyw nad którym nasze powieści obyczajowe z reguły przechodziły do porządku dziennego, a już nie do pomyślenia w ogóle w tym okresie naszej literatury, która odpowiada epoce Dickensa!

Ale to liczenie się ze wszystkimi realiami codziennego życia, które nigdzie nie są tu bagatelizowane, nie jest jednak wcale równoznaczne z jakimś pograżeniem się wyłącznym w materialnej stronie życia, z lekceważeniem, czy choćby niedocenianiem idealnych czynników. Dla uniknięcia tak łatwych dzisiaj nieporozumień trzeba to z całym naciskiem podkreślić...

Polski czytelnik zaprawiony na powieściach Prusa do adorowania organicznej pracy ze zdumieniem przekona się, jak odmiennie jest w tej mierze nastawienie Cronina. Pozytywizm polski mając na uwadze ogólne zubożenie z jednej strony, z drugiej zaś rozpowszechnione dążności do jaśnieniaństwa, do życia nad stan, do „postawienia się“, aby się tylko sąsiadom pokazać, propagował jako jedną z najdonioślejszych cnót społecznych oszczędność. Społeczeństwa zachodnioeuropejskie, takie jak W. Brytania i Francja podobnych nauk nie potrzebowały. Molier mógł już w XVII wieku uwiecznić skąpstwo francuskie, które z biegiem stuleci nie tylko, że się nie zmiejszyło — jak o tym świadczy nieporównany świadek Balzac — ale sądząc choćby po „Łuku triumfalnym“ Remarque'a, staje się już jaskrawo uderzającym zjawiskiem, które w psychice rentierskiej zyskało swój najzna-

mienniejszy wyraz. Ale od francuskiej chciwości było jeszcze bardziej osławione, przysłowiowe już szkockie skąpstwo... Przybierało ono na gruncie surowego kalwinizmu kształty zgoła już niezwykcyjne. Duch purytanizmu łączył zapobiegliwość o mnożenie dóbr ziemskich z pobożnością w jakiejś dziwacznej z judaizmu zaczerpniętej syntezie, w myśl której powodzenie materialne było zarazem widomą oznaką błogosławieństwa Bożego, a więc cnotą już całkiem wyjątkową. Religia w tym systemie schodziła coraz bardziej na manowce gwarancjonizmu, to jest miała służyć w pierwszym rzędzie do zabezpieczenia wartości ziemskich, zapewniać powodzenie. W przeciwieństwie więc do postawy charakteryzującej przeciętnego Francuza, który swą żyłkę ciułacza godził ze swawolnym używaniem życia i nie pretendował na ogół do religijnego pomazania swej pasji, nastawienie szkockie przybierało już znamiona typowego faryzeizmu — piętnowanego we Francji, jeśli idzie o sfery katolickie, przez Mauriaca (zwłaszcza w jego „Kłębowskiu zmił“).

Obecnie na gruncie angielskim przypuścił atak na tę postawę Cronin. Z nieporównaną wnikliwością i znanstwem odtworzył w „Zielonych latach“ atmosferę prowincjonalnego miasteczka szkockiego, którego mieszkańcy są ogarnięci namiętnością posiadania. Krytyka, jaką podejmuje Cronin, nie jest w literaturze europejskiej tak całkiem nowa. W burżuazyjnego ducha uderzano z dawna już z różnych stron, i to nie tylko radykałowie. W epoce moderny na gruncie skandynawskim wymierzali mu tęgie ciosy Ibsen a nade wszystko Hamsun. Ale na gruncie szkockim przybierał on odmienne, swoiste formy. Nie spotykamy tu jednak, jak w Skandynawii burżujów-karierowiczów, którzy marzą o zrobieniu majątku, by móc potem snobistycznie błyszczeć w swym środowisku, ale ludzi głodnych pieniędzy, którzy są zbyt skąpi na to, aby myśleć o imponowaniu swemu otoczeniu, separujących się od społeczeństwa, żyjących w swoim zamkniętym ściśle izolowanym kółku. Ściśle rzecz biorąc, nie idzie im nawet o robienie majątku. Oni są tylko ogarnięci fanatyzmem, jak największej, do ascezy już dochodzącej oszczędności, pragną najdalej idącego materialnego zabezpieczenia. To skąpstwo panuje jak najsroższy tyran nad rodziną. Bohater opowiadania mały Robert Shannon będzie dzięki niemu przechodził w dzieciństwie istotne głodowe lata, jego zaś babka, niewolnica swego zachłannego męża, zaharuje się na śmierć w tych nieludzkich warunkach. Oglądamy tutaj europej-

ską odmianę tej żądy złota, która na kontynencie ujawnia się głównie przez manię oszczędności, w Ameryce natomiast uwypatnia się poprzez ducha businessu... Wada ta jak rak rozkłada rodzinę. Jej podstawy. wprowadzie są jeszcze zdrowe. Panuje w niej nawet w niczym nieskażony patriarchalizm. Między poszczególnymi członkami rodziny istnieje w dalszym ciągu łączność. Ale jest ona zaprzężnięta w twardą a bezsensowną służbę srogiemu bożyszczu.

Czytając te strony lepiej rozumiemy polski romantyzm, który odzęgnywał się od tego zmaterializowania, jakie w rozpoczynającej się dobie industrializmu zaczęło coraz mocniej ogarniać Zachód. Uprzytomniamy sobie zarazem, jak odmienność warunków życiowych i charakteru narodowego stawiała przed nami całkiem inne zadania...

Niechęć do surowego purytanizmu, nietolerancyjnego — zwłaszcza w stosunku do katolicyzmu — ciasnego, przechodzącego w swych skojarzeniach z kapitalizmem już w obrzydliwy faryzeizm, ma na terenie anglosaskim swoje antycypacje. Przypomnijmy tutaj choćby niektóre nowele Jacka Londona, który tego rodzaju postawę nie jeden raz konfrontował z beztroskim trybem życia żywiołowych witalistów. Pozbawieni tych, żeby tak powiedzieć, „domowych cnót“, wykazują oni jednak w decydujących momentach więcej ciężyny duchowej i wielkoduszności. A wcześniej jeszcze na oschłość, sztywność i niemiłosierdzie purytanizmu przypuścił atak Dickens uosabiając go w postaci czarnego charakteru p. Murdstone z „Dawida Copperfielda“. Na jego zacieśniający swobodę życia rygoryzm skierował swe strzały i G. K. Chesterton w „Latającej Gospodzie“. Tym samym szlakiem podąża w „Zielonych latach“ i Cronin. Rygoryzm i sknerstwo purytanizmu konfrontuje on ze zgoła przeciwnym nastawieniem, którego usposobieniem jest kapitalnie skreślona postać, pogardzanego przez domowników pradziadka, lekkomyślnego utracjusza, miłośnika napojów alkoholowych i kobiecych fartuszków, niezdolnego jednak do podejmowania drobnych życiowych podłości, gdy tylko wchodził w grę pieniądź, jakich nierzadko dopuszczał się jego poprawny, na zewnątrz niemalże bogobojny zięć. Pozbawiony jakiegos określonego kodeksu moralnego zachował jednak ten wykołajeniec pewną szerokość ducha, pewien humanitaryzm, tak że w ostatecznym osądzie autor stawia go wyżej od wzorowych przedstawicieli purytańskiego obozu. „Kto może

zapewnić mnie z całym przekonaniem — takie wystawia mu świadectwo jego prawnuk, właściwy bohater opowiadania i w danym wypadku niewątpliwy porte-parole autora — że te drobne, na pozór nieważne, uszlachetniające cnoty: życzliwość w stosunku do bliźnich, wystrzeganie się drobnych codziennych podłości, bezinteresowność w przyjaźni — nie równoważą stu uporczywych, pospolitych grzechów?”

Idea, którą Cronin wybija w swej powieści na plan pierwszy, to idea humanizmu. Już w „Trzech miłościach“ rysował — wychodząc zresztą z fałszywych założeń — tragiczne perspektywy braku humanitaryzmu w życiu zakonnym, które doprowadzają do załamania wlotów ekstatycznie nastrojonej duszy, teraz zaś z kolei pod tym samym kątem widzenia zaatakował purytyzm. We wzmożonym poczuciu ludzkości Cronin widzi właściwe rozwiązanie wszystkich trudności, nie wyłączając nawet kwestii socjalnej. Trudno nie uznać, że jest to bardzo angielski punkt patrzenia. Syn narodu, który kulturę współzycia doprowadził do wyjątkowej doskonałości, w niej właśnie upatruje panaceum na wszystkie bolączki i dlatego rażą go wszelkie ekstremizmy, obojętne, czy to będzie rygoryzm kalwinizmu, czy też zakonnego nowicjatu. Uderzającą jest rzeczą, że kwestia społeczna w „Zielonych latach“ tak dobrze jak nie istnieje, mimo że w niektórych partiach książki spotykamy się przecież ze środowiskiem fabrycznym. Oglądamy tam tylko dostatnich robotników, zdolnych do samodzielnej egzystencji i agitatorów, którzy frazeologią radykalną usiłują pokryć swą nicość moralną. Morał autora, sądząc po jednej ze scen, zmierza do wykazania, że rewolucjonizm haseł nie zastąpi jeszcze nierównie ważniejszej sprawy ludzkości i uczciwości osobistej. Teza to słuszna, ale bardzo uproszczona i niewątpliwie Cronin uległ sugestii lokalnych stosunków przy kreśleniu tego zagadnienia.

Pewną rolę odkrywa w powieści i wątek religijny oparty o psychologię młodego chłopca w wieku pokwitania. Nie jest to jednak pogłębiona akcja. Jej główny bohater Robert przeżywa właściwe młodzieńczemu rozdarcie, przerzuty od żarliwej, ale w gruncie rzeczy powierzchownej, religijności, do zupełnego sceptycyzmu a nawet buntu przeciwko Opatrzności. Załamanie się jego wiary następuje na tle niezmiernie znamienne, na tle postawy gwarancjonistycznej. Młody Shannon wszystkimi siłami zmierza do uzyskania wspaniałego stypendium Marschalla, które

by mu dopomogło do odbycia upragnionych studiów medycznych i w tym też celu bombarduje niebiosa żarliwymi modłami. Ale nieszczęśliwy traf (zawiniony co prawda przez nieogłędność chłopca, który wybrał się na egzamin w dziurawych butach, wstydząc się wdzać inne, odziedziczone po ciotce) sprawia, że nagły wybuch dyfterytu przekreśla te plany. A do tego ciosu przyłącza się jeszcze drugie nieszczęście tragiczna śmierć jego najukochańszego przyjaciela na skutek głupiego przypadku pod kołami pociągu. Te dwa wydarzenia rozsypują w gruzy jego religijność. Robert z pogardą i złością zrzuca z siebie cudowne medaliony, które pokazały się tak bezkuteczne i staje się niedowiarkiem. Jednakże jego ewolucja duchowa nie jest jeszcze tym samym zakończoną. Kiedy po wielu niepowodzeniach szczęście uśmiecha się do niego i nieoczekiwany testament pradziadka pozwala mu urzeczywistnić długo pielęgnowane marzenia, wówczas zaczyna coś tajać w jego duszy i niespodziewanie dla siebie wchodzi do kościoła. Finał utworu odznacza się wyraźnie pewnym mauriacowskim zabarwieniem. Znamy dobrze przecież tę manierę; kiedy to Mauriac puszcza w daleki świat bohatera, opatrując jego przyszłość zwyciężym posłowiem. Tak samo jest i tutaj. „Nie będziemy się kusili na zgadywanie, ile razy w przyszłości ten Robert Shannon będzie miotać się pomiędzy apatią a zapałem, jakie będzie przeżywać momenty wzlotów i upadków, lub jak często będzie się godzić, a potem znów odwracać od tej Istoty, do której niezmiennie zwracają się wszystkie ludzkie impulsy.

A jednak fakt pozostanie faktem. W tej chwili czuję nagłą nieopanowaną potrzebę, podzielenia się radością swojego serca, wie, że jego dziękczynna modlitwa nie padnie w próżnię. Pochyliła twarz na której maluje się wstyd i znika w ciemnym wnętrzu kościoła. Możemy przynajmniej powiedzieć, że jego nieobecność nie trwa długo. Może wszedł tylko, aby zapalić groszową świecę, albo wyszeptać niezrozumiałe słowa modlitwy u stóp ciemnego ołtarza? Oślepiiony jasnym blaskiem gwiazd i zorzy polarnej, która właśnie ukazała się na niebie, jego ruchy są żywsze, bardziej sprężyste a odgłos jego kroków rozlega się czystym dźwiękiem po pustych ulicach miasta“.

Chociaż katolik, nie jest jednak Cronin tak w „Trzech miłościach“ jak i „Zielonych latach“ pisarzem katolickim. W wymienionych utworach analiza jego zmierza raczej do skreślenia wynaturzonych form religijności; jej pozytyw jest tutaj jeszcze zgoła

nieujawniony. W „Zielonych latach“ Cronin z równą awersją potraktuje fanatyczną nietolerancję kalwinizmu, sekciarstwa szkockiego, jak i na poły zabobonny, na emocjonalnych odruchach oparty, katolicyzm włoskich emigrantów. Analiza młodzieńczej, egzaltowanej, skłonnej do skrupułów, religijności jest wprawdzie interesującym studium psychologicznym, ale niezbyt organicznie włączonym w tok akcji. A jednak istnieją pewne węzły między tą postawą a zarysowanym szerzej problemem purytyzmu, szkoda, że nieuwydatnione przez autora — całkowicie pozostawione domyślności czytelnika... Ten gwarancjonistyczny rys, który stanowi słabość pozornie żarliwej religijności Shannona, jest przecież w gruncie rzeczy pozostałością nieuświadomionych bliżej wpływów purytyzmu. Ujmowanie Boga jako surowego władcy, stawiającego duszy niemożliwe już wprost wymagania, charakteryzujące w dzieciństwie postawę Roberta, jest znamienne dla tego z ducha kalwinizmu płynącego stanowiska, podobnie jak judaistyczną formą religijności tchnie ta postawa, która za wierność Stwórcy każe sobie płacić wypełnieniem wymodlonych, całkiem zresztą ziemskich, życzeń, i w razie zawodu odpowiada Mu protestem. Otóż jest to stanowczo pewnym nieporozumieniem, że w „Zielonych latach“ te tendencje obarczają zgoła niesłusznie konto katolicyzmu. Jego ideologia w powieści nie wychodzi dostatecznie. Najsympatyczniej nawet potraktowany kanonik Roch jest jednak, mimo swych dużych zalet, człowiekiem nie dosyć roztropnym, który nie umie się wczuć w trudności i perypetie religijne małego chłopca. Odnosimy wrażenie, że te udręki dziecinnej wiary, potraktowane z oddalenia na wesoło, są już tylko przedmiotem zabawy dla autora, który w nich z przyjemnością doszukuje się motywów humorystycznych. Są tematy, które z samej swojej natury nie nadają się do takiej interpretacji, zwłaszcza gdy się zajmuje pewną określoną postawą ideologiczną. Przeżycia religijne z pewnością nie nadają się do wyłącznie humorystycznej trawestacji dla człowieka, który posiada poczucie ich wzniosłości i świętości, i dlatego tego rodzaju podejście nas razi w miłej i z wielu względów doskonałej powieści Cronina.

Józef Marian Świącicki

Na progu nowej epoki

To, co się dzieje na naszych oczach i co widziało pokolenie naszych rodziców — jest przełomem, ale nie wieków, bo setka lat nie stanowi żadnej fazy dziejowej, tylko całych epok. Ażeby to wykazać, trzeba rzucić okiem na poprzednie przełomy dziejowe.

Czasy przedhistoryczne w życiu ludów, które wytworzyły najwyższą cywilizację w basenie morza Śródziemnego, dzielą się według typu wykopalisk na okres neolitu, brązu i żelaza. Rozpowszechnienie brązu mamy w drugim tysiącleciu przed Chr., okres żelazny rozpoczyna się około r. tysięcznego przed Chr.

Wiele znaków wskazuje na to, że należy wyodrębnić okres 2000 — 1000 przed Chr. (okrągłe liczby dat wynikły z braku dokładniejszych, niż wykopaliska, dokumentów). Oto od r. 2000 zaczyna się średniominojski, najświetniejszy okres cywilizacji egejskiej. Była to cywilizacja nieindoeuropejska. Państwo królów „Minosów“ na Krecie i ich władztwo na morzu Egejskim upadło prawdopodobnie wskutek najazdu indoeuropejskich (aryjskich) plemion, które na półwysep Bałkański przywędrowały z północy. Labirynt, czyli pałac królewski na Krecie został zburzony po r. 1400.

Około tegoż r. 2000 wkraczają Ariowie do Indyj. W tym czasie także Protohellenowie opanowują półwysep Bałkański, zaczyna się okres kultury helladycznej średniej (2000 — 1750), posługującej się brązem.

Dwa wieki 1100—900 (przed Chr.) są czasem doniosłych przemian. Nastaje okres żelazny. Około r. 900 dostaje się do Grecji alfabet.

Drugą falę przemian dostrzegamy w latach 850 — 750. Świadczą o tym fakty: założenie Kartaginy, r. 850. Zoroaster w Iranie, r. 800. Ustawodawstwo Likurga w Grecji, r. 850. W Indiach spisanie kodeksu praw „Manu“, r. 800. Założenie Rzymu ok. r. 753. Powstanie *Iliady* w latach 850 — 800. Nawiasem mówiąc — kto wie, czy kwestia przewodnia homerydów i cyklików: jak wyginęły pokolenia bohaterów? — nie wiąże się z ruchem ustawodawczym ósmego wieku. Osłabła spoistość wyższej społeczności religijnej opartej na wiedzy tajemnej, rządy silnych indywidualności, otoczonych boskim nimbem, trzeba było zastąpić ustrojem prawnym. Z drugiej strony doprowadziło do tego niewątpliwie skomplikowanie życia społecznego.

Zawiazki faktów, choćby największych, nie są zwykle uważane za momenty przełomowe. Dopiero narodzenie Chrystusa dzieli historię na erę przedchrześcijańską i chrześcijańską.

Okultystycznego podziału dziejów świata na pierwszą ludzkość, tj. Atlantyde i drugą ludzkość, poatlantydzką, której dalszym ciągiem jesteśmy my — nie można brać poważnie pod uwagę, dopóki sprawa dalszej prehistorii nie wyjdzie ze sfery mitotwórczej fantazji, na co się jeszcze nie zanosì.

Żywot Chrystusa stanowi przełom w sferze przyczyn dziejotwórczych, jest najdonioślejszym zawiązkiem. Ale historycy za przełomowe wolą uważać fakty, w których proces przemian dochodzi do pełnego rozwinięcia, kiedy nowe idee ukazują się w jaskrawym wyrazie skutków, zapanowują nad dotychczasowymi, zwyciężają w życiu.

W sferze duchowej ludzkości odwieczna, ale dotąd raczej chaotyczna walka dobra ze złem została skoncentrowana i doprowadzona do najwyższej ostrości w spotkaniu Osoby Chrystusa z Jego przeciwnikami. Naród wybrany stał się narodem przeklętym. Dokonano najwyższej zbrodni i spełniło się Odkupienie. W erze chrześcijańskiej walka dobra ze złem staje się coraz bardziej skrytalizowana, występuje w formach coraz silniej zorganizowanych. Po zesłaniu Ducha Św. rozpoczyna się nawracanie wszystkich narodów i budowa Kościoła Powstającego.

Zburzenie Jerozolimy przez Tytusa w r. 70 jest początkiem rozproszenia Żydów po całym świecie. Fakt to ważny

nie tylko w historii narodu żydowskiego, ale także w dziejach świata.

Czas trwania, nazwy, porównanie

Historia starożytna obejmuje około 1500 lat, zresztą początek tej epoki ginie, jak to się mówi, w mrokach. Wieki średnie trwają z górą 1000 lat (475 — 1492). Dzieje nowożytne obejmują lata od 1492 do, powiedzmy, dziś, czyli okragło 450 lat. Że nie chodzi tu o ścisłe daty czy okresy, to rzecz jasna. I nikt się temu dziwić nie może.

Tylko z punktu widzenia „nowożytności“ ma sens nazwa „starożytność“ i „wieki średnie“. Ale przecież okres nowożytny nie będzie chyba trwał do końca świata. Przyjdzie czas, że trzeba będzie otworzyć, a potem zamknąć czwartą epokę. Otóż twierdzę, a nie jest to wcale mój oryginalny, ani tak bardzo nowy pomysł (o tym samym pisze np. Kazimierz Michałowski w 1 numerze *Meandra* z r. 1946) — że rozpoczęła się, albo nadchodzi — czwarta epoka. Można by ją tymczasem nazywać drugim podokresem dziejów nowożytnych.

Przełomy i oblicza epok, które po nich następują, nie mogą być rzecz prosta, do siebie podobne. Ale że najważniejsze dziedziny, w których przejawia się życie i w których występuje kultura ludzka — są zawsze mniej więcej te same, przeto możemy zastosować coś w rodzaju jednolitego planu kont i porównać dwa zanotowane w historii naszej cywilizacji przełomy, oraz zestawić je z trzecim, który widzimy teraz.

Pierwszy przełom: starożytność — wieki średnie

Fakty: Edykt mediolański, r. 313. Koronacja Konstantyna Wielkiego, r. 323. Św. Augustyn, 358—430. „Królestwo Boże“. Germanowie mordują w Rzymie Orestesa i obwołują królem Odoakra, r. 475. Koniec Cesarstwa Zachodniego.

A) Zniszczenie. Wskutek wędrówki ludów dzikie hordy barbarzyńskich Germanów niszczą większość dorobku kulturalnego Rzymu, burzą miasta, niszczą urządzenia techniczne. Katastrofa obejmuje sam środek cywilizacji.

Do przyczyn słabości państwa rzymskiego w V wieku należy zaliczyć rozkład pogańskiej więzi religijnej, którą nie

od razu zastąpiło chrześcijaństwo — i upadek dyscypliny moralnej samych władców (co T. Zieliński nazywa „obłędem cesarzy”) — i całej warstwy patrycjuszów. Coraz trudniej było uwierzyć w nadprzyrodzoność władzy cesarskiej; Rzym utracił autorytet moralny, a ustrój wojska i jego rozmieszczenie przy braku dużej siły centralnej i dobrej komunikacji z prowincjami były okolicznością sprzyjającą rozpadowi imperium.

B) Przesunięcie widowni dziejowej. Na gruzach i cmentarzysku Cesarstwa Zachodniorzymskiego ludy barbarzyńskie: Ostrogoci, Wizygoci, Kwadowie, Markomaniowie, Bretonowie i Anglosasi zakładają nowe państwa w Afryce, Galii, Hiszpanii, Anglii. Rozpoczyna się historia zachodniej Europy. Kulturę i siłę społeczną będą teraz tworzyć ludy germańskie, później również słowiańskie — w promieniach nieśmiertelnej cywilizacji grecko-rzymskiej i religii chrześcijańskiej. Morze Śródziemne będzie nadal „basenem” cywilizacji, ale obszar najwyższej na ów czas kultury i prężności politycznej posuwa się szybko wybrzeżami Europy zachodniej ku jej środkowi i wschodowi. Na wschód będą sięgać wpływy Cesarstwa Wschodniego.

C) Przemiany ustrojowe, społeczne i gospodarcze. Organizuje się państwo kościelne. Powstaje społeczeństwo średniowieczne z systemem feudalnym, cechowym i klasztornym.

D) Odkrycia i wynalazki. Technika. W tej dziedzinie historia nie notuje poważniejszych faktów przełomowych — wystąpią one dopiero pod koniec wieków średnich (proch strzelniczy). Narzędzia wojowania jak za czasów wojny trojańskiej, z tą różnicą, że zamiast miedzi (podobno starożytni umieli miedź wspaniale hartować) i brązu — żelazo. Ale będą to w zasadzie te same oszczepy i łuki, głównie zaś biała broń ręczna, tarcze i pancerze. Najważniejszą siłą pociągową, również i w wojsku, będzie jeszcze przez dłuższy czas koń, dopóki nie usunie go na drugi plan kolej żelazna i silnik spalinowy w naszych już czasach. Dzięki wybitnej roli konia wielkie szanse polityczne będą mieć w wiekach średnich obszary, gdzie będzie możliwa jego masowa hodowla, tj. stepy. Stąd złowroga rola stepu eurazjatyckiego, wyrzucającego co jakiś czas na Europę konne hordy.

Podstawą obrony będzie system zamków granicznych, budowanych nad wodami i na wzgórzach. Ogromne znaczenie mieć będą w średniowieczu (mniejsze już w czasach nowożytnych) granice naturalne i przeszkody terenowe.

E) Przemiany religijne i umysłowe. Od trzeciego do dziesiątego stulecia chrześcijaństwo przeprowadziło szereg doniosłych przewrotów religijnych, obalając odwieczne kultury pogańskie.

Do cech charakterystycznych wieków średnich należą: rozprzestrzenianie się chrystianizmu oraz walki i wojny o silnym podkładzie religijnym. Państwo papieskie jest potęgą polityczną i przez długi czas wywiera znaczny wpływ na rządy w całej niemal Europie. Kultura umysłowa jest przeważnie teocentryczna. W sferze politycznej zaznacza się jedyna tendencja uniwersalistyczna — katolicka.

Drugi przełom: wieki średnie — czasy nowożytne

Fakty: Zastosowanie prochu w działach burzących w bitwie pod Crécy, r. 1346. Wynalazek druku. Jan Gutenberg zakłada w Moguncji pierwszą drukarnię, r. 1450. Zdobycie Konstantynopola przez Turków, upadek Cesarstwa Bizantyńskiego, r. 1453. Odkrycie Ameryki, r. 1492. Wystąpienie Lutra, r. 1517. Kopernika „O obrotach ciał niebieskich“, r. 1543.

A) Zniszczenia. W drugim przełomie zniszczenia nie odgrywają poważniejszej roli, nie są początkiem przemian. Żaden kataklizm nie burzy głównej bazy kultury, którą jest Europa zachodnia. Tylko w Ameryce nową epokę poprzedza okres burzenia. „Konkwistadorzy“ europejscy niszczą dorobek kulturalno-gospodarczy Azteków.

B) Przesunięcie widowni dziejowej. Przybywa olbrzymia, zrazu dość pusta, ale szybko zaludniająca się i aktywniejsza scena życia politycznego — Ameryka. W Europie w końcu wieków średnich przodowały Niemcy i Italia. Teraz pod wpływem odkryć coraz większe znaczenie zdobywają państwa czerpiące olbrzymie zyski z kolonij: Hiszpania i Portugalia, później Francja i Niderlandy, na koniec Anglia. W Europie wschodniej powstaje potężne państwo polskie — później jeszcze potężniejsze, rosyjskie.

C) Odkrycia i wynalazki. Technika. W drugim przełomie odkrycia są najbardziej rewolucyjnymi faktami i sta-

nowią główne źródło przemian. Kolumb, Kopernik i Galileusz otwierają erę niesłychanej zdobywczości ducha ludzkiego w sferze kultury świeckiej, czemu sprzyja odmienny od feudalnego typ życia żeglarzy, kupców, zdobywców, pionierów, przemysłowców. Wiek dziewiętnasty stanie się czasem największego w dziejach postępu naukowego i technicznego, co umożliwi prowadzenie najbardziej morderczych wojen na wielkich terenach.

D) Przemiany ustrojowe, społeczne i gospodarcze. Rozwój żeglugi, broń palna i odkrycia geograficzne umożliwiły powstanie systemu kolonialnego. Złoto, przywiezione z Ameryki, usunęło pozostałości gospodarki naturalnej i handlu zamiennego. Zapanował handel pieniężny i rozpoczęła się era gospodarki kapitalistyczno-financejowej. Sprowadzone z Ameryki ziemniaki stają się pomału głównym pożywieniem warstw biednych, co zapobiega głodom „przednówkowym“. Rozpowszechniają się wyroby bawełniane. Przywieziono do Europy nowy narkotyk, tytoń. Cukier, herbata, kawa, kakao stają się w warstwach zamożniejszych artykułami pierwszej potrzeby.

Zmieniły się drogi handlowe. Utraciły swe znaczenie republiki włoskie i Hanza niemiecka. Powstały wielkie ośrodki handlu: porty i miasta bliskie portów: Lizbona, Kadyks, Sewilla, Amsterdam, Antwerpia, Londyn, Liwerpul...

E) Przemiany religijne i umysłowe. Wystąpienie Lutra i innych reformatorów — na tle powstania elity świeckiej, zdolnej do objęcia władzy i zagarnięcia majątków kościelnych i na tle rozluźnienia obyczajowego w Rzymie — szybko zmieniło mapę wyznań w Europie. Był to najpoważniejszy kryzys w dziejach Kościoła. Dalszy rozkład na sekty obozu protestanckiego, małżeństwo pastorów, uzależnienie zwierzchnictwa kościelnego od państwa, całe to „zeświecczenie“ religii — prowadziło do upadku religijności i osłabienia nimbu pomazaństwa Boskiego monarchów. Dalszym przygotowaniem gruntu pod rewolucję będzie racjonalizm.

W dziedzinie nauki i techniki nowożytność, odmiennie od dość jednolitego średniowiecza, przedstawia naszym oczom obraz filmowy konwulsyjnie zmienny i fantastycznie niespodziankowy. Teorie filozoficzne i naukowe, kierunki artystyczne, prądy literackie — zmieniają się, jak w kalejdoskopie, szcze-

gólnie po rewolucji francuskiej. Tempo przemian, rewolucji, wicherzeń, anarchia umysłowa, zwłaszcza w II połowie ubiegłego stulecia i w pierwszej naszego — przypomina anarchię obyczajowo-religijną, a także i umysłową, pod koniec starożytności i podobne burze i falowania w wieku XVI. Jest to zapewne cecha czasów przełomowych.

Trzeci przełom: u progu nowej epoki

Fakty: Wybuch I wojny światowej, r. 1914. Zastosowanie samolotów, karabinów maszynowych i w ogóle broni automatycznej. Pierwsze czołgi użyte przez Anglików pod Cambrai, r. 1917. Przełamanie frontu niemieckiego przez czołgi angielskie 8 sierpnia 1918 r. Rewolucja bolszewicka w Rosji, r. 1917. Druga wojna światowa 1939—1945. Wymordowanie przez Niemców około 5 milionów Żydów, 1940—1944. Zastosowanie radaru. Rozbicie atomu (lord Rutherford). Pierwsza bomba atomowa, Hiroshima, 5 sierpnia 1945 r. Ogłoszenie niepodległości Indii, r. 1948.

A) Zniszczenia. Olbrzymie zniszczenia urządzeń kulturalnych i w ogóle dóbr gospodarczych oraz przedwczesna śmierć wielu milionów ludzi w pierwszej, a w jeszcze większych rozmiarach w drugiej wojnie światowej — to fakty, które mimo swej potworności nie miałyby jeszcze znaczenia przełomowego. Znaczenie epokowego przełomu mogą mieć trzy fakty: wymordowanie, mówiąc nawiasem, w sposób bezprzykładnie bestialski, olbrzymiej większości Żydów kontynentu europejskiego — i upadek państwa niemieckiego. Jest to upadek (oby trwały!) największej w świecie do r. 1944 potęgi niszczycielskiej, zagrażającej Europie i pokojowi świata od dawna. Trzecim faktem jest upadek Japonii, największej potęgi niszczycielskiej wschodniej Azji i oceanu Spokojnego.

B) Przesunięcie widowni dziejowej. Widownią dziejową nazywamy terytoria ludów o największej sile politycznej. Po pierwszej wojnie światowej Anglia utrzymuje wprawdzie swoje potężne stanowisko — ale na pierwszy plan wybijają się U. S. A. i Z. S. S. R. W książce pt. *Anglia i jej polityka powojenna* R. Dmowski wskazał na proces, który rozwija się obecnie: kolonie i dominia angielskie dążą do samodzielności. Świadczy o tym ogłoszenie niepodległości Indii i powstanie w Palestynie państwa „Izrael“. Ta, bądź co bądź, dekoncentracja imperium angielskiego stanowi dla W. Brytanii

zagrożenie, zresztą nie jedyne i jako reakcję powoduje na wyspach Brytyjskich politykę koncentracji sił i wzmożoną czujność imperialistyczną. Proces zabezpieczeń widać również w dwu pozostałych mocarstwach. Stwarza to stan napięcia w skali globalnej, co utrudnia w tej chwili ocenę widowni dziejowej.

C) Odkrycia i wynalazki. Technika. W drugim przełomie pierwsze miejsce zajęły odkrycia, w trzecim — wynalazki. Radio, telewizja, radar, samolot rakietowy i wynalazek najważniejszy: rozbitcie atomu. Jest to zresztą, ściśle mówiąc, „odkrycie” energii atomowej, co było teoretyczną konsekwencją odkrycia budowy atomu, wynalazkiem zaś były metody, które doprowadziły do uwolnienia energii atomowej.

Energia atomowa spowoduje przewrót w technice, zażegna grozę wyczerpania się w przyszłości światowego zapasu węgla i ropy, umożliwi gigantyczne przedsięwzięcia, mające na celu dostosowanie skorupy ziemskiej do potrzeb ludzkich. (Np. przebicie tunelów, wykopanie kanałów, osuszenie bagnisk, nawodnienie pustyń itd.). Energia atomowa będzie siłą napędową nowej komunikacji. Ona też zbliży ludzkość do urzeczywistnienia marzeń o podróżach międzyplanetarnych. Bomba atomowa jest bronią straszliwą. Jej rozpowszechnienie groziłoby ludzkości zagładą. Tendencją przełomu i znamię nowej epoki będzie utrzymanie bomby atomowej w rękach jednego państwa.

Technika XIX w. umożliwiła wojny o hegemonię na kontynentach. Technika XX wieku umożliwia wojnę o panowanie nad światem.

D) Przemiany ustrojowe, społeczne i gospodarcze. Już czasy nowożytne przyniosły obok terytorialnego społeczne przesunięcie widowni politycznej i kulturalnej. W Polsce od w. XVI na czoło wysuwa się średnia warstwa szlachecka, we Francji po Wielkiej Rewolucji — mieszczaństwo. Pierwsza wielka wojna przyniosła likwidację szeregu monarchii europejskich, druga wojna — likwidację w Europie środkowej i po części we wschodniej — ziemiaństwa i w ogóle większych majątków prywatnych.

Wiele czynników złożyło się na wzrost w w. XX znaczenia warstwy ludowej. Na skutek rozpowszechnienia ele-

mentarnej oświaty i praktyki ustroju demokratycznego warstwa robotnicza i chłopska dźwignęła się znacznie ze swego upośledzenia. O podniesienie kulturalne ogółu ludności dbały również rządy, chcąc mieć żołnierza licznego (wojna totalna, powszechna służba wojskowa) i zdolnego do obsługiwanania coraz bardziej precyzyjnych instrumentów i maszyn wojennych. Zwiększenie wydajności w rolnictwie i przemyśle wymaga także rozpowszechnienia wiedzy matematyczno-przyrodniczej i umiejętności techniczno-gospodarczych.

Klasa robotnicza oświecona, świadoma swego znaczenia — może być siłą państwa (Związek Radziecki), jeżeli rząd nie waha się zorganizować stosunków społecznych, może być też ta warstwa zmobilizowana przeciwko rządowi własnego państwa, co się dzieje w państwach kapitalistycznych, nie umiejących dać sobie rady w ciągu ostatnich stu lat z kwestią robotniczą. Przy gospodarce państwowej, rozwiniętej nie tylko w państwach socjalistycznych, walka klas zanika. Planowanie gospodarcze w skali światowej, o co, nie bez słuszności, walczą komuniści, może zmniejszyć nędzę warstw najniższych, w każdym zaś razie kierownictwo gospodarki światowej nie pozwoli na takie czy inne formy sabotażu ekonomicznego.

E) Przemiany religijne i umysłowe. Bywają okresy, np. przed I-ą i przed II-ą wojną światową, kiedy działa prawo Maltusa. Zdarzają się czasy i kraje, gdzie formy produkcji kształtują świadomość człowieka i gdzie iść się zdają wszystkie, prócz filozoficznych, zasady materializmu ekonomicznego Marxa, Engelsa i Kautsky'ego. Głębsza natura człowieka, jego dusza — może być stłumiona przez jakiś sugestywny prąd albo przez „konieczności życiowe“. Wtedy warunki wytwarzają psychikę, może godną pożałowania, ale spełniającą zasadę: byt określa świadomość.

Gwałtowne zaostrenie walki o byt jednostek i grup narodowych wobec lokalnej nędzy i widma coraz większego przeludnienia Europy wysunęło na czoło kultury od stu lat umiejętności gospodarcze i wojskowe, oraz nauki polityczne, matematyczne i przyrodnicze. Moralność i religia Chrystusowa ma w czasach nowożytnych i w obecnym okresie przełomowym dwóch największych wrogów: nędzę i wojnę. Społeczeństwa kierują się duszą zwierzęcą: instynktem samozachowaw-

czym. Życie toczy się około jednej myśli, jednego celu: zabezpieczenie bytu swojego, swego potomstwa i swojej grupy. Najwyższym stopniem tego zabezpieczenia jest bogactwo jednostki i mocarstwowe stanowisko narodu. Wojna zrywa zasadniczo z wielu prawami moralnymi; wojna jest akcją, która wciąga nieodwołalnie w orbitę swych działań olbrzymią większość społeczeństwa — i wojna tej olbrzymiej, uznanej za cenniejszą większości społeczeństwa narzuca swą niezłomną zasadę: cel uświęca środki. W czasie wojny stanowisko katolików jest tragiczne. Oto kto mieczem wojuje, od miecza ginie. Ale czy wojować w imię bliższego obowiązku miłości ojczyzny, czy nie wojować w imię szerszego kręgu miłości bliźniego, trzeba zawsze patrzeć na ukrzyżowanie Chrystusa.

Walka o religię lub przeciwko religii — nie da się rozegrać na gruncie religijnym, tak jak np. spór o pojmowanie natury Jezusa Chrystusa. Jest walką o typ kultury, o charakter psychiki ludzkiej, o cały model ustroju społeczno-politycznego. Rozstrzygnięcie nastąpi na progu nowej epoki.

Wszystkie drogi nauki prowadzą do Boga. Można do Niego dotrzeć badając człowieka, albo badając przyrodę „pozaludzką“ od atomu do galaktyki. Nie tak dawno uważano determinizm za podstawę naukowego poglądu na świat; teraz w fizyce współczesnej pojawił się indeterminizm, który pominiawszy to, iż dotyczy innego, niż dusza ludzka przedmiotu, zdaje się być bardziej zgodny z duchem nauki katolickiej. Dziwy nowszej fizyki ukazują cudowność urządzenia świata. Myśląc o rozbiciu atomu można już zrobić wielki krok w wyobraźni „naukowej“ — i przyjąć hipotezę, że zasadą budowy materii jest pierwiastek psychiczny o nieograniczonej mocy. Przyjdzie czas, że fizyka poda rękę teologii.

Podobny przełom czeka biologię, która chcąc wytłumaczyć w sposób „racjonalistyczny“ lub „pozytywistyczny“ powstanie organizmu, bada niknące z oczu zawiązki cech w nasieniu, popada w sprzeczności, nie wie czy nasiona żyją, czy nie i gubi się w domysłach, jak powstaje w nich życie. Kiedyś, może już w nadchodzącej epoce, trzeba będzie może przyjąć, jako naukową teorię, istnienie swoistych pierwiastków psychicznych, które są nie tylko wytworem wszelkiego życia, co

biologowie na ogół uznają, ale też źródłem życia — o czym jeszcze wiedzieć nie chcą.

Przepowiednie

Technika dyktuje taktykę, taktyka dyktuje strategię, strategia dyktuje politykę. Taka przynajmniej zasada panuje w naszym zmaterializowanym świecie.

Rozwój komunikacji i precyzyjnych narzędzi śmiertelnych, do których produkcji potrzeba wielkich i kosztownych fabryk — doprowadzi do walki o panowanie nad światem.

Znamieniem nowej epoki będzie zorganizowanie świata w dwóch wielkich organizmach państwowych, a może pod władzą jednego tylko mocarstwa. Nie będzie możliwa żadna wojna powstańcza. Dla stawienia skutecznego oporu trzeba by po pierwsze mieć kilkadziesiąt miliardów dolarów, po drugie — inwestować ten kapitał w przemysł wojenny i to nie byle gdzie, ale w określonych miejscach kuli ziemskiej, gdzie są naturalne dla tego przemysłu warunki. Po trzecie zaś — trzeba by już władać jakimś dwustumilionowym obszarem, ażeby wyszkolić tam żołnierza i przeprowadzić mobilizację. To nie połowa wieku XIX, kiedy można było wziąć strzelbę, pójść do lasu i walczyć — chociaż i wtedy już nie było to rzeczą łatwą.

Naród, który nie pojmie konsekwencji nowoczesnej techniki i „w obronie honoru“, „w imię zemsty“, „dla pokazania światu“ itp. porwie się do walki, zostanie zgładzony na podobieństwo Warszawy w r. 1944.

Zresztą może plemię ostatnich białych Indian XX wieku, warstwa inteligencji polskiej rozwinie w sobie zdrowe pierwiastki psychiki robotniczej i chłopskiej i z wędrówek po świecie przyniesie do kraju europejski, nowoczesny sposób myślenia.

Idee uniwersalistyczne, których zaczątki powstają tu i ówdzie od zarania dziejów — skryształizowały się w ciągu trzeciego przełomu.

Uniwersalizm katolicki dąży do zbudowania Królestwa Bożego. Jest to najwyższy ideał ludzkości i minie niejeden epoka, zanim zostanie bodaj w pokażnej części zrealizowany.

W nowej epoce nie będzie partykularnego militarizmu, ustanie ciągła groźba wojen i ustawiczny obowiązek przygotowania się do nich, zmaleje pęd do bogacenia się i używania życia, minie nerwowość, skłonność do zbroczeń psychicznych i wykolejeń życiowych, zapanuje atmosfera bardziej szwedzka lub szwajcarska. Te warunki powinny ułatwić duchowieństwu i najwierniejszym z wyznawców stosowanie w życiu zasad ewangelicznych. Postąpi budowa zrębów Królestwa Bożego, nadwątlonych przez burze czasów nowożytnych.

Liga Narodów była pierwszą próbą utworzenia związku państw, niejako parlamentu światowego. Ale że był to parlament bez rządu, bez władzy wykonawczej, tedy w ówczesnych warunkach z góry można było przewidzieć jego niepowodzenie.

Obecna Organizacja Narodów Zjednoczonych ma charakter przejściowy. Po ostatecznym rozstrzygnięciu sporów i po zawarciu pokoju powstanie związek państw pod nazwą O. N. Z. lub inną — i cechą znamionną nowej epoki będzie uniwersalistyczny ustrój świata, z rządem i gospodarką planową w skali globalnej i z ograniczeniem suwerenności państw drugorzędnych i mniejszych.

Tadeusz Dworak

Ks. Stanisław Warszawicki T. J.

Zapomniany humanista polski i katolicki reformator

Nadworny kaznodzieja Stefana Batorego, ks. Marcin Laterna T. J., jako najwybitniejszych wśród współczesnych sobie jezuitów, wymienił Skargę, Wujka i Warszawickiego. Dzisiaj możemy stwierdzić, że opinia ta była słuszna. Życie, działalność i zasługi Skargi i Wujka są już opracowane i ogólnie znane, nazwisko Warszawickiego utonęło w pomroce zapomnienia. Niemniej od nich uzdolniony, literacko najgruntowniej z nich przygotowany, niewiele jednak pisał i ogłaszał drukiem, był natomiast działaczem, organizatorem i bojownikiem kontrreformacji. W okresie wzrostu zainteresowań epoką Stefana Batorego i Zygmunta III, musiało wypłynąć na światło dzienne i nazwisko Warszawickiego; poczęto wówczas myśleć o opracowaniu jego biografii, ale jego biografowie stanowczo nie mieli szczęścia. Pierwszy zajął się nim przed 30 przeszło laty zasłużony badacz dziejów Sądecczyzny, wydawca korespondencji Skargi i Wujka, ks. Jan Sygański T. J., zebrał z archiwów, głównie rzymskich, poważną ilość jego listów, ale w toku tej pracy zmarł w 1918 r. Spuściznę po Sygańskim przejął i wydatnie pomnożył autor dzieła o szkolnictwie jezuickim, ks. Stanisław Bednarski i równo 10 lat temu przystąpił do pisania życiorysu Warszawickiego. Na chwilę praca utknęła we wrześniu 1939 r., ale gdy w Krakowie uciły eksplozje bomb, a okupant stanął twardo na gruncie krakowskim, Bednarski przyspieszył tempo i jeszcze nie obeschł z atramentu arkusze, na których opisywał działalność Warszawickiego, oddawał do drukarni. Do lipca 1940 r. wytłoczono w drukarni jezuickiej na Wesołej w Krakowie 10 arkuszy biografii. Dokończenie dzieła uniemożliwiło Gestapo, aresztując 8 lipca 1940 r. autora i konfiskując maszyny drukarskie, na których znajdował się już 11 arkusz. Zasłużony badacz dziejów kultury polskiej przez więzienie na Montelupich, obóz karny w Oranienburgu i Dachau, przeszedł do szczęśliwej wieczności dnia 16 lipca 1942 r. Jego dzieło zostało niedokończone, nie ocalał nawet brulion reszty pracy. Zanim więc biografia Warszawickiego znajdzie się na półkach księgarskich, warto choćby w streszczeniu zapoznać się z wynikami kilkoletniej pracy ks. Bednarskiego.

Kolebka Stanisława Warszewickiego stanęła około 1530 r. we wsi Warszewice nad Wisłą, naprzeciw Czerska. Gdy matka Stanisława, Anna Dorota z Chinowskich, osierociła go jako dziesięcioletniego chłopca, Jan Warszewicki h. Paprzyca, kasztelan liwski (a od 1557 kasztelan warszawski), wstąpił powtórnie na ślubny kobierzec w 1540 r. z Heleną Parysówną, która go obdarzyła drugim synem Krzysztofem, późniejszym czynnym działaczem politycznym. Młodość Stanisława przypadła na okres najbuźniejszego rozwoju humanizmu w Polsce i entuzjastycznego rozbudowywania nowych prądów. Dwór królewski, dwory magnatów i niektórych biskupów, wreszcie Uniwersytet Jagielloński w latach 1520—1550 były ośrodkami żywej kulturalnej pracy w duchu humanizmu. Dwór w Warszewicach przeniknięty był również duchem ówczesnego humanizmu, połączonego z pewnym liberalizmem i religijnym zobojętnieniem. W zaciszu domowym, a może w Czersku, osiągnął młody Stanisław gruntowną znajomość języków i kultury klasycznej, nie otrzymał jednak głębszego wychowania religijnego.

Świat antyczny pociągał jego umysł, dlatego, może za radą, czy poparciem nieznanego możnego protektora, zapisał się 2 marca 1550 r. na uniwersytet wittenberski i od razu znalazł się w kołach tamtejszej elity umysłowej. Powiodła go tam sława Melanchtona, nie tyle jako reformatora, ile jako wybitnego humanisty. Znalazł kilku kolegów Polaków, między nimi późniejszego arianina, Jana Niemojewskiego i Jana Chodkiewicza, z którym zwiąże się trwała przyjaźnią.

Wittenberga była wtedy ośrodkiem walki dzięki osobie Melanchtona, wysuniętego przez śmierć Lutra na ideowego kierownika luteranizmu. Odbiło się to niekorzystnie na humanistycznej pracy Melanchtona, niewiele też nauczył się od niego Warszewicki, pogłębił natomiast swe wykształcenie humanistyczne pod kierunkiem Jana Forstera, Pawła Ebera i Erazma Reinholda. Tam powstały pierwsze jego prace literackie, a wśród nich najpoważniejsza, która postawiła go w rzędzie nielicznych polskich humanistów-wydawców, łaciński przekład *Etiopik* Heliodora (1552). Tutaj też zdobył prawdopodobnie dyplom magistra, ale pod wpływem otoczenia odstąpił od tradycyjnej wiary rodzinnej i przejął się nauką Lutra, choć nie bez zastrzeżeń i pewnej nieufności, obudzonej w jego duszy atmosferą walki i niezgody, jakiej do syta napatrzył się w Wittenberdze.

Po trzyoletnim pobycie w Wittenberdze wyjechał na studia prawnicze do Padwy, gdzie trafił na najświetniejszy okres dziejów tak „nacji polskiej”, jak i padewskich uczelni. Jako humanista stojący już na pewnym gruncie, obrany na konsyliarza nacji polskiej (1 VIII 1554), reprezentował ją przez cały rok. Nabywając tu praktyki prawniczej i będąc słuchaczem Uniwersytetu legistów, wykładał równocześnie jako docent Etykę Arystotelesa i brał udział w życiu kulturalnym Uniwersytetu, na którym z Po-

laków zaprawiali się między innymi Jan Kochanowski i Andrzej Detrycy Nidecki.

Lata padewskie w wyteżonej pracy upłynęły mu szybko, po sześćdziesięciu studiach za granicą, wrócił do Ojczyzny, gdzie czekała go posada sekretarza kancelarii królewskiej i „chleb duchowny” w postaci kanclerstwa kapituły poznańskiej i scholasterii gnieźnieńskiej.

Było to jeszcze przed reformą kościelną w Polsce, Warszewicki przez prawie 7 lat nie pokazał się w Poznaniu, a przez 3 lata w Gnieźnie, przebywał na dworze oddany zajęciom sekretarza, później notariusza kancelarii królewskiej, obowiązków kościelnych nie pełnił, ale pobierał z beneficjów niezłe dochody. Z Wittenbergi wyjechał z rozterką ducha; przyjął wprowadzie luteranizm, ale pamięć o jego wewnętrznym rozkładzie wiele dawała mu do myślenia. W Polsce stanął na rozdrożu. Beneficja otrzymane od króla ułatwiała mu życie wesołe i swobodne, ale należały do Kościoła, który porzucił. Jego trzeźwy, krytyczny umysł i wrodzona uczciwość charakteru stawiała go przed dylematem: albo zrezygnować z beneficjów i zostając przy luteranizmie, wejść na drogę kariery świeckiej, na której chciał go widzieć kasztelan warszawski, albo wrócić do Kościoła, przyjąć święcenia i wejść do hierarchii duchownej. Krytycyzm i konsekwentność nakazała mu szukać głosu prawdy w pierwotnej tradycji chrześcijańskiej, przekazanej w pismach Ojców Kościoła. Studium ich pism, któremu poświęcał chwile wolne od zajęć i rozrywek, doprowadziło go do przekonania o zgodności nauki Kościoła z tradycją chrześcijańską i oburzenia na luteranów za jej fałszowanie. W miarę rozwoju studiów sympatie dla nowinek ustępowały miejsca niechęci dla herezji i pragnieniu jej zwalczania.

Konsekwentny do ostateczności, zerwał z luteranizmem, powrócił do wiary ojców, przyjął święcenia kapłańskie (1562), podziękował Zygmuntowi Augustowi za urząd dworski i osiadł przy swej kanonii w Poznaniu, by pełnić związane z nią obowiązki. Stosunki jego z biskupem poznańskim Adamem Konarskim, ułożyły się jak najlepiej. Konarski wykształcony w Wittenberdze, Strassburgu i Padwie, był pierwszym biskupem kontrreformacyjnym w Poznaniu, a w Warszewickim widział głównego swego pomocnika w dziele reformy diecezji. Dla tego samego powodu radośnie powitał go chwiejny prymas, Jakub Uchański, obdarzył archidiaconatem łowickim i zachęcił do głoszenia kazań w Gnieźnie i Poznaniu. W kapitule poznańskiej zapoznał się Warszewicki i zawarł dożywotnią przyjaźń z późniejszym jezuitą Benedyktem Herbstem. Działalność jego rozwijała się w różnych kierunkach. Jako delegat kapituły z pełnomocnictwem *de rebus necessariis tractandi, consultandi et determinandi*, uczestniczył w przełomowym dla wewnętrznych przeobrażeń w Polsce sejmie egzekucyjnym 1562-3 r., na którym doszło do generalnego starcia

między duchowieństwem a społeczeństwem szlacheckim. Z literaturą piękną zerwał już na zawsze, a zainteresował się obcym piśmiennictwem teologiczno-ascetycznym, czego wyrazem jest swobodny przekład dwu dziełek hiszpańskiego Ludwika z Grenady: *Przewodnik grzesznych ludzi* (Kraków 1567) i *Zwierciadło człowieka chrześcijańskiego* (1577). Język i styl obu przekładów stoi na poziomie najlepszych utworów polskich Złotego Wieku a przez przyswojenie tych dziełek językowi polskiemu stał się Warszewicki pierwszym polskim pisarzem ascetycznym. Głównym jego zajęciem na terenie obu kapituł było propagowanie haseł reformy, opracowywanie jej programu i jego egzekucja. W kapitule gnieźnieńskiej nie spotykała się jednak ta działalność z upragnioną przez Warszewickiego reakcją, lepiej przedstawiała się sprawa reformy w Poznaniu. Resztę czasu obracał Warszewicki na apostołstwo żywego słowa przez kazania.

Wśród tych różnorodnych zajęć nie znajdował jednak pokoju i równowagi ducha. Brak wykształcenia teologicznego był mu wyrzutem, że uczy innych sam nie przygotowany do tego zawodu, wzywając do życia skromnego i wstrzemięźliwego wydawało mu się samooskarżeniem za życie dostatnie, wreszcie kumulacja 3 beneficjów była w wyraźnej sprzeczności z zasadami reformy, którą głosił. W tym konflikcie wewnętrznym szukał drogi wyjścia z położenia nieznośnego dla jego konsekwentnego usposobienia. Opatrzność sama ułatwiła mu wyjście z tej rozterki. Około 1563 r. rozstał się z życiem jego ojciec, który widział przyszłość swego syna tylko w karierze doczesnej. W 1564 r. wrócił z Trydentu Hozjusz, Warszewicki znał go już od kilku lat, a obecnie widział w kardynale żywy symbol odradzającego się katolicyzmu. Podążył zatem do Warmii, gdzie u gościnnego księcia kościoła skrzepnął wewnętrznie i zapoznał się z jezuitami, którzy w 1565 r. w Brunsberdze otwarli swe kolegium. W 1566 r. wyjechał znowu do Brunsbergi i odprawił u jezuitów rekolekcje, na których powziął decyzję wstąpienia do zakonu.

Od tego zamiaru starał się go odwieść Hozjusz i Konarski, lękając się straty, jaką poniosłaby diecezja. Na próżno jednak, Warszewicki trwał przy swym postanowieniu, namyślał się tylko, jaki zakon obrać. Po rozmowach z Herbestem, wyjechał 1567 r. do Rzymu, gdzie, poparty przez Commendoniego, uzyskał od papieża Piusa V pozwolenie na zrzeczenie się beneficjów i wstąpił do Towarzystwa Jezusowego.

Gdy Warszewicki przekraczał próg domu nowicjatu na Kwirynale, upływało zaledwie 30 lat od zatwierdzenia zakonu przez Pawła III, a od śmierci założyciela Ignacego lat 11. Wszędzie i we wszystkim zaznaczała się świeżość i pełnia pierwszego ducha zakonnego, którego źródło tu właśnie, w Rzymie, najsilniejszą wytrysnęło strugą i stąd dopiero w drobniejszych strumykach płynęło na resztę świata. Mieszkańcy domu tworzyli wówczas wybraną

elitę wielkich umysłów i wielkich serc. Wśród starszych spotkał tu Warszawicki Franciszka Borgiasza, Polankę, Hieronima Nadalę i Ewerarda Merkuriana, wśród nowicjuszków byli jego kolegami Stanisław Kostka (którego pierwszy życiorys napisze Warszawicki), Skarga, Szymon Wysocki, późniejszy męczennik Rudolf Aquaviva i in. W takiej atmosferze i wśród takich towarzyszy spędził Warszawicki rok nowicjatu, w którym umocnił się w powołaniu i przygotował sobie program na nową drogę życia, a przede wszystkim znalazł pokój i równowagę ducha, za którą tęsknił od wielu lat. Od końca 1568 do początków 1570 r., pod kierunkiem wytrawnych mistrzów uzupełnił swe studia teologiczne, dzięki czemu stanął wreszcie na pewnym gruncie. Tymczasem generał zakonu upatrzył odpowiednie dla jego walorów stanowisko na dalekiej północy, a było nim rektorstwo świeżo fundowanego przez biskupa Protaszewicza kolegium w metropolii litewskiej, Wilnie. Tak zamknął się w życiu Warszawickiego 20-letni okres jego wewnętrznego rozwoju, znaczony dwoma głównymi etapami: którym na imię Wittenberga i Rzym. Teraz już się nie zawaha i nie zagna walki wewnętrznej, stanął na właściwej sobie drodze życiowej, którą konsekwentnie przemierzy.

W drodze do Wilna wstąpił do Warszawy, gdzie oddał Zygmunтови Augustowi i Annie Jegiellonce listy papieża Piusa V i na prywatnej audiencji z woli papieża polecił królowi sprawy religijne w Polsce, a Annie sprawy szwedzkie. Potem złożył wizyty wszystkim biskupom obecnym w Warszawie i przekazał im słowa zachęty od papieża do gorliwej obrony wiary. Wreszcie na wyraźne życzenie króla wygłosił wobec dworu, senatu i sejmu kazanie w katedrze, dając się w ten sposób poznać w swej nowej roli.

W Wilnie rozpoczął nowy ośmioletni okres swojej działalności. Była ona rozległa; obejmowała rządy i administrację kolegium, ogólne kierownictwo szkołami, szerokie a trudne stosunki z biskupem i kapitułą, magnatami i szlachtą, wreszcie pracę apostołską i przeciwnowierczą.

Najpierw przystąpił do organizacji kolegium i szkoły. Gdy przybył do Wilna zastał 2 klasy niższe z 2 nauczycielami, mieszczące się w skromnym budynku. Przeprowadziwszy należyłą propagandę, otworzył od września 1570 r. 5 klas gimnazjalnych ze 122 uczniami. Równocześnie zabiegał o nowe fundusze, skupował sąsiadujące z pierwotnym kolegium kamienice, dzięki czemu po ich rozbiórce, uzyskał obszerny plac, na którym rozpoczął budowę nowego, okazałego gmachu. W międzyczasie kołatał skutecznie w Rzymie o nowe siły profesorskie. Dzięki tym zabiegom w 1572 r. mógł otworzyć trzyletni kurs filozofii i dołączyć do niego w 1575 r. studium matematyki. Gdy już nowe kolegium stanęło, a generał zakonu nadesłał odpowiednich profesorów, wprowadził Warszawicki czteroletnie studium teologii. Stworzywszy w ten sposób warunki materialne pod erekcję akademii i urobiwszy opinię Sto-

licy Apostolskiej i generała zakonu, doprowadził do podniesienia przez Stefana Batorego kolegium wileńskiego do godności akademii 7 lipca 1578 r. Liczba uczniów przekroczyła 400, a przedstawiała ona prawdziwą mozaikę społeczną i wyznaniową, bo obejmowała synów magnatów, szlachty, mieszczan i plebejów, zarówno katolików, jak prawosławnych, luteranów i kalwinów. Ten demokratyczny i tolerancyjny charakter szkoły cieszył się aprobatą biskupa, generała zakonu i uznaniem społeczeństwa.

Drugim kierunkiem działalności Warszawickiego była praca apostolska. Ośrodkiem jej stała się, oddana jezuitom kolegiata św. Jana, a później ambona w katedrze. Tam urządzano wykłady nauki chrześcijańskiej, głoszone kazania, odprawiano wystawne nabożeństwa, słuchano spowiedzi. Początkowo Warszawicki działał sam na tym polu, później otrzymał na pomoc Stanisława Rozdrażewskiego i Skargę. Łącznie z pracą kościelną rozwinięto akcję charytatywną w szpitalach i więzieniach. W 1571 r. wybuchła w Wilnie zaraza, która rozszerzyła znacznie pole dla dobroczynności. Zajęcia szkolne musiano przerwać, członków kolegium wysłać w miejsca bezpieczne. Warszawicki z kilku księżmi i braćmi zakonnymi pozostał na miejscu, by najuboższej ludności przez epidemię, nieść ratunek. To poświęcenie, za które 4 jezuitów zapłaciło życiem, wytrąciło różnowiercom z ręki argument o interesowności jezuitów a tym ostatnim utorowało drogę do serc ludzkich. Wreszcie umiejętnie urządzone publiczne dysputy z różnowiercami, a przede wszystkim powrót do katolicyzmu gubernatora Inflant Jana Chodkiewicza, Mikołaja Krzysztofa, Jerzego, Alberta i Stanisława Radziwiłłów, spowodowany osobistym wpływem Warszawickiego i Skargi, przechylił szalę na korzyść działaczy kontreformacyjnych i przyczynił się do szybkiego tempa rekateolizacji Księstwa. Dokończyć jej miały misje ludowe po wsiach i miasteczkach, do których zabrał się szereg jezuitów, ucząc się pod wpływem Warszawickiego języka litewskiego i łotewskiego.

Wynikiem wileńskiego okresu życia Warszawickiego było zorganizowanie akademii i założenie oraz utrwalenie szerokiej podstawy do przeprowadzenia dzieła soboru trydenckiego na ziemiach Wielkiego Księstwa. Z woli papieża musiał on porzucić dotychczasowe swe stanowisko i pójść na nową placówkę pracy, na polę religijnej a na polu politycznej w Szwecji.

Szwecja od szeregu lat była krajem, którym Stolica Apostolska szczególnie się interesowała. Gustaw Waza III wywalczył jej niepodległość i zreorganizował ją wewnętrznie przez przystąpienie do luteranizmu, co mu dało możliwość zlikwidowania potężnej, ale zeświecczonej arystokracji duchownej i zasilenia pustego skarbu jej ogromnymi majątkami. Zaprowadziwszy rządy silnej ręki i dziedziczność tronu, stworzył bitną armię, budował fortece i flotę, a tym samym ugruntował silne militarne podstawy

do przyszłej walki o *dominium Maris Baltici*. Walkę tę podjął syn jego Jan, książę finlandzki, gdy wśród wewnętrznego rozstroju, spowodowanego niekonsekwentnym testamentem politycznym ojca, zdołał zagarnąć władzę w swoje ręce, jako Jan III. Sposobność do jej rozpętania dał rozkład zakonu Kawalerów Mieczowych, do których dotychczasowego władztwa w Inflantach pretendowała Moskwa, Polska, Dania i Szwecja. W kombinacjach politycznych Jana miała odegrać pewną rolę i Polska, cenę ich miała ponieść Katarzyna Jagiellonka, z którą Jan wziął ślub w Wilnie 1562 r. Widział on w Polsce sojusznika w nieuchronnej walce z Moskwą, a po części i z Danią, a równocześnie pomost do swej wielkiej gry politycznej, która zahaczała o cesarza, Hiszpanię i Rzym. Małżeństwo z Katarzyną po bezdzietnym Zygmuncie Augustie mogło jemu lub jego synowi Zygmuntovi otworzyć drogę do korony w Polsce, a tym samym do unii personalnej stwarzającej potężne mocarstwo, posiadające wyłącznie *Imperium Maris Baltici*. Ale wpierv trzeba było zapewnić sobie przyjaźń państw katolickich i Rzymu. Polska w połączeniu swych sił lądowych z flotą szwedzką widziała potężną siłę do przeciwstawienia się Moskwie. Rzym wreszcie do swej od dawna organizowanej ligi antytureckiej miał zamiar pozyskać flotę szwedzką, o której szeroko rozpowiadał w Rzymie agent Jana III, Ferrari. Z interesami politycznymi łączyły się sprawy natury religijnej. W umowie małżeńskiej przyrzekł Jan III Katarzynie swobodę wyznawania katolicyzmu, katolickiego wychowania dzieci i utrzymywania katolickiego dworu z dwoma kapelanami Polakami. Sam Jan III interesował się szczerze zagadnieniami religijnymi, stale przeżywał rozterkę i wahanie między katolicyzmem a protestantyzmem, którego źródłem była duża znajomość literatury teologicznej obojdwóch obozów. Nie był jednak w tym względzie bezinteresowny; uważał religię za atut w grze politycznej i chciał odegrać rolę reformatora Kościoła, podobnie jak Henryk VIII, czy Elżbieta. Poprzednicy jego, Gustaw i Eryk, zerwali z Rzymem dla swych celów politycznych, ale w dziedzinie życia religijnego Szwecji tolerowali zupełny nieład i dowolność. Utrzymywała się nadal liturgia katolicka, kult świętych, modlitwy za zmarłych i ustrój episkopalny. Jan sympatyzował z katolicyzmem, imponowała mu liturgia, mniej podobał mu się ustrój hierarchiczny, jako wnoszący zależność od Rzymu. Interesy wewnętrzne odsuwały go od Rzymu, bo pozwalały nadal trzymać zagrabione dobra duchowne i utrwały decydujące stanowisko króla w kościele szwedzkim. Interesy zewnętrzne pchały go ku Rzymowi i grupie państw katolickich. Idąc wypadkową tych dwóch dążeń postanowił kluczyć i grać na zwłokę, by możliwie jak najwięcej skorzystać, a niczego nie ustąpić.

Wskutek pozorów katolicyzmu Jana, groziło poważne niebezpieczeństwo pobożnej, ale niezbyt gruntownie uświadomionej katolicko, Katarzynie, jej dzieciom i dworowi polskiemu, tym

bardziej, że kapelani jej, ludzie starsi, nie posiadali kwalifikacji odpowiednich do swego stanowiska. Zdawali sobie z tego doskonale sprawę Hozjusz, nuncjusz Portico i Anna Jagiellonka. By Katarzynie dać odpowiednią przeciwwagę do jej protestanckiego otoczenia, a równocześnie wyzyskując sympatie katolickie króla, postanowiono w Rzymie drogą rozmów nieoficjalnych pokusić się o nawrócenie Jana, a w konsekwencji i Szwecji.

Pierwszym wysłannikiem Watykanu i zainteresowanych czynników polskich był Warszawicki. Obarczono go tą misją jeszcze w 1570 r., ale wyprawa nie doszła do skutku. W 1572 r. wyjechał na kapelana królowej Jan Herbst, który podtrzymał chwiejący się katolicyzm Katarzyny i jej dworu. Gdy po śmierci Zygmunta Augusta zaświtała Janowi nadzieja na zajęcie tronu polskiego, usiłował on przez swe poselstwa zjednać sobie papieża Grzegorza XIII i władców katolickich. W Rzymie uznano ten moment za wyjątkowo korzystny i papież polecił, mimo przedstawień generała zakonu, Merkuriana, Warszawickiemu wyjechać natychmiast do Szwecji. Ale listy papieskie i instrukcje nadeszły dopiero w kwietniu 1574 r., wobec tego Warszawicki przybył do Szwecji dopiero w lipcu. W myśl instrukcji miał on nie tylko zająć się sprawą rekatolicyzacji Szwecji, ale też paktować o przymierze jej z Filipem II hiszpańskim, celem wsparcie go flotą przeciw Niderlandom, od czego Filip uzależnił swe przystąpienie do ligi antytureckiej.

Tymczasem Jan już przed kilku miesiącami postawił Hiszpanii warunki nie do przyjęcia, wobec tego polityczna strona jego misji stała się nieaktualną. Tematem kilku jego rozmów z królem były sprawy religijne. Z przeprowadzonych dyskusyj doszedł on do przekonania, że król prowadzi grę na zwłokę i o katolicyzmie poważnie nie myśli. Wobec tego zapytał go stanowczo, co ma oświadczyć papieżowi na temat powrotu króla i jego państwa do jedności z Rzymem. Odpowiedź Jana była znowu wymijająca, ale jedno było pewne, że o ile papież nie zezwoli Szwecji na Komunię św. pod obiema postaciami, na małżeństwo księży i liturgię w języku ojczystym, nie może być mowy o powrocie do Kościoła. Warszawicki uznał swą misję za skończoną, umocnił na duchu królowę, Herbstą i innych i w sierpniu wyjechał do Polski. W grudniu stanął w Wilnie, gdzie na urzędzie rektora zastępował go Skarga. Jedynym wartościowym wynikiem tej wyprawy była rzeczowa informacja, jaką Rzym otrzymał od niego o stanowisku Jana i sytuacji religijnej w Szwecji.

Ponieważ w związku z nowym bezkrólewem w Polsce Jan III począł przez swoich agentów urabiać sobie w Rzymie przychylną opinię, uchwycono się znowu iskiej nadziei i 1575 r. wysłano doń jezuitę Mikołaja Norwega, który pracował w Szwecji *incognito* i propagował katolicyzm w pedagogium, czyli internacie dla młodych Norwęgów i w osobistej styczności z ludnością. W 1577 r. wysłano

znów z Rzymu oficjalnego posła w osobie Antoniego Possewina. Possewin przysyłał początkowo raporty, utrzymane w tonie pesymistycznym, później jednak doniósł o nawróceniu Jana. Wnet jednak król wystąpił z dawnymi żądaniem, a zawiedziony Possewin, pragnąc wierzyć nadal w szczerą nawroć, nie wierzył już w jego stałość. Jako dyplomata przyjął jednak fakt nawrócenia, by go w przyszłości wyzyskać jako punkt wyjścia do dalszych rozmów.

Do złożenia rektorstwa w Wilnie wyjechał Warszawicki wraz z Wysockim ponownie do Szwecji, w 1578 r., na miejsce dotychczasowych kapelanów królowej, którzy natarczywie prosili o odwołanie ich do Polski. Przełożonym misji szwedzkiej miał być Possewin, on w dalszym ciągu miał pracować nad nawróceniem króla i przymierzem polsko-szwedzkim, a rola Warszawickiego była ograniczona do kancelarii dworskiej i pomocy Possewinowi. Na zamku królewskim spędził Warszawicki 4 lata. Praca jego początkowo polegała na odprawianiu w niedziele i święta nabożeństw dla królowej i jej polskiego dworu, połączonych z kazaniem, na rozmowach z królową i jej dziećmi, Zygmuntem i Anną. Później, siłą faktu, coraz ściślej musiał współpracować z Possewinem, gdy ten począł się załamywać i tracić panowanie nad sobą, widząc, że jego przedłużająca się misja nie daje żadnych pozytywnych wyników. Z biegiem czasu zadanie Possewina ograniczono do spraw religijnych tylko, ale i w tym względzie wobec nieugiętej postawy króla, wysiłek posła papieskiego poszedł na marne.

W połowie roku 1579 Jan III przyznał się, że związał się wobec senatu przysięgą, iż bez pozwolenia na „kielich” nie pojedna się z Rzymem. Od tej chwili jezuici szwedzcy zwrócili swe wysiłki w kierunku utrzymania możliwości dalszej apostołskiej pracy w Szwecji i utwierdzenia młodego Zygmunta w wierności dla kościoła. Główną rolę miał tu odegrać Warszawicki. Mimo największych starań nie udało mu się jednak rozszerzyć pola działalności apostołskiej. Ograniczała się ona wyłącznie do kierowania internatem Norwega, opieką duchowną nad zakonnikami św. Brygidy w Wadstanie i wysyłki kilkudziesięciu młodzieńców do seminariów papieskich poza granicami Szwecji. Największą troską Warszawickiego było utwierdzenie w katolicyzmie królewicza. Jan III wymagał od niego brania udziału w nabożeństwach luterskich, mimo że w umowie przed małżeństwem zapewnił mu swobodę wyznawania religii katolickiej. Warszawicki stanął twardo w obronie praw królewicza i skłonił króla do ustępstw. Wiele czasu poświęcał na kształcenie królowej, Zygmunta i Anny w dziedzinie wiary i wdrożenie ich w bezkompromisowe wcielenie zasad katolickich w codziennym życiu.

Klimat północny służył Warszawickiemu doskonale, duchowo czuł się on jednak źle. Jego apostołska gorliwość i niezwykła

energia, rwała się do czynu, na który w Szwecji nie było warunków. Poznawszy usposobienie króla nie żywił żadnych złudzeń co do jego nawrócenia, ciężką atmosferę ponurego dworu sztokholmskiego, przy częstych brutalnych wybuchach Jana, znosił z coraz większym wysiłkiem nerwowym. Obraz swego stanu duchowego i tęsknoty za pracą w Ojczyźnie przedstawił generałowi zakonowi. Z początkiem 1580 r. fiasco misji Possewina już było widoczne, bez jakichkolwiek rezultatów musiał on opuścić Szwecję.

Od 1580 r. poczęto w Polsce rozważać sprawę założenia kolegium jezuickiego w centrum Polski, w Lublinie. Głównymi propagatorami tej myśli byli Bernard Maciejowski i Mikołaj Zebrzydowski, którzy też podjęli się poprzeć swój projekt odpowiednimi funduszami. Lublin przeżywał wówczas swą najświetniejszą dobę pod względem materialnym, pod względem zaś religijnym był, zdaniem Maciejowskiego, „siedzibą wszystkich sekt i zlewkiem wszystkich herezji, a prawie całkiem pozbawiony pomocy kapłanów i kaznodziei”. Fundację przyjęto, a na jej realizatora upatrzono organizatora podobnego dzieła w Wilnie, Warszawickiego. Bez żalu pożegnał on nieurodzajną rolę Szwecji i przybył do Polski, by wraz z Wysockim objąć nową placówkę w Lublinie, dnia 1 września 1582 r. W Lublinie przyjęto go z otwartymi ramionami. Wojewoda bełzki, Jędrzej Tęczyński dał im na mieszkanie swą kamienicę, jego siostra, księżna słucka, Katarzyna przyłączyła do niej swój ogród, miasto obiecało plac pod kolegium. Pod wpływem biskupa krakowskiego, Piotra Myszkowskiego, oddano do ich dyspozycji w kościele farnym kaplicę, dopóki nie wystawią swojej, oraz ambonę. Zaczęły się znojne dni dla Warszawickiego. Wypełniała je, podobnie jak w Wilnie, walka z różnowierstwem w kazaniach, katechizacjach, wykładach Pisma św. i dysputach publicznych, budowa własnej tymczasowej kaplicy, zbieranie funduszy na kościół, kolegium i szkołę, wreszcie stosunki osobiste z ludźmi. Miasto pod względem religijnym poczęło zmieniać oblicze, dotychczasowa przewaga różnowierców zwolna, ale systematycznie malała, gdy odrodzenie katolickie stawało się coraz bardziej widoczne. Równoległe do akcji kontrreformacyjnej rozbudowywał Warszawicki nową placówkę lubelską. Po wykupieniu szeregu parcel i darowaniu przez miasto obszernego placu, otworzył tymczasową własną kaplicę, założył fundamenty pod kościół (którego budowę miał ukończyć dopiero jego następca), wreszcie wybudował część kolegium i zorganizował w nim szkołę, najpierw w 1586 r. klasy gramatyki, syntaksy i humaniorów, później w 1587 r. retorykę i uprosił dla niej u przełożonych wybitnych profesorów.

Na kilka miesięcy oderwano go od normalnych zajęć, i wysłano go w 1588 r. na Mołdawię. Od 100 mniej więcej lat położenie katolików w Mołdawii było wprost opłakane. Około 1580 r. ledwo 3 franciszkanów w Rakowie zajmowało się dusz-

pasterstwem nad katolikami w tym kraju, którzy należeli do różnych narodowości, a misjonarze znali tylko język polski. W 1586 r. za cenę 100 000 dukatów zasiadł po raz trzeci na tronie mołdawskim Petryło i żywiąc wielkie zamiary na przyszłość, zwrócił się przez pośrednictwo arcybiskupa Solikowskiego i nuncjusza Hannibala z Kapui do Sykstusa V, z propozycją unii Mołdawii z Rzymem. I dla niego unia miała być atutem w grze politycznej, w której spodziewał się wygrać koronę polską. Równocześnie prosił papieża o przysłanie mu kilku jezuitów, władających językiem węgierskim, rumuńskim, niemieckim i greckim, przeznaczając dla nich 3 opustoszałe kościoły w Kotnarze, oraz po 500 dukatów rocznie na utrzymanie. W Rzymie, po świeżych doświadczeniach z Szwecją i Moskwą, przyjęto jego propozycję unii ostrożnie, ale Sykstus V polecił generałowi jezuitów Klaudiuszowi Aquaviva wysłać do Mołdawii kilku księży dla zbadania terenu i obsłużenia tamtejszych katolików. Wybór padł na Warszewickiego, którego zadaniem było zbadać stosunki na miejscu i poinformować Rzym o możliwościach unii, po czym miał wrócić do Lublina, a dodanych sobie towarzyszków zostawić w Mołdawii.

We wrześniu 1588 r. przybyli oni do Petryły, który przyjął ich bardzo uroczystie. Kilka miesięcy bawił Warszewicki w Mołdawii i wyrobiwszy sobie pojęcie o sytuacji wrócił do kraju, skąd przesłał odpowiedni memoriał do Stolicy Apostolskiej. Petryło, jego zdaniem, jest skłonny do unii i przywrócenia katolicyzmowi w Mołdawii, zawzięcie zwalcza wszelkie herezje, jako absolutny pan życia i śmierci. Sam, będąc schizmatykiem, zaprasza kapłanów katolickich, broni i przekonywująco dowodzi prymatu św. Piotra i jego następców, a do poddania się pod zwierzność religijną Stolicy Apostolskiej jest całkowicie gotów. Skłonni są do tego też władcy z metropolitą Jerzym Mohiłą na czele, który faktycznie nie podlega, ani nie chce podlegać patriarche. Podobna skłonność do jednności z Rzymem ożywia Siedmiogród, Multany i Ruś, a przyczyną jej jest widok upadku patriarchatu. Aby dzieło unii Mołdawii postawić na silnych podwalinach, potrzeba ofiarności papieża. Jakies 1200 skudów rocznie przez 15—20 lat należy wydać na założenie seminarium papieskiego dla wykształcenia miejscowego kleru. Od hospodara niczego spodziewać się nie można, bo samego haraczu płaci on sułtanowi 200 000 dukatów węgierskich rocznie, nad to utrzymuje 5 000 wojska. Katolików mołdawskich należy poddać pod jurysdykcję arcybiskupa lwowskiego, dla Mołdawii stworzyć sufraganię i pomyśleć nad sposobem utrzymania bardzo ubogich parafii. Przyszłość pokazała, że raport Warszewickiego odpowiedział istotnemu stanowi rzeczy. Petryło i metropolita Mohiła złożyli papieżowi obediencję. Sykstus V podporządkował Mołdawię arcybiskupowi lwowskiemu.

W lipcu 1590 r. złożył Warszewicki urząd rektora lubelskiego w ręce Marcina Łaszcza i wyjechał do krakowskiego domu nowicjatu przy kościele św. Szczepana. W tymże samym miesiącu udał się w podróż do Nieświeża, by wziąć udział w kongregacji prowincjonalnej. Potem poruczono mu przeprowadzenie sprawy delikatnej natury, wymagającej dużego taktu, a była nią rewindykacja jezuickiego, fundowanego przez Stefana Batorego, kolegium w Rydze. W czasie rozruchów po śmierci Stefana Batorego, senat ryski zmusił jezuitów do usunięcia się z Rygi. Zamieszkali oni na zamku w Dynemundzie. Gdy korona polska spoczęła na skroniach Zygmunta III, wypłynęła sprawa gwałtu ryskiego na porządek obrad sejmowych, ale dopiero w marcu i kwietniu 1590 r. znalazła wyraz realny w dekretach nakazujących zwrot kolegium zakonowi. Do egzekucji dekretów wyznaczono jako komisarza starostę nowogrodzkiego, Macieja Leniaka, ze strony zakonu powierzono tę sprawę Warszewickiemu. Rewindykacja nastąpiła 26 kwietnia 1591 r. Jezuici pod opieką komisarza Rzptej przenieśli się z Dynemundy do swego kolegium w Rydze, przy tej sposobności oddano im w zarząd kościoły św. Jakuba i św. Marii Magdaleny oraz klasztor po wymarłych benedyktynkach. Natychmiast zabrali się oni do pracy, w której pierwsze miejsce zajęły kazania w języku polskim, niemieckim i łotewskim.

Załatwiwszy tę sprawę, wyjechał Warszewicki do Rzymu w charakterze prokuratora, dla zreferowania tam spraw jezuitów polskich. Gdy we wrześniu 1591 r. przybył z powrotem do Krakowa, zastał kolegium i miasto wyludnione i przynębione szalejącą tu zarazą. Przełożeni polecili mu opuścić Kraków, ale on prosił natarczywie, by mu pozwolono zostać na miejscu, celem niesienia pociechy religijnej mieszkańcom. Pozwolenie uzyskał, pozostał i podobnie, jak kiedyś w Wilnie oddał się z poświęceniem pracy samarytańskiej. Na tym posterunku sam uległ zarazie i swym życiem spłacił daninę śmierci 3 października 1591 r. Odszedł jako heroiczna ofiara miłości bliźniego, co w wymownych słowach w kilka lat później podkreśli jego towarzysz pracy Piotr Skarga.

Ostatni akt heroicznego poświęcenia Warszewickiego nie był jakimś *deus ex machina*, jakimś nagłym, niczym nie przygotowanym, wyskokiem wezbranego szlachetnego uczucia, ale był on ukoronowaniem konsekwentnej, systematycznej a cichej i wskutek tego, w wirze działalności zewnętrznej utajonej przed okiem ludzkim, pracy nad sobą, był on zewnętrznym, olśniewającym ludzi przejawem zakończenia naturalnego a długoletniego procesu rozwoju duchowego Warszewickiego, który zasługuje na osobne gruntowne opracowanie przez fachowego znawcę psychologii i ascetyki.

Ks. Jan Poplatek T. J.

Warunki racjonalnej kalkulacji w gospodarce planowej

Maximum produkcji jest bodaj że jedynym celem wspólnym wszystkim bez wyjątku ustrojom gospodarczym. Jeżeli bowiem chodzi o optimum zaspokojenia potrzeb, to podlega ono już różnorodnej interpretacji, zależnie od ustroju oraz potrzeb chwili w jednym i tym samym ustroju. Niemcy hitlerowskie wołały armaty od masła. Decyzją tą narzucały tę samą perwersyjną hierarchię potrzeb swym sąsiadom, z których nie wszyscy mieli dość siły woli, ażeby konieczność sprostania zagrożeniu postawić przed normalne zaspokajanie potrzeb. W kraju wolnym od wrogiej agresji — warunkowi optimum zaspokojenia potrzeb będzie odpowiadał możliwie równomierny podział dochodu społecznego; równomierny, a nie równy, ponieważ bezwzględna równość, przechodząca do porządku dziennego nad potrzebami rodzinnymi, zawodowymi, reprezentacyjnymi oraz wynikającymi z tak specjalnych sytuacji jak choroba, czy różnice wieku (dzieciństwo, starość), byłaby właśnie sprzeczna z założonym optimum. Bezwzględny egalitaryzm posiada zresztą niewielu obrońców i jest jedną z cech doktryn utopijnych.

Maximum produkcji wymaga spełnienia trzech podstawowych warunków: 1) jak największego nasilenia procesu oszczędzania, 2) jak najlepszej organizacji pracy, 3) odpowiedniej długości dnia pracy.

Nawet Stany Zjednoczone A. P. nie odkręcają u siebie śruby podatkowej, a przodująca do niedawna pod względem bogactwa Anglia robi na wszystkich polach rozpaczliwe wysiłki oszczędnościowe, ażeby uniknąć bankructwa. A tak świeżej daty są przecież teorie, upatrujące w oszczędzaniu jedno ze źródeł kryzysów gospodarczych; oczywiście w oszczędzaniu, które nie przeradza się

pari passu w inwestycje rzeczowe. Dla wchłonięcia nadmiaru oszczędności, nie mogących rzekomo znaleźć zatrudnienia, zalecano różne środki ich ponownego skierowania na tory konsumpcyjne: drogą deficytów budżetowych, projektów dywidendy społecznej, czy też równiejszego podziału dochodu społecznego. Po drugiej wojnie światowej znikły wszelkie uprzedzenia do oszczędności. Dziwne jednak, że przed wojną nie widziano niskiej stopy życiowej przeważającej masy ludności. Podniesienie tej stopy było możliwe jedynie na drodze znakomitego podwyższenia produkcji artykułów pierwszej potrzeby, co z kolei wymagało olbrzymich inwestycji. Oczywiście, teoretycznie można sobie wyobrazić stan rzeczy, w którym potrzeba większej ilości czasu wolnego staje się dla ogółu ludności ważniejsza, niż dalsze zwiększenie ilości produktów. Olbrzymia większość mieszkańców tego globu znajduje się jednak daleko od tego upragnionego ze wszech miar położenia.

Normalizacja i racjonalizacja wymaga stosowania coraz bardziej nowoczesnych metod produkcji. Szybki postęp techniczny skraca okres amortyzacji istniejących urządzeń produkcyjnych, ale za to potęguje wydajność pracy na głowę. Dzięki stosowaniu nowoczesnych urządzeń, wydajność pracy robotnika amerykańskiego jest dziesiątki razy większa od wydajności pracy robotnika w wielu innych krajach. Lepsza organizacja pracy jest zatem nierozdzielnie związana z ustawicznym odnawianiem urządzeń produkcyjnych, co jest oczywiście połączone z odpowiednim wysiłkiem oszczędnościowym.

Długość dnia pracy staje — po pewnej ilości przepracowanych godzin — w kolizji z wydajnością pracy. W każdym rodzaju pracy istnieje pewne optimum długości dnia pracy, którego przekroczenie zamiast zwiększać, zmniejsza przeciętną wydajność.

Zniesienie prywatnej własności środków produkcji sprzyja niewątpliwie pod wielu względami zarówno maksymalnej produkcji jak i bardziej równomiernemu podziałowi dochodu społecznego.

Przyjmując, że idealne założenia ustroju kolektywnego zostały zrealizowane, zastanówmy się nad wymogami racjonalnej kalkulacji w gospodarce planowej. Możliwość planowania całokształtu działalności gospodarczej stanowi niewątpliwą wyższość ustroju publicznej własności środków produkcji pod warunkiem, że metody planowania stoją w ścisłej zgodzie z wymogami racjonalnej kalkulacji. Jakież są te wymogi?

W dzisiejszym stanie dyskusji nie usiłuje się nawet w obozie marksistowskim dowodzić, że nie istnieją żadne prawa gospodarcze, których przestrzeganie jest bezwzględnie konieczne. Prof. Lange przytacza w swej pracy „O ekonomicznej teorii socjalizmu” (str. 132) list Marxa z 1868 r. do Kugelmanna:

„Każde dziecko wie, że kraj który by przestał pracować, nie mówmy przez rok, ale przez kilka tygodni, musiałby zginąć. Każde dziecko wie również, że masa produktów, odpowiadająca różnym potrzebom, wymaga odpowiednio zróżniczkowanej i ilościowo określonej sumy pracy społeczeństwa. Że ta konieczność podziału pracy społecznej według ściśle określonych proporcji nie może być uchylona przez „specjalną formę” produkcji społecznej, lecz może jedynie zmieniać „formę, którą przybiera”, jest oczywiste. Nie istnieje możliwość uchylania jakichkolwiek praw naturalnych. W zmieniających się okolicznościach historycznych, może ulegać zmianie jedynie „forma”, pod którą prawa te działają. W ustroju zaś społecznym, w którym wzajemne powiązania pracy społecznej uzewnętrzniają się w „prywatnej wymianie” indywidualnych produktów pracy, formą, pod którą ten specjalny podział pracy działa, jest właśnie „wartość wymienna” tych produktów:”

W dopisku Lange dodaje, że te i inne stwierdzenia zbijają ogólnie przyjęty pogląd, że Marx przypisywał „wszystkim prawom gospodarczym historyczno-relatywne znaczenie. Sądził raczej, że powszechnie obowiązujące prawa gospodarcze są tak oczywiste, że dla ich badania zbędna jest specjalna technika naukowa; nauka ekonomii winna zatem skupić się na badaniu specjalnych form, które prawa te przybierają w określonym wzorcu instytucjonalnym“.

Lange dowodzi dalej, że nawet stojąc na gruncie roboczej teorii wartości, nie da się w ustroju socjalistycznym rozwiązać zagadnienia rozdziału zasobów gospodarczych bez uwzględnienia problemu użyteczności względnie popytu; w przeciwnym bowiem wypadku, ilość dóbr, jakie mają być produkowane, pozostałyby nieokreślone. Zdawali sobie dobrze z tego sprawę zarówno Marx, jak i Engels.

W dzisiejszym stanie dyskusji odrzuca się możliwość uprawiania naturalnej gospodarki wymiennej, uznając bezwzględną konieczność gospodarki pieniężnej; uznaje się również wolność pracy i wolność konsumpcji za pożądane i w zupełności możliwe

do pogodzenia z koncepcją gospodarki planowej. Indywidualne bowiem przesunięcia z zawodu do zawodu oraz zmiany preferencji poszczególnych konsumentów neutralizują się wzajemnie, względnie podlegają prawu działania wielkich liczb, których ruchy mogą być z największą ścisłością naukową badane, ustalone, a nawet z dużym przybliżeniem, przewidywane.

Historia dyskusji na temat możliwości racjonalnej kalkulacji gospodarczej w ustroju socjalistycznym jest zbyt długa i skomplikowana, żebyśmy mogli ją tutaj choć w skrócie przedstawić. Na skrajnym skrzydle opozycji znajduje się Mises, który nie uznaje nawet teoretycznej możliwości racjonalnej kalkulacji gospodarczej w ustroju socjalistycznym. Hayek i Robbins, przyjmując istnienie teoretycznej możliwości, wycofali się na drugą linię ataku, zaprzeczając możliwość rozwiązania tego problemu w praktyce ustroju socjalistycznego. Głównymi obrońcami możliwości kalkulacji w ustroju socjalistycznym są Pareto, Barone, Taylor, Knight, Lange. Należy przyznać, że teza o zarówno teoretycznej jak i praktycznej możliwości racjonalnej kalkulacji gospodarczej w ustroju socjalistycznym jest w pewnej mierze udowodniona; w pewnej mierze, to znaczy, zakładając istnienie pewnych warunków. W obecnej dyskusji chodzi nam właśnie o bliższe omówienie tych warunków. Wpierw jednak musimy zreasumować ostateczne wyniki całej dyskusji. Znajdujemy je głównie u Taylora i Langego.

W razie istnienia wolności konsumpcji i wolności pracy, mamy rynek na dobra spożywcze i usługi pracy, nie mamy jednak rynku na dobra kapitałowe, ani na usługi czynników produkcji innych niż praca. Ceny dóbr pozbawionych rynku musiałyby być wyznaczone przez centralną, planującą władzę gospodarczą, która by się mogła przy wypełnieniu tego zadania oprzeć początkowo na cenach historycznie danych, tzn. przejętych z ustroju własności prywatnej. Przedsiębiorcy państwowi byłiby zmuszeni ściśle przestrzegać tych cen. Funkcją ceny jest równoważenie popytu i podaży. Jest zupełnie nieprawdopodobne, ażeby wszystkie początkowo wyznaczone ceny spełniały tę funkcję w sposób doskonały. Ceny wyznaczone na zbyt wysokim poziomie wywołałyby jednak nadmiar produktu, wyznaczone zaś zbyt nisko jego brak i musiałyby zostać odpowiednio w dół, czy w górę skorygowane. Przez szereg „kolejnych prób” centralna władza planująca doszłaby ostatecznie do cen równowagi. Lange posuwa się dalej i twierdzi, że metoda „kolejnych prób” umożliwia racjonalną kal-

kulację gospodarczą nawet w ustroju pozbawionym wolności konsumpcji i wolności pracy, a zatem opartym o stuprocentową reglamentację, w którym wszystkie bez wyjątku ceny byłyby wyznaczone. Nie zaleca go jednakże, ponieważ jego „niedemokratyczny charakter i niezgodność z ideałami ruchu socjalistycznego“ zostały dostatecznie napiętnowane.

Celem ostatecznego uprzątnięcia terenu do właściwej dyskusji na temat warunków racjonalnej kalkulacji w gospodarce planowej, zgadzamy się, że ceny kartelowe nie są cenami rynkowymi i nie różnią się zasadniczo od cen wyznaczonych przez państwo. Zgadzamy się również, że dążenie prywatnych karteli, trustów i innych tym podobnych monopolicznych i półmonopolicznych organizacyj gospodarczych, do zachowania wartości starych inwestycji działa hamująco na postęp gospodarczy. Biurokracja kartelowa zdradza te same wady co biurokracja państwowa. Z tych względów upaństwowienie, względnie uspołecznienie monopolicznych organizacyj gospodarczych umożliwia bardziej racjonalną kalkulację gospodarczą.

Zgadzając się z tezą, że racjonalna kalkulacja gospodarcza w gospodarce planowej jest zarówno teoretycznie, jak i praktycznie możliwa, nie możemy zamykać oczu na praktyczne trudności racjonalnej kalkulacji, o których Pigou¹⁾ nie bez pewnej dozy słuszności mówi, że są wręcz przerażające, i że zupełny sukces pod tym względem jest całkowicie wykluczony. Pesymizm Pigou byłby w pełni uzasadniony, gdyby przekroczono uzasadnione granice centralizacji dyspozycji gospodarczych oraz zlikwidowano możliwość współzawodnictwa gospodarczego tam, gdzie ono jest możliwe, w konsekwencji czego zduszonoby w zarodku możliwość rozwijania oddolnej inicjatywy gospodarczej, usunięto automatyczną presję w kierunku stałych ulepszeń organizacyjnych w przedsiębiorstwach oraz zniszczono podstawy funkcjonowania zasady jednolitej ceny.

Słusznym jest twierdzenie, że nie ma takiego mózgu, choćby nawet miało nim być zbiorowe ciało, który by zdołał bezbłędnie i we wszystkich szczegółach ułożyć plan gospodarczy oraz przypilnować jego realizacji. Zarówno planowanie, jak i realizacja planu muszą być rozumnie zdecentralizowane, o ile plan nie ma się przerodzić w chaos nieskoordynowanych zarządzeń. Wymaga to pewnego stopnia autonomii zarówno poszczególnych zakładów

¹⁾ *Socialism versus capitalism*, str. 119.

pracy, jak i wyższych jednostek organizacyjnych. Centralna władza może planować jedynie w oparciu o konkretne dane dostarczone jej przez jednostki oddolne. Centralna władza może planować jedynie ogólne tempo rozwoju gospodarczego, narzucając podział dochodu narodowego na konsumpcję i inwestycje. „Utrata prawa do ustalania stopy akumulacji kapitału jest — jak to słusznie stwierdza Lange — ceną, którą konsument płaci za przebywanie w ustroju socjalistycznym“. Centralna władza planująca powinna poza tym koordynować działania oraz ustalać wzajemne proporcje poszczególnych dziedzin działalności gospodarczej; ustalać globalne sumy produkcji i inwestycji w poszczególnych branżach. Na tym z grubsza kończą się funkcje centralnej władzy planującej i rozpoczynają funkcje niższych jednostek organizacyjnych: ministerstw, centralnych zarządów i zjednoczeń. Podobnie niższe jednostki organizacyjne nie powinny rozszerzać swych kompetencji kosztem podległych im jednostek, lecz odwrotnie stosować naczelną zasadę racjonalnej organizacji pracy, że dobry szef nigdy nie robi czegoś, co z powodzeniem mógłby wykonać jego podwładny, i że dobry szef jest dzięki temu tak odciążony od szczegółów wykonawczych, że ma na wszystko czas. Konsekwentne stosowanie tej zasady zapewniłoby poszczególnym przedsiębiorstwom maximum autonomii, zgodnej jeszcze z gospodarką planową; autonomii, dającej możliwie najszerszy upust dla inicjatywy oddolnej. Dopuszczenie do branżowego współzawodnictwa tego rodzaju autonomicznych przedsiębiorstw stworzyłoby warunki, w których racjonalna kalkulacja gospodarcza nie natrafiłaby w ustroju zbiorowej własności środków produkcji na większe trudności niż w ustroju własności prywatnej. Tak uwarunkowana gospodarka planowa posiadałaby wszystkie zalety gospodarki prywatnej, górując nad nią tymi możliwościami, jakie w sposób oczywisty zapewnia centralne planowanie gospodarcze.

Zastanówmy się jednak bliżej nad charakterem tak pojętej gospodarki planowej. Branżowe współzawodnictwo autonomicznych przedsiębiorstw publicznych stworzyłoby warunki dla ponownego, funkcjonowania szeregu automatyzmów gospodarczych. Możliwość rozwijania inicjatywy oddolnej stwarza, w pewnych oczywiście granicach, automatyzm planowania łącznie z automatyzmem gromadzenia materiałów pod decyzje wyższych organów planujących. Zlikwidowałoby to niesłychanie przykry stan rzeczy, stanowiący właściwie ukryty kryzys i bezrobocie w permanencji,

a polegające na ustawicznym czekaniu na zawsze spóźnione i rzadko kiedy racjonalne decyzje władz centralnych, które zagarnęły dla siebie nadmiar kompetencji, którym podołać nie są zdolne, i dla których wydawania nie posiadają ani odpowiednich informacji, ani też doświadczenia praktycznego.

Branżowe współzawodnictwo autonomicznych przedsiębiorstw publicznych stworzyłoby dalej automatyczną i stale działającą presję w kierunku ciągłych ulepszeń organizacyjnych. Presja ta w kierunku stałego obniżania kosztów i podnoszenia jakości wyrobów wychodziłaby od przodujących przedsiębiorstw, które by groziły wyparciem z rynku najmniej sprawnych jednostek. Tego rodzaju sankcja jest stokroć lepsza od sankcyj karnych, które nie są w stanie odrobić strat przysporzonych państwu przez nieudolne kierownictwo i mogą być tylko zupełnie wyjątkowo stosowane.

Branżowe współzawodnictwo przywróciłoby w ograniczonych rozmiarach automatyzm cen i płac oraz umożliwiło ponowne funkcjonowanie mechanizmu stopy procentowej wewnątrz danej grupy branżowej. Automatyzm cen i płac byłby ściśle ograniczony i kontrolowany odgórnymi decyzjami władz centralnych, czuwających nad proporcjonalnym i zgodnym z założonym planem rozrostem poszczególnych dziedzin działalności gospodarczej. Automatyzm cen przywróciłby systemowi cen w szerokim tego słowa znaczeniu, tzn. cen towarowych, płac i stopy procentowej, tak niezbędną jednolitość i efektywność. Jednolitość cen jest konieczna z uwagi na potrzebę budowania wskaźników gospodarczych, bez posiadania których władze planujące znajdują się w takim samym położeniu, jak dyrekcja fabryki, w której porozbijano wszystkie przyrządy pomiarowe i manometry. Przy systemie różnorodnych cen budowa wskaźników staje się kwadraturą koła, skutkiem czego władze planujące muszą się zadowalać tak powierzchownymi i wątpliwej wartości szacunkami, że uniknięcie najgrubszych błędów mogłyby być tylko rzadkim i cudownym zbiegiem okoliczności.

Efektywność cen, przez co rozumiemy ich utrzymywanie się na poziomie zdolnym do zachowania równowagi popytu i podaży, jest koniecznym warunkiem ich jednolitości. Ustalanie cen efektywnych metodą „kolejnych prób” jest w praktyce życia przy nadmiernej centralizacji dyspozycji gospodarczej oraz braku wszelkiego automatyzmu cen absolutną niemożliwością. Ceny stanowią bowiem jeden zwarty system równowagi. A jest tych cen niezliczona wprost ilość. Nie mogą one być ustalone kolejno; jedno ko-

rygowane na podstawie drugih, lecz wszystkie muszą być ustalone równocześnie. Po wtóre reakcja władzy korygującej powinna przychodzić momentalnie. Utrzymywanie bowiem ceny nieracjonalnej wytrąca z położenia równowagi inne ceny. Spóźnione skorygowanie ceny nieracjonalnej nie jest w stanie naprawić już wyrażonych w międzyczasie przez tę cenę skutków zaburzających. W tych warunkach metoda „kolejnych prób“ musiałaby się przełożyć w wieczysty korowód korektur nigdy nie osiągających i w samym założeniu niezdolnych do osiągnięcia położenia równowagi z powodu swego wyrwykowego i następczego charakteru, podczas gdy korektury te powinny działać równocześnie we wszystkich kierunkach i być dokonywane „pari passu“ z różnorodnymi przejawami dynamiki gospodarczej, względnie ich saldowym efektem.

Jakkolwiek prawdą jest, że ceną przebywania w ustroju gospodarki planowej jest utrata prawa do ustalania stopy akumulacji kapitału, to wcale z tego nie wynika, ażeby stopa procentowa stała się w tym ustroju przeżytkiem. W ustroju własności prywatnej przy niewątpliwym funkcjonowaniu mechanizmu stopy procentowej i jej zawsze ściśle określonym poziomie, właściciel dochodu ma pełną swobodę inwestowania go bez oglądania się na istniejącą stopę procentową. Stopa procentowa jest jedynie czynnikiem regulującym i ograniczającym inwestycje dokonywane przy pomocy obcych kapitałów uzyskanych na zasadzie procentowej. W ustroju socjalistycznym centralna władza planująca może dysponować inwestycyjną częścią dochodu społecznego bez oglądania się na jakąkolwiek stopę procentową, dzieląc inwestycje na poszczególne branże według takich kryteriów, jakie uzna za stosowne. Tego rodzaju stan rzeczy nie stoi bynajmniej w sprzeczności z możliwością konkurowania o kapitały inwestycyjne przeznaczone na określoną branżę przez przedsiębiorstwa do niej należące. Wręcz odwrotnie, jest właśnie najzupełniej zgodne z racjonalną kalkulacją gospodarczą, ażeby przedsiębiorstwo lepiej gospodarujące, a zatem zdolne do zapłacenia wyższych odsetek, otrzymało kapitały inwestycyjne kosztem przedsiębiorstw, które mogą je albo zupełnie zaprzepaścić, albo też nie są w możności równie racjonalnie nimi gospodarować. Po wtóre dopuszczenie wewnątrz poszczególnych branż do działania mechanizmu stopy procentowej stanowi dodatkowe, niesłychanie cenne kryterium dla centralnych władz planujących co do dyspozycji inwestycyjną

częścią dochodu społecznego. Jakkolwiek bowiem władze te mogą się nie liczyć przy ustalaniu dyspozycji inwestycyjnej ze stopą procentową, pozostaje jednak prawdą, że postępując w ten sposób, mogą łatwo poważnie zbłądzić, czego by można uniknąć przy wykorzystaniu cennego wskaźnika, jaki stanowią wahania stopy procentowej, względnie ściślej się wyrażając, wahania zespołu różnego rodzaju stóp procentowych, zależnych od stopnia ryzyka, płynności i odległości terminu spłaty wypożyczonego kapitału.

Przywrócenie wszystkich wyżej wymienionych automatyzmów gospodarczych, nie tylko nie stoi w jakiegokolwiek sprzeczności z zasadą gospodarki planowej, lecz czyni ją właśnie dopiero możliwą, nadaje jej konieczną elastyczność, precyzyjność i dynamikę. Bez wymienionych powyżej automatyzmów, gospodarka planowa przeradza się w dowolność dyspozycji centralnej władzy planującej. Dowolność ta powoduje olbrzymie błędy i straty oraz zanik inicjatywy i odpowiedzialności, w miejsce których wstępuje biurokracizm i marazm gospodarczy. Osiągane wyniki uzyskuje się nieproporcjonalnie wielkim nakładem kosztów.

Odpowiedni stopień decentralizacji dyspozycji gospodarczych i dopuszczenie współzawodnictwa branżowego, które są koniecznym warunkiem uruchomienia niezbędnych w sprawnej i racjonalnej gospodarce planowej automatyzmów lokalnych, wymagają wyposażenia poszczególnych przedsiębiorstw w możliwie szeroki zakres autonomii oraz zagwarantowania im równości warunków działania. Każde przedsiębiorstwo powinno mieć swój statut, zapewniający pewien zakres swobodnego działania oraz władze usuwalne li tylko w wypadkach z góry statutem przewidzianych. W tych warunkach jednakże ustrój zbiorowej własności środków produkcji zbliża się bardzo do ustroju własności prywatnej, w którym obowiązuje zreformowane w myśl zasad chrześcijańsko-społecznych pojęcie własności. W myśl tych zasad własność prywatna jest włodarstwem w imię dobra ogółu. Rozróżniają one posiadanie własności od używania, ograniczając to ostatnie ściśle określonymi wymogami stanu i nakazując całą resztę dochodu z własności zużywać zgodnie z potrzebami ogółu.

Społeczna dojrzałość świata pracy oraz rozwój techniki administracyjnej sprawiły, że wprowadzenie rygorystycznej kontroli, mającej na celu dopilnowanie, ażeby właściciel nie zużywał na swe osobiste potrzeby więcej niż określoną część swych dochodów, stało się zupełnie realną propozycją. Reforma ta stała się w isto-

cie rzeczy częścią programu chrześcijańsko-społecznego. Realizacja tej reformy zredukowałaby właściciela do roli publicznego powiernika swego własnego majątku, pobierającego quasipensję. Szczegóły tej reformy były ostatnio szeroko dyskutowane na łamach prasy katolickiej (vide „Odnova“ 1946 r. nr 1 i 17 oraz „Tygodnik Warszawski“ 1947 r. nr 2, 5, 8, 9, 10, 12, 16, 17, 36 oraz 1948 r. nr 15), tak że byłoby zbędne wracanie do tego tematu. Własność prywatna w sensie zapewnienia właścicielowi niezależności materialnej oraz możliwości rozwijania inicjatywy gospodarczej pozostałaby jednak nienaruszona.

Jeśli weźmiemy pod uwagę, że doktryna chrześcijańsko-społeczna nie neguje potrzeby i konieczności gospodarki planowej w sensie centralnej kontroli nad kierunkami rozwoju poszczególnych dziedzin życia gospodarczego oraz stoi na gruncie reformy rolnej i uspołecznienia kluczowych gałęzi życia gospodarczego, specjalnie zaś wszystkich przedsiębiorstw i organizacji gospodarczych o charakterze monopolicznym, w takim razie dystans między nią, a szkołą myślenia socjalistycznego w odniesieniu do zagadnień społeczno-gospodarczych jeszcze bardziej maleje. Z drugiej strony należy zauważyć, że socjalizm bynajmniej nie domaga się całkowitej likwidacji prywatnej własności środków produkcji. „Jako uzupełnienie polityki zdecydowanej i szybkiej socjalizacji — pisze Lange (op. cit., str. 125) — powinien rząd socjalistyczny w nie budzący żadnych wątpliwości sposób oświadczyć, że wszelka własność i przedsiębiorstwa, nie objęte wyraźnie zarządzeniami socjalizacji, pozostaną w rękach prywatnych oraz dać gwarancję ich bezwzględego bezpieczeństwa. Rząd ten powinien wytłumaczyć każdemu w sposób bezwzględnie jasny, że socjalizm nie jest wymierzony przeciwko własności prywatnej jako takiej, lecz jedynie przeciwko specjalnemu typowi tejże własności, który stwarza przywileje społeczne na szkodę olbrzymiej większości społeczeństwa albo stanowi zawadę dla postępu gospodarczego, i że w związku z tym wszystkie prywatne środki produkcji i cała własność prywatna, które spełniają użyteczną funkcję społeczną, będą się cieszyły pełną ochroną i poparciem ze strony państwa socjalistycznego“.

Przy takim sprecyzowaniu stanowiska socjalistycznego sporną między nim a doktryną chrześcijańsko-społeczną pozostałaby jedynie kwestia odszkodowania oraz zakresu tej własności prywatnej, która spełnia jeszcze użyteczną funkcję społeczną. W myśl

doktryny chrześcijańsko-społecznej nie jest nią bowiem tylko drobna własność, jak to dalej określa Lange, lecz wszystkie te przedsiębiorstwa, bez względu na ich wielkość, które nie mają możliwości kontroli rynku, ale same tej kontroli podlegać muszą, a zatem nie mogą ze szkodą dla interesów ogółu zapewnić sobie jakichkolwiek przywilejów gospodarczych i w niczym od konieczności współzawodnictwa uchylić się nie mogą. Doktryna chrześcijańsko-społeczna interpretuje zatem zakres dopuszczalnej własności prywatnej nie ścieśniająco, lecz rozszerzająco, mając na oku momenty pozagospodarcze, a mianowicie, zapewnienie jednostkom możliwie szerokiego zakresu niezależności materialnej.

Ale tu wkraczamy już na grunt różnic światopoglądowych, które oczywiście nie są między tymi obu doktrynami możliwe do wyrównania. Jeżeli jednak chodzi o realizację hasła sprawiedliwości społecznej oraz dążenie do wyzwolenia społecznego świata pracy, różnice dzielące obie wymienione doktryny poważnie się zmniejszyły; całkowitemu zaś ich usunięciu stoi na drodze różny sposób podchodzenia do natury ludzkiej i jej potrzeb. Katolicyzm nie wierzy w naturalną dobroć natury ludzkiej, w związku z tym zaś w możliwość realizacji idealnych założeń ustroju socjalistycznego; takiego funkcjonowania jego zbiorowych instytucji, jakiego sobie socjalizm życzy. Doświadczenia gospodarki planowej czynione w związku ze zbyt daleko posuniętą centralizacją dyspozycji gospodarczych, brakiem autonomii przedsiębiorstw i współzawodnictwa branżowego, w pełni zresztą potwierdzają pesymistyczną postawę katolicyzmu wobec natury ludzkiej. Socjalizm sam zresztą w miarę czynionych doświadczeń zbiera coraz dobitniejsze dowody, że gospodarka planowa nie jest równoznaczna ze skrajną centralizacją i likwidacją inicjatywy oddolnych czynników gospodarczych. Trudno jednak z góry osądzić, jakie stąd wyciągnie wnioski ostateczne, tym bardziej prorokować, że będzie musiał uznać bardziej realistyczne stanowisko radykalizmu chrześcijańskiego, który zapewnia gospodarce planowej od samego początku, bez konieczności czynienia przykrych doświadczeń, lepsze warunki racjonalnej kalkulacji gospodarczej.

Kazimierz Studentowicz

Ptaki „niebieskie“ czy „powietrzne“?

W zeszycie kwietniowym krakowskiego czasopisma *Znak* (r. 1948, str. 276—280) wydrukowano kilka uwag „W sprawie nowych przekładów Pisma świętego“. Rozprawka ta sama w sobie nie zasługuje wcale na to, by się nią zajmować i zwracać na nią uwagę czytelników. Do wiedzy o Piśmie św. nie wnosi ona zgola nic pozytywnego. Przeciwnie, powtarzając powiedziane przez innych niedorzeczności i błędy i dodając od siebie nowe, może przyczynić się do tym większego zaciemniania w umysłach nie dość uświadomionych katolików. Z tego jedynie powodu nie od rzeczy będzie w sprawach tam poruszonych dać kilka wyjaśnień. Autorem uwag jest przygodny biblista p. Artur Chojecki. Zaczyna on od Wujka. Wspomina o zatwierdzeniu Biblii Wujkowej przez papieża Klemensa VIII i o uznaniu jej za obowiązującą w Polsce przez synod piotrkowski w r. 1607¹⁾. Następnie słowami ks. Szlagowskiego, obecnie arcybiskupa, podnosi wielkie namaszczenie przekładu Wujka, jego powagę obok jasności i wzniosłość obok prostoty; słowami zaś prof. Chrzanowskiego maluje „przedziwną w swojej prostocie piękność i czarującą poezję“ tego

¹⁾ Biblia Wujka została przetłumaczona i wydana za wyraźnym pozwoleniem papieża Grzegorza XIII, a po nim Sykstusa V i Klemensa VIII. Potwierdzenia przekładu polskiego w tym znaczeniu, jakoby on przez Stolicę Apostolską został uznany za zgodny z Wulgatą, nie było i nikt się o takie potwierdzenie nie starał. Przekład zatwierdził prymas Karnkowski. On teżłożył na jego wydanie, a w liście prymasowskim zaleca wiernym, aby „to raczej przełożenie jako katolickie, pewniejsze i od Stolicy Apostolskiej pozwolone umysłem dobrym, z pokorą i bojaźnią Bożą czytali“. W zbiorze uchwał synodu piotrkowskiego z r. 1607 nie tylko żadnej uchwały, ale nawet wzmianki o nowym przekładzie Biblii nie znajdujemy.

przekładu. Opisujać jeszcze modernizacyjną pracę nad Wujkiem ks. Szlagowskiego przechodzi do nowych przekładów.

Na pierwszy ogień bierze p. Chojecki tłumaczenie Ewangelji i Dziejów Apostolskich ks. Szczepańskiego. Czyni to, jak sam wyjaśnia, dlatego że ks. Szczepański „zdruzgotany” ongiś krytyką prof. Ignacego Chrzanowskiego, jeszcze podnosi głowę i „straszy i to nie po nocach, ale w biały dzień, z kazalnicy”. Oto bowiem „obecnie u duchowieństwa największym wzięciem cieszą się „perykopy”, tzn. odcinki lekcji i ewangelij na niedziele i święta w układzie ks. Rudolfa Tomanka (Cieszyn 1930), a ten, jak sam się do tego w przedmowie przyznał, pobrał je z przekładu ks. Szczepańskiego. Uderza więc p. Chojecki na alarm, a równocześnie ogląda się za bronią, by osobiście uderzyć w ks. Szczepańskiego. Broni dostarcza mu ta sama krytyka prof. Chrzanowskiego. Z „mnóstwa” zebranego tam materiału dowodowego przytacza dwa zarzuty, zapewne zdaniem jego, najcięższe: przekład Mr 14, 32 i Mt 6, 26.

Uporawszy się raz na zawsze z ks. Szczepańskim, powraca Autor do najnowszych przekładów księży Gryglewicz i Dąbrowskiego. Z pierwszym załatwia się krótko. Jest to przekład, jego zdaniem, „może i wierny, ale dziwnie bezbarwny i chropawy. Na wszystkie zarzuty, czynione niegdyś przez prof. Chrzanowskiego ks. Szczepańskiemu, ks. Gryglewicz zasługuje w zupełności”. I p. Chojecki wątpi, „czy tak spopolitowane Ewangelie znajdą uznanie wśród czytelników”.

Ks. Dąbrowskiemu ma p. Chojecki to głównie do zarzucenia, że odstępuje niekiedy od Wujka, a idzie za Szczepańskim nawet tam, gdzie ten, nie rozumiejąc subtelności, jaka się kryje w kolejności wyrazów „chleb i kamień” (Mt 7, 9), zmienia dowolnie budowę zdań. Odstępstwo u ks. Dąbrowskiego tym cięższe, że niczym wymówić się nie da: boć przecież ks. Dąbrowski tłumaczy nie tekst grecki, jak ks. Szczepański, lecz łacińską Wulgatę, tę samą, którą tłumaczył Wujek. Skądinąd przekład ks. Dąbrowskiego „nie bardzo odbiega od Wujka: mamy tu i „ptaki niebieskie” i „bramy piekielne” zamiast Szczepańsko-Gryglewiczowskich „ptaków w powietrzu” i „mocy piekielnych”. Ale stylistycznie przekład Wujka stoi wyżej”.

Nie mam zamiaru bronić księży Gryglewicz i Dąbrowskiego przed krytyką naszego przygodnego biblisty. Zaznaczę tylko, że

tłumaczeniu Nowego Testamentu przez ks. Dąbrowskiego poświęcił obszerną, rzeczową, ale życzliwą ocenę wybitny biblista polski, ks. prof. Stach¹⁾. O tłumaczeniu zaś Ewangelij i Dziejów ks. Gryglewicza przygotował do druku również rzeczową, w życzliwym tonie napisaną ocenę drugi biblista ks. prof. Styś T. J. Ma przekład ks. Dąbrowskiego swoje usterki i niedociągnięcia; ale wystarczy przeczytać choćby jeden drugi dłuższy urywek w tłumaczeniu Wujka i w tłumaczeniu ks. Dąbrowskiego, by stwierdzić dużą różnicę na korzyść nowego przekładu. Może również nie podobać się komuś język w tłumaczeniu ks. Gryglewicza, byłoby jednak krzywdą nazwać tę pożyteczną pracę „spospolitowaniem” Ewangelij, jak to czyni p. Chojecki.

Wróćmy teraz do zarzutów, które za prof. Chrzanowskim p. Chojecki wytoczył przeciw ks. Szczepańskiemu. Pierwszy dotyczy tłumaczenia Mr 14, 32: „Sedete hic, donec orem”. Ks. Szczepański tłumaczy: „Usiądźcie tutaj, jak długo będę się modlił” zamiast Wujkowego: „Siedźcie tu, aż się pomodłę”. Wyrażenie — stwierdza p. Chojecki — „usiądźcie tutaj, jak długo będę się modlił” po polsku nie ma sensu: siedzieć można bardzo długo, ale aby usiąść, wystarczy chwila”. Zapewne, tłumaczenie ks. Szczepańskiego w tym miejscu nie jest całkiem poprawne. Słusznie podnoszą krytycy, że „siedzieć można bardzo długo, a na to, żeby usiąść, wystarczy chwila”. To prawda. Ale też przekład ks. Szczepańskiego nie dlatego jest błędny, że siedzieć można długo, a usiąść w jednej chwili; ani dlatego, że zamiast Wujkowego „siedźcie” ks. Szczepański tłumaczy „usiądźcie”; takiego bowiem tłumaczenia wymaga tekst grecki. Błąd tkwi w tym, że drugie zdanie tłumaczy ks. Szczepański zbyt dosłownie. Wprowadźmy tam nieznaczną zmianę, a przekład będzie poprawny, wierny i lepszy od Wujkowego: „Usiądźcie tu, ja tymczasem będę się modlił”. Uczniowie stoją, więc P. Jezus każe im usiąść, rzecz oczywista nie po to, żeby zaraz zrywali się na nogi. Mogą siedzieć, jak długo On będzie się modlił.

Znacznie cięższy w pojęciu prof. Chrzanowskiego i jego epigona — p. Chojeckiego jest drugi zarzut uczyniony ks. Szczepańskiemu. „Respicite volatilia caeli” (Mt 6, 26). — „Wejrzyjcie na ptaki niebieskie” — czytamy u Wujka, co ks. Szczepański

¹⁾ „Ruch Biblijny” 1 (1948), str. 105—118.

tłumaczy: „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu” — „Gdzie jak gdzie, dodają obaj krytycy, ale w powietrzu nie mogłyby ptaki, choćby nawet chciały, ani siać, ani żąć, ani zbierać do gumien, bo te wszystkie czynności odbywają się raczej na ziemi, niż w powietrzu. Całe szczęście, że z Ojca niebieskiego ks. Szczepański nie zrobił także Ojca powietrznego”. Przyznam się, że w żaden sposób nie mogę dopatrzeć się związku między powyższą uwagą krytyków, a tłumaczeniem ks. Szczepańskiego: „Przypatrzcie się ptakom w powietrzu; wszakże one nie sieją, ani żną, ani nie zbierają do spichlerzy, a Ojciec wasz niebieski żywi je”. Trudno mi również pojąć, jak mogły podobne słowa wyjść spod pióra wybitnego profesora uniwersytetu i jak po trzydziestu jeszcze latach mógł znaleźć się człowiek inteligentny, który je bez skrupułu powtarza. Jeśli bowiem ptaków nie można nazwać „powietrznymi” dlatego, że chociaż latają w powietrzu, nie mogą w powietrzu ani siać, ani zbierać, to tym bardziej nie można by ich nazwać „niebieskimi”; bo nie tylko siać, ale nawet latać w niebie im nie dozwolono. A przecież i prof. Chrzanowski i jego dzisiejszy epigon właśnie owe „ptaki niebieskie” Wujka przeciwstawiają „ptakom powietrznym” (lub w powietrzu) ks. Szczepańskiego, jako jedynie odpowiednie tłumaczenie wyrażenia łacińskiego „volatilia caeli” (grec. *ta pefeinà tou ouranoû*).

Jakie więc powody mogły być skłonić prof. Chrzanowskiego do przeniesienia ptaków „niebieskich” nad „powietrzne”? Odpowiedź dają nam same ptaki „niebieskie” czy „powietrzne”. Ten właśnie zarzut, postawiony ks. Szczepańskiemu, zdradza u prof. Chrzanowskiego zadziwляjącą nieznajomość Wujkowego tłumaczenia Biblii. Z Ewangeliami zaznajomił się prof. Chrzanowski pobieżnie najprawdopodobniej wówczas, gdy zabierał się do pisania „druzgocącej” krytyki ks. Szczepańskiego. Za podręcznik służył mu Nowy Testament w wydaniu ks. Szlagowskiego. Z niego również, ze wstępu, zaczerpnął nieco ogólnych danych o Wujku i jego przekładzie. Ta zbyt szczupła znajomość przekładu Wujka połączona z jakąś osobistą niechęcią do ks. Szczepańskiego była powodem, że z jednej strony unosił się nad przedziwną w swojej prostocie pięknnością i czarującą poezją przekładu Wujkowego, a z drugiej przekład ks. Szczepańskiego potępił w czambuł i odrzucił, jako, „nie tylko suchy, pozbawiony wszelkiej poezji, ale wręcz pospolity, banalny, czasem rozpaczliwie banalny”.

Prof. Chrzanowski przeciwstawił „ptaki niebieskie” Wujka, „ptakom powietrznym” ks. Szczepańskiego. Gdyby wszakże wybitny prof. U. J. czytał był z uwagą przynajmniej Nowy Testament Wujka w wydaniu ks. Szlagowskiego, już tam natknąłby się był właśnie na „ptaki powietrzne” zarówno w Ewangeliach (Mt 13, 4), jak w Dziejach Apostolskich (11, 6). Gdyby następnie wziął był do ręki Stary Testament Wujka, to w samej choćby tylko księdze Rodzaju czytałby osiem razy o ptakach „powietrznych”, ani razu zaś o „niebieskich”. W całym Starym Testamencie Biblii Wujkowej wyrażenie łacińskie „*volatilia caeli*” tylko pięć razy oddane jest przez „ptaki niebieskie”¹⁾, a 33 razy przez „ptaki powietrzne”²⁾. Gdyby zaciekawiony tym odkryciem, prof. Chrzanowski zajrzał był jeszcze do pierwszego wydania Nowego Testamentu Wujka (r. 1593), które przecież w Bibliotece Jagiellońskiej miał pod ręką — byłby się naocznie przekonał, że Wujek także w Ewangeliach tłumaczył „*volatilia caeli*” stale przez „ptaki powietrzne”, a tylko raz (Mt 13, 32) widocznie przez przeoczenie napisał dosłownie „ptaki niebieskie”. Czy i wówczas prof. Chrzanowski wyrażałby się tak lekceważąco o „ptakach powietrznych” ks. Szczepańskiego? Czy p. Chojecki napisałby owo złośliwe względem ks. Szczepańskiego, a świętości Boga nie odpowiadające zestawienie: „Całe szczęście jeszcze, że z Ojca niebieskiego ks. Szczepański nie zrobił także Ojca powietrznego?”

Wujek był nie tylko znakomitym stylistą. Znał on dobrze także język grecki i hebrajski. Z wyrażeniem „*volatilia caeli*” spotkał się już w pierwszym rozdziale księgi Rodzaju (26, 28, 30) i wiedział, że jest to hebraizm. Żydzi bowiem nie mieli osobnego wyrazu na oznaczenie przestrzeni nad ziemią, lecz cały przestwór dzielili na morze, ziemię i niebo. Stworzeniom też dodawano odpowiednie określenie, zależnie od tego, gdzie głównie przebywały. Mamy więc ryby „morskie” (*dege haj-jam*; Rodz 1, 26; 9, 2 itd.), zwierzęta „polne” lub „ziemskie” (*chajjat hac-cade*; Rodz 2, 19 lub *behemat ha-arec*; Praw 28, 26) i ptaki „niebieskie” (*of hasz-szamaim*; Rodz 1, 26 itd). Wyjaśnienie tego ostatniego określenia

1) Ps 8, 9; Jer 4, 25; Job 12, 7; 28, 21; 35, 11.

2) Rodz 1, 26 28 30; 2, 19 20; 6, 7; 7, 3; 9, 2; Powt 28, 26; 1 Król 17, 44 46; 3 Król 14, 11; 16, 4; 21, 24; Ps 79, 2; 103, 12; Ekl 10, 20; Jer 7, 33; 9, 10; 16, 4; 19, 7; 34, 20; Ez 31, 6 13; 29, 5; 32, 4; 38, 20; Oz 2, 18; 4, 3; 7, 12; Sof 1, 3; Dan 2, 38; 3, 80.

znajdujemy w Rodz 1, 20: „Niech się zaroją wody rojem istot żyjących, a ptaki niech latają nad ziemią pod sklepieniem nieba” (właściwie: „nad sklepieniem nieba”, czyli na przedniej ku ziemi zwróconej stronie nieba). Żydzi bowiem inaczej sobie te rzeczy wyobrażali, niż my. My dzisiaj powiedzielibyśmy: „A ptaki niech latają nad ziemią w powietrzu”. Ale w takim razie nie trudno zrozumieć, że przy naszych pojęciach najlepiej ptakom odpowiada określenie „powietrzny”. Tak też, jak widzieliśmy, tłumaczył Wujek, a po nim ks. Szczepański. „Ptaki niebieskie” weszły do Biblii Wujka dopiero po śmierci wielkiego tłumacza, gdy komisja złożona z pięciu wybitnych teologów Zakonu, przygotowywała rękopis do druku. Uczyniono zaś tę zmianę (obok wielu innych) nie dlatego, jakoby wyrażenie „ptaki niebieskie” uważano za bardziej odpowiednie, lecz chciano przekład polski uczynić bardziej dosłownym i zgodnym z Wulgatą. Tak więc prof. Chrzanowski, godząc wyłącznie w ks. Szczepańskiego, uderzył równocześnie autentycznie w Wujka, w jednego i drugiego zupełnie niesłusznie.

Jeśli prof. Chrzanowski posiadał tak małą znajomość Biblii Wujka, to nasz biblista, p. Chojcecki posiada nie większą. Atoli pochlebia sobie, że góruje nad Chrzanowskim bystrością swego umysłu a nade wszystko zmysłem spostrzegawczym. Obok „mnóstwa” błędów i niedorzeczności wytkniętych ks. Szczepańskiemu przez Chrzanowskiego, p. Chojcecki odkrył w Ewangeliach jeszcze jeden grzech i to najgorszy, którego nawet Chrzanowski nie dostrzegł. „Na zakończenie, pisze, zachowaliśmy najgorszą sprawę. Chodzi o „wyczyn” ks. Szczepańskiego, którego prof. Chrzanowski nie zauważył”. Chodzi mianowicie o tłumaczenie J 3, 8. „Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis, sed nescis unde veniat aut quo vadat; sic est omnis qui natus est ex Spiritu”. Wujek tłumaczy dosłownie, zachowując „głębką grę słów opartą na dwuznaczności słowa „spiritus”, odpowiadającej zresztą dokładnie dwuznaczności greckiego oryginału „pneuma”: „Duch kędy chce tchnie i głos jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd idzie; tak jest wszelki, który się narodził z Ducha”. Tymczasem ks. Szczepański, a za nim ks. Tomanek i ks. Rostworowski i ks. Gryglewicz i — co dla p. Chojceckiego jest wręcz „straszne i bolesne” — ks. Dąbrowski tłumaczy: „Wiatr wieje kędy chce, poświst jego wprawdzie słyszysz, ale nie wiesz, skąd pow-

staje i dokąd zmierza. Podobnie bywa z każdym, kto się z Ducha narodził" (u ks. Dąbrowskiego: „Wiatr, kędy chce, wionie i szum jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zdąży: tak samo dzieje się z każdym, kto się z ducha narodził”) Oto grzech pierworodny ks. Szczepańskiego, który odkrył p. Chojceki.

Jak wiadomo, P. Jezus rozmawiał z Nikodemem po aramejsku. Jak każdy język, tak samo język aramejski i hebrajski posiadał słowa dwu i wieloznaczne, między innymi wyraz „ruach”, który oznacza i wiatr i ducha. Otóż posługując się wyrazem dwuznacznym w mowie lub w piśmie, używamy go w danej chwili tylko w jednym ściśle określonym znaczeniu, które rozmówca, słuchacz lub czytelnik poznaje z treści naszej mowy, ze związku wyrazu z osnową, z bliższego jakiegoś określenia i z innych okoliczności. W swej rozmowie P. Jezus posługuje się kilka razy wyrazem „ruach”, mówiąc o odrodzeniu się z ducha. Tu znaczenie wyrazu „ruach” jest jasne. Lecz w pierwszej części w. 8 czytamy o czynności podmiotu „ruach”, którą ewangelista określa greckim wyrazem *pnei*. Słowo to spotykamy w N. T. jeszcze u Mt 7, 25 27; Łk 12, 55; J 6, 18; Obj 7, 1, wszędzie z podmiotem „wiatr” i w znaczeniu „wieje”. Nadto w J 3, 8, jak wskazuje wyraz „hoútos” (= tak samo, podobnie), P. Jezus porównuje zjawisko odrodzenia z ducha ze zjawiskiem tchnienia, wiania — oczywiście nie ducha, lecz wiatru, jak narzuca się samo przez się. Dlatego już św. Jan Chryzostom rozumiał pierwszy wyraz „pneuma” przez „wiatr”. Na Zachodzie długi czas wyrażenie „spiritus spirat”, rozumiano ze św. Augustynem dosłownie: „Duch tchnie”. Ale od w. XVI, większa część egzegetów brała je za wiatr i tłumaczyła: „Wiatr wieje, kędy chce”. Tak też rozumieją i tłumaczą to zdanie dzisiejsi uczeni zarówno katoliccy, np. La-grange¹⁾, Durand²⁾, Tillmann³⁾, Braun⁴⁾, Prat⁵⁾, jak niekatoliccy,

1) „Évangile selon Saint Jean”, 1927, 77.

2) „Évangile selon Saint Jean” (Verbum Salutis), 1930, 84.

3) „Das Johanneesevangelium” 1931, 91—92.

4) „Évangile selon Saint Jean” (La Sainte Bible T. X. Les Saintes Évangiles: S. Luc — S. Jean, Paris) 1946, 334.

5) „Jésus Christ.” Sa vie, sa doctrine, son oeuvre, I 1933, 193.

Bauer¹⁾, Büchsel²⁾, Robertson³⁾, Schlatter⁴⁾, Strack-Billerbeck⁵⁾, Abbot-Smith⁶⁾ i inni.

Ponieważ w naszej mowie posiadamy dwa oddzielne wyrazy „wiatr” i „duch”, czego nie mieli Żydzi, więc jasność i zrozumienie słowa Bożego wymaga, żeby nie pozostawiać dwuznaczników i zagadek tam, gdzie one są zbyteczne. Toteż słusznie postąpił ks. Szczepański, a za nim następni tłumacze, gdy wyrażenie „Spiritus ubi vult spirat”, oddali po polsku: „Wiatr wieje, kędy chce”. P. Chojeckiemu, zdaje się, ani wywody naukowe, ani powaga uczonych nie przemawiają do przekonania. Ma on swoje zdanie i swoje poglądy. „Zdaniem naszym — pisze — dwuznaczność słów: pneuma, spiritus, duch należy do tekstu ewangelii i wyzbywanie się bez absolutnej potrzeby tej precudnej gry słów jest zubożeniem ewangelii: (jest) nie tylko spospolitowaniem podniosłego tekstu, ale i błędem stylistycznym”. Woli więc nasz Autor strachać się, boleć i — zrzędzić.

Można mieć współczucie dla p. Chojeckiego w jego strachach i bólach; można również nie brać mu za złe, że w pisaniu szuka lekarstwa na swe dolegliwości. Ale trudno nie dziwić się Redakcji tak poważnego pisma, która takie rzeczy bezkrytyczne przyjmuje i podaje swym czytelnikom.

1) „Das Johannesevangelium“ (Lietzmann, „Handbuch z. N. T.“ 6) 1933, 54.

2) „Das Evangelium nach Johannes“ („Das N. T. Deutsch“ 1, 2), 1937, 52.

3) „Word Pictures in the New Testament“, Vol. V, p. 47.

4) „Erläuterungen zum Neuen Testament“, I 1936, 42. Das Evangelium nach Johannes.

5) „Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch“, II 1924, 424.

6) „A Manual Greek Lexicon of the New Testament“, 1944, 367.

Ks. Walenty Prokulski T. J.

ZE ŚWIATA SCENY

„Odwety“ Leona Kruczkowskiego — Państwowy Teatr Polski

Po premierze „Odwetów“ L. Kruczkowskiego przeszła przez Warszawę, a za nią i przez ośrodki prowincjonalne, fala ujemnych opinii — fala, która uczyniła wiele przysłowiowego szumu ze spraw mało dla sztuki istotnych i która rozplynęła się na pła-skim brzegu giełdy krytyczno-literackiej. Sprawa „Odwetów“ jest jednak wydarzeniem tak reprezentatywnym dla życia kulturalno-teatralnego chwili obecnej, że zbywanie jej powierzchownymi złośliwościami (których w prasie pełno) jest sprawą pożałowania godną.

Ważność tej premiery ma swoje wielorakie uzasadnienie. Po pierwsze — Kruczkowski ma dobre imię w literaturze, zdobyte w swoim czasie dobrą powieścią, jaką bez kwestii jest „Kordian i cham“. Po drugie — autor „Odwetów“ jako wczorajszy wice-minister kultury i sztuki reprezentuje i jako literat określoną ideologię. Po trzecie — „Odwety“ ukazały się na pierwszej polskiej scenie, w Państwowym Teatrze Polskim. Po czwarte — „Odwety“ obsadzono najwybitniejszymi aktorami tego teatru.

W związku z punktem pierwszym i drugim powiedzieć można najogólniej, że autor-polityk wyznaczył dość bezkompromisowo kierunki i cele autorowi-literatowi. Spowodowało to pewną wewnętrzną dwoistość utworu, podkopującą jego artystyczną jednolitość.

Warto spróbować odpowiedzieć na pytanie: do jakiej klasy, czy też klas społecznych należy „pokolenie starszych“ dramatu — Okulicz, Sabina, Jagmin? Dwoje pierwszych to, mimo wszystko, tak samo jak satyryczna para małżeńska Lemańskich — burżuazja okresu i typu międzywojennego. To reprezentanci środowiska i klasy, deklasującej się w latach przedwojennych, zdeklasowanej ostatecznie w wyniku powojennych przemian społecznych. W te kręgi jak w sidło zaplątany jest dwiema nogami Jagmin, przedstawiciel klasy ludowej, walczącej o swe prawa, ich realizację i władzę — Jagmin przedstawiciel Polski Ludowej. Z tego właśnie udziału Jagmina w skomplikowanej geometrii trójkąta — (Okulicz, Sabina, Jagmin) — pochodzi jego dramat. Działacz Polski Ludowej, a jednocześnie ojciec nieprawego syna, zrodzonego przez Sabinę, uwiedzioną żonę Okulicza — reakcjonisty. Ojciec, bojownik Polski Ludowej, kochający głębokim ojcowskim uczuciem swego syna, działacza reakcyjnego podziemia — i jednocześnie sentymentalny i wierny kochanek. Takiego to Jagmina z jednej strony neopozytywistę i działacza Polskiej Partii Robotniczej, z drugiej człowieka, który przez swą przygodę miłosną przekroczył krąg klasy burżuazyjnej — dosięgają o d w e t y czasu. („Tak, Sabino, nasz wielki i trudny czas, czas ciężkich ofiar i zwycięskich walk, wziął na nas okrutny o d w e t... O d w e t czasu!“).

Najtragiczniejszym momentem tych odwetów jest chwila, gdy własny syn Jagmina, Julek, wykonując wyrok podziemia, mierzy do niego z rewolweru. Tragizmem i słabością Jagmina jest jego „niedobra miłość“ do kobiety, związanej z człowiekiem wrogią klasą i ideologią.

Omówiona przed chwilą sprawa stosunków, wiążących *dramatis personae*, została przez autora-literata pomyślana z klasyczną prostotą i powagą. W ujęciu tym jest po prostu trudna ludzka sprawa, która mogłaby wypełnić sobą całość struktury dramatu. Niestety nie na tym spoczywa punkt ciężkości utworu. Przeniesiony on został w pierwszoplanowym aspekcie w sferę dialektyki politycznej, narzuconej autorowi-literatowi przez autora-polityka. Dialektyka ta ze szkodą dla sztuki potoczyła się według uproszczonego, heglowskiego schematu: czarno — białe a właściwie czerwono — czarno. Przemówili tu do siebie nie ludzie psychologicznie prawdziwi, lecz przedstawiciele dwu klas, dwu ideologii, dwu schematów. Jagmin i Okulicz, dyskutujący ze sobą ustami wszystkich postaci dramatu (szczególnie ustami Matyldy). Przy czym najważniejsze jest to, że Jagmin mówi bogato rozbudowane „tak“, Okulicz zaś wąskie „nie“. W tej płaszczyźnie klasowo-ideologicznej podjął Kruczkowski ambitną próbę stworzenia tzw. bohatera pozytywnego. Tę próbę należy cenić, wiadomą bowiem jest rzeczą, jak trudne to artystycznie zadanie. Jednak próba nie zupełnie jest udana. Dlaczego? Z przyczyn dość łatwo uchwytnych. Dialektyka sztuki jest następująca: po jednej stronie jest Jagmin, którego autor ze zrozumiałą sympatią przedstawia jako niezwyklego działacza partyjnego, neopozytywistę na placówce, człowieka realizującego postulat solidarności społecznej w ramach ideologii klasowej, z drugiej — Okulicz, podziemny reakcjonista, człowiek ślepej negacji, pasjonujący się przekreślaniem pozytywnych wysiłków przeciwników, człowiek, którego nienawiść (tak tę sprawę ujmuje Kruczkowski) prowadzi do zbrodni. Otóż bohater pozytywny, Jagmin, reprezentant odnoszącej zwycięstwo klasy i ideologii, odnosi zwycięstwo papierowe wbrew temu, co na ten temat mówi autor we wkladce programowej. Zwycięstwo nad przeciwnikiem pomniejszonym, pozbawionym atutów.

„Pozytywny bohater“ winien podjąć walkę nie tylko z antagonistą, uosobieniem negacji, którego jedynym argumentem jest rewolwer, ale również z antagonistą, odrzucającym tępą negację, a walczącym siłą argumentacji rozumowej i ideowej — winien wykazać w scenicznym działaniu wyższość własnej racji nad racjami przeciwnika. Okulicz-antagonista w dramacie Kruczkowskiego otrzymał od autora w gruncie rzeczy tylko nienawiść jako siłę popychającą go do działania — nienawiść do Polski Ludowej. („Tak, pan uczył go nienawiści ...Ale ten cień zadaje jeszcze inne straszne pytania — w imieniu wszystkich, którzy

uczyliście nienawiści..."). Taką miał autor koncepcję. Korzystał z autorskiego prawa wyboru. Przedstawił sprawę stosując jako zasadę kompozycji dialektykę tezy i antytezy. W naszym przekonaniu wpłynęło to ujemnie na dramat jako na dzieło sztuki. Sprawę tę niewątpliwie wyczuwał i sam autor. Świadczą o tym miejsca dramatu przerastające tu i ówdzie omawianą zasadę. Oto najważniejsze z nich (słowa Jagmina z dialogu z Julkiem):

„Otóż czy nie przeraża pana myśl, że dwóch uczciwych ludzi mogło się zderzyć ze sobą tak dotkliwie, tak boleśnie, jak pan i ja? Nie! Nie! Niech pan nie mówi; że to wynika z sytuacji, z walki politycznej! Obaj wiemy, co to jest walka — dobra, bez zastrzeżeń słuszna walka. Obaj mamy ją za sobą. Niech pan uwierzy, że obaj chcemy uczciwie tego samego: dobra naszego kraju, naszego narodu — tylko to niech pan przyjmie jako pewnik, bo to jest pewnik! Całą resztę można już na tym zbudować! Czy pan mi wierzy?” — I stąd to, z głębokich doświadczeń autora-literata, nie tylko z rozsądku polityka, pojawia się owo pragnienie miłości, która łączyłaby wszystkich ludzi, która przełamałaby nienawiść — stamtąd owo pragnienie Polski, miłowanej przez wszystkich obywateli, Polski i całego narodu a nie tej czy innej klasy. Otóż w tym miejscu leży drugie niebezpieczne miejsce dramatu. Jest nią właśnie stosunek miłości klasowej o ukrytym ostrzu walki klasowej — do miłości społecznej w sensie najszerszym, miłości, która licząc się z istnieniem klas, pragnie przezwyciężyć walkę klas. O niej to jest mowa w zdaniu Ewangelii: Przykazanie wam nowe daję, abyście się społecznie miłowali. Czyż może Jagmin zarówno jak Okulicz mieć spokojne sumienie dokonując „odwetów”? Czyż może nie dostrzegać, że miłość społeczna, zamknięta granicami klasy i partii, sprzeczna jest z sensem tego, co jest miłością? Że na tej drodze może powstać nowe ogniwo straszliwego łańcucha odwetów, który jest kajdanami świata i człowieka? Że tu właśnie przechować się może ziarno nienawiści? I jak mógł wreszcie autor nie dostrzec, że to zwężone pojęcie miłości skrzywiło pozytywnego bohatera „Odwetów”? Na miejscu postaci silnej i prawdziwej, zamierzonej przez autora, pojawił się człowiek jakby z opaską na oczach, nie pozwalającą ogarnąć mu całego horyzontu prawdy.

W ten sposób zemściła się na autorze-literacie jego uległość wobec autora-polityka. Dramat jako rodzaj literacki jest soczewką, ukazującą w powiększeniu wszelkie odstępstwa od obiektywnych zasad humanistycznych. Także odstępstwa na rzecz polityki.

Czy dobre imię Kruczkowskiego jako literata, przyciągające widzów do afisza „Odwetów” i na przedstawienie do Teatru Polskiego utrwaliło się tym powojennym debiutem dramatycznym? Trudne to pytanie. Można je zastąpić innym. Czy premiera ta nie zaszkodzi dobrej literackiej sławie Kruczkowskiego, sławie auto-

ra „Kordiana i chama“? Odpowiemy. Chyba nie zaszkodzi. Nie powinna.

„Odwety“ ukazały się na scenie Państwowego Teatru Polskiego. Jest rzeczą zupełnie zrozumiałą, że sztukę tak ważną ze względów ideowych i propagandowych, tak — cokolwiek się rzekło powyżej — poważnie podchodzącą do zagadnień współczesnych, chciano ukazać w najlepszym świetle, że ją oddano w ręce dyr. Szyfmana. Jednak realizacja wykazała, że piękna scena Teatru Polskiego nie sprzyja charakterowi sztuki. Zbyt jest przestronna jak na kameralny styl utworu. Aktorzy poruszają się na scenie jak ciała niebieskie w przestrzeni międzyplanetarnej, to znaczy w wielkiej odległości od siebie. (Szkodzi to zwłaszcza aktowi II, który cały niemal jest dialogiem Jagmina i Julka). Nie zdołał zaradzić temu p. Wyrzykowski, reżyser przedstawienia.

„Odwety“ obsadzono najwybitniejszymi aktorami zespołu. Jednak trzeba to powiedzieć otwarcie — nie ma w tej chwili aktora, który mógłby bez szkody dla sprawy dźwignąć rolę Jagmina. Jest to rola, która mogłaby „zagrać“ w wykonaniu Jaracza. Pan Buszyński — nie ujmując nic jego talentu i kultury — nie mógł przerobić siebie, swego stylu i temperamentu. Nie jest to rola właściwa dla Buszyńskiego tak znakomicie żyjącego w rolach repertuaru klasycznego (Derwid, Poloniusz, don Gomez).

Lepiej dał sobie radę z niewdzięczną rolą Okulicza p. Budkiewicz. Wydobył z niej podskórne akcenty tragizmu człowieka przez koło wydarzeń odrzuconego na emigrację.

Pani Małynicz jak zawsze niezawodna. Zwyciężyła inteligencją niebezpieczeństwa sentymentalizmu, cyhające w tekście.

Pani Lubieńska w roli Matyldy pozytywistki, wojującej uśmiechem, wdziękiem i wyglądem uzasadniała — skąd inąd niezbyt przekonującą — niezbędność swej roli w sztuce.

Panu Godikowi za świetną rolę Lemańskiego należy się pierwsze miejsce w świetnym zespole.

Jerzy Kierst

ZE ŚWIATA FILMU

„PYGMALION“

Film produkcji angielskiej w-g sztuki S. B. Shawa Reżyseria: Leslie Howard, Anthony Asquith. W rolach głównych: Wendy Hiller, Leslie Howard, Scott Sunderland, Wilfried Lawson.

Punktem wyjścia dla oceny filmu opartego o sztukę teatralną — muszą być rozważania, związane z zagadnieniem granicy tych dwóch rodzajów sztuki — filmowej i teatralnej i ich specyficznej odrębności. Nie ulega wątpliwości, że każdy z tych rodzajów ma odrębne zadanie artystyczne i odrębne środki. Nie-

mniej też pewne jest, iż istnieje wyraźna jakaś granica, poza którą film nie powinien zbyt zbliżyć się do rejonów teatru i odwrotnie. Minął już bezpowrotnie okres, gdy sądzono, że film zagrożą jako sztuka — teatrowi, i gdy przypuszczano, że należy ratować teatr, ładując weń elementy teatrowi obce, zaczerpnięte raczej z możliwości filmowych, albo odwrotnie „film uteatralniano”. Dziś zrozumienie tych spraw jest już raczej powszechne.

Dlatego może nie jest już problemem, czy można i trzeba przerabiać sztukę teatralną na film. Problemem jest natomiast jak ją wykorzystać, by nie tracąc walorów czysto dramatycznych, które mogą być na film przetransponowane, wzbogacić tę sztukę środkami czysto filmowymi, by celowość przeróbki nie ulegała wątpliwości, by film był niezależnie od treści i kompozycji dramatu samoistnym dziełem sztuki.

Wydaje się, że postulaty powyższe film realizacji angielskiej spełnia. Nic zresztą dziwnego. W realizacji filmu brał udział autor sztuki B. Shaw. Dość to rzadki wypadek, by autor literat miał coś do powiedzenia przy przeróbce filmowej — jednak widać ze starym Shawem nie łatwa sprawa. Wyszło to zresztą filmowi wybitnie na korzyść.

Film — oparty wiernie i ściśle na sztuce Shawa — jest filmowo „poszerzoną” komedią. „Poszerzoną” — o elementy własne filmowe — przestrzeń przede wszystkim, perspektywę, wykorzystanie tła ruchowego, zmienności miejsca akcji. Dlatego spotykamy szereg scen, których w sztuce nie widzimy, spotykamy przede wszystkim tło ulicy londyńskiej, owego słynnego przedmieścia, z którego pochodzi Eliza, następnie śródmieście, wreszcie pewne sceny występujące w sztuce „zakulisowo”, jak np. bal w ambasadzie. Powiązanie konstrukcji scen teatralnych w powyższy sposób za pomocą elementów filmowych, ujęcie specyficzne tych scen, inne niż w teatrze, ujęcie w sposób właściwy filmowi, pełen dynamiki, ruchu, szybkości, jednoczesności działań — to wszystko spowodowało, że film nie jest sfilmowaną sztuką — lecz samodzielną, organiczną całością, w której istotne elementy akcji dramatycznej wynikające ze sztuki tworzą więź zasadniczą — ale w której wybitnie wyrażają się też czysto filmowe walory. I w tym sensie przeróbka filmowa jest udana. Z drugiej bowiem strony trzeba zwrócić uwagę, iż obraz nasz „poszerzając” filmowo sztukę teatralną, nie wchodzi na jej teren, w tym sensie, że nie można tu mówić o jakimś zastępowaniu sztuki przez film. Sztuka daje inne przeżycia, inny ich rodzaj. I film nie kusi się w sposób właściwy tylko teatrom o rozgrywanie akcji, nie wchodzi więc na teren teatru. W teatrze widz ma przed oczyma przestrzeń zamkniętą i żywych ludzi — ma więc poczucie fikcji teatralnej i ta fikcja jest podstawą dla przeżyć szczególnych, w których sposób gry aktora ma decydujące znaczenie, mniej zaś wystawa, dekoracja. W filmie inaczej, gra aktora rzu-

cona jest na zmieniające się co chwila tło przestrzenne, towarzyszące ruchowi, na cały rzeczywisty obraz świata.

Te wszystkie różnice obraz filmowy bierze pod uwagę i dlatego jest w tym wypadku dziełem pełnowartościowym i samodzielnym. Trzeba podkreślić doskonałą grę Leslie Howarda oraz wywiązanie się w całość pełni Wilfried Lawson z tak trudnej roli kwiaciarki ulicznej przekształcającej się w damę, dziewczątka o ubożuchnym umyśle w rozwiniętą umysłowo i uczuciowo kobietę.

Nie trzeba dodawać, że treść filmu jest kopalnią problemów i spraw psychologicznych, socjologicznych, etycznych itp. — lecz jest to już raczej rola recenzenta sztuki teatralnej.

„CASABLANCA”

Film produkcji amerykańskiej. Wytwórnia Wamer Bros. Opracowanie i eksploatacja „Film Polski”. Reżyseria Michael Curtis. W rolach głównych: Humphrey Bogart, Ingrid Bergman, Paul Henreid.

Film sensacyjny, oparty o tematykę ostatniej wojny. Akcja rozgrywa się w Casablance, na zachodnim wybrzeżu Afryki francuskiej, na terenie podległym rządowi Vichy.

Może pod względem poziomu ściśle technicznego niewiele można filmowi zarzucić. Zarówno pierwszorzędne siły aktorskie, na czoło których wysuwa się, reprezentując wysoki poziom gry, pełna uroku Ingrid Bergman, w roli Ilsy, żony uchodźcy László, jak szereg udanych a nawet doskonałych zdjęć oraz utrzymanie filmu na poziomie nawet w szczegółach — decydują o określonej klasie filmu pod tym względem. Męczy jednak kameralna, salonowa atmosfera filmu. Tło egzotyczne ukazano w jakichś mikroskopijnych rozmiarach, zbanalizowane, zamknięte we fragmentach kilku dekoracji, mających reprezentować elementy stylu marokańskiego, które są tłem dla kilku szablonowych kostiumów wschodnich i innych akcesoriów. Poza tym ta niesłychana elegancja nawet zbiegów, uchodźców z Europy, wśród których przecie znajdowali się ludzie z różnych pod względem zamożności i stylu życia środowisk. Rażą i inne szczegóły — dość nieprawdopodobne — jak np. odjazd do Marsylii luksusowego pociągu, do którego nikt się nie tłoczy i który odchodzi punktualnie co do minuty — w dniu wkroczenia Niemców do Paryża! Szczegółów takich jest sporo i świadczą one nadal o niebaldstwie i niezdolności tak często występującej u producentów amerykańskich — do odtworzenia rzeczywistości, odczucia atmosfery chwil dziejowych w innych niż ich własne środowiskach.

Film potraktowany jest w ten sposób, iż budzi wrażenie, że raczej chodziło o pewną ilość momentów sensacyjnych, niż o rozwinięcie poważne tematu walki podziemnej i ukazanie na tym tle dramatu ludzi, w którym nakaz etyczny ściera się z pragnieniem osobistego szczęścia. Rozwiązanie konfliktu w sumieniu

Ricka właściciela kawiarni i domu gry — konfliktu między miłością do kobiety a poczuciem obowiązku wypadło psychologicznie nieprzekonująco, mimo że wyrażone zostało w dobrze zrobionych scenach.

Sprawa moralności w zakresie przeżyć natury erotycznej wygląda osobliwie. Kobieta, która jest przywiązana i szanuje, a nawet kocha swego męża, która go niegdyś uwielbiała — zbyt lekko i łatwo zapomina o nim i sądząc, że jest on zamordowany przez Gestapo — bez skrupułów oddaje się ogarniającej ją namiętności do spotkanego w Paryżu, w czasie wojny, kochanka, którym jak się okazało jest ów Rick z Casablanki. Później jednak na wieść, iż mąż żyje, pod wpływem pewnych skrupułów porzuca kochanka. W Casablance zjawia się wraz z mężem, śledzonym znów przez Gestapo. I wówczas pragnąc ocalić męża i siebie, pragnie za wszelką cenę wydobyć sfałszowane wizy wyjazdowe, mogące obojgu ułatwić odlot do Portugalii. Wizy te są jednak w posiadaniu jej dawnego kochanka — Ricka. Używa ona wówczas wszelkich argumentów, mogących poruszyć sumienie Ricka, lecz ten zaślepiony zazdrością i cierpieniem — odmawia. Gdy nie udaje się Ilsa steroryzować Ricka przy pomocy broni — i w ten sposób zmusić go do wydania wiz — załamuje się i... pada mu w ramiona. Wówczas dopiero rodzi się u Ricka myśl, by jednak uratować ukochaną i jej męża. Wówczas też zwycięża poczucie obowiązku. Następują pełne szlachetnych uczuć sceny, w których dwaj mężczyźni, udają wzajemnie przed sobą, iż każdy z nich pragnie zostawić ukochaną kobietę drugiemu itd. Wreszcie zwycięża obowiązek patriotyczny; Rick poświęca swą miłość dla sprawy. Mąż i żona odlatują w ostatniej chwili, tuż przed nadejściem niemieckiego pociągu... Rick zabija przedstawiciela niemieckiej misji wojskowej, pragnącego powstrzymać ucieczkę zbiegów.

Jednak z treści filmu niedwuznacznie wynika, że wizy Ilsa uzyskała m. in. dzięki pojednaniu się z kochankiem, pojednaniu, które było zwykłą zdradą małżeńską. Co więcej to „pojednanie“ wygloryfikowane jest w filmie jako moment, który ma na całe życie być pięknym wspomnieniem dla obojga. Mąż domyśla się prawdy, ale jest wspaniałomyślny i liberalny — nie budzi się nawet w nim podejrzenie, że może ta zdrada to cena, za jaką ma wizy w kieszeni.

I wilk więc syty i koza cała. Kochanek jest o tyle szczęśliwy, że pozostaje mu wspomnienie i pewność, że on jest jedyną „prawdziwą“ miłością Ilsa. Mąż uszczęśliwiony, że uciekł przed Gestapo, że może nadal pracować dla wzniosłych idei, i że towarzyszy mu żona — ta ostatnia zaś, że pocieszyła przynajmniej rozpacz kochanka, nie mogąc pozostać z nim na stałe.

Sprawa więc moralności w zakresie erotyki wygląda o tyle nieszczerze, że mimo pozorów walki ze swymi uczuciami

w imię wyższych walorów etycznych, nad całym życiem dwojga osób unosi się cień lekkomyślności i pobłażliwości dla siebie, o ile chodzi o tę właśnie sferę życia. I cały konflikt i sposób jego rozwiązania pozostaje w sferze moralności względnej, w której stosunek uczuciowy między mężczyzną i kobietą polega tylko na umowie, możliwej zawsze do rozwiązania — i który nigdy nie ma innych aspektów.

Trudne jest do strawienia, ujęcie istic amerykańskiej walki podziemnej, ruchu oporu. Chyba ktoś, kto był zupełnie z dala od tych spraw, może o nich mówić takim językiem, jakim się przemawia w filmie i w taki komiczno-praktyczny i naiwny sposób przedstawiać walkę podziemną.

„GASNĄCY PŁOMIEŃ“

Wytwórnia: Metro—Goldwyn—Mayer—Picture. Reżyseria: George Cukor. Scenariusz opracowany na podstawie sztuki Patrick Hamilton. W rolach głównych: Charles Boyer, Ingrid Bergman, Joseph Cotten.

Świetna gra dwojga doskonałych artystów, Boyera i I. Bergman, jest podstawowym elementem, który decyduje o wartości filmu i zapewnia jego powodzenie. Również jednak scenariusz ujęty jest w ten sposób, iż zasadniczo dość banalny wątek treściowy zorganizowany został w akcję o pełnym napięcia przebiegu i potraktowany w taki sposób, że film sensacyjno-kryminalny nabrał charakteru poważnego dramatu o ciekawych psychologicznych aspektach.

Pod tym względem film ten jest właśnie odwrotnością tego, co się dzieje w omówionej wyżej „Casablanca“. O ile tam bowiem poważny temat wojny potraktowany został jako pole dla sensacyjno-kryminalnych emocyj — o tyle tu odwrotnie, wątek kryminalny — jest tylko podstawą, punktem wyjścia do stworzenia bogatej i ciekawej całości. Między innymi może dlatego też film ten góruje o wiele nad poprzednio przez nas omawianym, nie mówiąc o pełniej wyzyskanych tu pod każdym względem możliwościach w dziedzinie zarówno strony technicznej jak i reżyserskiej i aktorskiej.

Tło historyczne filmu — epoka końca ubiegłego stulecia — odtworzone jest z wysokim poczuciem realizmu i znajomością rzeczy. Przy posługiwaniu się niewielu środkami, jak kostiumy, kilka fragmentów architektury itd. uzyskano doskonale efekty, sprawiające, iż istotnie atmosfera XIX wieku unosi się nad całością obrazu i urojenia jej nie psują żadne niedokładności lub anachronizmy. Staranność w szczegółach jest tak dalece posunięta, że nawet drobiazgi mają swój specjalny, związany z epoką charakter jak np. wnętrze wagonu II klasy, tak niiby nie małe a jednak dość różniące się od dzisiejszego wyglądu, strój robotnika kanalizacyjnego, policjanta, nie mówiąc o szczegółach ko-

stiumu damskiego itp. i innych, które opracowane są z całą starannością.

Na to tło rzucony jest proces psychologicznie ciekawy — powolnego pogrążania się normalnej i całkiem zrównoważonej i zdrowej osoby w stan coraz silniejszego rostroju nerwowego a wreszcie niemal obłądu pod wpływem oddziaływującego na nią w tym kierunku z premedytacją człowieka, opętanego zbrodniczą manią zdobycia ukrytych brylantów. Mania ta nie występuje zresztą u niego jako zwykła złodziejska żyłka, czy pragnienie bogacenia się. Grzegorz Anton — którego świetnie odtworzył Boyer — jest osobnikiem opętanym, urzeczonym przez monomanię; brylanty, o których marzy, nie są dla niego środkiem, lecz celem samym dla siebie. I tak jak pod wpływem jego perfidnego postępowania żona jego Paula przeistacza się z normalnej osoby w chorą, zależnioną i steroryzowaną kobietę, tak i sprawca jej nieszczęść z osobnika pozornie normalnego stał się pod wpływem prześladowającego go przez całe życie pragnienia posiadania owych brylantów — zbrodniarzem o wybitnie patologicznych objawach psychicznych.

Film jednak kończy się happy-endem, może raczej jego zapowiedzią. Boć trudno sobie wyobrazić, by tylko uszczęśliwieniem dla oszukanej w straszliwy sposób przez zbrodniarza kobiety było jego zdemaskowanie i uwolnienie jej od niego skoro oszustwo nastąpiło na najbardziej wrażliwej płaszczyźnie — oszustwo w dziedzinie uczuć, a brodniarz był ukochanym, któremu w nieświadomości młoda dziewczyna istotnie z najlepszą wolą oddała serce i złączyła z nim życie. Mimo to musiało się znaleźć jakieś światelko w ponurej atmosferze filmu, by widz nie wychodził pod zbyt przygnębiającym wrażeniem. Przeto gdy Paula ze smutkiem i rozpaczą mówi o długiej nocy, jaka ją czeka teraz, o aresztowaniu i zdemaskowaniu jej męża, jako mordercy ukochanej ciotki a jej tyrana i prześladowcy, który ożenił się z nią tylko w celu zdobycia zagubionych skarbów — dzielny i młody inspektor policji uwolniwszy Paulę od zmory jej życia, zapewnia ją, że i po najdłuższej nocy następuje świt.

Ingrid Bergman połączyła z niezwykle urokiem wysokie walory gry aktorskiej i stworzyła naprawdę piękny typ młodej damy angielskiej z końca ubiegłego stulecia. Na marginesie można zaznaczyć, że stroje, które dziś nam się często wydają śmiesznymi i nieefekownymi, o ile zrobione są naprawdę w stylu epoki i występują na tle całości zorganizowanej, a aktorzy potrafią zachować sposób bycia i noszenia się właściwy tej epoce — że te właśnie dziwaczne nieraz kostiumy nabierają porywającego piękna i elegancji i odsłaniają przed nami życie minionych czasów w pełni ich artystycznego wyrazu.

Bogdan Ostromecki

Przegląd piśmiennictwa

O. Jacek Woroniecki O. P.: Św. Jacek Odrowąż i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski. Katowice 1947, str. 347, 1 tabl., 1 mapa.

Hagiografia i historiografia polska wzbogaciły się nową pracą, która w swym zakresie jest nowością w Polsce. Hagiografia polska wydawała dotąd albo prace erudycyjne, których nie czytał przeciętny czytelnik wykształcony albo wydawnictwa mało krytyczne, przeznaczone dla ludu, których również warstwy wykształcone nie czytały. Brakło w Polsce dobrej tradycji hagiograficznej, która we Francji np. wydaje dzieła liczne i doskonale, łącząc naukową ścisłość z właściwą dla hagiografii metodą malowania tła dziejowego oraz wnikania w psychikę opisywanej postaci. Za wzór takiej właśnie pracy służyć może omawiana biografia, która zarazem stanowi historię dominikanów polskich przed r. 1301, tj. przed podziałem prowincji na polską i czeską. Styl jak zawsze u O. Jacka Woronieckiego piękny i pociągający, pozbawiony wszelkiej pozy i sztuczności, która jest plagą hagiografii. Aparat naukowy ograniczony do przypisów koniecznych i zupełnie wystarczający. Spis literatury oraz indeks zostały dodane na końcu, obok nich mapa klasztorów polskich prowincji dominikańskich. Brak streszczenia w języku obcym, którym koniecznie należy uprzystępnąć wyniki pracy. Pewną nowością, którą należałoby może zastosować w ogóle w pracach przeznaczonych dla szerszych kół czytelników i dla naukowców zarazem, jest pomieszczenie omówienia źródeł na końcu, a nie na początku.

Autor rozpoczyna od przedstawienia tła historycznego. Nie zgodziłbym się przy tym na zaliczanie Piotra, sołtysa posiadłości biskupich w Krakowie (1229), do Odrowążów. Rozdział o młodości i pierwszych latach kapłaństwa przynosi omówienie pochodzenia świętego. Może by się dało wykazać, skąd się wzięło u Odrowążów lutyckie imię Jacka podobnie jak może rugijskie imię Wisława. Na związku rodowe bł. Czesława, który Odrowążem zresztą nie był, z Kamieniem i Rugią wskazałem w recenzji pracy O. Woronieckiego *Błogosławiony Czesław dominikanin*, Opole 1947, zamieszczonej

w *Szczecinie*, nr 1 (75) z dn. 4 I 1948 r. Autor cofa myśl sprowadzenia dominikanów do Polski do soboru laterańskiego 1215 r. i przyjmuje, że decyzja wstąpienia do nich była ostatnim etapem długiego okresu zastanowienia i rozważania u św. Jacka, a nie wynikiem nagłego porywu. Omawiając fundacje w Polsce Autor wraz z dawniejszymi badaczami niemieckimi pomija rolę rodu Czesławiców przy fundacji klasztoru kamieńskiego. Bardzo cenne są uwagi o ks. Adelajdzie, córce Kazimierza Sprawiedliwego, fundatorce kościoła św. Jakuba w Sandomierzu. Autor ustala czas apostołstwa św. Jacka na Rusi na lata 1228—1232. Rozdziały o apostołstwie na Rusi, roli ks. Michała Czernihowskiego oraz o misji pruskiej dominikanów polskich oraz ich stosunkach z krzyżakami należą do najciekawszych. Autor krytycznie przyjmuje opinię wyrażoną w źródłach dominikańskich o wielkiej świętości krzyżaków, skoro równocześnie zarzuca im dwoistość celów. Ale zagadnienia tego nie rozpracowuje. Może opinię o świętości odnieść należy do dółów zakonu, a może zapisał ją współrodak krzyżacki, których nie brakło w polskiej prowincji. Ale raczej przyjąć należy, iż w społeczeństwie polskim szerzyła się w XIII w. opinia o świętości życia krzyżaków, skoro wstępowali do nich Polacy. Bardzo ciekawa jest sprawa postawienia przez władze centralne na czele prowincji polskiej prowincjała Niemca, gdy prowincja nie umiała się zdobyć na dokonanie wyborów. Autor widzi tu i może słusznie rękę krzyżacką. W r. 1243 skończyły się wreszcie rządy Niemców w prowincji polskiej. Dodajmy, że ta data zbiega się z upokorzeniem się w. mistrza Malberga przed papieżem. Mimo niemieckich wpływów nie można twierdzić, zdaniem Autora, że klasztory dominikańskie w Prusach i na Pomorzu nadwiślańskim przybrały niemiecki charakter. Nie wyjaśnione pozostały pewne zagadnienia związane z mianowaniem pierwszych biskupów pruskich spośród dominikanów, co było wyraźnym żądaniem papieża. Był wśród nich Henryk z Lipska, ta sama postać co Heidenreich, pierwszy biskup chełmiński. Jeden tylko biskup warmiński był księdzem krzyżackim. Dlaczego mimo to właśnie kapituła warmińska została świecką, a wszystkie inne zmieniły się na kapituły krzyżackie — pozostaje zagadką. Czy była tu świadoma akcja biskupów dominikanów? Dlaczego takiej akcji nie prowadził ów pierwszy biskup warmiński, sam krzyżacki ksiądz? Autor wyjaśnia następnie charakter zastępczy władzy legackiej Jakuba z Leodium oraz charakter władzy Henryka dominikanina i opata Opizona, którzy byli przygodnymi wysłannikami papieża. Autor nie omawia możliwych związków ruin kościołka, odkopanych na zamku w Grodnie przez Jodkowskiego, z misją dominikańską wśród Jadźwingów. Piękne są karty poświęcone starości i śmierci św. Jacka oraz charakterystyka, wydobywająca cechy władcze i przedsiębiorczość, które cechowały wszystkich współczesnych mu Odrowążów.

Bardzo ciekawy jest zarys dziejów dominikanów polskich w XIII w. Należy zauważyć, że wedle danych Maerckera w Kaszczorku był klasztor nie dominikanów a beginiek (*Gesch. d. ländl. Ortschaften u. d. drei kleineren Städte des Kreises Thorn*, 307, Gdańsk 1900). Bardzo ciekawe są uwagi o stosunku elektorów brandenburskich do dominikanów prowincji polskiej, których się wyraźnie obawiali (1266), niewątpliwie ze względu na głoszenie przez nich kazań w języku polskim, zrozumiałym dla podbitych lutyków. Również walka o oderwanie Pomorza zachodniego od prowincji polskiej ma charakter walki narodowościowej, z której aż do rewolucji religijnej XVI w. dominikanie polscy wychodzili zwycięsko. Brak ruchu intelektualnego u dominikanów polskich a zwrócenie się ich przeważnie do działalności praktycznej jest niezwykle ciekawe. Autor raz jeszcze zajmuje się przy historii kultu żywotem lektora Stanisława i jego konstrukcją, ustalając co pochodzi z dawniejszych zapisków i spisów cudów, a co jest dziełem tego pisarza. Następnie przedstawia Autor dzieje starań o kanonizację i zarys dalszych dziejów dominikanów polskich, zwracając uwagę na potrzebę zbadań archiwów lokalnych. Pragnę tu zwrócić uwagę na archiwum włocławskie, gdzie są akta szeregu klasztorów dominikańskich, które uległy kasacji w XIX w. Analizując źródła do dziejów św. Jacka i początku dominikanów zwraca O. Woroniecki uwagę na znaczenie przekazów Długosza oraz przeciwstawia się szablonowemu przenoszeniu metod badania pozytywizmu na sprawy hagiograficzne. Autor podaje wreszcie, że na liście klasztorów dominikańskich z XV w. są dwa nieodnalezione: Hesperic (Jezierzycze?) i Scomenrich. Ta ostatnia nazwa przypomina Skumanda, wodza i czarodzieja Jaćwieży, po którym pozostała do dziś nazwa jeziora Skomacko koło Rajgrodu. Czy chodziłoby tu o państwo Skumanda = Scomenrich, Seomand Reich? Z usterek wymienimy uznanie Wioli, żony Kazimierza raciborsko-opolskiego za żonę Mieszka raciborsko-opolskiego, syna Władysława Wysokiego (174). Garść tych uwag niech będzie tylko uzupełnieniem i postawieniem niektórych zagadnień w pracy nie rozwiniętych. Nie mogą one zmniejszyć wartości książki O. Jacka Woronieckiego zarówno dla nauki polskiej jak i dla szerokich kół czytelników. Oby ta książka stała się drogowskazem dla hagiografii polskiej, która tak bardzo pozostaje w tyle za Zachodem.

Karol Górski

Ks. dr Czesław Kaczmarek, biskup kielecki: *Nadprzyrodzone życie dusz w Chrystusie i Kościele*. 1947, Księgarnia „Jedność” w Kielcach. Str. 132.

Jeśli cenna jest każda rodzima pozycja w literaturze ascetycznej, to powiedzieć to trzeba szczególnie o książce wartościowej od wielu tłumaczeń dzieł obcych, których liczba mocno wzrosła w ostatnich trzydziestu latach.

Nadprzyrodzone życie dusz zrodziło się z troski o pogłębienie spójni Chrystusa z rodzinami, z których mają wyjść przyszli kapłani, i przeznaczone jest dla tych, co usłyszą w sobie głos powołania.

W trzech pierwszych rozdziałach został rozwinięty temat o uczestnictwie w życiu Bożym, udzielanym nam przez Jezusa Chrystusa w mistycznym Ciele. Czwarty rozdział, nieco luźniej związany z całością, obrazuje rozwój życia Chrystusowego w szerszych cząstkach Jego mistycznego Ciała, jakimi są diecezje i parafie.

Książka ta napisana jest jasno, prosto, zrozumiale. Rozważania mają za podłoże nadzwyczaj liczne teksty Pisma św. Poza bardzo małymi wyjątkami Pismo św. jest cytowane w znaczeniu dosłownym. Przeczyta ją z zainteresowaniem i pożytkiem zarówno ten, komu już idea mistycznego Ciała stała się chlebem codziennym, jak i ci, którzy jeszcze idei tej bliżej sobie nie przyswoili.

Błąd drukarski zapewne zniekształcił zdanie na stronie 67, które w obecnym brzmieniu nie odpowiada ani gramatyce, ani dogmatowi. Opuszczono słowo „nie“ (Kol 2, 19). Porównanie zaś rozwoju życia na stronie 18, rozwinięte na następnych kartkach, wypadło niepełne, nie uwzględniono w nim *commensuratio animae ad corpus*.

Ks. J. Majkowski T. J.

Polska powieść historyczna po wojnie

Władysław Jan Grabski: *Saga o Jarlu Broniszu*, cz. I. Zrękowiny w Uppsali, str. 397, cz. II. Śladem Wikingów, str. 413, cz. III Rok tysiączny, str. 457, wyd. II, nakładem Wielkopolskiej Księgarni Wydawniczej, 1948. Zofia Kossak: *Suknia Dejaniry*, str. 294, Pałottinum, Poznań 1948. Hanna Malewska: *Kamienie wołać będą*, str. 331, wyd. II., Wielkopolska Księgarnia Wydawnicza 1948. Jan Dobraczyński: *Wybrańcy gwiazd*, str. 302, Z. Gustowski, Poznań, 1948.

Jednym z najciekawszych chyba zjawisk polskiej literatury powojennej jest bujny renesans powieści historycznej. Zasluguje ona na ujęcie i głębsze i szersze niż to, o jakie pokusić się można w ramach choćby najpoważniej traktowanego przeglądu. Obiecując i czytelnikom i autorom i sobie bliższe omówienie tego zagadnienia w osobnej pracy, która ujrzy światło dzienne w najbliższych tygodniach, trudno wyrzec się pokusy recenzenckiego spotkania z najwybitniejszymi osiągnięciami tak świetnie rozkwitającej gałęzi naszego piśmiennictwa.

Każda z naszych powieści historycznych jest wielkim wydarzeniem w świecie czytelniczym. „*Saga o Jarlu Broniszu*“ Grabskiego i „*Kamienie wołać będą*“ Malewskiej rozchodzą się już w drugim wydaniu. Powieść Gołubiewa także została rozchwyтана i drukarnie spieszą się z powtórным nakładem. „*Suknia Deja-*

niry“ niknie w oczach z pólek księgarskich. „Wybrańcy gwiazd“ Dobraczyńskiego „idą“ wspaniale. Ta poczytność jest sprawdzianem nie tylko specyficznej koniunktury zainteresowań, tłumaczy się nie tylko jakimś generalnym zwrotem ku retrospekcji, ale znajduje swoje źródła i w ciężarze gatunkowym, w obiektywnej wartości literackiej wspomnianych wyżej dzieł.

Przed szczegółowym wejrzeniem w ich karty nasuwa się jeszcze jedna uwaga ogólna. Nie jest na pewno rzeczą przypadku, że zasługa odrodzenia polskiej powieści historycznej, zasługa czasami nawet genialnego tłumaczenia przeszłości na teraźniejszość przypadła w udziale prawie wyłącznie pisarzom świata katolickiego.

W tym pozornym „zbiegu okoliczności“ należy widzieć jeszcze jeden argument przemawiający obiektywnie za wielkimi wartościami kulturotwórczymi katolicyzmu. Katolicyzm kształtujący świat od wieków, zrośnięty z jego najważniejszymi walkami, związany najbezpośredniej z nurtującym ludzkość ciągiem przemian, wtopiony w wszystkie prawie amalgamaty ideowe, spokrewniony z duchem prawie wszystkich epok, najbliższy jest ich zrozumienia, najhojniej obdarzony darem widzenia przeszłości. Aby wartości te zrozumieć i należycie ocenić, wystarczy je przeciwstawić ubożuchnej interpretacji historycznej ludzi świata marksistowskiego, ich młodzieńczej jednostronności usiłującej rozwiązać logarytmy tego co było za pomocą... tabliczki mnożenia, usiłującej bogactwo przemian, konfliktów i kontrastów tłumaczyć teoriami nasycenia rynku, prawami zbytu i zapotrzebowania. Aby nie być posądzonym o operowanie językiem inwektyw, postaram się to zagadnienie rozwiązać szerzej w projektowanym szkicu, teraz ograniczając się tylko do jednego: obiektywnym dowodem, przemawiającym za słusnością sformułowanego wyżej spostrzeżenia jest właśnie powojenna powieść historyczna w Polsce.

Jednym z jej najwybitniejszych osiągnięć jest „Saga o Jarlu Broniszu“ Wł. J. Grabskiego. Całą trylogię czyta się jednym tchem. Nie chodzi w tym zdaniu o zdawkowy komplement czy recenzyjną reklamę: a więc czytajcie, bo... Nie. Chodzi o to, że ujmuje ono w sposób może zbyt lapidarny i banalny jedną z naczelných cech formalnych książki: jej niezwykłą zwięzłość, spistość, zwartość kompozycyjną. Osiągnął ją autor przez wprowadzenie do swojej powieści specjalnie prymitywnego wątku trącających już myszką romansów awanturniczych. Mamy w „Sądze“ (jak w „Quo vadis“, Trylogii Sienkiewiczowskiej czy nawet „W pustyni i w puszczy“) romantyczne porwanie bogdanki, bohaterские poszukiwania stęsknionego kochanka, wreszcie rozczulający happy end. Ale ani na moment ta schematyczna historyjka dwojga serc nie odrywa nas od morskich spraw Bolesława, ani przez chwilę historyjka nie zasłania nam historii. I w tym mi-

strzowsko wykorzystany chwyt autora, w tym jego świetna umiejętność wykorzystania magnesowych sił romansu awanturniczego dla pełnego podkreślenia i wyeksploatowania walorów powieści historycznej. Oczywiście, przy tej ryzykownej próbie łatwo było o potknięcia. Łatwo było sprawić, że albo czytelnik będzie pomijał strony poświęcone perypetiom miłosnym Bronisza i Helgi, albo spiesząc ku nim, przeskoczy śmiało plany Bolesława, nie spojrzysz nawet na mapę wybrzeża bałtyckiego. Tak się jednak nie stało. Autor w arcychytry, prześliczny sposób zespolił obydwa plany, scementował je postacią Bronisza, nadał całości charakter monolitu. Czytelnik „Sagi” zwabiony podstępnie musi wniknąć w arkana polityki piastowskiej, musi z zainteresowaniem wodzić palcem po mapce morskich bitew, musi wczytać się w historię. Ten radosny mus, ta wspaniała konieczność życia się z przeszłością, wmyślenia się w minione stulecia — to chyba osiągnięcie dla powieści historycznej i najzaszczytniejsze i najistotniejsze zarazem. W czasie czytania „Sagi” i historia i jeden z najwyraziściej kształtujących ją czynników — chrześcijaństwo, przedstawione in statu nascendi, w momentach zdecydowanych przesileń i charakterystycznych przeobrażeń, stają się czymś konkretnym, bliskim, zmuszającym do zajęcia wobec nich określonej postawy, prowokującym do pełnego ich zrozumienia. Dzięki temu Grabski, jak chyba nikt przed nim, uwspółcześnia historię, uczy historii.

Przeczulony parnasizm lub bezkrytyczna przekora mogą w tym miejscu podnieść oburzenia pełne larum. Więc literatura służebnica ideologii? Więc dydaktyzm, utylitaryzm i wyrobnictwo społeczne? Więc powieść historyczna ma być formą belferki? A gdzie sztuka? Gdzie piękno i artyzm? Ambicje artystyczne na śmietnik?

Na wszystkie te pytania odpowiada Grabski swoją trylogią.

Pisał ją w latach 1941-43, widząc jak Niemcy niszczą inteligencję polską. Myślał o tych, co zostaną po wojnie. Pisał dla ludzi prostych, dla tych, w których wierzył, że zostaną i będą z gruzów odbudowywać Polskę Chrystusową. Pisał więc nie dla elity, nie dla smakoszy literatury, nie dla krytyków. Chciał uczyć i uczył.

Ale to wcale nie znaczy, że zrezygnował z ambicji artysty.

Parnasistom wykrzykującym: „Gdzie sztuka, gdzie piękno, gdzie artyzm?” można spokojnie wskazać „Sagę o Jarlu Broniszu” i odpowiedzieć, że sztuka, artyzm i piękno żyje między innymi, a może nawet przede wszystkim w tak pojętej służbie ideologii, w tak rozumianym wyrobnictwie społecznym, w takim dydaktyzmie i utylitaryzmie. A jeśli będą szukali tzw. sprawdzianów obiektywnych, niech się nacieszą soczystym, prężnym językiem „Sagi”, niech się napatrzą na barwne malowidła batalistyczne, niech się wsłuchają w głębokim liryzmem drżące wyznania ludzi sprzed wieków niemal dziesięciu...

Ten sam obiektywizm ujawni im także słabe strony książki. Jej wielkie wartości nie pozwalają zatajać minusów. Minusy te grupują się w rubryce niezgodności z prawdą psychologiczną. Kryterium stanowiące podstawę orzeczeń w tych sprawach jest chwilne i elastyczne, ale przyjmując nawet największą amplitudę wahań subiektywizmu, trudno pewnych kart „Sagi” nie obarczyć zarzutem fałszu psychologicznego. Choćby taki Bronisz. Z całego serca życzylibyśmy mu, aby był mniej szlachetny, mniej niezawodny, trochę słabszy, trochę mniej spiżowy, trochę dalszy od papierowej skrzetuszczyzny. Może sam Bronisz straciłby na tym, ale „Saga o Jarlu Broniszu” na pewno jeszcze by zyskała. Tak samo dyskusjom Miłki, Helgi i Bossuty prowadzonym prawie tysiąc lat temu w dworzyszczu broniszowym życzyć by należało mniej akademickiego charakteru, mniej subtelności dialektycznych, mniej dogmatycznej poprawności...

Ale i na tym sumowanie braków skończyć chyba wypadnie. Rachunek to prosty i radosny.

Więcej uwagi na zagadnieniu prawdy psychologicznej w powieści historycznej skupia „Suknia Dejaniry” Zofii Kossak. Tematem książki jest przełom duchowy bogatego szlachcica XIII w., który wskutek tragicznego *qui pro quo* zaczyna nowe życie w sukmanie chłopskiej, aby — pod wpływem wewnętrznych przeobrażeń — wyrzec się swoich szlacheckich przywilejów i nawyków i umrzeć w kurnej chacie Praksedy i z nimbem męczeństwa i niemal świętości wokół dumnej i pysznej niegdyś głowy. Sam wybór tematu decydował więc o przewadze elementu psychologicznego. Kontekst ówczesnych wydarzeń politycznych, a raczej ówczesnej sytuacji społecznej stanowił raczej tło akcji, rozgrywającej się w duszy Kazimierza Korsaka, stanowił jej początek, bo w końcowych rozdziałach kończy się ona chyba już niezależnie od wpływu sił zewnętrznych, pchana naprzód gorącym pragnieniem świętości. Autorka pokusiła się niejako o skreślenie ciekawego studium psychologiczno-historycznego, studium o narodzinach świętego. Przypomina się tu szkic powieściowy Dobraczyńskiego, pt. „Mocarz”. I tu i tam widzimy na tle historycznym przedstawiony wyraziście dramat osobisty. „Suknia Dejaniry” góruje jednak nad „Mocarzem” i wyrazistością tła i głębokością ujęcia dramatu wewnętrznego. Zdawałoby się, że autorka podejmując tak trudne zadanie padnie ofiarą nieszczęśliwego rozdwojenia: historia sobie a dramat psychologiczny sobie. Na szczęście obawy to przedwczesne i nieuzasadnione. Akcje zewnętrzna i wewnętrzna (tak dla uproszczenia nazwiemy historyczne i psychologiczne elementy powieści) łączą się z sobą bardzo mocno prawem związku między przyczyną i skutkiem. Układ stosunków społecznych tłumaczy Kazimierza Korsaka jako szlachcica w pierwszych rozdziałach a pogłębia jego wędrówkę ku świętości w rozdziałach końcowych. I w jednym i w drugim wypadku jest niezbędny.

I w jednym i w drugim wypadku jest jednak tylko komentarzem, tylko podbudową, tylko uzupełnieniem. Mamy więc w „Sukni Dejaniry“ ciekawy przykład amalgamatu, w którym pierwiastki psychologiczne górują nad historycznymi.

Taki rozkład elementów jest bardzo niebezpieczny, bo szczególnie boleśnie musi uwypuklać zło grożące każdej powieści historycznej, a powieści tego typu co „Suknia Dejaniry“ specjalnie bliskie, mianowicie niebezpieczeństwo anachronizmu psychologicznego. Tym większa zasługa autorki, że książka jej od tej strony żadnych zasadniczych zastrzeżeń nie budzi. Wizerunek duchowy Korsaka, stanowiący świetne studium psychologiczno-historyczne, jest jednocześnie jedną z głębszych i piękniejszych treści, która zbogaci literaturę katolicką.

Jeden tylko — choć techniczny, ale przykry — błąd popełniła autorka. Chodzi o przedmowę. Zalicza ona obok pięknych myśli mimowolne chyba streszczenie książki. Streszczenie to demaskuje wiele udatnych chwytów w samej książce. Już w pierwszym rozdziale wiemy dla kogo Szymciowa szyje sukmanę, jak w rozdziale trzecim wiemy, dlaczego wędrowni komedianci wystawiają w Głębokiem akurat „Legendę o św. Aleksym“ itd. To przeszkadza czytelnikowi, wołałby nie wiedzieć fikcji literackiej, tym bardziej że książka potrafi go pochłonąć i wzruszyć.

Tak samo wzrusza i pochłania książka Hanny Malewskiej.

„Kamienie wołać będą“ są krzepiącym dokumentem subtelnej i wysokiej kultury literackiej. Skupiony wokół dziejów katedry w Beauvais obraz średniowiecznej Francji nacechowany jest tak głębokim odczuciem ducha epoki i nurtującego ją katolicyzmu, tak przekonująco i konkretnie przedstawione są typy ludzkie od Mateusza, Adama z Chartes czy Szymona-rybaltę poczynając, a na Hugonie z Avinionu i bracie Hilarym kończąc, tak umiejętnie powiązane są losy spraw wielkich, jak krucjata Ludwika IX, z losami spraw pozornie małych, jak tragedia Jagnieszki czy Maryjki, tak żywym, w pełni poetyckim, chociaż ani na chwilę z realizmu nie rezygnującym językiem jest to wszystko napisane, że chyba nie będzie przesadą upatrywanie w powieści Malewskiej prawie idealnego wzorca, jeśli taki może istnieć, na dzieło, będące czynnikiem prawdziwej rzetelności pisarskiej.

Powieść Malewskiej, słusznie wyróżniona pierwszą nagrodą katolicką w powojennej Polsce, odznacza się niezwykłą świeżością widzenia, znajdującą swój formalny odpowiednik w urzekającej świeżości słowa i kompozycji. Malewska, patrząc w odległe stulecia, widzi je barwnie, konkretnie, bez przesłonek i za fałszowań. Katolicyzm w. XIII wstrząsa u niej swą głębią i siłą (np. postać Adama z Chartres, scena śmierci Hilarego czy wizyta Ludwika IX u trędowatych) a jednocześnie ukazuje swoje braki, prymitywizm i błędy (np. postać Mateusza z Beauvais, skok Hugona z iglicą czy życie wagabundów średniowiecznych). To umie-

jętne przedstawienie idei poprzez jej ludzkie realizowanie, poprzez konkrety ludzkich błędów i wspaniałych osiągnięć jest jednym z najszczególniejszych pociągnięć. Koncepcyjnie i literacko. Koncepcyjnie, bo książka nie jest wtedy zbiorem teoretycznych i suchych rozpraw, ale żywym i prawdziwym dokumentem historycznym. Literacko, bo stwarza galerię bogatych, pysznych typów. To bogactwo typów jest jednym z najbardziej pociągających momentów powieści Malewskiej. Są one tak zróżnicowane, tak obficie wyposażone w odrębne, sobie tylko właściwe cechy, tak dalekie od szablonu i banału literackich figurek, że żywotnością swoją, swoją bliskością wiąże czytelnika z epoką, każą mu ją rozumieć i po swojemu cenić czy kochać. To co Grabski osiągnął przez pomysłową konstrukcję akcji, Malewska osiąga przez wyraźny rysunek charakterów. Czy to będzie sympatyczna babcia z Beauvais, czy zbój z przydrożnej karczmy, czy na bliższym planie występujący Klimek z odwieczną almaryją, czy na pierwszej linii postawieni ludzie tego typu co Mateusz, Hugon, Szymek lub Hilary — zawsze — niezależnie od emocjonalnego do nich stosunku, musimy się zgodzić na to, że istnieją, że ich znamy, że musimy w nich wierzyć. Tym ciekawsza ta wiara i tym dziwniejsza pewność, że autorka nigdy nie przedstawia nam ich zmagających wewnętrznych w całej rozciągłości. Widzimy raczej wyniki przełomów, skutki decyzji, nigdy zaś samego przełomu czy momentu decydowania się na czyn. Z ważkości tych czynów wnioskujemy o sile decyzji, z rozmiarów zachodzących zmian dowiadujemy się o intensywności wewnętrznych przełomów. Tak samo, nie uczestnicząc w krucjacie Ludwika, przeżywamy doniosłość jego klęsk i zwycięstw za pośrednictwem bliskich nam i znanych postaci. Ta ostrożna a dojrzała taktyka pisarska jest jeszcze jednym walorem Malewskiej, jeszcze jedną jej cechą wybitnie indywiduálną.

Każda jej nowa powieść będzie na pewno osiągnięciem podnoszącym wartość polskiego pisarstwa katolickiego.

To samo można powiedzieć o Dobraczyńskim. Jego „Wybrańcy gwiazd“ zasługują na specjalną uwagę. Dobraczyński nie należy do tego typu pisarzy, którzy (jak np. Berent) od pierwszej do ostatniej książki reprezentują jednolity poziom, operują tym samym zasobem środków artystycznych. Autor „Wybrańców gwiazd“ żmudnie, krok za krokiem karczuje dla siebie nowe terytory, zdobywa nową wiedzę pisarską, wspina się na nowe wyższe szczeble wtajemniczenia literackiego. Ostatnia jego książka jest dowodem postępu, świadectwem ciągłej pracy nad doskonaleniem narzędzi pisarskich, wynikiem ciekawych i wartościowych osiągnięć. Doświadczenie „Dwóch stosów“ i „Mocarza“ nie poszły na marne. „Wybrańcy gwiazd“ mają już to, czego tamtym pozycjom brakowało: rozmach epiki i zsynchronizowanie psychologii jednostki z duchem czasu, który ją warunkuje i określa, a który

ona jednocześnie zabarwia swoimi właściwościami indywidualnymi. Rozmach epicki „Wybrańców gwiazd“ to przede wszystkim umiejętność stworzenia odpowiednich wymiarów przestrzennie-czasowych i odwaga omijania ludzi. Jeśli pierwsza umiejętność nie wymaga komentarzy, bo wszyscy wiedzą, że polega ona na dostatecznym nagromadzeniu i przedstawieniu faktów historycznych, między którymi ma się rozgrywać akcja powieści, o tyle odwaga omijania ludzi wygląda tajemniczo i niejasno. Chodzi o pokonanie właściwej Dobraczyńskiemu tendencji komplikowania akcji. Prawie każdy człowiek był mu na coś potrzebny, nie mógł go ominąć, aby nie obdarzyć go mniej lub więcej frapującą rolą w konflikcie. Nie było ludzi spotkanych przypadkiem, ludzi — tła. W „Wybrańców gwiazd“ tło ludzkie już istnieje. Już potrafi Dobraczyński mijać ludzi, bez wciągania ich w swoje kabały kompozycyjne. Jeszcze czasem (gdy akurat Ruth swojemu synowi udzieli schronienia) odezwie się tęsknota znana z „Najeźdźców“, ale rygor nadrzędnej prawdy psychologicznej zwycięża. Stworzywszy świetnym rozmachem epickim plastyczne, wyraziste tło, wprowadził Dobraczyński dwie wspaniałe postaci: Jeromiasza i Nabuchodonozora. I jedna i druga — chociaż każda w swoim typie — są najciekawszymi i najruchliwszymi osiągnięciami rysunku charakterowego nie tylko u Dobraczyńskiego, ale w ogólnym dorobku powojennej powieści historycznej. I tu znowu charakterystyczne dla autora „Wybrańców gwiazd“ zjawisko: wysiliwszy swą inwencję twórczą na te dwie, rzeczywiście pyszne, kreacje, poskapił uwagi innym. Ileż mógł zrobić z takiego Elmadama! A przełamał go jak scyzoryk i wyrzucił na śmiecie. Takich niedopracowanych psychologicznie postaci jest więcej. Ale brak ten tym łatwiej wybaczyć, że jeszcze jedno pociągnięcie wspaniałe się powiodło Dobraczyńskiemu: dał przekonywającą sylwetkę tłumu. Masa — ten najtrudniejszy dla epika obiekt charakterystyki — u Dobraczyńskiego ma kontury wyraźne, ma przekonywającą wymowę. Niemałą rolę we wszystkich zwycięstwach literackich „Wybrańców gwiazd“ odgrywa coraz klarowniejszy, wbrew ciemnemu jasnowidztwu specjalistów od słownika wyrazów obcych — coraz czystszy, bardziej dobraczyński język. Dzięki zespoleniu tych walorów polska powieść historyczna zubożyła się o jeszcze jedno wartościowe dzieło.

Zygmunt Lichniak

Notatki bibliograficzne

Ks. Antoni Chłondowski: 8 pieśni do Najśw. Marii Panny ze zbioru „Miesiąc Maryi w pieśniach“ op. 67. — Missa puero-rum. Wydawnictwa Salezjańskie. Warszawa.

1. Układ na dwa głosy równe z towarzyszeniem organów lub harmonium. Linia melodyjna łatwa i miła. Faktura głosowa pro-

sta. Dopelnieniem części wokalne jest łatwy do wykonania, ale bardzo bogaty pod względem treści muzycznej akompaniament organowy. Dzięki niemu nawet proste pieśni, w dwugłosowym zaledwie układzie, brzmią dostojnie i okazale.

2. Łatwa i melodyjna msza na dwa głosy chłopięce lub żeńskie z tow. organów lub harmonium. Nadaje się nawet na słabsze zespoły chóralsne. Może oddać wielką usługę w życiu parafialnym, gdzie nieraz przy niewielkich dwugłosowych chórach, w zorganizowaniu śpiewu liturgicznego w czasie mszy św. stoi na przeszkodzie brak łatwego repertuaru muzycznego.

E. J.

O. Joachim Bar i O. Wojciech Zmarz: Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940. Tom II za lata 1800 — 1940. Lublin 1947, Tow. Naukowe K.U.L. s. 355.

Bibliografia Ojców Bara i Zmarza spełnia życzenie VII Zjazdu Związku Zakładów Teologicznych (1933), wyrażone we wniosku Sekcji Prawa Kan.: „Celem pogłębienia znajomości polskiej literatury prawa kanonicznego, Sekcja uważa za konieczne wydanie bibliografii dzieł polskich w dziedzinie prawa kanonicznego, od czasów najdawniejszych“. Pomyślana jest jako dwutomowa książka. Obecnie ukazał się tom drugi jako potrzebniejszy, z zapowiedzią pierwszego. Żmudna z natury rzeczy praca bibliograficzna natrafia na jeszcze większe trudności w zakresie książek teologicznych, biblioteki bowiem państwowe przywiązywały do nich mniejsze znaczenie, zbiory zaś klasztorne są w tej chwili prawie wszędzie poniszczone. Autorzy nie ułatwiali sobie pracy, trzymając się zasady, by możliwie do każdego druku, do każdego artykułu w czasopiśmie dotrzeć osobiście, obejrzeć i sprawdzić, co się nie zawsze udawało. Uwzględniano tylko druki o charakterze naukowym z pominięciem rękopisów, wymagających osobnego opracowania. Przy drukach oddzielnie wydanych zaznaczone są często ważniejsze recenzje. Układ bibliografii jest rzeczowy w ramach chronologicznego podziału na dwa oddzielne tomy. Poszczególne pozycje są oznaczone numerem bieżącym, aby ułatwić stosowanie odsyłaczy w razie powtarzania się pozycji. Alfabetyczny wykaz autorów obrazuje dorobek poszczególnych pisarzy i ułatwia korzystanie z bibliografii przy pracach naukowych. Schemat zastosowanego podziału można uchwycić ze spisu treści, który składa się z 17 następujących rozdziałów: Bibliografia — Filozofia prawa — Prawo publiczne — Stosunki międzynarodowe Kościoła — Organizacja Kościoła w Polsce — Źródła, historia i krytyka prawa kan. — Historia literatury kanonistycznej — Historia prawa — Podręczniki — Kodeks i kodyfikacja — Przepisy ogólne („Normae generales“) — Prawo osobowe — Prawo rzeczowe — Prawo procesowe — Prawo karne — Prawo Kościoła Wschodniego. Zagadnienia unijne — Czasopisma.

Biskup Karol Radoński: Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego. Encyklopedia hagiograficzna. Księgarnia św. Wojciecha, 1947, s. 528.

Tak wyczerpującego zbioru świętych i błogosławionych nie było jeszcze w literaturze polskiej. Zadaniem encyklopedii jest informowanie o dziejach i znaczeniu bohaterów Chrystusowych z pominięciem materiału legendarnego oraz wielu świętych z okresu przed uregulowaniem prawnym procesów kanonizacyjnych (rok 993 pierwsza uroczysta kanonizacja Ulryka, biskupa augsburskiego, na synodzie laterańskim; ustalenie przebiegu procesów beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych Urban VIII, r. 1625, oraz Benedykt XIV, r. 1745). „Znajdziemy wśród świętych, których Kościół Powszechny wyniósł na ołtarze — pisze dostojny Autor — przedstawicieli wszystkich ras i narodów, Europejczyków i Azjatów, Amerykanów i Murzynów (męczennicy Ugandy). Są monarchowie i żebracy, uczeni i prostaczkowie, mężczyźni i niewiasty, starcy i młodzi. Najmłodszym dotąd jest św. Stanisław Kostka (18 lat), najstarszym św. Rajmund z Pennaforte (100 lat). Niewiasty kanonizowane stanowią jedną piątą ogółu. Najmłodszą wśród nich jest Joanna d'Arc (19 lat), najstarszą św. Magdalena Postel (90 lat). Do r. 1200 połowa kanonizowanych — to biskupi. Po r. 1500 tylko 9 biskupów otrzymało glorię świętych. W ostatnich czterech wiekach cztery piąte kanonizowanych to zakonnicy“ (Wstęp VII).

W przeciwieństwie do obcych encyklopedii w szeregu świętych tego samego imienia zachowano porządek historyczny, a nie kalendarzowy. Jako źródło przy opracowaniu encyklopedii służyła przede wszystkim książka Donalda Attwater „A Dictionary of Saints“, poza tym Doyé: „Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche“, Dom Baudot: „Dictionnaire d'Hagiographie“, Buchberger „Lexikon für Théologie und Kirche“ oraz „Acta Sanctorum“ Bollandystów.

Maria Hornowska i Halina Zdzitowiecka Jasińska: Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej. Wydawnictwo Kasy im. Mianowskiego, Warszawa 1947 s. 575.

Zbiory opierają się przeważnie na źródłach drukowanych, ze spuścizny rękopiśmiennej uwzględniają materiał odzyskany z Rosji drogą rewindykacji po traktacie ryskim. Celem pracy jest zebranie i usystematyzowanie tego wszystkiego, co na podstawie dotychczas ogłoszonych źródeł i opracowań da się powiedzieć o przeszłości ksiąg i księgozbiorów średniowiecznych w naszym kraju. Dzięki temu książka jest kartą historii kultury umysłowej Polski, którą przejrzy z pożytkiem nie tylko bibliofil. Na końcu pracy podano szczegółowy wykaz osób oraz źródeł i opracowań, na których praca się oparła.

Julian Krzyżanowski: Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. II. Baśń magiczna (T. 300 — 748). Towarzystwo Naukowe, Warszawskie, Warszawa 1947, s. 218.

Opracowanie podaje krótko treść bajki i jej warianty, notowane terytorialnie. Na tej podstawie można śledzić stopień wziętości i rozpowszechnienia danej bajki. Tematyka bajek ujęta w siedmiu grupach: Nadprzyrodzeni przeciwnicy — Nadprzyrodzeni: mąż, żona, krewni — Nadludzkie zadania — Nadludzy pomocnicy — Przedmioty magiczne — Nadludzka potęga lub wiedza — Inne bajki o sprawach nadprzyrodzonych.

Krystyna Sinko-Popielowa: Zaginiony nagrobek św. Jacka w Krakowie. Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1948, str. 24.

Treść pracy, z licznymi i dobrymi ilustracjami w tekście, podaje autorka w następujących słowach: „Przypadek dał mi w ręce wyjątkowo dokładny opis zaginionego dzieła sztuki nagrobkowej z końca w. XVI, sporządzony w niewiele lat po jego odsłonięciu. Kiedy nagrobek zrekonstruowałam na podstawie tego opisu, drugi przypadek pozwolił mi odnaleźć rozrzucone i w inne dzieło sztuki złożone jego części i potwierdzić trafność mej rekonstrukcji. W ten dość osobliwy sposób odnalazł się zaginiony nagrobek, a zasób form krakowskiego renesansu wzbogacił się o wcale odmienny od reszty okaz“ (s. 1).

Cyprian Norwid: Vade-mecum. Podobizna autografu. Z przedmową Wacława Borowego. Towarzystwo Naukowe Warszawskie, Warszawa 1947, s. 127.

Notowane wydanie fototypiczne, dokonane z pietyzmem dla Norwida, daje poznać zbiór „stu poezji drobnych — stu argumentów stanowiących jedno Vade-mecum“ (z listu Norwida do Kraszewskiego). Część tych wierszy ogłosił przed pierwszą wojną światową Zenon Przesmycki, obecne wydanie zawiera całość „Vade-mecum“. Jak pisze Wacław Borowy, nie jest ono tylko wyrazem pietyzmu dla twórcy, ale spełnieniem ważnego postulatów narodowego i naukowego. Ma mianowicie ustrzec autograf Norwida przed zagładą oraz przez dopuszczenie większej ilości oczu ułatwić odczytanie niektórych odmian tekstu, dotychczas nie odczytanych.

Antoni Opolski: „Astronomiczne podstawy geografii“. 104 ilustracji w tekście. Książnica Atlas Wrocław-Warszawa 1948, s. 257.

Treścią książki są zagadnienia astronomiczne, związane z różnymi problemami geograficznymi, wchodzące w zakres geodezji,

jak wyznaczenie wielkości, kształtu i masy ziemi, oraz najprostsze wnioski, wynikające z tych rozważań. Autor przeznaczając książkę dla studiujących geografę jako uzupełnienie zasadniczych studiów geograficznych, przedstawia więc wszystkie problemy poglądowo, ograniczając się do najprostszych rozumowań matematycznych. Po każdym dziale podano zbiór zadań do rozwiązania. Ćwiczenia i opisy kilku przyrządów łatwych do wykonania najprostszymi środkami mogą ułatwić pracę pedagogiczną.

Dr Antoni Peretiatkowicz: *Kodeks polityczny. Konstytucja lutowa i ważniejsze ustawy polityczne uzupełnione statutem Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zestawił i wydał...* Wydanie drugie, Księgarnia Wł. Wilak w Poznaniu 1947, s. 155.
Tenże: „Państwo współczesne” Wyd. 9. Tamże 1948, s. 159.

„Kodeks” zawiera Konstytucję marcową (1921) i lutową 19 II 1947 (Mała Konstytucja) oraz ważniejsze ustawy polityczne, wydane w Polsce w roku 1944, między innymi najważniejsze reformy społeczne dokonane po ostatniej wojnie, tekst układów polsko-radzieckich, tekst statutu Organizacji Narodów Zjednoczonych.

„Państwo współczesne” wielokrotnie ponawiane poza wiadomościami ogólnymi o państwie podaje wiadomości o ustroju politycznym Anglii, Stanów Zjednoczonych, Francji, Związku Radzieckiego i Polski.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Książnicy-Atlas, Wrocław 1948:

Kazimiera Jeżewska: *Podanie o Piaście. Trzy obrazy. — Stajenka betlejemka. Sześć obrazów. Z muzyką Franciszka Izbickiego (Maklakiewicza).* Str. 67; 93.

Nakładem Księgarni Wiedza. Zawód. Kultura. Kraków 1947-8:

Dr Józef Pieter: *Wstęp do psychologii. Cz. I. Psychologia jako nauka.* Str. 288, 15 nrb.

Józef Pieter: *Biografia ogólna. Wstęp do nauki o życiu ludzkim.* Str. 174.

Józef Pieter: *Nowe sposoby egzaminowania. Testy wiadomości, ich założenia, konstrukcja i stosowanie.* Wyd. 2 zmien. i uzup. Str. 143.

Dr Stanisław Skowron, prof. Uniw. Jagiell.: *Zarys nauki o dziedziczności.* Str. 220.

Stefan Baley: *Drogi samopoznania.* Wyd. 2 przejr. i uzup. S. 178.

Stefan Szuman, prof. Uniw. Jagiell.: *Psychologia wychowawcza wieku szkolnego. Podręcznik dla nauczycieli i studentów.* Str. 302.

Stefan Szuman: *Problemy życiowe młodzieży dorastającej.* Str. 67.

Zygmunt Zawirski, prof. Uniw. Jagiell.: *O współczesnych kierunkach filozofii.* Str. 32.

Nakładem Spółdzielczego Instytutu Wydawniczego, Warszawa 1947-8:

- Andrzej R. F. Nowicki: Szlakiem człowieka dobrego. Opowieść o Robercie Owenie. Str. 88.
Czesław Straszewicz: Litość. Str. 218.

Nakładem Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 1947-8.

- Józef Motyka: Rozmieszczenie i ekologia roślin naczyniowych na północnej krawędzi zachodniego Podola. Str. 400.
Robert Towarnicki: Badania anatomiczne nad naczyniami krwionośnymi mózgu ryb kostnoszkieletowych. Str. 118, tabl. 9.
Władysław Matuszkiewicz: Roślinność lasów okolic Lwowa. Str. 119-193, tabl. 5.

Nakładem Warszawskiej Spółki Wydawniczej „Syrena”, Warszawa 1947:

- Janina Porazińska: Borówka. Z 7 ilustr. i okł. barw. Michała Byliny. Str. 188.
Oliver Goldsmith: Pleban z Wakefieldu. Z przedm. Stanisława Helstyńskiego. Przekład Hajoty. Str. 224.

Nakładem Wydawnictwa Ludowego, Warszawa 1947-8:

- Józef Gójski: Strajki chłopskie. Str. 159.
Józef Nikodem Kłosowski: Serce w lipowym drewnie. Str. 115.
Prof. N. Siemionow: Tajemnica zapalania i wybuchu. Tłum. mgr. Józef Lewon. Str. 38.
Tadeusz Rek: Ruch ludowy w Polsce. Okres niepodległości (1926-1937) pod rządami Sanacji. T. 3. Wyd. z popr. i uzup. Str. 204.

Nakładem różnych:

- Ettenesperger: W służbie ołtarza. Podręcznik dla ministrantów. Wraz z dod.: Służba ceremoniarza i Służba Boża w Wielkim Tygodniu. Przełożył i uzup. ks. Teodor Nogala. Archidiecezjalny Komitet Ofiarowania. Poznań 1948. Str. 324.
Henri Rondet S. J.: Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. Beauchesne et ses Fils. Paris 1943. Str. 397.
Juliusz Kędziora: Szymon syn Jony. Portret człowieka. Wydawnictwo Mariackie. Kraków 1948. Str. 435.
Lublin w okresie okupacji. 1939-1944. Na podstawie badań sądowych Miejsk. Kom. Badania Zbrodni Niemieckich oprac. Remigiusz Moszyński... Leopold Policha. Towarzystwo Naukowe K.U.L. Lublin 1947. Str. 236, tabl. 22.
O. Dr Joachim Bar franc.: Szkoła seraficka. Podręcznik dla członków trzeciego zakonu św. Franciszka z Asyżu. OO. Franciszkanie. Wrocław 1945. Str. 151.
Przyjaźń chrześcijańska. Zbiór studiów. Verbum Księgarnia „Jedność”. Kielce 1948. Str. 100.
Sac. Stephanus Durzyński: In uno corpore unius sanguinis Carmina rhythmo S. Thomae Aquinatis astricta. Albertinum. Poznaniae 1947. Str. 72.
Stanisław Lorentz: Natolin. Z 234 ilustr. Towarzystwo Naukowe Warszawskie. Warszawa 1948. Str. 340.

Przegląd prasy gospodarczej

za miesiąc maj 1948 r.

Przegląd kwartalny Banku Gospodarstwa Krajowego z marca br. ocenia „że plan inwestycyjny na r. 1948 obejmuje ok. 2/3 całości ruchu inwestycyjnego w Polsce... Nominalna suma tego planu na br. ustalona została na 190,6 milrd. zł. „Plan ten kładzie już główny akcent na rozbudowę niektórych gałęzi przemysłu. Ponadto... w wydatniejszym stopniu uwzględnione zostały potrzeby budownictwa mieszkaniowego“. — „Stosunek tegorocznych nakładów inwestycyjnych do przewidzianej wielkości dochodu społecznego jest wprawdzie znacznie wyższy niż w latach przedwojennych, jednak wykazuje już pewien spadek w porównaniu z 1946 i 1947 rokiem... Plan inwestycyjny na r. 1948, pomimo powiększenia nakładów o 20 procent, będzie jednak stanowić mniejsze obciążenie dochodu społecznego“, wynosząc 19% tego dochodu. Pocieszającym faktem jest wzrastające samofinansowanie inwestorów, których środki własne wyniosą w br. 25% planu w porównaniu z 10% w r. ub. „O ile w r. 1947 kredyt bankowy stanowił 63% ogólnego pokrycia, to w tym roku zmniejszył się on do 53%“.

„Wiadomości Narodowego Banku Polskiego“ za m-c kwiecień 1948 podają „że w sprawozdaniu za grudzień 1947 podano na podstawie danych prowizorycznych, iż ogólny wskaźnik produkcji przemysłowej przekroczył w końcu roku sprawozdawczego stan przedwojenny o ca 3%. Według danych ostatecznych Instytutu Gospodarstwa Narodowego wskaźnik ten w grudniu 1947 r. wyniósł ca 120“.

„Życie gospodarcze“, nr. 9, br. w artykule J. Poznańskiego donosi, że ostatnio zawarty został największy od 1918 r. układ gospodarczy pomiędzy Polską a Francją. Paradoksalnym jest, „że dostawy

węgla polskiego do Francji w epoce nieistnienia paktu przyjaźni politycznej między krajami będą większe niż były w 1938 r., tj. w momencie pełnego funkcjonowania takiego porozumienia politycznego". — Przypuszczalne obroty wzrosną od r. 1948 z sumy 20 miln. dol. do 35—40 miln. dol. rocznie (1925). Ciekawy jest szczegół, „że Niemcy Zachodnie zostały upoważnione do wyprodukowania ogółem 160 do 200 tysięcy samochodów różnego typu, m. in. 60 tys. „Volkswagen“. Ogólna ilość tych samochodów przeznaczona na eksport wyniesie około 50 tysięcy sztuk". Konkurencja tych wozów zagrozi poważnie eksportowi francuskiemu. Jedna z oznak odżywiania gospodarczego Niemiec powojennych.

B. Blass ogłasza w tym samym numerze „Życia Gospodarczego" obszerny artykuł dyskusyjny na temat zasad finansowania inwestycji w r. 1949 w przemyśle państwowym.

B. Bajorski stwierdza, „że obecnie umowy na dostawy z Polski bekonów, jaj, drobiu, konserw puszkowych do Wielkiej Brytanii dają nam pełną podstawę do wiary, że w najbliższym czasie osiągniemy nie tylko poziom przedwojenny, ale go nawet znacznie przekroczymy.

W „Robotniczym Przeglądzie Gospodarczym" za m-c maj br. znajdujemy recenzję spolszczonej przez P. Hertza książki R. Garaudy pt. „Komunizm i moralność". W przedmowie do tej książki M. Thorez pisze: „Niektórzy ludzie wyobrażają sobie, że komuniści są obcy sprawie moralności dlatego, że moralność jakoby nie może mieć innych fundamentów prócz przyrodzonej wiary w sprawiedliwego Boga. Takie mniemanie jest całkowicie błędne". Celem autora jest sprowadzenie zagadnienia moralności „z nieba na ziemię" — „każda moralność, czy zdradza to, czy też tego nie zdradza, wyraża punkt widzenia danej klasy". „Pracom encyklopedystów — pisze recenzent — zawdzięcza ludzkość laicyzację moralności, odarcie jej ze wszystkich obsłonek metafizyczno-teologicznych. Z chwilą stwierdzenia, że pochodzenie moralności nie jest nadprzyrodzone, możliwa jest dalsza analiza, która prowadzi do drugiej zdobyczy materializmu, a mianowicie, do wniosku, że prawa moralne posiadają treść, która zmienia się zgodnie z epoką". Zgodnie z tą zmienną, zależnie od epoki, moralnością, pisze autor, „Kościół hierarchiczny podawał jako zgodne z wolą Boga to, co było zgodne z interesami klasy panującej". Kościół występo-

wał, zdaniem autora, w obronie systemu niewolnictwa, feudalizmu, absolutyzmu Ludwików, a co najlepsze w obronie kapitalizmu, na dowód czego przytacza nie co innego, jak encykliki „*Rerum Novarum*“ — „*Quod Apostolici Muneris*“ — „*Quadragesimo Anno*“. W ten sposób Garaudy daje nam wspaniałą próbkę swej względnej, zależnej od epoki, moralności. Co się zaś tyczy oceny hierarchii katolickiej we Francji, która jego zdaniem „była we Francji najbardziej gorliwą i niestety najpotężniejszą propagatorką rządu zdrady marszałka Petaine’a“, to najlepszą odpowiedzią na to daje popularność i siła ugrupowań katolickich we Francji. Książka Garaudyego jest chyba najlepszym przykładem tego, jak względna moralność bez Boga ztraca powoli cechy moralne w ogóle.

K. S.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Położenie uczącej się młodzieży

Niezwyczajnie koleje przeszło młode pokolenie polskiej inteligencji, to które opuściło już ławy szkół powszechnych a nie wyszło jeszcze z murów uczelni średnich czy wyższych. I znalazło się w warunkach, o jakich nie miała wyobrażenia żadna z generacji poprzednich.

Wyszło ono z domów, których skład osobowy zdziesiątkował przeważnie bicz wojny, i z rodzin, z których wielu zabrakło ojca lub matki. Do szkoły przychodziła ta młodzież nieraz wprost z podziemi. A jeśli sama nie wychodziła z podziemi antyhitlerowskiej konspiracji, bywała świadkiem, jak wychodziła z nich generacja najbliższa, ich starszych sióstr i braci. Kwiat tej ostatniej, może najbardziej obiecującej, ścięła eksterminacyjna kosa najeźdźcy, kładąc go pokotem na różnych posterunkach a najwięcej w gehennie warszawskiego powstania, gdzie obok munduru żołnierza widniała bluzka uczniowska czy studencka, obok bluzy robotniczej harcerski mundurek. Była to doprawdy „génération sacrificielle”, szafująca krwią z rozrzutnością, jakiej nie znało żadne z pokoleń poprzednich, nawet to z okresu pierwszej wojny, jak się wtedy zdawało, najbardziej krwawej. Jeśli ucząca się dziś młodzież nie brała sama udziału w krwawych zapasach z wrogiem, w każdym razie pod znakiem nieustannej groźby, prześladowań i eksterminacji upłynął jej długi szereg lat dzieciństwa lub wczesnej młodości, fatalnych zaś skutków tego okresu wciąż jeszcze doświadcza i długo jeszcze doświadczać nie przestanie.

Znalazła się wreszcie w szkole — w szkole tworzonej naprzędce, niekiedy od nowa, w szkole, której personel nauczający nieraz się zmieniał, której brak było pomieszczeń, często urządzeń i pomocy, nawet podręczników. Inna to już jest młodzież, do wczorajszej niewiele podobna i więzy łączności z nią rozluźnia-

jąca: rekrutuje się nie tyle ze społecznych szczytów, lecz przeważnie z chłopskich i robotniczych nizin, nie z salonów wielkomiejskich czy ziemiańskich, lecz z wiejskich chat i robotniczo-fabrycznych osiedli. I tym zapewne należy tłumaczyć uderzający brak wśród niej kultury towarzyskiej i obniżenie poziomu stosunków międzyludzkich, z czego niektórzy gorszą się więcej, niż z braków uczciwości.

Stan ten pogarsza jeszcze fakt, że niejeden z uczniów, nie mając zabezpieczonego jutra, sam musi się borykać z twardym losem i myśleć o utrzymaniu własnym, a czasem i swych najbliższych. Młodzieniec zaś pochłonięty przedwcześnie troską o potrzeby życiowe, nie może, rzecz jasna, nadrobić należycie braków w nauce czy przygotowaniu do wyższych studiów, nie może wyrównać luk zostawionych przez tajne nauczanie, niekiedy wprost rażących. Jeśli się jeszcze do tego doda często nieludzkie warunki mieszkaniowe, zdrowotne i komunikacyjne, to łatwo będzie zrozumieć, że choćby nie zawiodły pilność i praca uczących się, zawodzą rezultaty nauki. Młodzież wybiła się z atmosfery normalnych, systematycznych studiów. I odzwyczajają się niestety od tak pożytecznego „sam na sam” z książką. Ale faktem jest jedno: młodzież ta kształcona w twardej szkole życia daleką jest od filisterstwa, i gdyby nie rozprężenie, jakie szerzą w jej szeregach alkohol i rozpusta — które zasługują na osobne i szersze omówienie — przedstawiałyby niezawodnie jedno z najbardziej mocnych i hartownych pokoleń, jakie znają polskie dzieje.

Spróbować warto odtworzyć, jeśli nie wprost duchowy charakter tej młodzieży — bo nie zdobyła jeszcze jednolitego oblicza, szuka go dopiero — to przynajmniej uwypuklić, o ile to jest możliwe, jej rysy psychiczne najczęściej spotykane. Ale o tym może innym razem.

St. W.

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Drukowano na papierze V kl. 70x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-53499

Polski katolicyzm wczoraj i dziś

Próba syntezy.

1. W zwierciadle wielkiej ankiety.

Lat z górą czterdzieści minęło od ogłoszenia i przeprowadzenia przez redakcję krakowskiego wówczas *Przeglądu Powszechnego* wielkiej ankiety na temat: „Obecne zadania katolicyzmu w Polsce“¹⁾. Moment, w którym powzięto decyzję zwrócenia się do najwybitniejszych przedstawicieli myśli katolickiej w trzech zaborach, był w naszych dziejach porobiorowych wcale osobliwy, by nie rzec — w pewnym znaczeniu — przełomowy.

W b. Królestwie Polskim był to okres niezwykle niespokojny, niemal bezpośredni po pierwszej rewolucji rosyjskiej; okres niezwykle dla państwa carów zmian i reform, niepokoju i strajków. W zaborze austriackim, w „Królestwie Galicji i Lodomerii“ wzrastał się wybitnie na siłach socjalizm ku oczywistemu zaniepokojeniu rządzących czynników konserwatywnych i wywoływał konieczność powszechnego zainteresowania dla coraz więcej rozpalającej się kwestii społecznej. W zaborze pruskim wreszcie wzrastał mocno hakerizm i coraz wyraźniej podejmował swą politykę eksterminacyjną względem Polaków i polskości.

Były to więc czasy wyjątkowe, niespokojne, wieszczące zbliżanie się przełomowych wypadków na arenie politycznej i społecznej. Siłą faktu nasuwały one obozowi katolickiemu pytanie o program i kierunek działalności, zarówno wewnętrznej jak zewnętrznej. Nasuwały obowiązek pewnej rewizji dotychczasowych poglądów a wytyczenia szlaków pracy

¹⁾ Zapowiedziana 20 października 1903, przeprowadzona jesienią i zimą 1905/6, ogłoszona w zeszytach 2-7 (luty - lipiec 1906).

na najbliższą przyszłość. Toteż mimo niesprzyjających warunków ankieta odbiła się poważnym echem wśród duchowieństwa i w świeckich sferach katolickich na ziemiach całej Polski, przyniosła w rezultacie szereg niezmiernie ciekawych, głębokich odpowiedzi. Niektóre z nich urastały nawet do rozmiarów dużych, samodzielnych artykułów czy referatów. Nadeszło je z górą 80 osobistości. Byli wśród nich tacy luminarze, jak z duchownych: arcybiskupi i biskupi Stablewski, Teodorowicz, Pelczar; działacze księży Londzin, Pastor, Kubina (późniejszy biskup częstochowski); ze świeckich: Henryk Sienkiewicz, Julian Klaczko, Leopold Caro, Jacek Malczewski, Plater-Zyberkówna; poważny wreszcie poczet bardzo wybitnych profesorów obydwóch ówczesnych uniwersytetów polskich, Jagiellońskiego i lwowskiego. Odezwały się także zbiorowo niektóre zrzeszenia i organizacje.

W zeszycie lipcowym z r. 1906 zamieściła redakcja obszernie i wyczerpujące „Posłowie ankiety“, w którym stwierdziła przede wszystkim jej duże powodzenie. Upatrywała jej szczególne znaczenie w tym, iż okazała się „jedną z prób dążących do stworzenia żywej, katolickiej opinii w kraju²⁾, iż wywołała publiczną dyskusję o sprawach katolicyzmu, o których dotąd „panowała w opinii publicznej grobowa cisza“³⁾, iż usiłowała wreszcie rzucić zarysy programu akcji katolickiej na najbliższą przyszłość, a z nim równocześnie w pewnej mierze i sprawy narodowej.

Wśród tych wskazań i projektów na pierwsze miejsce wysunęła się akcja „katolicko-społeczna“. Wspomnieliśmy już powyżej, że wzrost stronnictwa socjalistycznego w Galicji, dzięki wybijającemu się coraz i coraz więcej na przodujące stanowisko Ignacemu Daszyńskiemu, był faktem niezaprzeczonym. Konserwatyści widzieli w nim zjawisko wysoce niebezpieczne i bili na alarm. Elementy katolickie, bardziej postępowe, demokratyczne upatrywały w nim pewien, nawet korzystny czynnik, stwarzający jasną sytuację i epokę czynu społecznego, schodzącego się z zasadniczymi postulatami idei chrześcijańskiej. Według nich miałyby katolicyzm poniekać ułatwioną pracę i walkę, które powinny iść w trojakim

²⁾ Zeszyt 7, lipiec 1906, str. 1.

³⁾ Tamże, str. 5.

kierunku. Najpierw dążyć do uświadomienia ogółu przez odczyty, kursy, wiece, broszury i prasę katolicką. Po wtóre zakładać organizacje zawodowe wszystkich stanów na wzór doskonałych organizacji w Poznańskim. W końcu w polityce zerwać ostatecznie z kierunkiem konserwatywnym, a jako postulat katolicyzmu wysunąć demokrację, ponadpartyjne stanowisko Kościoła i stworzyć silne stronnictwo katolickie.

Nie pominęli też odpowiadający innym żywotnym wówczas dla katolicyzmu zagadnień.

Przeciw wzrastającemu w siły szowinizmowi narodowemu i to zarówno w stosunkach międzynarodowych, jak i na ziemiach polskich — kwestia niemiecka, litewska, raska (projekt concilium charitativum), żydowska (zwalczanie antysemityzmu), wysunięto kult ideałów religijnych i narodowych, chrześcijańską ideę sprawiedliwości, katolicką teorię państwa i posłannictwo religijne Polski na Wschodzie.

Jeśli chodzi o warunki urzeczywistnienia tych zamiarów i projektów, a więc w pierwszym rzędzie o środki, wysunięto trzy zasadnicze czynniki: ludzie, pieniądze, praca.

Co do pierwszych, autorzy odpowiedzi zajęli się szczegółowo trzema stanami w społeczeństwie. Najpierw duchowieństwem, zalecając jeszcze wyższe podniesienie jego poziomu naukowego, zwłaszcza w dziedzinie nauk społecznych i wychowania kleryków w seminariach, stworzenie stowarzyszenia kapłanów, podkreślając przy tym konieczność odrzucenia nawet pozorów szkodliwego klerykalizmu.

Bardzo trafnie ujęli oni też ocenę naszej inteligencji, piętnując jej „katolicyzm od święta”, a podkreślając bardzo mocno konieczność katolicyzmu życiowego, praktycznego. Uznali, że drogę doń wskazano przez głębsze uświadomienie religijne (piśmiennictwo, broszury, wydawnictwa katolickie), przez odpowiednie organizacje (Sodalitje Mariańskie, Tow. św. Wincentego à Paulo), przez szkolnictwo katolickie (w programie nauki religii żądano lektury Pisma św.). Przy sprawie szkolnej zwróciła ankieta nawiasowo uwagę na katolickie uświadomienie młodzieży oraz na troskę o jej zdrowie fizyczne, jako podbudowę moralnego. W końcu dotknęła i ruchu kobiecego, zwłaszcza w dziedzinie wy-

chowania przyszłych małżonek i matek oraz ich wyższego wykształcenia.

Omawiając sprawę ludową, podniosła ankieta niezaprzeczony fakt coraz większego uświadomienia warstw ludu, coraz mocniejszego w nim pędu do samodzielnego działania, do ekspansji nagromadzonej energii na zewnątrz. Stwierdziła jednak z bólem jego nie dość głęboką religijność, podatność na hasła niezgodne z katolickim na świat poglądem. Żądała więc ożywienia i uaktywnienia bractw i związków katolickich, które by podjęły pracę uświadomienia społecznego i politycznego warstw ludowych w duchu katolickim.

W całej tej szeroko zakreślonej działalności wskazała na konieczność doboru ludzi, odpowiedniego podziału pracy oraz kierownictwa ze strony jakiejś nadrzędnej, centralnej organizacji, która by jednak nie ograniczała autonomii poszczególnych, złączonych z nią zrzerzeń. W stosunku do Kościoła i jego hierarchii wyraziła opinię, by opierał się on nie tyle na bezpośrednim wkraczaniu mocą władzy i jurysdykcji kościelnej, ile raczej na głębokim oddziaływaniu wychowawczym i moralnym. Charakterystyczne to niewątpliwie poglądy, które krystalizowały się w naszym obozie katolickim na lat blisko 20 przed epokową inicjatywą Piusa XI stwarzającą „Akcję Katolicką”.

Wreszcie, rzecz bodaj najważniejsza, to wielkie wołanie o uzgodnienie życia z ideałem ewangelii, o wewnętrzne uchrześcijanienie dusz ludzkich, o głęboką ich wartość moralną, bezkompromisowość wobec zasad, zdecydowane stanowisko przy wysokim autokrytycyzmie. W rozwoju stosunków ludzkich katolicyzm winien zawsze kroczyć na czele!

Tak by mniej więcej przedstawiała się synteza licznych i wyraziście zarysowanych poglądów wybitnych duchownych i świeckich uczestników ankiety *Przeglądu Powszechnego* z roku 1906 i tak by przedstawiał się obraz stosunków i zamierzeń w polskim obozie katolickim sprzed lat czterdziestu.

Jakkolwiek przez swą bardzo wyraźnie zakreśloną wizję sięga ona przede wszystkim w bliższą i dalszą przyszłość katolicyzmu polskiego i próbuje wskazać mu szlaki reformy i działania, z natury rzeczy daje również pośrednio obraz tegoż katolicyzmu, jego braków i błędów w samym zaraniu

XX wieku. A niedomagania te, jak widzieliśmy, choć nie dość mocno przez ankietę uwypuklone, były przecież poważne. Siegały one głęboko w zbiorową duszę polskiego społeczeństwa, natchnęły wielu serdeczną troską o przyszłość i wymagały niepoślednich wysiłków w tak trudnych i skomplikowanych warunkach politycznych i społecznych, w jakich znalazła się Polska porozbiorowa.

2. W ogniu krytyki.

W niebezpośrednim związku z ankietą, może nawet całkowicie bez wiadomości o jej przeprowadzeniu i wynikach, w bliskim jednak z nią sąsiedztwie chronologicznym, zajął się sprawami polskiego katolicyzmu jeszcze kto inny.

W roku 1909 ukończył we Florencji swą „Legendę Młodej Polski”¹⁾ — książkę pisaną piórem płomiennym, niejednokrotnie ociekającym krwią i żółcią — Stanisław Brzozowski. W trzecim rozdziale pod znamienym tytułem „Polska zdziecinniała” dużo miejsca poświęca współczesnemu sobie katolicyzmowi, a raczej jego polskiemu wyznawcom, do których także odnosi ów przykry przymiotnik w nagłówku. Z długiej rozprawy można by tu przytoczyć mnóstwo zdań, w których bystrość w odkrywaniu faktów i ich naświetlaniu walczy o lepsze z goryczą i złośliwością w ocenie. Nie można jednak zaprzeczyć, że Brzozowski sięga w głąb zagadnienia, że dobija się do istoty zjawisk i dlatego jego sąd zasługuje na uwagę i rozagę w katolickim obozie.

Oto główne jego spostrzeżenie: „Nie wątpię, że pośród naszego duchowieństwa mogą istnieć jednostki o wybitnej wiedzy teologicznej, to pewna, że w życiu umysłowym oświeconych laików katolicyzm nie odgrywa niemal żadnej roli”²⁾.

Swoją myśl tłumaczy bliżej: „Żadne pogłębienia i uzasadnienia nie są polskiemu katolikowi potrzebne — to już należy do księdza. Polak wie, że msza się odprawia, że żona i służba chodzą do spowiedzi, że jest święcone i że przed śmiercią trzeba będzie o tym wszystkim pomyśleć. Ignorancja co do właściwego przedmiotu wiary, dziejów Kościoła i jego organizacji wprost nieprawdopodobna: a przecież ten

¹⁾ Podtytuł: Studia o strukturze duszy kulturalnej. Lwów 1910, Księg. Polska B. Połanieckiego, str. XI+556.

²⁾ Dz. przyt., str. 65, 66.

martwy fakt przynależności do Kościoła pozwala nie myśleć o całym szeregu kwestii, pozwala zbywać niczym, ot przeżegnaniem się lub zdjęciem czapki przy spotkaniu księdza, omijaniu kościoła. Czego nie zabija, od czego nie uwalnia ten jeden gest? Oto już nie potrzebuję kłopotać głowy różnymi filozofiami, truć sobie duszę wątpliwościami: przecież tam w kościele codzień na mszy dzwonią... I tak... dochodzimy do absolutnego względem katolicyzmu indyferentyzmu. I tak nie wiedząc, czym jest ta wiara, nie chcąc o tym myśleć lub lekceważąc ją, o ile idzie o nią samą, nasza inteligencja ochrania w „katolicyzmie” jakiś skarb ludowy...“¹⁾.

Nie szczędzi Autor mocnych słów prawdy obozowi przeciwnemu: „Polscy postępowcy posługują się niezmiernie uproszczoną metodą, gdy chodzi o tego rodzaju sprawy. Kiedy napotykają fakt katolicyzmu u wybitnego człowieka — wietrzą w tym obłudę, udanie, w ostateczności zaćmienie umysłowe. Przysłowiowa wprost ignorancja oddaje im niepospolite usługi...“²⁾.

Nie mniej surowy sąd o naszym katolicyzmie padnie w kilkanaście lat później: „Polska dzisiejsza jest krajem zupełnie pozbawionym życia religijnego. W żadnym ze społeczeństw europejskich... nie są kwestie religijne czymś ogółowi tak obcym, czymś od uwagi jego tak niezmiernie dalekim“ (J. Marcinowska).

W konkluzji stwierdzić możemy, że z perspektywy blisko jednego półwiecza rzeczywistość religijna zostawia wiele do życzenia. Katolicyzm polski oceniany obiektywnie, obok niezaprzeczonych wartości, obok wysiłków ofiarnych jednostek, zarówno z duchowieństwa jak i osób świeckich, wykazywał w kołach inteligencji groźny indyferentyzm, apatię, laicyzm, w warstwach ludu wiejskiego i robotniczego niepokojącą płytkość umysłową, które wspólnie z ciężkimi warunkami zaborów stwarzały sytuację przykrą dla jego współczesności, groźną dla przyszłości.

3. Po latach czterdziestu.

Gdybyśmy o stan katolicyzmu polskiego, o jego światła i cienie, potrzeby i braki zapytali współczesny obóz kato-

1) Dz. przyt., str. 67, 68. 2) Dz. przyt., str. 66.

licki w Polsce, spotkalibyśmy się niewątpliwie znowu z niespodzianką. Jak w każdym zagadnieniu, zwłaszcza natury moralnej, opinie i tutaj byłyby — a myślę, że i są naprawdę — podzielone. Obok pesymistów, na modłę Brzozowskiego czy Marcinowskiej, znalazłoby się sporo optymistów, którzy radzi by widzieć wszystko w jasnych, może nawet bardzo jasnych kolorach.

Zagadnienie powyższe należy, przyzna to każdy, do niezwykle trudnych.

Skoro w artykule publicystycznym nie sposób cytować długiego szeregu dowodów, ograniczmy się do kilku najważniejszych rzutów oka, do kilku rysów dla naszej chwili najbardziej charakterystycznych. Będzie to oczywiście obraz i tak nie pełny. Zaczniemy od duchowieństwa.

Niepostrzeżenie dla ogółu katolików świeckich przeszło w połowie tego półwiecza doniosłe dla podniesienia poziomu naszego duchowieństwa przedłużenie czasu obowiązujących studiów teologicznych o jeden pełny rok, to jest o 20% czasu i treści. A zanoszi się na dalsze przedłużenie ich jeszcze o rok jeden. Dalej ogólny poziom moralny polskich księży przeszedł przez ogniową próbę straszliwych hitlerowskich prześladowań, niebywałej nienawiści i skrajnego terroru. I przeszedł w olbrzymiej większości zwycięsko, nieraz wprost po bohatersku! Niestety nie mamy jeszcze zestawień statystycznych polskich kapłanów-męczenników drugiej wojny światowej, ani szczegółowej historii ich męczeństwa. Postacie biskupa Kozala, o. Maksymiliana Kolbe — który pewnie pierwszy z ofiar niemieckich obozów koncentracyjnych dostanie się na ołtarze — jaśnieją na firmamencie polskiego duchowieństwa, jak gwiazdy pierwszej wielkości... A iluż było obok nich bezimiennych bohaterów, tych zaiste „nieznanych żołnierzy“ Chrystusowych, których popioły wiatr rozniósł bez śladu po obozach i krematoriach...

Także wśród tych, których ominęła wojna i egzekucje, mogłyby nam pozazdrościć największe i najstarsze narody katolickie posągowych, świętych postaci takiego biskupa Łozińskiego, księży Władysława Korniłowicza, Bernarda Łubieńskiego, Konstantego Michalskiego, Karola Czesznaka, brata Alberta... i wielu innych. Społeczeństwo, które zdolne jest

wydać takich synów w sukni kapłańskiej, któż ośmieli się nazwać „zupełnie pozbawionym życia religijnego“. Wszak i Pismo św. mówi z naciskiem: *I będzie jako lud, tak i kapłan*¹⁾. Nie taimy — i nikt od nas więcej nad tym nie boleje — że wśród tysięcy sług Pańskich znalazły się jednostki, które próbie czasów wojennych nie sprostały, ugięły się, czy nawet załamały, plamiąc honor bożego powołania. Ale jak znikoma jest ich ilość i jak zdrowa reakcja ludu, który raczej współboleje z tego powodu, niż ulega zgorszeniu.

I jeszcze jedno.

Piusowy nakaz tworzenia w całym świecie „Akcji Katolickiej“ niejednego z polskich księży wywiódł z zakrystii, z cichej plebanii do mniej lub więcej szerokiej pracy organizacyjnej i społecznej. Weszliśmy w lud. W jego życie, w jego trudy i potrzeby, troski i radości. Odkryliśmy niejednokrotnie zadziwiające umysły i serca katolickie. I lud przyjął to chętnie. Zespolił się więcej niż dotąd ze swymi pasterzami, chętniej nakłonił ucha ku ich naukom i wskazaniom. Zwłaszcza, gdy widział w nich bezinteresowność, ducha ofiary i poświęcenia, jak to niejednokrotnie bywało czasu okupacji. Ta wielka przemiana trwa i — mimo wszystkie przeszkody — zatacza coraz szersze kręgi. Tworzy się jakby nowy typ księdza polskiego. Młodszy kapłani wstępują ochotczo w ślady starszych, owszem, nieraz wyprzedzają ich entuzjazmem i zapałem apostołskim.

W naszym społeczeństwie świeckim trudno nie zauważyć znacznych przemian, które zdają się mimo wszystko wróżyć katolicyzmowi polskiemu pomyślną, jeśli nie świetną przyszłość. Inteligencja starsza, w ogromnej większości wychowana w szkole liberalizmu, pozytywizmu, więc w kierunkach religijnie co najmniej indyferentnych, do niedawna niechętna, nieprzychylna Kościołowi, dziś niewątpliwie w znacznej mierze zmienia swoje względem niego stanowisko. Linia podziału na świat wierzących i niewierzących, czy raczej może obojętnych, zarysowała się o wiele wyraźniej, niż to było przed laty pięćdziesięciu. Nie znaczy to oczywiście, by Kościół wydatnie zwiększył już swój ilościowy stan posiadania w tych kołach. Choć świadczyć zdają się i o tym prze-

¹⁾ Iz 24, 2.

pełnione przez nie w każdą niedzielę jego świątynie. A co ważniejsze, w szeregach inteligencji, które się do niego przyznają, jesteśmy świadkami większego pogłębienia ideologii katolickiej. A powód?

Oto ludziom patrzącym jasno na wypadki i procesy dziejowe nie mogła zejść z oczu niezwykła siła wewnętrzna wszechświatowej organizacji Kościoła. Wobec straszliwego kataklizmu dwóch wojen, co zmiatał nie tylko potężnych wodzów, ale całe ustroje obracał w niwecz, on nie tylko się ostał, lecz wyszedł z nich z autorytetem budzącym podziw. Wykazał znowu światu całemu, że jest niezłomny i niezmierzony. A siła zawsze imponuje. Imponuje też jasny program, bezkompromisowe zasady, wspaniała idea prawdy, sprawiedliwości społecznej, wolności i miłości. Imponuje szczególnie wobec przemocy, chytrej polityki, oszukańczych układów i bezbrzeżnego egoizmu w walkach politycznych i społecznych. Zresztą, gdy przez całą niemal ziemię przewalił się huragan gwałtu i terroru, gdy w nim materia wykazała całą swą ślepą a niszczącą siłę, odwieczny głód duszy ludzkiej za światem duchowym, za jego wolnością i pokojem, za metafizyką i Bogiem ozwał się z mocą niebywałą i kazał ludzkim umysłom i sercom szukać drogowskazów ku innym szlakom, niż te, które wytacza nienawiść, przemoc czy zemsta.

To przedstawienie ideowe widoczne jest również w znacznych szeregach naszej młodzieży. Dawne, nieprzyjazne, hyperkrytyczne stanowisko względem wiary, wieczne wyszukiwanie wątpliwości, zarzutów, ciemnych stron w dziejach Kościoła, chciwe chwytywanie każdej teorii i hipotezy naukowej sprzecznej choćby pozornie z jego nauką; zaczytywanie się z satysfakcją w Draperze, Darwinie, Haecklu, Renanie; obraźliwy stosunek do hierarchii i duchowieństwa — zjawiska dawniej bardzo częste, dziś są czymś rzadszym w młodych szeregach. Kościół, jego idee, jego ustrój, historia, liturgia, mimo wrogich prądów, cieszą się dużym zainteresowaniem i szacunkiem.

Podobne, acz zapewne nie tak wyraźne i konkretne objawy obserwować możemy w świecie ludowym i robotniczym, tym bardziej charakterystyczne i doniosłe, że

jawia się w okresie ustroju demokratycznego, w okresie, gdy ludzie z warstw niższych bądź co bądź dochodzą do głosu, wpływu i rządu.

To chyba obraz rzeczywisty, jasny i pocieszający.

Anima est naturaliter christiana — pisał Tertulian. Ta dusza polska, w głębi katolicka, tak silnie, tak wyraziście odezwała się u kresu dni zmarłych za naszej pamięci najwybitniejszych przywódców różnych obozów politycznych, nie wyłączając ludowych i robotniczych. Pojednali się z Kościołem i uzgodnili z jego nauką swoje przekonania. Niektórzy z nich schodzili z tej ziemi w jakiejś żarliwości religijnej. W dłoni ich wzniesiony krzyż Chrystusowy wielbicielom i zwolennikom zdawał się wskazywać jedyne i najwyższe rozwiązanie zagadnień, którym przez długie lata życia poświęcali cały geniusz swojego politycznego talentu, cały zasób swej duchowej i fizycznej energii, cały żar swojego serca. I jeśli jaki smutek budził się w ich zamierającej myśli i ustającym sercu, to chyba ten, że nie zdołali w życiu dość wcześnie odkryć odwiecznych prawd i praw bożych, by z nimi uzgodnić wszystkie swe myśli, pragnienia i czyny.

A wśród chłopskich i robotniczych mas jeden fakt szczególnie uderza po ostatniej wojnie: Pęd do budowy nowych kaplic i kościołów, do ofiarnego remontu świątyń zniszczonych przez wojnę. A przecież warunki materialne wsi czy warstwy robotniczej ciągle są jeszcze trudne i ciężkie. Słyszymy, że władze kościelne, choćby dla braku duchowieństwa, niejednokrotnie muszą hamować ten zapał.

Nie można tu pominąć innego naprawdę już wzruszającego objawu. Świadcami jego są raz po raz kancelarie polskich kurii biskupich, zwłaszcza diecezji najbardziej wyniszczonych z duchowieństwa, a także i administracji apostołskich Ziem Odzyskanych. Raz po raz przybywają tam delegacje ludu rolnego i robotniczego z błaganiami o przysłanie księdza. Proszą usilnie, nieraz ze łzami w oczach. Niestety często muszą biskupi prośbom tym odmawiać, gdyż posłać nie ma kogo. I długo jeszcze nie będzie.

Większe niewątpliwie znaczenie ma coraz głębsza i w tych kołach ocena wartości Kościoła, jako ogniska prawdziwej wolności ducha, opiekuna osobowości ludzkiej (personalizm)

i dawcy prawdziwej, Chrystusowej demokracji. Toteż dzięki tym, wkorzeniającym się coraz mocniej w masy ideom, najazd na nasz kraj różnorodnych sekt, spotyka się coraz częściej z uświadomionym odporem i odbija się coraz widoczniej o żywy mur piersi szczerze katolickich. Właśnie w walce z wrogimi prądami naród polski odnajduje swe prawdziwie religijne katolickie oblicze¹⁾.

Wzrasta też poważnie nasz dorobek kulturalny. Prasa katolicka, acz nieliczna, ale na wysokim poziomie, zgromadziła przy swych warsztatach znaczny poczet piór świeckich bardzo wybitnych. Pawłowe: *Nie wstydzą się Ewangelii*²⁾ zataczą w świecie pisarskim coraz większe kręgi. Katolickiej zaś twórczości piśmienniczej odpowiada zainteresowanie licznych tysięcy czytelników.

Mamy już, dzięki Bogu, wcale bogatą poezję katolicką, na wskrós, może czasem nawet nadto nowoczesną, i katolicką powieść. I, co bardziej znamienne, katolicki dramat. A miarą jego powodzenia w społeczeństwie może być fakt, że Zawieyskiego *Rozdroże miłości* w samym Krakowie napęłnia salę teatralną po brzegi niemal pod rząd 180 razy. Nie! Tego dawniej nie było. A w epoce ankiety *Przeglądu* było to nie do pomyślenia.

Rozbudowała się też poważnie społeczna akcja miłosierdzia. Potężniejąca z dnia na dzień *Caritas* ogarnęła już swymi placówkami całą Rzeczpospolitą, a ciesząc się zaufaniem i poparciem rodaków w kraju i poza jego granicami, pełni cicho a jakże skutecznie swą iście samarytańską służbę w najszerzych kołach potrzebujących.

Oto obraz polskiego katolicyzmu — nie pozbawiony wprawdzie swych cieni, braków i niebezpieczeństw, które wypadnie kiedy indziej omówić — ale mimo wszystko jakże jasny i krzepiący.

¹⁾ Porównaj pogląd dra Jul. Piskorza, doc. U. J., rozprawę pt. „Nowoczesne metody duszpasterstwa“ (*Ateneum Kapłańskie*, z paźdz. 1947, str. 263—272). Oto jego konkluzja: Między wszystkimi narodami chrześcijaństwa życie religijne narodu polskiego, jako całości (a nie tylko jakiejś „elity“ jak we Francji) — stoi na najwyższym poziomie w świecie. Porównaj także artykuł ks. St. Wawryna T. J. „Charyzmaty duszy polskiej i zadania prasy“ (*Przegląd Powszechny*, grudzień 1947).

²⁾ Rzym 1, 16.

Piłat i Chrystus

czyli

o względności i bezwzględności prawdy ¹⁾

Wszedł tedy Piłat na powrót do rufusza i wezwawszy Jezusa, zapytał go: Tyś jest królem żydowskim? Odpowiedział Jezus: Czy sam od siebie to mówisz, czy też inni powiedzieli ci o mnie? Odpowiedział Piłat: Czyż ja jestem Żydem? Naród twój i najwyżsi kapłani wydali mi ciebie; coś uczynił? Odpowiedział Jezus: Królestwo moje nie jest z tego świata; gdyby królestwo moje było z tego świata, słudzy moi biliby się pewnie, żebym nie był wydany Żydom; lecz teraz królestwo moje nie jest stąd. Rzekł mu tedy Piłat: Toś ty jest król? Odpowiedział Jezus: Sam mówisz, że ja jestem królem. Jam się na to narodził, i na to przyszedłem na świat, abym świadectwo dał prawdzie. Każdy, który jest z prawdy, słucha głosu mego. Rzekł mu Piłat: Co to jest prawda? (J 18, 33).

I.

Kto poznał Piłata, ten się nie zdziwi, że Chrystus stanął przed jego sądem. Do tego stopnia było to prawdopodobne, a nawet konieczne, że gdyby Chrystusa nie przywieśli byli inni, Piłat sam zawezwałby Go przed swój trybunał. Uczyniłby to może w bardzo grzecznej formie, np. w formie zaproszenia na dyskusyjną herbatkę, lecz w rzeczy samej chodziłoby tylko o osądzenie Chrystusa i skazanie Go na śmierć. Bo Bóg-Absolut musi być osądzony przez Wątpienie i skazany na śmierć, o ile Wątpienie ma istnieć. I dlatego Chrystus musiał stanąć przed Piłatem. Musiało dojść do sądu Wątpienia nad Prawdą.

(Przesłuchanie Boga). Zgodnie ze swoją naturą pierwsze pyta Wątpienie, pyta zaś o to, co jest istotnie najważniejsze:

¹⁾ Wyjątek z książki pt. „Ku pełni chrześcijaństwa“, która wkrótce ukaże się w naszym Wydawnictwie.

czy jesteś królem? Na jakiej podstawie podajesz się za króla? Czy nie widzisz, że tzw. przejawy tzw. rzeczywistości świadczą przeciwko Tobie? Dlaczego chcesz wprowadzić jeden sens tam, gdzie nie ma jednego sensu? Z Twoimi marzeniami o panowaniu skończy się tak, jak się skończyło z Twoim cudotwórstwem, które udawało Ci się do pewnego czasu. Zaledwie może pomyślałeś o władzy, a oto już jesteś oskarżony. Czy chcesz więc czy nie, nie możesz zapominać, że obok Ciebie są inni władcy. Obok, ba, nad Tobą. Rzeczywistość przywiedzie Cię do opamiętania. Poznasz, że napięcie między rzeczywistością a ideałem (czytaj: naszymi wyobrażeniami), między dążeniem do stałości a dążeniem do zmiany stanowi istotną właściwość świata. Czy jest coś stałego i pewnego w świecie? Najlepszym dowodem względności wszystkiego jest to, że w tej chwili rządzą ja, nie Ty. Tam zaś, gdzie są co najmniej dwa rządzące czynniki, z których jeden nie może (czy nie chce) ustąpić drugiemu, tam nie ma mowy o jakiejś zasadniczej jedności. A gdzie nie ma zasadniczej jedności, tam jest zasadnicza wielość. I dlatego świat jest istotną wielością i zmiennością, rzeczywistość ustawicznym płynięciem, a prawda fragmentem. Przekonasz się o tym bardzo namacalnie, kiedy ukrzyżuje Cię Namiętność i Interes.

Zdawałoby się, że Piłat, pytając Chrystusa, czy jest królem, pytał Go o to bardzo poważnie. Ale jest to tylko wrażenie pozorne. Piłat o nic nie pyta poważnie, na serio. Wprawdzie mówił od siebie — czuł się przecież dotknięty, kiedy oskarżony zapytał go czy mówi od siebie — nie mówił bowiem na serio. Zaintrygowała go tajemniczość osobowości Chrystusa, ale uporał się z nią dość łatwo przypisując wszystko wpływowi uczucia. W swoich badaniach starał się iść wyłącznie za głosem swego rozumu a rozum ten widział jasno całą retoryczność pytania postawionego Chrystusowi.

A jednak, choć Piłat nie mówił i nie pytał na serio, na serio skazał Chrystusa na śmierć. Warto więc zastanowić się nad tym, co go doprowadziło do takiego kroku.

Dwa były istotne motywy piłatowego wyroku: niemożność znalezienia racji dalszego istnienia Chrystusa oraz konieczność życiowa.

Motyw pierwszy. Mimo całego uroku, jaki wywierał Chrystus na Piłata, starosta rzymski nie wiedział, dlaczego właściwie miałby bronić Chrystusa. Samo dostojęństwo postaci, które budziło oddźwięk nawet w duszy typowego sceptyka, wystarczyło wprowadzić do tego, by Piłat zapragnął zachowania przynajmniej pozorów uczciwości, ale nie wystarczyło, by z Piłata-sceptyka uczynić Piłata-wyznawcę. Chrystus wydawał się Piłatowi zjawiskiem sprzecznym w sobie. Mógł Go więc nawet podziwiać w duszy, ale nie mógł uznać racji Jego istnienia. I choć *de facto* Piłat nie mógł udowodnić wewnętrznej sprzeczności Chrystusa, wystarczyło mu to, że Chrystus był spreczny z całością jego własnych poglądów na rzeczywistość. Tą sprzecznością usprawiedliwiał zredukowanie Chrystusa do roli przedmiotu wewnętrzno-społecznego zatargu obcego dla siebie narodu żydowskiego; tą sprzecznością usuwał niepotrzebne skrupuły, uspokajał sumienie. Sugestii idącej od prawdy przeciwstawił krytycyzm sceptycyzmu. I sądził, że właśnie ten sceptycyzm upoważnia go do wycofania się ze sprawy bez dania właściwej odpowiedzi. Tak więc przy zachowaniu wszelkich form uczciwości Wątpienie osiągnęło swój cel, o którym z góry było wiadomo: skazało na śmierć Prawdę. I nie zmienia to istoty rzeczy, że ogłoszenie wyroku odbyło się w formie kulturalnego gestu umycia rąk.

Motyw, a raczej powód drugi: konieczność życiowa. Prawdopodobnie Piłat nie myślał o niej wprost, niemniej jednak była ona główną sprężyną jego postępowania w procesie przeciw Prawdzie. Sam fakt niewinności Chrystusa — jak widzieliśmy — był dla Piłata dość jasny. Poczucie to potwierdzone zostało kobiecym sercem żony, kierującym się nie argumentem, lecz intuicją. Żona powoływała się na sen, ale widoczne było z całego jej zachowania, że przekonanie o słuszności po stronie Chrystusa opierało się na czymś głębszym, jakkolwiek i ona nie mogła podać racji Jego istnienia. Niemniej jasne było świadectwo samej sytuacji: moralne i społeczne kwalifikacje strony oskarżającej przemawiały wyraźnie za tym, by stanąć po stronie Chrystusa. Piłat jednak, wbrew żonie i wbrew głosowi sumienia, stanął po stronie Namiętności i Interesu. Zresztą chcąc zostać Piłatem, nie mógł postąpić inaczej. Przyznając bowiem rację istnienia Chrystusowi, musiałby odmówić

jej sobie. Straciłby wszystko, co miał i czym był dotychczas. Nie chcąc więc skazywać na zagładę siebie, musiał wydać na śmierć niewinnie oskarżonego. Musiał przenieść służbę u cesarza, którą w gruncie rzeczy pogardzał, nad uznanie Chrystusa, któremu w głębi duszy oddawał cześć. W wyborze tym pomogło Piłatowi to, że cesarz mimo wszystko był w oczach jego rzeczywistością, Chrystus zaś tylko ideałem. O realności ideałów sceptyk rzymski wątpił, nie chciał zaś wątpić o realności łaski cesarza. Skończyło się więc na tym, na czym miało się skończyć: wydaniem Prawdy na śmierć.

II.

(Objawienie się Prawdy). Na pytanie, czy jest królem, Chrystus podkreśliwszy, że rozmawia z Piłatem tylko jako z człowiekiem szukającym prawdy i przedstawicielem władzy ziemskiej, odpowiedział po prostu: tak. Na poparcie tej tezy nie przytaczał żadnych dowodów, bo ich nie potrzebował. Owszem, nie tylko ich nie potrzebował, ale w ogóle nie mógł posługiwać się dowodami bez sprzeniewierzenia się sobie. Reprezentował bezwzględność a bezwzględność nie ma racji poza sobą, toteż bezwzględności się nie udawadnia. Bezwzględność — objawia się. Objawia się w każdym sądzie, w każdej prawdzie, w każdym fragmencie rzeczywistości. Bo przypuśćmy, że bezwzględność nie istnieje. Wtedy wszystko jest zakwestionowane. Jeżeli byt nigdzie nie zazębia się o bezwzględność, może w pewnym momencie zredukować się do zera (wszystko bowiem jest względne). Zredukowawszy się zaś do zera, nie miałby z siebie mocy stać się znowu bytem (jeżeli nie jest chimera). Gdyby tak istotnie było, to według praw rachunku prawdopodobieństwa już byśmy z pewnością doczekali tego momentu. Dlatego należy przyjąć zupełnie przeciwny okres warunkowy jako niepodlegający dyskusji, w którym Absolut czyli bezwzględność uzyskuje należne sobie prawa: jeżeli mianowicie istnieje cokolwiek, choćby najdrobniejszy strzęp rzeczywistości, to istnieje bezwzględna możliwość istnienia, która nie wymaga już żadnego innego wyjaśnienia prócz siebie, czyli istnieje byt bezwzględny, Bóg. W tym sensie powiedział Chrystus: tak. Do tego zaś stopnia bezwzględność czyli Bóg narzuca się myśli jako konieczny uprzedni warunek wszelkiego istnienia i myślenia, że nawet samo Wątpienie utrzy-

muje się przy życiu tylko dzięki uznaniu praw bezwzględności. Względność bowiem, jak długo pozostaje względnością, tłumaczy rzeczywistość tylko fragmentarycznie. Kiedy zaś chce coś wyjaśnić bez reszty, musi ogłosić siebie twierdzeniem bezwiednie pewnym. Bo jeżeli pierwsza zasada jest niepewna, to nic nie ma pewnego. Jak się więc okazuje, miał rację Piłat, kiedy nie wierząc w bezwzględną Prawdę i skazując Ją na śmierć, przybierał pozę bezwzględnej władzy. Potwierdził to sam Chrystus, kiedy powiedział Piłatowi: „Nie miałbyś żadnej mocy nade mną, gdyby ci z góry nie była dana“ (J 19, 11). Jeżeli przeżycie twoje ma jaką moc, to tylko dlatego, że przemawiasz w Moim imieniu, tj. w imieniu Prawdy.

Doszliśmy do sedna rzeczy. W świetle powyższych rozważań zarzut, jakoby Piłat dostał się do *Credo* przypadkowo, okazuje się bardzo powierzchowny. Dogmatyczne zaprzeczenie dogmatyczności to najlepszy hołd złożony bezwzględności. Piłat jest potrzebny w *Credo* na świadectwo prawdzie. A prawda ta brzmi: bezwzględność jest koniecznym ujściem i zakończeniem względności. Wątpienie ma swoją realność tylko w cieniu Prawdy, tak jak niebyt jest tylko refleksem bytu. I tylko dlatego wiemy o Piłacie, że skazał na śmierć Chrystusa. „*Passus sub Pontio Pilato*“.

III

(Refleks Chrystusa w historii). Jeżeli Chrystus jest Bogiem wmieszanym widzialnie w ludzkie dzieje, to refleks bezwzględności musiał się przejawiać i w historii. Wniosek to jasny i prosty z rozbioru pojęcia Boga oraz z przyjętego faktu, że Bóg widzialnie się związał z ziemią (Wcielenie Słowa).

Szukając takiego przejawu w historii, rzeczywiście natrafiamy na coś, co w szczególniejszy sposób wiąże się z boską bezwzględnością. Chodzi o katolicyzm. Katolicyzm czuje się w posiadaniu bezwzględnej prawdy i tego przekonania nie tylko nie zmienił ani nie osłabił z upływem wieków, lecz wprost przeciwnie zdogmatyzował je niedawno ku zgorszeniu i oburzeniu wieku dziewiętnastego, chlubiącego się ze swojej doskonałej bezdogmatyczności. Oburzenie było zupełnie zrozumiałe. Stanowisko bowiem katolickie, wzięte samo w sobie, wygląda na jedno z wielu uroszczeń ludzkiego umysłu, dążą-

cego ustawiczenie do wyzwolenia się z własnych granic. Tym bardziej, że w tym wypadku raz — powiedzmy po prostu — maksymalną arogancją: Nikt bowiem dotychczas, żadna instytucja społeczna ani żaden normalny człowiek nie odważył się tak na trzeźwo i tak systematycznie, tak uporeczywie i pod takimi sankcjami (piekło) podawać się za posiadacza, i to nieomylnego bezwzględnej prawdy. Lecz z drugiej strony ciężar gatunkowy katolicyzmu jako zjawiska dziejowego, jego głęboki zmysł realności i wiecznotrwałość, która pozwoliła mu wyjść z entuzjazmu lat młodzieńczych i osiągnąć pełnię dojrzałości duchowej, nakazuje powściągliwość w wyrokowaniu pod wpływem uczuć choćby najbardziej zrozumiałych. W duchu więc sokratesowej powściągliwości zapytajmy, skąd się bierze ten paradoks dziejowy, to połączenie dojrzałości z istic młodzieńczą odwagą: ostrożności, posuniętej do dyplomatycznej finezji, z radykalizmem, którego nie pociągnęła żadna rewolucja; realistycznego pesymizmu z najwyższym idealistycznym optymizmem; względności z bezwzględnością; skąd się jednym słowem bierze katolicyzm?

Odpowiedź na to pytanie w świetle analizy janowego tekstu jest prosta: kto przyjmuje tezę o boskości Jezusa Chrystusa i uznaje absolutne „tak“ jego objawienia, dla tego katolicyzm jest bezpośrednim wynikiem pobytu Chrystusa na ziemi. Jak za kometą ciągnie się świetlany szlak, tak za Chrystusem katolicyzm, refleks bezwzględnej prawdy. Oto wyjaśnienie, dlaczego katolicyzm mimo swego całego krytycyzmu i dojrzałości czuje się nieomylny w zakresie Objawienia. Dogmat katolicki bezwzględny i nieodwołalny, przedmiot zgorszenia i odrazy intelektualnej dla wielu, okazuje się w tym świetle prostą konkluzją z przesłanki przyjmującej boskość Chrystusa i Jego wolę trwałego związania się z dziejami ludzkimi. Do tego stopnia jest to prawdą, że pojawienie się katolicyzmu w historii mógłby zapowiedzieć sam Piłat, gdyby nie zakwestionował boskości Chrystusa. Pozorne uroszczenie katolicyzmu okazuje się zatem de facto najsolidniejszym dowodem jego autentyczności jako dzieła Chrystusowego. Rzecz cała zależy od ustosunkowania się do pierwszej przesłanki. Ale kto na Chrystusowe „Tak“ nie chce powtórzyć Piłatowego „Co to jest prawda?“, ten musi przyznać rację katolicyzmowi. W duchu

nawet największej pojednawczości i ustepliwości nie można nie widzieć, że przyjęcie pierwszej przesłanki negującej — nie ma nic — nie jest bardziej racjonalne i bardziej ludzkie od przyjęcia pierwszej przesłanki afirmującej — jest coś; że Piotr, kiedy wierzył, nie był mniej człowiekiem od Piłata, który wątpił. Między bowiem pierwszymi przesłankami trzeba dokonać wyboru, który nie jest owocem racjonalności i argumentacji, lecz mądrości, wypowiadającej pierwsze słowo życia.

Zarzut zatem irracjonalności, jaki stawia się pod adresem katolickiego dogmatu, opiera się na nieporozumieniu. Jeżeli dogmat katolicki jest „irracjonalny“, ta „irracjonalność“ jest wynikiem racjonalności. Nikt chyba nie zaprzeczy, że akt poznawczy, uznający objawienie się Boga w doczesności za fakt i przyjmujący na siebie zadanie autorytatywnej reprezentacji tego faktu, chcąc pozostać logicznie poprawny, musi uznać się za nieomylny. I w tym sensie katolicki dogmatyzm jest najzupełniej racjonalny.

Robert-Hugh Benson w swej książce pt. „Chrystus w życiu Kościoła“ stara się zestawić cechy, które dowodzą istnienia Chrystusa w katolickim Kościele. W wykazie tym podkreślny to, co potwierdza nasze spostrzeżenie: katolicyzm jest dziejowym refleksem boskości Chrystusa i jako taki jest Jego społecznym objawieniem.

Toteż jeżeli się już mówi o jednym wcieleniu Boga, należy mówić i o drugim. Pierwsze polegało na zespoleniu się osobowym Boga z ludzką indywidualną naturą, drugie na zespoleniu się z ludzką społecznością. I jak owocem pierwszego zespolenia się był Chrystus-objawiony Bóg, tak owocem drugiego — Kościół katolicki, Bosko-ludzka społeczność.

IV.

(Refleks Piłata). Piłat uwiecznił się dzięki swemu protestowi przeciwko bezwzględnej prawdzie. A skoro tak, to po stwierdzeniu w dziejach społecznego refleksu Chrystusa nasuwa się aprioryczne przekonanie, że pojawił się już lub pojawi w historii również społeczny refleks Piłata jako sceptycznej antytezy Chrystusa. I trzeba to przypisać tylko szczególnym warunkom społecznym, że odwieczny protest duszy człowieka przeciwko bezwzględnej prawdzie skryształizował się

w historyczną rzeczywistość dopiero w umyśle i postaci Lutra, pierwszego protestanta.

Wprawdzie wielu było Piłatów przed Lutrem. Ale dopiero Luter podjął pytanie piłatowe w takich okolicznościach i z taką mocą, że stał się uosobionym refleksem Piłata. Zmieniła się sceneria procesu: namiestnik Chrystusa odział się w rzymską togę i zasiadł na renesansowym podium grecko-rzymskiej kultury. Reprezentant Względności zewnętrznie upodobił się do oskarżonego Chrystusa. Ale były to tylko pozory. Istotna sytuacja pozostała ta sama: i tym razem bezwzględna prawda stawiała przed sądem człowieka¹⁾.

Być może, że w proteście samego Lutra elementy piłatowe nie były zbyt wyraźne. Owszem zewnętrznie, jak zaznaczyliśmy, można było pomieszać strony zainteresowane w procesie. Ale protest Lutra zamieniony w protestantyzm nie pozostawia już wiele miejsca na wątpliwości. Piłat doczekał się swego społecznego refleksu.

Do całkowitego wyzwolenia relatywizmu prawdy protestantyzm dochodził stopniowo. Zasadę postawił od razu, jej rozwinięcie jednak przeprowadził w dłuższych etapach analogicznie do rozwoju katolickiego dogmatu. Zasadnicze zakwestionowanie bezwzględności tkwiło w protestanckim odrzuceniu katolickiego dogmatu jako metody trzymania się prawdy objawionej. Następstwem tego było usubiektywizowanie poznania. W przeciwieństwie do katolickiego procesu poznawczego, osiągającego swą wykończoną formę w społecznej świadomości Kościoła, zespolonego mistycznie z Chrystusem, wobec której akt poznawczy poszczególnej jednostki ludzkiej ma charakter odbiorczy, protestanckie poznanie dokonywa się w świadomości każdego poszczególnego człowieka, od którego osądu zależy prawdziwość poznania. Poszczególny zatem człowiek staje się sprawdzianem prawdy. Bo jakkolwiekby protestan-

¹⁾ Renesansowy Rzym przeczył, jakoby związki katolicyzmu z bezwzględną prawdą zależały od jakichkolwiek prawd zewnętrznych: papieżem katolicyzmu równie dobrze był Piotr w zgrzebnej koszuli rybackiej, jak uczony Gerbert, wykwinny Medyceusz czy energiczny de la Rovere na koniu rycerskim. Nie w Relatywności jest Absolutność. Zmienił się gust ludzki, zmieniły się więc i formy katolicyzmu. Jest tylko prawda, że im bardziej katolicyzm usiłował swą absolutność wyrazić za pomocą sług tego świata, tym bardziej stawał się ludzki. Ale ten wyraz nie dotykał jego istoty.

tyzm podkreślał związki jednostki z Bogiem w procesie poznawczym, bez przypisania poszczególnym jednostkom nieomyślności, zaręczonej przez samą absolutność Boga, nie uniknie zrelatywizowania prawdy. Naszą tezę potwierdził zresztą historyczny rozwój protestantyzmu. Słupem granicznym, znaczącym zasadniczy etap rozwoju, był Kant, odrzucający metafizykę i czyniący z absolutności postulat życia praktycznego. „Kopernikańskie” odkrycie Kanta, polegające na przypisaniu podmiotowi poznawczemu sprawczości formalnej, zamiast „odkrywania” wprowadziło element „tworzenia” prawdy, klóciło się więc zasadniczo z katolicką, przedmiotową postawą poznawczą a harmonizowało ze subiektywizmem protestanckim. I dlatego kantowska „Krytyka” może być uważana za owoc protestantyzmu Kanta. Obalając metafizykę, Kant powtórzył pytanie Piłata: „Co to jest prawda?” Ratując zaś zagrożone pozycje moralności, powtórzył piłatowy gest umycia rąk: ogłosił, że w Absolutie wprawdzie winy nie znajduje, ale też nie widzi teoretycznej racji Jego istnienia. Pietystyczna moralność, przestraszona intuicyjnym przecuciem złowrogich następstw dla siebie, jak żona Piłata, kazała Kantowi ratować prawdę iście kobiecą logiką: choć Absolut jest nieuzasadniony, jednak jest potrzebny i dlatego trzeba Go zachować. Toteż wysiłki Kanta, skierowane do obrony Boga, którego istnienia nie umiał teoretycznie uzasadnić, przypominają bardzo piłatowe dialogi z Namietnością i Interesem. Kant, jak Piłat, nie chciał ustąpić przed Namietnością i Interesem, robił więc wszystko, żeby ocalić przynajmniej funkcję absolutności, jeżeli już nie dało się uzasadnić racji istnienia samego Absolutu. Ale faktycznie przegrał walkę. Kiedy niedługo potem pojawiły się systemy myślowe, w których absolutność zdawała się osiągnąć największe napięcie, był to już tylko jej pogrzeb. Właśnie na dialektyce Hegla, duchowego potomka Kanta, budowali swoje systemy Piłaci XIX wieku i na dialektykę Hegla będzie powoływać się każda dialektyka, w której nie obowiązuje prawo sprzeczności ani zasada stałości. Kultura europejska ostatnich dziesiątków lat, zabłąkana w labiryntach względności, ma wiele do zawdzięczenia Kantowi i jego protestantyzmowi.

Drugi przejaw obecności Piłata w protestantyzmie to dzieje protestanckiej krytyki biblijnej. Dzisiaj już nie spotykamy

poważniejszego krytyka protestanckiego, który by nie miał takich czy innych wątpliwości co do boskości Chrystusa.

Wreszcie trzeci przejaw: protestantyzm od samego niemal początku nie był wewnętrzną jednością. Bo żeby być wewnętrzną jednością, trzeba być tezą, a protestantyzm jest tylko protestem przeciwko tezie. I tylko na skutek opozycji przeciw katolicyzmowi protestantyzm robi wrażenie jakiejś jedności, w gruncie zaś rzeczy jest wielkością kryjącą w sobie sprzeczność. Bo skoro każda indywidualna interpretacja prawdy jest prawdą, to prawdą jest i katolicyzm indywidualnie przeżyty jako prawda. Przy takim założeniu protest przeciwko katolicyzmowi jest teoretycznie niezrozumiały. Jeżeli natomiast według protestanta wszystko może być prawdą prócz katolicyzmu, to protestantyzm staje się dogmatem a nie protestem i chcąc nie chcąc składa hołd katolicyzmowi. Powtarza się historia Piliata: chcąc być czymś, trzeba przemówić jako „władzę mający“.

Ks. Aleksander Kisiel T. J.

Dante — polityk?

Zwykle przytacza się nazwisko Dantego przy omawianiu zagadnienia upolitycznienia literatury. On ma być pewnego rodzaju patronem literatury upolitycznionej. Nie od rzeczy będzie więc zastanowić się nad Dantem jako politykiem. Pozwoli nam to zorientować się w stosunku polityki do literatury — zrozumieć ich odrębność i niewspółmierność. Spór jest aktualny, więc przypomnienie Dantego może być na czasie.

Wiele względów zdaje się potwierdzać tezę o polityczności Dantego. Osobiście brał on udział w walkach swego czasu, był zawziętym zwolennikiem swej partii, wrogiem przeciwników, rzeczpospolita florencka używała go do (małoważnych zresztą) misji politycznych, w poemacie jego są liczne aluzje polityczne, napisał nawet traktat o charakterze politycznym... wszystko to jest prawdą, nie podlegającą wątpliwości. Gdyby te racje miały stanowić o polityczności pisarza — Dante byłby nim więcej niż ktokolwiek inny.

A jednak odczuwamy w takim postawieniu sprawy krzywdę genialnego pisarza. Uczucie mówi nam, że to są pozory, że nie można tak sobie ułatwiać zagadnienia. Że tylko umysł bardzo prostodusznie widzący sprawy tego świata, może się na taki sąd zgodzić.

I zdaje mi się, że to uczucie jest słuszne. Wystarczy się trochę głębiej zastanowić nad polityką, by dostrzec wyraźnie, jak powierzchowna jest etykieta polityczności, przyklejona do nazwiska poety.

Politykiem być — nie znaczy bynajmniej mieć cele, dające się zrealizować politycznie. Takie cele Dante miał. Koncepcja monarchii uniwersalistycznej z cesarzem i papieżem na

czele jest koncepcją polityczną. Cóż z tego, że koncepcja ta była w owym czasie nierealna. Iluż polityków miało koncepcje nierealne, które rzeczywistość historyczna przekreśliła! Ale koncepcja polityczna nie jest najistotniejszym znamiem polityka. Błędna czy słuszna!

Polityka — to przede wszystkim i nade wszystko „sztuka możliwości“, sztuka metod przybliżających do celu, sztuka właściwej taktyki. „Polityk“, który tej sztuki nie zdobył, nie jest politykiem w ogóle. Może on być prorokiem, zwiastunem, ale nie jest w żadnym wypadku politykiem.

W tym znaczeniu Dante politykiem nie jest — czyli nie jest nim w ogóle. Wystąpienia jego są pozbawione tej mądrości taktycznej, której cechą jest zawsze ostrożność, umiejętność ukrycia celów, tworzenia kompromisów, wprowadzania zmian pokornych lub istotnych w zależności od warunków... Całe postępowanie Dantego jest przeciwieństwem polityki.

Wystarczy się bliżej przypatrzeć „Boskiej komedii“, by dostrzec wyraźnie ten niepolityczny charakter Dantego.

Mniejsza już o to, że w całej Italii dostrzega on tylko zło. Mniejsza o to, że słowo jego jest niepohamowane w piętnowaniu współczesności, nie licząc się z siłą instytucji i osób. Miłość jego do Włoch (bo to jest jednak miłość!) nie przeszkadza mu życzyć miastom zniszczenia za występki. Tak nienawistnej miłości nie spotkamy u żadnego innego pisarza. Obelgi, które rzuca na instytucje, miasta, osoby są większe niż u proroków izraelskich. Czytelnik ze zdumieniem nieraz przypatruje się Dantemu, gdy miota słowa oburzenia i gniewu.

Oczywiście taki sposób postępowania nie cechuje polityka. Dante nie liczy się także z nakazem polityki, każącym rozbijać swoich wrogów, by później ich powoli wykończyć. On walczy z wszystkimi na raz. Wypowiada wojnę całemu społeczeństwu, całej ludzkości. Pod tym względem niezdolność i pogarda poety do taktycznego myślenia jest nieprześcigniona.

Nie szukajmy w nim też ostrożności, zdolności do kompromisów, ukrywania celów, taktycznego zmieniania ich. O Dantem trudno w ogóle myśleć w kategoriach politycznych.

Jakże śmiesznym wydaje się nam pomysł, że w zależności od warunków będzie on miarkował swój gniew i oburzenie! Że będzie powoli, ale konsekwentnie dążył do realizacji

swego celu. Kto tak myśli o Dantem, ten go bliżej nie rozumie.

Działalność jego to walka z całym światem. Walka, nie mieszcząca się absolutnie w kategoriach myślenia politycznego. Prawdziwy polityk musi patrzeć na Dantego w najlepszym razie jak na Don Kichota, jeśli nie jak na szaleńca.

Wiedziała republika florencka, czemu dawała mu tylko bardzo małoważne misje do spełnienia. Nie miał kwalifikacyj na polityka. To widać z każdego jego postępuku i słowa.

Miał też wielkie szczęście Dante, że nie zwyciężyła jego partia. Nie możemy wątpić, że przy jego usposobieniu widok realnej działalności politycznej jego własnej partii mógłby w nim obudzić tylko rozpacz. Przecież i ona musiałaby posługiwać się metodami gier politycznych! Nie wątpię, że przy dłuższej jej działalności Dante nie wytrzymałby w kieracie organizacyjnym i nie umiałby w konkretnej rzeczywistości politycznej wytrzymać. Powiększyłby on najprawdopodobniej liczbę poetów, których zabił widok zrealizowania tego, co uważali za marzenie swego życia. Dantemu tego widoku oszczędzono.

Jak sobie jednak wytłumaczyć fakt, że pisarz ten, którego koncepcje polityczne okazały się nierealne, który z drugiej strony takimi przekleństwami obsypał cały swój naród i ludzkość, uzyskał wieczny podziw i zachwyt? Czyżby ten zachwyt był ogromną pomyłką?

Wydaje mi się, że tak prosto sprawa nie wygląda. Ten bardzo mizerny polityk, jeśli w ogóle można przy Dantem o polityce mówić, byłby dawno zapomniany, gdyby znaczenie jego poematu miało polegać na walorach politycznych. Ten bankrut polityczny mógłby dziś interesować wyłącznie miłośników zakurzonych szpargałów, którzy w zacisznych bibliotekach trawia czas, zdala od życia.

Czytelnik współczesny z trudem i niechęcią przedziera się przez te tercyny poematu, które zawierają aluzje polityczne. Cała walka gibelinów z gwelfami jest mu obca. Nikt też nie czyta Dantego, by dowiedzieć się o ruchach politycznych jego wieku. To wszystko jest martwe dla żywego człowieka. Wszystko, co w poemacie było z ducha polityki, nikogo dziś nie przejmuje.

Przejmuje go jednak do głębi wstrząsający obraz człowieka, drżącego o jedność ludzkości, rozerwanej przez odśrodkowe tendencje i przeżartej przez występki. Jest to widowisko tak przejmujące, że nie można bez współczucia i zachwytu na nie patrzeć. Ten człowiek nosił ludzkość w swej piersi. Czytając o Florencji, o Pizie, o Rzymie, o Pistoii, czujemy, że o ludzkość tu chodzi. Oburzając się na te miasta, którym poeta posągi hańby postawił, wiemy, że te posągi również nam się należą. Od majestatycznych tercyn pieśni trzeciej Piekła:

Zębami zgrzytać zaczęli skazani,
I przeklinali Boga, swych rodziców,
Ród ludzki, miejsce, i czas, i nasienie
Swego nasienia i jego dziedziców.

(tłum. A. Świdorskiej)

do ostatnich tercyn Raju patrzymy na ogromną procesję pokoleń rodzaju ludzkiego. Defilują przed nami wszystkie ucieleśnione występki i cnoty.

Nad tym tragicznym pochodem stoi poeta z towarzyszem Wergiliuszem i Beatrycze. Jakiegoż umiłowania rodzaju ludzkiego trzeba było, by tak nienawidzieć, tak drzeć o jego rozwój, tak gorąco pragnąć jego szczęścia ziemskiego i niebieskiego!

Musimy pamiętać, że Dante, ogarniający wzrokiem wszystkie wieki, równocześnie czuje cały tragizm współczesnego mu rozdarcia ludzkości. Dla niego ludzkość nie jest frazesem, ale rodziną w najistotniejszym tego słowa znaczeniu. Stąd właśnie wypływa jego przerażająca nienawiść, jego bezlitosna surowość wyroku, jego mściwość w piętnowaniu zła. I jego brak zmysłu politycznego!

To nie polityk występuje przeciwko swym partnerom — to człowiek przerażony, który odczuwa ludzkość i odpowiedzialność za nią i występuje przeciw ludzkości. W imię jej wysokich możliwości przeciw jej szmatławej rzeczywistości. To był prawdziwy poeta!

W imię jej możliwości! Dante tęskni jak nikt inny do ludzkości pogodzonej. Dla niego pomysł imperium uniwersalistycznego nie jest koncepcją, z którą należy politycznymi metodami walczyć. Ono jest w jego oczach jedynym wyjściem

z sytuacji mu współczesnej. Mógł się on mylić i mylił się na pewno — nie mylił się jednak w swej tęsknocie. Ta tęsknota zaś jest i będzie żywa, jak długo ludzkość będzie istniała. Nikt jej tak gorąco jak Dante nie odczuł.

Dante tęskni do ludzkości zgodnej z normami moralnymi, w których dostrzega jedyne możliwości jej rozwoju i szczęścia. Cała „Boska komedia“ jest walką o tę ludzkość „normalną“. I tu znowu poeta nie zajmuje stanowiska politycznego. Rozpalonym żelazem swego słowa piętnuje swój wiek. Tak nie postępuje nigdy polityk. Metoda taka w polityce byłaby bezwartościowa.

Tak postępuje z reguły poeta. I poeta oczywiście, działając w konkretnej sytuacji historycznej, w jakiś sposób się wiąże z życiem politycznym. Trzeba by jednak całkowitej ślepoty intelektualnej, moralnej i uczuciowej, by pomylić poetę z politykiem. Ludzkość jako całość taką ślepotą nie jest dotknięta. Doskonale orientuje się, gdzie jest polityk, gdzie zaś poeta. I posiada kryteria do ich rozróżnienia.

Znaczenie pierwszego jest ważne, ale nie może być porównywane do znaczenia poety. Polityk żyje i ginie ze swoim wiekiem i jego sprawami, poeta, jak myśliciel, pozostaje aktualny po najdalsze wieki. W nim bowiem wyraziły się wieczne tęsknoty i aspiracje ludzkości. To zaś, że także on był wmieszany często w aktualność polityczną, staje się małoważkie. On doprawdy nigdy do niej nie należał. Może sam się łudził, że należy do niej. Ale to było tylko złudzenie.

On należy do wiecznej ludzkości. Tak jak prorok. Polityk do niej nigdy nie należy.

Florencja owych czasów pomyliła poetę z politykiem. Skazała go na wygnanie, sądząc, że tym wykaże swoją mądrość i roztropność polityczną. Wykazała tylko, że nie dojrzała do głębszego zrozumienia kultury.

Florencja późniejsza przekreśliła tak naiwną decyzję. Ten największy syn Florencji jest najznakomitszą chlubą tego miasta, tak bogatego w wielkich synów. Ta Florencja, o której Dante powiedział, że jest stadem wieprzów, wilków, lisów, że jest obląkaną, zbrodniarką... zrozumiała, że to nie mówił pisarz polityczny, lecz poeta, zapatrzony w ludzkość.

Dziś każdy Florentczyk słowa te przyjmie z szacunkiem. Tak jak je przyjmie każdy wrażliwy człowiek każdego miasta, widząc, jakim stadem wieprzów, wilków, lisów, obłąkanych, zbrodniarzy jesteśmy wszyscy, nie w zestawieniu z koncepcją polityczną Dantego, ale z jego tęsknotą do jedności i prawego życia, która była, jest i będzie tęsknotą całej ludzkości, a której wyraz najgorętszy dał obok proroków izraelskich Dante.

Ten głos Dantego pozostał żywy. Jakże dalecy jesteśmy, czytając go, od spraw bieżących jego wieku. Cóż nas obchodzi gwelfowie lub gibelinowie? Cóż nas obchodzą mniej lub więcej kręte ścieżki polityczne, którymi do realizacji swych celów dążyli? Te sprawy obchodziłyby nas, gdyby Dante był pisarzem politycznym. Interesowałyby szczupłą garstkę historyków ruchów politycznych w średniowiecznych Włoszech. Nas w wielkim poemacie zajmuje co innego.

Przejmuje nas własny los. Oczyma przerażonymi poety patrzymy na rozbitcie wielkiej rodziny ludzkiej, na jej znieprawienie i tercyny jego jak bicz spadają na nasze występne plecy. To o nas jest mowa, gdy poeta opisuje zmysłowych, chciwców i rozrzutników, bluźnierców, świętokupców, oszustów, siewców niezgody, zdrajców. To nam są przeciwstawieni mędrcy i święci, męczennicy, bohaterzy... To nam jest dana nadzieja w „Miłość, co gwiazdy porusza i słońca“.

To jest poemat o nas — o nas, żyjących w czasach Dantego i działających dzisiaj.

I schylając głowę, powtarzamy z pierwszymi komentatorami Dantego, że ta „komedia“ jest „Boską komedią“. Sam pomysł zaś traktowania jej jako poematu politycznego uważamy za równie nieuzasadniony jak pomysł uważania Dantego za polityka. Pomysł po prostu śmieszny.

Straszliwa jest дума Dantego. Wybucha ona najjaśniej w przepowiedni Wergilego. A jednak musimy jej przyznać rację:

Lecz ono plemię niewdzięczne, jak zmija,
Co ród swój stary wywodzi z Fiesole,
A duch ma twardy, jak glaz, co zabija,
Wrogiem ci będzie za twą dobrą wolę;
I słusznie, bowiem owoc się nie pleni
Szlachetny tam, gdzie chwastem zaszło pole.
Świat już oddawna słuszną miarą ceni

Ów naród chciwy, dumny i zawiści
 Pełen; ty nie bądź jako ci straceni!..
 Tobie zaś los twój szczytną chwałę ziści,
 Ze walczyć będą o cię strony obie...

(tłum. Al. Świdorskiej)

Dante miał słuszność — zwyciężył! Zwycięstwem poety i klęską polityka, którym w istocie wbrew swej własnej wierze nigdy nie był! Nie był zaś dlatego, że był poetą! Właśnie dlatego!

Znaczenie aktualne polityczne dzieła Dantego było znikome. Ten utwór trudny, powikłany wewnętrznie, pełen symboli i alegorii, zrozumiały tylko dla prawdziwych znawców poezji nie był, nie mógł być propagandą. Momenty doraźne odgrywały w nim znikomą rolę.

To nie była propaganda, względnie upolityczniona literatura, lecz prawdziwa, wielka poezja ludzkości! Dante nie jest więc argumentem za upolitycznieniem literatury. Raczej przeciwnie... Nie aktualność polityczna stanowi o sile poematu — ona jest raczej jego słabością — lecz wieczna, żywa ludzkość!

Wojciech Bąk

Kryzys nacjonalizmu

Jest przyjętym szeroko, chociaż nie ze wszystkim krytycznie mniemaniem, iż jeżeli pierwsza wojna światowa przyniosła w wynikach niesłychane wzmożenie się nacjonalistycznych dążeń, druga stanowi etap odwrotnego procesu. Po różnych krajach mówi się i pisze, że to, co nosiło mniej lub więcej wyraźną etykietę narodowych stronnictw, dzisiaj znajduje się w stadium rozkładu; że sama idea, która stanowiła dotąd hasło sztandarowe tych wszystkich kierunków, obecnie jest już przeżytkiem przeszłości. Idea międzynarodowa, idea solidarności całej ludzkości ma być w jej miejsce drogowskazem świata. Nie to, co dzieli, ale to, co rzekomo łączy różne społeczeństwa i różne kontynenty — ma być wytyczną politycznych nastrojów przyszłości.

Co sądzić wypada o wszystkich tych poglądach? Jak wyobrazić sobie już dzisiaj zdołamy to, co bliższe lub dalsze przyniosą wypadki? Czyż trzeba mniemać, że chwilowa porażka jest już nieomylną oznaką zagłady? Jeżeli jest prawdą, jak głoszą nieufnie nastroszeni znawcy, że nie ma w polityce ani jednego twierdzenia, które by było całkowicie błędne lub też na odwrót całkowicie słuszne, nie będzie to chyba winą z naszej strony, gdy i do zdań, które dziś się głosi, tę samą również przyłożymy miarę.

Postępowanie takie wydaje się nam tym bardziej celowe, iż w publicystyce polskiej występuje nie od dziś bynajmniej nigdy nie słabnąca skłonność do przesady. Albo żyjemy w ciągłym przygnębieniu, w prostracji ducha, który odwraca się od nurtu zdarzeń i wszystkie marzenia umieszcza w przeszłości; albo przeciwnie, nakładamy swoim przywidzeniom czarodziej-skie buty, ażeby siedmiomilowym krokiem zdążyć do uprag-

nionego kresu. W tej rozległości wahań pomiędzy skrajną nadzieją i skrajną rozpaczą tkwi może źródło niejednej pomyłki, jaką zanotowały karty naszych dziejów, tkwi zaś z pewnością najistotniejszy powód, dlaczego jako całość, jako pewien organizm społeczny nie umiemy myśleć politycznie. Zwalczanie przesady, na jakimkolwiek żeruje odcinku, jest niewątpliwie walką o prawdę, a walczyć o prawdę, niszczyć zakorzenione uczuciowe, kłamliwe nawyki jest rzeczą może trudną, pozornie nawet czasem beznadziejną, ale jest zawsze przecież obowiązkiem.

Otóż, gdy chodzi o nasze zagadnienie, trudności rodzą się w samych pojęciach. Nacjonalizm, jako zjawisko dziejowe, nie jest bynajmniej rzeczą jednolitą. Wieloznaczność terminu uderza każdego, kto bodaj pobieżnie zetknął się z problemem. Nacjonalizm, jako pewien kierunek myśli politycznej, nie jest z pewnością ścisłym pierwowzorem nacjonalizmu znanego z praktyki. Wystarczy tutaj wspomnieć niemiecką narodowo-liberalną szkołę, zwłaszcza zaś tzw. kierunek koburski, reprezentowany przez księcia Ernesta II, i porównać zasady, jakie ruch ten głosił, z ich realizacją w bismarkowskim dziele. W jednym i tym samym kraju istniały przed ostatnią wojną różne stronnictwa, które wszystkie przyznawały się do nacjonalistycznych haseł, nie stając się przez to tym samym, w każdym zaś razie wewnętrznie zgranym obozem. Wymieńmy tylko Action Française, młodzież deputowanego Taittingera i Krzyż Ognisty pułkownika La Roque w początkach lat trzydziestych we Francji. Samo pojęcie idei narodowej, jako punktu wyjścia i w zasadzie również probierza wszystkich „narodowych“ haseł, było czymś tak różnym w poszczególnych krajach, że nawet znawcy stawali bezradni, pragnąc stosownie do miejscowych potrzeb i nastrojów uchwycić istotę politycznych zdarzeń. Idea wspólnoty rasowej, wyhodowana we Francji a przyjęta ostatecznie przez hitleryzm w Niemczech, nie pokrywa się przecież niemal w żadnym punkcie z ideą tradycji łacińskiej kultury, ideą cywilizacyjnego środowiska i cywilizacyjnej wspólnoty, jaką propagowali uczniowie Maurrasa; włoski etatyzm faszystowski nie odpowiada bynajmniej centralizmowi dynastycznemu Pasicza czy Bratianu lub mistycyzmowi imperialistycznemu szkoły słowianofilów.

Że tak jest, że kierunek narodowy przybierał w różnych okresach i w różnych środowiskach odrębne, nierzadko wprost przeciwne formy, dziwić się mógłby tylko taki człowiek, który nie ma żadnego pojęcia o dynamizmie zjawisk historycznych. Nie ma obozu o zasięgu powszechnościowym, który by na kształt monolitu stanął przed wzrokiem potomnych. Nawet jeżeli idea i program pozostają wspólne, różnice poziomu i zainteresowań ludzi warunkują różnice kierunków. Metody prawnicze, metody stosowania pojęć oderwanych przy analizie określonych zjawisk nie mogą mieć dlatego uznania w historii.

Nacjonalizm polityczny był niewątpliwie koniecznym następstwem przemiany pojęć w dobie nowożytnej. Idea narodu, jako najwyższego doczesnego dobra, jest bezsprzecznie odmianą daleko szerszego pojęcia, jakim jest patriotyzm, idea miłości ojczyzny. Stąd też teoretycy nacjonalistycznej myśli chrzczą często swą naukę mianem uświadomionego, nowoczesnego patriotyzmu w przeciwstawieniu do uczuciowej raczej miłości ogniska domowego czy bogów rodzinnych, jaka przeważała w miastach starożytnej Grecji, i do dyletanckiego kultu narodowości, swojskiego obyczaju, stroju i przyrody, jaki pod postacią np. sarmatyzmu kwitnął w całej pełni w Polsce doby saskiej. Zowią ją patriotyzmem całkowitym i konsekwentnym w stosunku do politycznego wyłącznie uczucia czy też wierności osobistej dla króla lub religii przodków; patriotyzmem wreszcie postępowym i demokratycznym wobec zachowawczego umiłowania tradycji dawnych warstw przodujących i uprzywilejowanych. Tego rodzaju patriotyczny kierunek jest niewątpliwie nieodrodnym potomkiem Wielkiej Rewolucji. Za czasów tzw. dawnego porządku panujący był symbolem jedności społeczeństwa. Wierność rozkazom pomazańca „z bożej łaski“ była podstawowym obowiązkiem poddanych bez względu na ich osobiste upodobania czy społeczną rolę. Sankcja religijna dodawała temu stosunkowi ponadziemskiego, nieledwie nadprzyrodzonego blasku. I w Anglii i we Francji, że wspomnimy tylko te dwa w cywilizacji europejskiej przodujące kraje, przez całe tysiąclecie żyło przekonanie, iż król wyłącznie na mocy swego dostojęstwa może w cudowny sposób leczyć cielesne choroby. Król był przedstawicielem Boga i jako jego wysłannik stał ponad prawem i ponad społeczeństwem, teoretycznie we wła-

snym rozsądku znajdując jedynie legalne granice dla wszelkich kaprysów swej woli. Nauka „biernego posłuszeństwa“ szerzona nie tylko na angielskich ambonach, była filozoficznym uzasadnieniem ześrodkowania w osobie monarszej wszechwładzy absolutystycznego państwa.

Rewolucja francuska położyła kres całej tej teorii. Burząc dotychczasowy układ polityczny, zburzyła zarazem i tytuł, na którym opierało się państwo „dawnego porządku“, domagając się usług od obywateli. W perspektywie przemagającego najazdu sąsiadów, w walce o całość i o niepodległość Francji musiała z kolei inna zjawić się zasada, w imię której rząd miałby możność żądać poświęceń dla kraju. Taką ideą była idea ojczyzny nie tylko jako pewnej geograficznej, historycznej czy językowej całości, ale zarazem jako pewnego ideału kulturalnego i pewnego układu stosunków społecznych, którego nie sposób było nie uznać i nie bronić. I ta zasada stała się podstawą wszelkich nacjonalistycznych prądów. Przechodziła, rzecz jasna, różne koleje. Stworzyła romantyzm, który w trosce o odkrycie źródeł dziejów narodowych zwrócił się do ludowych podań i zwyczajów. Przygotowała grunt dla socjalizmu, który z tej ludowości ostatecznie wyrósł i jej się hasłami posłużył. Obaliła sztuczne kordony państwowe i zjednoczyła bądź też do odrębnego bytu powołała kraje środkowej i południowo-wschodniej Europy. Podjęła hasła imperiaizmu kolonialnego i przyrodniczego pozytywizmu, hasła walki o byt i naturalnego doboru. Wychowywała wielkich społeczników, wychowywała nawet ludzi, którzy wiary nadprzyrodzonej nie mając, gotowi byli własnej ojczyźnie najwyższe ofiary i kult niemal boski oddawać.

Zagadnienie samoobrony narodu było rzeczywistą podstawą kierunku. Im więcej kraj był prześladowany, tym silniejsze budziło się przeświadczenie o własnej swej odrębności. Zygmunt Balicki, jeden z twórców polskiego demokratyczno-narodowego stronnictwa, w ten sposób wyjaśniał psychologiczne stanowisko ruchu:

„Niegdyś liczyliśmy na pomoc zewnętrzną, na kongresy europejskie, ich poczucie sprawiedliwości i tym podobne piękne rzeczy. Wtedy uważaliśmy Europę za rodzaj trybunału najwyższego, który ma rozpatrzyć naszą sprawę, nasze żądania i dążenia — i wydać orzeczenie

w wiekowym sporze. Czyż dziś rzeczywiście tak się na konferencję pokoju zapatrujemy, czy ona nam sprawiedliwość wymierzy i obdarzy niepodległością? Ani ona ani żadne koncerty europejskie ani dziś ani w przyszłości, tylko my sami własną pracą, siłą i walką! Więc z jakiej racji, w imię czego będziemy przed nimi roztaczać nasze uczucia, dążenia i ideały? Czyż na to, żeby wzruszyli lekceważąco ramionami i powiedzieli sobie: „Vieux Polonais, bavards incorrigibles!” (z listu do Karola Lewakowskiego z 5-5-1899, Ossolineum, rps. 6358, f. 21—22).

I z uczuciem tęsknoty takie wypowiadał zdanie:

„...chciałoby się raz przecie poczuć szerszy grunt pod nogami i wziąć choćby z Niemcami za bary, podstawiając równocześnie nogę Moskalom” (do tegoż 21-7-1896, *ibid.* f. 7).

Ale w miarę rozwoju rosły i niebezpieczeństwa ruchu. Podobnie jak marksistowski obóz, również i nacjonalistyczne kierunki rozszczepiać się poczynają na dwa zasadnicze prądy: prąd rewolucyjny (obojętną jest w tej chwili dla nas rzecz, czy był to rewolucjonizm czynu czy też myśli) i oportunistyczny, umiarkowany w taktyce, coraz bardziej, jak to się mówi w niektórych współczesnych politycznych kołach, drobnomieszczański czy nawet zachowawczy. Przez szereg lat, bezpośrednio poprzedzających pierwszą wojnę światową, zdawało się, iż prąd umiarkowany całkowitą osiągnie przewagę. Zjednoczenie Włoch i Niemiec, tak jak później, przed trzydziestu laty odbudowa Polski, Czech i Jugosławii, a więc urzeczywistnienie podstawowych programowych dążeń zdawało się już ostatecznie kierować stronnictwa nacjonalistyczne na drogę spokojnej pracy w konstytucyjnych ramach mniej lub więcej wykształconego przedstawicielskiego ustroju. Było to jednak chwilowe złudzenie.

Rzeczywistość nie odpowiedziała tym wszystkim nadziejom z wielu i to bardzo poważnych powodów. Przede wszystkim pierwsza wojna światowa była w dziedzinie stosunków politycznych i gospodarczych wstrząsem, który na długie lata zawichrzył jako tako ustaloną na kongresie wiedeńskim dotychczasową równowagę mocarstw. W porównaniu z tym wstrząsem wojna 1939—1945 roku, jakkolwiek dłuższa i bez porównania większe materialne przynosząca szkody, jest wydarzeniem zgoła wtórnym, niemal drugorzędnym. Pierwsza wojna postawiła szereg konkretnych zagadnień, na które w ska-

li światowej i druga nie umiała znaleźć rozwiązania. Jednym zaś z najważniejszych była niewątpliwie sprawa ustalenia się przedstawicielskiego ustroju według wzorów zapożyczonych przede wszystkim z konstytucji Trzeciej Republiki.

Sprawa ustroju przedstawicielskiego oto był punkt zwrotny w dziejach rozwoju ruchów narodowych międzywojennej epoki. Wystąpienie silnego marksistowskiego obozu, prowadzącego w jednym przynajmniej ze swoich odłamów wyraźnie rewolucyjną działalność — nadawać zaczynało ton rewolucyjny i całom prawodawczym i opinii świata. Powodzenie metod rewolucyjnych w Rosji wywoływało w krajach, którymi rządziły umiarkowane żywioły, obawę podobnych przewrotów u siebie. Demobilizacja milionowych, wszystko jedno, zwycięskich czy też zwyciężonych armii rzucała na ulice i na lep propagandy zastępy ludzi długotrwałą wojną wytrąconych ze zwyczajnych, utartych kolei społecznego i gospodarczego życia, ludzi, którzy powracając z frontu, nie pojmowali przemian dokonanych w kraju i wskutek tego, nie mogąc żyć się z warunkami, gotowi byli poprzeć każdą awanturę, każdy spór polityczny rozwiązywać siłą, wszelkim dotychczasowym uznanym powagom przeciwstawić swą własną, upartą ambicję.

Zalew milionów byłych kombatantów, po większej części przyznających się do nacjonalistycznych haseł, wywołał kryzys w stronnictwach prawicy. Dawni przywódcy znaleźli się w obliczu żywiołów, z którymi nie umieli znaleźć wspólnego języka. Obok dotychczasowych narodowych stronnictw poczęły się tworzyć nowe, nierzadko w ostrym z tamtymi zostające sporze. Zdemobilizowani żołnierze wyrażali głośno pogardę dla parlamentarnego systemu. W manewrach kuluarowych i przetargach międzypartyjnych dopatrywali się zdrady pierwiastkowych zasad, sprzeniewierzenia się przede wszystkim zaufaniu kraju. W trosce o ich głosy i o ich poparcie najgorliwsi nawet zwolennicy przedstawicielskich rządów wyzybywali się rychło liberalnych i demokratycznych haseł. Młodzieży imponowała postawa bojowa — i każdy nowy rocznik, wchodzący w życie narodowych stronnictw, pomnażał ustawicznie siły nieprzejednanego, nierzadko cezarystycznie usposobionego skrzydła.

Taki stan rzeczy nie mógł trwać bez końca. W poczuciu niebezpieczeństwa ze strony „reakcji“ również i rozbite dotychczas żywiły lewicy zaczęły dążyć do stworzenia wspólnego obozu. Perspektywa „frontu ludowego“ zarysowywać się zaczęła już wcześniej, nim nawet publicznie padło jego hasło. Każdy rok natomiast pogłębiał niepokój, jaki dawni przywódcy narodowych stronnictw żywili wobec młodszych swych kolegów. Z każdym rokiem coraz groźniejsze powstawało widmo społecznych przewrotów i krwawych rozgrywek.

Hasłem rewolucji kombatanckich żywiołów stało się zwycięstwo włoskiego faszyzmu. Od owych wypadków nie ma prawie roku, ażeby w którymś z europejskich krajów nie nastąpiła jakaś demonstracja lub przewrót o charakterze mniej lub więcej wojskowym. Poszczególni dyktatorowie, jak Primo de Rivera lub Berenguer w Hiszpanii, Mustafa Kemal w Turcji, Pangalos w Grecji, Waldemaras na Litwie, Salazar w Portugalii, wychodzą albo bezpośrednio z wojskowych szeregów albo też na wojskowych wypływają barkach. Nierzadko w obawie o tron i o całość państwa sami monarchowie biorą na siebie inicjatywę zamachu, jak Aleksander jugosłowiański i Alfons XIII, albo przynajmniej wychodzą na spotkanie przewrotu, jak Wiktor Emanuel III czy Borys bułgarski. Atmosfera ogólna sprzyja takim rzeczom. W Polsce, o której kolejach obszerniej wypada tu wspomnieć, społeczeństwo jest już w przede dniu zamachu Piłsudskiego moralnie całkowicie przygotowane na wszelkie rozgrywki. Niemożliwość utworzenia na trwałej większości opartego rządu parlamentarnego potęguje niezadowolenie prawicowej młodzieży. Zabójstwo Narutowicza i wypadki krakowskie w listopadzie 1923 roku są tylko zwiastunami zbliżającej się burzy. Prasa nacjonalistyczna wystawia Mussoliniego, podkreśla nawet ład — po skutkach widzimy jakże iluzoryczny — przez Primo de Riverę zaprowadzony w Hiszpanii, podnosi konieczność zmiany konstytucji w kierunku usunięcia przerostów sejmowładztwa, domaga się silnego narodowego rządu, który by trzęsące się władza państwa na nowo umiał spoić.

Ten przykład polski jest niezmiernie charakterystyczny dla rozbioru naszego zagadnienia. Niestety dla siebie nacjonałiści polscy nie mieli człowieka, który byłby gotów doko-

nać przewrotu. Starzy obawiali się awantury tak niezgodnej z całą ich przeszłością. Młodzi nie mieli za sobą poparcia ani kombatanów, których odsetek zresztą niższy musiał być u nas, aniżeli w krajach, urzędowy przyjmujących udział w dopiero co ukończonej wojnie, ani też mało pod tym względem czynnych szerokich warstw ludności. Położenie się przeciągało, niepewność rosła coraz większa, aż wreszcie inicjatywa Józefa Piłsudskiego wyrzuciła z siodła nacjonalistyczny obóz.

Nie tutaj jest miejsce zastanawiać się nad przyczynami kroku Piłsudskiego. Nie tutaj też miejsce wchodzić w zagadnienie, czy ten zamach był rzeczywiście krajowi potrzebny. Ale trzeba powiedzieć, że nie był niespodzianką i że nie kto inny, tylko właśnie narodowe koła najbardziej przyczyniły się swym niezdecydowaniem do powodzenia człowieka, który był wszakże zaciętym ich wrogiem.

Fakt ten w dużym stopniu przekreślił wielką koniunkturę, jaka otwierała się przed nacjonalizmem polskim w początkach międzywojennego okresu. Na kilka lat podciął rozwój tego właśnie kierunku, który w ówczesnych warunkach reprezentował niewątpliwie najbardziej politycznie uświadomione koła. Prawda, atmosfera panująca w świecie nie przedstawiała działać w nacjonalistycznym duchu również i na rząd zrodzony z zamachu. Niepostrzeżenie prawie obóz legionowy przyjął kurs na prawo i jedno po drugim z nacjonalistycznych hasłał przyjmował jako wytyczną własnego programu. Skutek był jasny: zawiedzione na Piłsudskim czynniki lewicy przechodzą stopniowo na przeciwną stronę; radykalizująca się młodzież ze sfer Legionu Młodych gotowa jest w obawie przed „reakcyjnym“ zwrotem szukać oparcia nawet w komunistycznych hasłach. Śmierć Piłsudskiego usuwa z widowni największą przeszkodę dla zjednoczenia jego obozu z częścią przynajmniej nacjonalistycznych żywiołów. I pomimo osobistych, nieraz ciężkich uraz, pomimo zadawnionych partyjnych zawiści polityka spadkobierców zmarłego dyktatora idzie już nieuchronnie po linii coraz większego zbliżenia z nacjonalistyczną młodzieżą — młodzieżą, która chociaż rozbita na szereg odłamów, chociaż zniechęcona powszechnie do „starych“, przyjmuje przecież w coraz szerszym stopniu stanowisko skrajnie nacjonalistycznych zasad.

W ten sposób otwiera się na polskim terenie nowa możliwość dla narodowego obozu. Postępująca zygzakami, karkołomna w swych zwrotach polityka tego, co zwykliśmy nazywać obozem majowym, nasuwa niemało punktów dla politycznej agitacji narodowców. Obóz rządowy zawodzi przede wszystkim w dziedzinie polityki narodowościowej, stanowiącej — rzecz oczywista — najczulszą dla tej agitacji stronę. Zaczynając od ustępstw przedwczesnych i nieprzemyślanych, podkopuje powagę państwa wśród mniejszości. Przerzucając się z kolei w drugą ostateczność, surowymi represjami wywołuje rozgoryczenie tych, których za wszelką cenę chciał przedtem pozyskać. Skutek jest taki, iż bezpieczeństwo publiczne na kresach opiera się wyłącznie na przewadze wojska. Dość pierwszego wstrząsu, jakiego z czasem dostarczy klęska wrześniowa 1939 roku, ażeby przed oczyma żyjących we wschodnich województwach Polaków zamajaczyła groza brutalnego, masowego mordu. To właśnie zaniedbanie w większym daleko stopniu, niż jakiekolwiek błędy na dyplomatycznym polu, niż nawet opieszałość w dziedzinie reform społecznych, jest dogodną podstawą, na której nacjonalizm polski może w pewnej chwili nową rozpocząć karierę.

Fatalnym zrządzeniem i ta koniunktura nie daje spodziewanych wyników. Być może, klęska wrześniowa jest zbyt rychłym wypadkiem, ażeby był czas do stopniowej ewolucji pojęć. Być może również, że trudności nawet wewnątrzpolityczne, jakie przedstawia dla kraju fakt współistnienia w międzywojennej dobie dwóch coraz bardziej wrogich w skali światowej obozów, nie pozwala opinii polskiej znaleźć jakiejś wspólnej dla wszystkich platformy. Ale mamy przekonanie, że i narodowe koła mają pod tym względem niemałą swą winę. Jest w Polsce przedwrześniowej chwila, kiedy zdaje się, że całe społeczeństwo pójdzie bez wahania za głosem Dmowskiego, byle tylko jego uczniowie zgadzali się z sobą. Następują pamiętne wybory do rady miejskiej w Łodzi, które wbrew wszelkim oczekiwaniom dają Stronnictwu Narodowemu w mieście na wskroś robotniczym bezwzględna przewagę. Kraj nie żąda przewrotu; kraj rozumie dobrze, iż przewrót nie poparty militarną siłą byłby awanturą może w wielkim stylu, ale niemniej zawsze tylko awanturą. Kraj żąda natomiast — i tego żądać ma

z pewnością prawo — ażeby narodowcy rzucili raz wreszcie tzw. rzeczową taktykę wobec rządu. Kraj gotów jest poprzeć każdą opozycję, gotów nawet potwierdzić próby zbliżenia do rządu, ale kraj musi wiedzieć, czy ta polityka, jaką narodowcy głoszą, jest polityką całości czy też grup ze sobą skłóconych. Jakżeż żądać bowiem od przeciętnego człowieka, ażeby poparł choćby najwspanialszy program polityczny, nie wiedząc, kto pod tym programem stawia swe nazwisko! Jakżeż żądać, ażeby wybierał między nieznanymi ludźmi, z których każdy mieni się uczniem Dmowskiego i, głosząc te same w zasadzie poglądy, myśli tylko o walce ze współzawodnikami, nie zaś o koniecznym pogłębieniu haseł!

Dotknęliśmy punktu, który obok sprawy zalewu kombatanckich żywołów najbardziej tragiczną rolę odegrał w dziejach nacjonalistycznych przedwojennych stronnictw. Wzięliśmy dla ilustracji przykład przedwrześniowej Polski nie tylko dlatego, że jest nam najbliższy, ale że i w sposób szczególnie dobitny poznać nam daje niebezpieczeństwo życia wzruszeniami, niebezpieczeństwo zaniedbania programowej pracy, niebezpieczeństwo wyczekiwania na zrządzenie losu. A czyniąc tak, nie chcieliśmy bynajmniej ponad wszelkie względy stawiać wagi partyjnej karności. Sądzymy przeciwnie, iż partyjna karność musi być następstwem przemyślanej uprzednio teoretycznej pracy. Ale jeżeli podkreślamy tutaj, iż niezdecydowanie obozu narodowego w ścisłym tego słowa znaczeniu w przeciwstawieniu do autorytatywnych i cezarystycznych neonacjonalistycznych ruchów było zarówno w Polsce, jak i w innych krajach główną przyczyną porażki, to mamy tutaj na myśli ów fakt przede wszystkim, iż to niezdecydowanie było wyrazem nie czego innego, tylko właśnie braku przewidywania, co przyszłość przyniesie, braku wchodzenia do głębi zagadnień, skłonności operowania tylko nastrojami, skłonności lekceważenia szarej i żmudnej organizacyjnej pracy.

Śmiano się niegdyś w Polsce przedwrześniowej, że hasło „Bij Żyda“ jest jedynym wspólnym programem tych wszystkich, którzy się narodowcami zowią. Nie wchodzimy tutaj w ocenę słuszności takiego mniemania. Ale z ręką na sercu przyznać chyba wolno, że ani w świecie społecznych zagadnień ani w dziedzinie teorii międzynarodowej współpracy przedwo-

jenne obozy nacjonalistyczne szczególnie pozytywnymi zdobyczami chlubić się nie mogą. Jest prawdą, że stronnictwa, które ze swojej istoty pragnęły stanąć ponad wszelkimi warstwami, które ponadto okazywały — naszym zdaniem słusznie — zasadniczą nieufność do wszelkich pacyfistycznych, tzw. ludzkościowych haseł, o wiele trudniejszą miały w tym wypadku rolę, niż ugrupowania wyraźnie klasowe lub o międzynarodowym wybitnie zacięciu. Ale te trudności, chociażby największe, nie zwalniały przecież od obowiązku spojrzenia rzeczywistości w oczy i zajęcia wobec tej rzeczywistości jakiegoś określonego ściśle stanowiska. Nic przeto dziwnego, że gdy przyszedł kryzys, Federzoni ugiął się przed Mussolinim, niemiecko-narodowi, którzy przecież przynajmniej w grupie Westarpa wrogami byli wszelkich cezaryzmów, bez oporu złożyli swą przyszłość w ręce młodzieńczego rasizmu, a francuscy nacjonalisci czy grupy Marina czy skrajniejszych skrzydeł nie umieli nigdy ująć w ręce władzy, jak jej nie umieli utrzymać narodowcy w Polsce.

Z tym niezdecydowaniem w dziedzinie programu szła w parze u wszystkich niemal ściśle nacjonalistycznych stronnictw okoliczność, która jakkolwiek sama w sobie bezwinna, co więcej, zważywszy pobudki przywódców, uprawniającą do jak najdalej idącej pobłażliwości w sądzie — przyczyniła się jednak w bardzo dużym stopniu do zdyskredytowania całego obozu. Nie występując w zasadzie nigdy z programem przewrotu, jak to czyniły marksistowskie koła, nie miały stronnictwa narodowe tej swobody w prowadzeniu opozycyjnej walki, jaka jest niejednokrotnie pierwszym warunkiem całkowitego zwycięstwa. Ludziom umiarkowanym z całej głębi duszy trudno było w istocie pogodzić się z myślą, iż perspektywa przyszłego triumfu żądać może w dzisiejszych, konkretnych stosunkach wyrzeczenia się myśli o współudziale w rządzie. Woleli kompromis, choćby niewygodny, woleli przetargi o ilość portfeli, byle tylko utrzymać to, co zwali wpływem, a co w rzeczywistości mogło mieć znaczenie jedynie w kuluarach i na sali sejmu, nie przesądzając w niczym o nastrojach kraju. Stąd płynęło niebezpieczeństwo, iż kraj, który widział ich ludzi bez przerwy niemal na ławach ministrów, chętnie i odpowiedzialność na ich barki składał za wszystkie

niepowodzenia maszyny państwowej. Nie posiadając w swym ręku bezwzględnej większości, która by im umożliwiła samodzielne rządy, musieli nacjonałisci wchodzić w koalicje, musieli z konieczności opierać się na innych, nieraz nieprzyjaznych grupach. Tracili w ten sposób swobodę decyzji, gdy jakkolwiek ustawę trzeba było przyjąć. Pod hasłem tzw. konieczności państwowych, żyrowali politykę, której byli obcy. Czyż więc zupełnie bez podstaw były zarzuty kombatanatów lub własnej partyjnej młodzieży?

Przykładów na uzasadnienie tych naszych dowodzeń znajdziemy sporo w całej Europie. Niemiecko-narodowi, których wyrazem najlepszym był nieprzejednany wobec sprzymierzonych gabinet Cunona, popierali przecież w sposób urzędowy wszystkie gabinety Luthera, Marxa i Brueninga, chociaż te wprost przeciwną wiodły politykę. A przecież nie co innego pozwoliło później ruchowi Hitlera rozbić całkowicie stare junkierskie stronnictwo, tylko ten zarzut, że poparło ugodę, jaką wobec Zachodu zainicjował Stresemann a kontynuował Curtius — ugodę, której w głębi duszy również byli wrodzy. W Polsce narodowcy weszli w porozumienie z umiarkowanym odłamek ludowców dla odsunięcia mniejszości narodowych od wywierania wpływu rozstrzygającego na rządy: w maju 1926 roku ludowcy ci bezpośrednio po zamachu majowym pierwsi poparli na zgromadzeniu narodowym kandydatury prezydenckie wysunięte przez przewrót. W latach 1924 i 1925 poparli narodowcy rząd Władysława Grabskiego, który w polityce zagranicznej poszedł w osobie ministra Skrzyńskiego na lep niemieckich sugestij i z zamkniętymi nieledwie oczyma rzucił się w sukurs nieszczęsnej, najwięcej właśnie przez koła nacjonalistyczne i we Francji i w Polsce zwalczanej, fantastycznej polityce Brianda. Później jeszcze weszli narodowcy w skład rządu tegoż samego Skrzyńskiego, rządu, w łonie którego gen. Żeligowski swoją nieobliczalną polityką personalną ułatwił powodzenie legionowego spisku i przygotował nieświadomie przewrót. Jeżeli zależało narodowcom na uzdrowieniu waluty, czyż nie wystarczyłaby w tych wypadkach życzliwa z ich strony neutralność; czyż trzeba było koniecznie w tym celu przyjmować ministerialne teki?

Prawda, można było tę dziwną taktykę tłumaczyć różnymi ideowymi względami. Ale tłumaczenia takie, które zrozumiałe być mogą dla znawcy stosunków, nie są bynajmniej i jasne i proste dla szarych, przeciętnych ludzi. I we Francji i w Polsce protestowali nacjonałiści przeciwko socjalistycznym projektom ubezpieczeń społecznych, a równocześnie głosowali za każdym niemal wnioskiem, jaki w tej sprawie pod wpływem lewicy odnośny rząd przedstawiał. W szeregu zagadnień zajmowali w ten sposób dwa odmienne zgoła stanowiska. Po zamachu majowym byli opozycją w Polsce, a wychodzili z izby, gdy budżet poddano głosowaniu, jak gdyby w obawie rzucenia kresiek rządowi, który ich przecież postanowił zniszczyć.

Otóż takiego postępowania ani kraj ani nikt z zewnątrz pojąć nie umiał. Opinia rozumie, gdy ktoś mówi „tak“, i rozumie, gdy ktoś mówi „nie“, ale czyż mamy się dziwić, iż rozkłada ręce, gdy ktoś w jednej i tej samej sprawie mówi równocześnie i „tak“ i „nie“?

Takie właśnie postępowanie przyczyniło się do tego, iż w szeregu krajów nawet najżyczliwsi dopatrywać się poczęli w polityce narodowej śladów jakiejś dwulicowej, podejrzaney gry. Ono też było najwłaśniejszym powodem, dlaczego z taką nienawiścią spotkali się w innych stronnictwach. Widziano w narodowcach wahanie a podejrzewano postęp; widziano, że się łudzą, a przypuszczano, że kłamią. I kiedy karta się odwróciła, wszyscy przeciwko nim gotowi byli się łączyć. Powstanie u nas Bezpartyjnego Bloku z tak różnolitych ideowo żywiołów niczym innym nie da się uzasadnić. Narodowcy głosili zasadę prywatnej własności, a nie umieli energicznie w jakimkolwiek kierunku do tego zagadnienia przystąpić. I później dziwili się nawet, że zachowawcze żywioły wołał Piłsudskiego poprzeć?! Cokolwiek byśmy sądzili o merytorycznej potrzebie reform w tej dziedzinie, jasną jest przecież dla każdego rzeczą, że z podobną polityką daleko się nie zajdzie. Czyżby nie było dla stronnictw narodowych zdrowiej, gdyby postępowały w myśl tych słów, jakie Dmowski jeszcze w 1900 roku pisał:

„Tak mało zaś sobie cenimy łatwy pokłask, że dla okazania się radykalniejszymi, jednego pustego frazesu nie poświęcimy“.

Oto są niektóre tylko z tych powodów, jakie przyczyniły się do zdyskredytowania tego, co nazywamy narodowym w przeciwieństwie do cezarystycznego, neonacjonalistycznego ruchem. One to przyczyniły się do przedwczesnej kapitulacji ludzi, którzy byli często wielkimi społecznikami, zdolnymi parlamentarzystami, utalentowanymi publicystami, nie stając się nigdy elitą praktycznych działaczy. Pomiedzy przewrotem czy z prawa czy z lewa oni właśnie mieli obowiązek stać na posterunku. Gdy przewrót przyszedł, bez walki opuścili ręce lub co gorszą związali się z gwałtem. Czyż więc możemy dziwić się porażce?

Ale jeżeli nawet i przegrali ludzie, którzy w pewnej chwili dziejowej określone mieli posłannictwo spełnić, czyż z tego wynika, że idea, którą podnieśli, jest również skazana na klęskę? Przypatrzmy się pilnie dzisiejszym stosunkom we wszystkich częściach całej kuli ziemskiej. Czyż dążenie do niepodległości, jakie budzi się stopniowo w kolonialnych krajach, nie jest wyrazem wpływu nacjonalistycznych prądów? Czyż nadzieje na wzrost solidarności wszystkich bez wyjątku ludów i pokojowego uregulowania zatargów światowych większe są dzisiaj, niż były przed laty trzydziestu, po „ostatniej“, jak wówczas się głośno dowodziło, wojnie? Czyż charakterystyczna w ostatnich czasach ewolucja lewicy nie nasuwa nam bardzo ciekawych pod tym względem wniosków?

Nie chcemy na tym miejscu bawić się w horoskopy, które dopiero przyszłość mogłaby potwierdzić. Ale przypuszczamy, iż nadzieje na jakąś radykalną zmianę w dziedzinie nastrojów poszczególnych społeczeństw są złudzeniem, które nie ma za sobą nawet cienia prawdy. Nie wierzymy w przyszłość, która byłaby równoznaczna z zaprzeczeniem przeszłości. Sądzimy, że w dziejach jest zawsze jakaś genetyczna linia, która łączy najbardziej odległe wypadki, najbardziej sprzeczne ze sobą zjawiska w jedną harmonijną całość. I dlatego mniemamy, że jak długo trwa ziemia, uczucie narodowe zachowa swą wartość.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

Chryścianizm w zetknięciu z kulturą dalekiego Wschodu¹⁾

Kraje Europy przyjęły chrześcijaństwo związane z zachodnią, grecko-rzymską kulturą. Przystosowali go do niej już Ojcowie Kościoła, pragnąc za pomocą ówczesnych nauk obronić i wytlumaczyć prawdy objawione. Jeszcze ściślej wiąże się z filozofią i fizyką tego środowiska teologia scholastyczna.

Podczas odkryć nowych światów, jakich dokonali wielcy zdobywcy na przełomie XV i XVI wieku, skłonni byli początkowo sądzić, że ludy spotkane w Ameryce, Azji, Afryce należą przeważnie do plemion pierwotnych. Z czasem jednak, przy bliższym zetknięciu się z nimi natrafiono, zwłaszcza w Azji na ośrodki starych i bogato rozwiniętych kultur: induskiej, chińskiej, japońskiej.

W ślad za odkrywcami misjonarze katolicy gorliwie zabrali się do pracy wśród nowych narodów, które ze swej strony nieraz okazywały gotowość do przyjęcia wiary Chrystusowej, ale raczej bez filozofii scholastycznej i kultury zachodniej, które rozwinęły się w Europie, a obce są umysłowości wschodniej. Imponowali im misjonarze naukami technicznymi, fizycznymi, które mało postąpiły na wschodzie. Dzięki tym właśnie naukom dochodzili nieraz misjonarze, zwłaszcza jezuici do wielkich wpływów na dworach cesarskich. Całość jednak umysłowej zachodniej kultury nie przemawiała żywiej do wschodnich dusz. Ich znów kultury misjonarze nie znali, więc przyjmowali przynajmniej zewnętrzne for-

¹⁾ Artykuł oparty na własnych spostrzeżeniach autora w czasie wizyt w Japonii, na jego rozmowach z misjonarzami, na takich dziełach, jak *Vision d'espoir*, Tokio 1938, Ohm: *Kulturen, Religionen und Missionen in Japan*, Augsburg 1928 oraz na informacjach Agencja Internationale „Fides” i „Osservatore Romano” z lat 1947 i 1948.

my życia. Ubierali się więc jak bonzowie czy uczeni chińscy, w obcowaniu zachowali całą skomplikowaną etykietę chińską czy japońską. Owszem w Indiach poszli jeszcze dalej, przez co wywołali oskarżenia w ubiegłych wiekach a zarzuty w nowszych: uznali kasty. Dla każdej z nich budowali osobne świątynki, uzasadniając swe postępowanie tym, że do kościoła wspólnego dla wszystkich nie przyjdzie członek wyższej kasty ani nie przyjmie nauki od kapłana kasty niższej.

Wojna, która dziś jeszcze niszczy tysiące placówek chrześcijańskich w niektórych okolicach Azji, zapala nowe nadzieje, iż niektóre kraje zdają się stawać znowu skłonniejsze do przyjęcia posiewu ewangelicznej prawdy.

Zwłaszcza Japonia po klęsce i ogromnych zniszczeniach znalazła się niejako w próżni. Poniosła ona nie tylko olbrzymie straty materialne, ale staje się świadkiem, jak zachwiały się i zawaliły wierzenia ludu. Nawet cesarz uchodzący dotąd za bóstwo ogłosił, że jest zwykłym człowiekiem. Przewidywały ten stan duchowego załamania bystrzejsze umysły już przed obecną wojną. Widząc, że religia opiera się przede wszystkim na przyznaniu cesarzowi boskich przymiotów i czci, powtarzali niedawno inteligentni Japończycy z melancholią: my w te zabobony nie wierzymy, ale lud gdy przestanie w nie wierzyć, co mu zostanie?

I nic dziwnego, że ludzie zwiedzający po wojnie „kraj kwitnącej wiśni“ stwierdzają zgodnie, że stanął on na przełomie. Niektórzy przepowiadają mu szybkie przyjęcie chrystianizmu, a nawet z pobudek politycznych życzą sobie tego, jak to wyraził komendant sił amerykańskich, gen. Mac. Artur w słowach: „Bez chrześcijaństwa nie może być demokracji w Japonii“. Inni jednak twierdzą, że droga do przyjęcia Ewangelii jest jeszcze daleka. Wpierw trzeba przełamać wiele oporów, uprzedzeń i skostniałych punktów tradycji, uroszczeń dumy narodowej.

W każdym razie wydaje się, że Japonia jest dziś bardziej otwarta i lepiej niż inne narody wschodnie przygotowana do przyjęcia chrześcijaństwa czy wprost katolicyzmu, gdyż ludność jej posiada bardziej chłonną umysłowość i poczucie odpowiedzialności wobec wyższych zasad. Widząc naturalne przymioty tego narodu już w XVII wieku misjonarz Organtino T. J. donosił do Europy: W dziesięciu latach cała Japonia może być chrześcijańska. Japończykom bowiem trzeba w wysokim stopniu przyznać to samo, co

Tertulian twierdził o prostych mieszkańcach północnej Afryki swoich czasów: „Anima humana est naturaliter christiana“. Nawet współczesny pisarz japoński podnosi, że wykształceni Japończycy nie tylko znają humanitarne zasady Chrystusa, ale je cenią. I dodaje z pewną ironią: „W duchu, jeśli nie z imienia Japonia jest najbardziej chrześcijańskim krajem na ziemi“. Dowodem dyscypliny moralnej w tym kraju może być między innymi fakt, że życie zakonne pociąga Japończyków. Przełożeni zaś tamtejsi stwierdzają, że przychodzą do klasztoru ludzie przyzwyczajeni w domu do posłuszeństwa, zapobiegliwi, obowiązkowi, poprzestający na małym. Nawet życie trapistów, surowe, milczące i oddane ręcznej pracy wydaje się im zwyczajne, twórcze i pociągające.

Ileż rzeczywiście szlachetnych rysów można się było w Japonii dopatrzeć, zwłaszcza w normalnych pokojowych czasach? Podziwiał je nasz R. Dmowski, gdy około roku 1905 znalazł się w Japonii w celach politycznych. Na polu obyczajowym widać u nich wrodzoną uczciwość, poszanowanie dobra bliźniego mimo ubóstwa, uderza brak kradzieży, płynący z przyjęcia się zasady: Nie czynь drugiemu, co tobie niemiłe. Powszechnie spotyka tam Europejczyka grzeczność, wyrozumiałość, życzliwość. Zmysłowość, jest więcej powściągliwa i ukryta, niż w Europie czy Ameryce. Szczególnie jest rozwinięta cześć rodziny, kult dziecka, które jest ośrodkiem wszystkich trosk i zabiegów rodzicielskich. Dlatego to już przed wojną liczono tam dwa miliony urodzin. Jest to więc kraj, jak świeżo zaznacza „Fides“, najbogatszy na świecie w dzieci. W tramwajach często spotyka się w Japonii matkę z dwojgiem, trojgiem dzieci, z których najmłodsze nosi zwykle przywiązane na plecach. Wszyscy takiej matce ofiarują miejsce, pomagają jej przy wsiadaniu czy wysiadaniu. Gdy zaś w ubiegłym roku zwiedzał Japonię, niedawno zmarły, sławny ks. Flanagan, który swą działalność poświęcił nieszczęśliwym, powojennym dzieciom i założył w Ameryce „miasto dzieci“, spotykał się wszędzie z nadzwyczajnym uznaniem. Sam cesarz zaprosił go na audiencję. Różne władze organizowały ku jego czci uroczyste powitania. Lud gromadził się na ulicach, by go zobaczyć. Dzieci na każdym kroku wyrażały radość i wdzięczność dla swego przyjaciela.

I mało jest cywilizacji tak bogatych w symbolizm, w jaki obfituje życie japońskie. Ukochanie przyrody, zrozumienie różnych etapów i funkcji ludzkiego życia, wyczucie głębszej i czystej pro-

stoty czynią z domu japońskiego miłe ognisko życia rodzinnego i społecznego. Święta narodowe i popularne tętnią w swych objawach i obrzędach radością zbiorową. Obrzędy proste i pociągające przypominają młodzieży i starszym odpowiedzialność i wartość życia. Stąd również płynie źródło głębokiego patriotyzmu Japończyka, który jest dlań najwyższym ideałem. Te podstawowe rysy chrześcijańskie uderzają nawet w porównaniu z naszym krajem, gdzie, jak zaznacza prof. Konrad Górski, tyle prądów sprzecznych z katolicyzmem, jak oświecenie, romantyzm, pozytywizm, nie mówiąc o materializmie, wpływało na życie społeczne, a postawa prostego człowieka mniej nieraz wykazuje poczucie sprawiedliwości, uczciwości, miłości, niż to widać u niejednego z szarych Japończyków.

Ludzie Wschodu interesujący się bliżej chrześcijaństwem, zaznaczają, że duch chrześcijański przerasta cywilizację, którą wykształcił, i może ożywiać inne. Żadna kultura nie mieści go ekskluzywnie, bez reszty. Ewangelizacja rozszerzyła się wprawdzie w środowisku grecko-rzymskim i Kościół korzystał wiele w swym rozwoju z jego dorobków nauki, organizacji, kultu, lecz i ta kultura go zmonopolizować nie może. Problem więc misyjny polega na wyborze takich środków, aby ziarno chrześcijańskie przenikało i przyjęło się w nowej cywilizacji. Pewnie, że i ta cywilizacja nie wykryształizowała już w sposób ostateczny; zwłaszcza kultura japońska otwarta jest na wszystko, co się wydaje żywym zachynem, prawdziwym postępem. Apostolstwo ma więc iść w parze z kulturą, bo katolicyzm jest również fermentem, może odradzać i kształtować stare cywilizacje i przenikać je swymi zasadami.

Gdy zaś zejdziemy do szczegółów, w wierze katolickiej spotykamy najpierw dogmaty. Ich zadaniem jest zapewnić nam jasne poglądy i prawdziwe pojęcia o Bogu i dać wytyczne postępowania wobec Boga, człowieka i świata. Dogmaty wprawdzie się nie zmieniają, ale tajemnicze i pełne atrakcji drogi, które mogą doprowadzić dusze do poznania i zasmakowania w prawdach wiecznych, mogą być najrozmaitsze. Apologetyka również dostraja się do dusz i podaje im prawdy, oświetlając syntezę faktu objawienia w sposób najbardziej odpowiadający umysłowi i psychice neofitów.

Także formy analogiczne, za pomocą których teologia pragnie lepiej ująć boską i nadprzyrodzoną realność, są wartościowe, ale mogą przyjmować różne postacie i formy.

Przedstawiać bowiem wiernym prawdy wiary w formułach dla ich umysłów obcych, to raczej wykoślawiać je i skazywać na zamarcie na obcej glebie, w odmiennym klimacie duchowym. Trzeba brać pod uwagę zdolności słuchacza, zastanowić się, które władze górują, a gorliwość znajdzie z czasem najistotniejsze środki przedstawienia im prawdy. Tak postępował Chrystus, który dostosował się do pojęć apostołów a wy tłumaczenie niektórych prawd odkładał na później. „Non potestis portare modo“.

Są bez wątpienia w religii trwałe reguły moralne, których treść się nie zmienia, ale przymierzenie obowiązków do zmieniających się warunków, ich uzasadnienie negatywne i pozytywne, motywy czynów, dostosowanie zasad moralności do bogactw życia indywidualnego czy społecznego otwiera ogromne pole dla naszych wysiłków i studiów.

W pojęciu religii mieszczą się również obrzędy, które w stosunku do Boga wyrazić mają dążności idealne i dynamiczne aspiracje dusz do najwyższej Prawdy, Dobra i Piękna. Nie potrzeba dodawać, że architektura kościelna, hymnologia, sztuki liturgiczne, obrzędy i w ogóle różne objawy kultu publicznego pozostawiają dużą swobodę natchnieniom każdej rasy nawet w obrębie jednego obrządku łacińskiego. Trzeba więc te praktyki dewocyjne wprowadzić, które odpowiadają duszy wschodniej, żeby wszystko wyrosło z tamtejszego środowiska, bo chrystianizm nie chce unicestwić człowieka, ale go odnowić i odrodzić w Chrystusie.

W takim ujęciu przedstawiają sobie chrystianizm w Japonii ludzie, którzy są członkami Kościoła katolickiego lub też sympatyzują z nim i poznają jego naukę¹⁾.

W Japonii obecnie wrze. Wstrząsają nią różne ścierające się prądy... Jedne głoszą materializm, inne szerzą racjonalizm i bronią narodowej tradycji. Buddyzm i szintoizm uznaje się za religie krajowe, a chrystianizm za obcą. Stąd w podręcznikach dla szkół średnich usprawiedliwia się męczeństwo katolików w XVII wieku tym, że buntowali się przeciw cesarzowi. Przeciw takim tendencjom wnieśli katolicy sprzeciw i Powszechny Komitet Nauczania w odpowiedzi na to uchwalił, że w nauce o religiach nie wolno formować poglądów religijnych, ale tylko dawać informacje o wierzeniach. Wiadomości zaś o nich dostarcza nie samo ministerstwo, ale poszczególne grupy religijne, które je wyznają.

¹⁾ Vision d'espoir, Tokio 1938.

W niedziele zaś zostawia się dzieciom czas na dopełnienie obowiązków religijnych („Fides“ 27. 3. 48).

Widzimy więc, że katolicy wkraczają aktywnie w życie duchowe kraju, a gdziekolwiek jest misyjna placówka, Japończycy chętnie przychodzą i słuchają konferencji o zasadach religii katolickiej, nawet buddyjscy mnisi proszą proboszczów, by im tłumaczyli zasady wiary katolickiej. Urządzona ankieta wśród studentów wyższych szkół na temat, jakie książki przede wszystkim czytają, wykazała, że 28% ich czyta dzieła filozoficzne i religijne. Z obcych pisarzy największą poczytnością cieszą się Tołstoj, Rilke, Gide, a więc pisarze poruszający problemy religijne i moralne.

O zdobycie duszy japońskiej walczą dwie odmienne koncepcje katolickie. Południe kraju, które posiada dawne tradycje katolickie, chciałoby szerzyć tę wiarę przyjętą wraz z kulturą przejętą od misjonarzy francuskich. Ośrodek północny ze stolicą Tokio pragnie wyraźnie realizować te desyderaty, któreśmy przytoczyli. Między tymi dwoma poglądami są tarcia i różnice tak głębokie, że np. ks. Hayasaka, pochodzący z Tokio, naznaczony na biskupa w Nagasaki, nie mógł trafić swymi poglądami do umysłów zeuropeizowanych księży z okręgu Nagasaki, czuł się tam obcym a po paru latach zrezygnował ze swego stanowiska. Lecz i tu zapowiada się pożądana zmiana, bo w małych seminariach podstawowych przedmiotów uczą Japończycy, więc ich wychowankowie nie będą obcy rodzimej kulturze.

Wytyczyły sobie katolickie ośrodki myślowe w Japonii jasne programy na polu nauk teologicznych, lecz o ile nam wiadomo, nie realizują ich jeszcze w szczegółach. Wobec ogromu zadań i prac życiowych po świeżej wojnie nie czas jeszcze na spokojne studia. Na razie praca wre nad usuwaniem uprzedzeń.

Wielu Japończyków jest przekonanych, że przyjęcie katolicyzmu sprzeciwia się patriotyzmowi. Tłumaczą im więc katolicy, że tej sprzeczności nie ma, że przecież wiele objawów życia, jak nauka, handel, sztuka, związki kulturalne, przekracza granice narodów. Nie sprzeciwia się również miłości ojczyzny powszechność Kościoła, bo powszechność ta oznacza, że każdy człowiek winien korzystać z jego mocy i światła. Kościół będąc międzynarodowym, nie zwalcza narodowych czynników, lecz pragnie braterstwo du-

chowe rozszerzać na cały świat. Jest nadnarodowy, jest społecznością dusz żyjących w Chrystusie.

Przypomnieć należy, że dawniej niemalą przeszkodą w przyjmowaniu wiary katolickiej było to, iż szerzono ją pod protektorem państw europejskich, zakony bowiem, które prowadziły tę pracę, nie miały innego oparcia. Było to zawadą w działalności apostołskiej, czasem samo posłannictwo się wynaturzało i odwracało od wzniosłych celów misyjnych. Teraz tylko Stolica Apostolska wysyła misjonarzy i wytycza im cele wyłącznie duchowe, a pod karą suspensy zabrania im wtrącać się w sprawy polityczne państwa.

Patriotyzm więc i charakter japoński nie tylko nie sprzeciwia się duchowi Kościoła, ale ma wiele z nim punktów stycznych:

W Japonii istnieje cześć wielkich przodków i bohaterów, coś analogicznego jest w Kościele, który tak szczególnie czci swoich świętych, męczenników i wyznawców. Ma również Japonia głęboko zakorzenione cnoty społeczne i broni się przed zbyt dużym indywidualizmem, który jest też potępiony przez Kościół. Stąd np. prawda o mistycznym cielem Chrystusa jest bliska umysłom japońskim i psychice narodu, który wciąż społeczne poddanie się władzy tak wysoko stawia i serdecznie miłuje. Również ofiara Chrystusa na Kalwarii, odnawiająca się codziennie na ołtarzach, znajdzie łatwiejsze zrozumienie w duszy japońskiej, w której cnoty społeczne i pragnienie poświęcenia się życia dla innych są tak głęboko zakorzenione.

Jest rzeczą jasną, że sprawę ewangelizacji i przeszczepienia chrystianizmu na gruncie kultury japońskiej musi na dalszą metę, prowadzić kler tubylczy. Misjonarze odpowiednio przygotowani i rozumiejący duchowy klimat Japonii mają tylko zasiać pola ewangeliczne, kler zaś rodzimy ma zaszczerpić coraz głębiej i trwalej Ewangelię w życiu i obyczajach swego kraju, pracować nad jego pełnym rozwojem i przystosować do niej serca wszystkich Japończyków. Dlatego też papież tworzą hierarchię kościelną z kapłanów-autochtonów i na najbardziej odpowiedzialnych stanowiskach, jak na stolicach tokijskiej i nagasackiej, biskupami są Japończycy.

Oblicze wyraźnie japońskie ma też sztuka kościelna. Delikatność linii, lekkość barwy, brak trzeciego wymiaru dają jej jakiś miły i swojskie pierwotny wyraz. Święci są przeważnie przedsta-

wiani, nie jak u nas w togach, ale w japońskich kimonach i wyglądają, trzeba to przyznać, nader dostojnie. Kościoły dawniejsze budowane są w stylu europejskim, ale obecnie rosną wysiłki, by je wznosić w duchu wschodnim, japońskim. Wnętrza zaś ich już wszędzie urządzone są na modłę japońską, zasłane bywają całe matami, po których chodzi się boso. Również z japońskiego życia wzięte są gesty i ukłony stosowane przy różnych obrzędach religijnych.

Stosunek kapłana do wiernych jest zazwyczaj nader prosty, rzec można, prawdziwie ewangeliczny. Duszpasterz zresztą w swojej sutannie nie bardzo się różni ubiorem od Japończyka; w kościele wdziewa też pantofle, żyje skromnie jak przeciętny obywatel i dzieli się z nim chętnie wszystkim. Wszędzie też widać, że stosunek ten jest bliski, serdeczny, życzliwy.

A co nam wierzącym Europejczykom może dać zetknięcie się z tymi zagadnieniami religijnymi na dalekim wschodzie? Zapoznanie się z nimi jeszcze raz podkreśla fakt powszechności religii, dążności człowieka ku czemuś nadziemskiemu, wspólny wysiłek do zrozumienia tajemnicy bytu, której sama nauka nie rozwiąże.

Tak często widzi się tam duszę japońską wyrrywającą się do Boga. Do świątyń pogańskich wchodzą Japończycy z powagą, stoją tam ze złożonymi rękami, zamkniętymi oczyma i modlą się chwilę do kogoś nad światem, choć nie wiedzą, czy i jaki jest Bóg. Chcą jednak komuś złożyć cześć i polecić się jego opiece.

Poznamy stąd, że problemy religijne z natury interesują ludzi, że obojętność naszych ateuszy co do zagadek życia, co do tajemnicy człowieczej sięgającej poza grób, jest czymś nienaturalnym.

Patrząc się dalej na ten naród mający ugruntowaną moralność, upewniamy się również, że prawo moralne nie jest nabyte wychowaniem czy narzucone przez prawodawców, ale ma podstawę w naturze ludzkiej, w której należy się dopatrywać pierwszej normy prawa.

Widzimy także, że człowiek wiedziony niezsputym instynktem szuka jakiegoś autorytetu w życiu. Prosty Japończyk rozumie dobrze, że nie każdy zdobywa na własną rękę prawdę, jak się to często głosi w Europie. Zdaje sobie sprawę z tego, że do większości prawd dochodzi się z pomocą innych, a pojęć zdoby-

tych własnym wysiłkiem niezależnie od innych jest bardzo mało.

Poznanie kultury wschodniej zmusza nas z drugiej strony, by pewne tezy nasze gruntowniej jeszcze studiować i szerzej opracować. Ostrożność najpierw największą zachować w dowodzeniu, że tylko kultura zachodnia daje wszystko dla życia społecznego. Narody wschodnie doszły do tak wielkich wyników, iż zmuszeni jesteśmy stwierdzić, iż bez kontaktu z tą kulturą i religią chrześcijańską, mogą pewne cywilizacje dojść do wysokiego stopnia życia kulturalnego i obyczajowego. I zdać sobie jasno sprawę, że chrześcijaństwo nie może się zamknąć w ramach jednej tylko kultury czy cywilizacji.

Na razie Japonia ze swą kulturą, ze zdrowym kośćcem moralnym szuka po klęsce wyjścia z ciężkiej sytuacji, ogląda się za lekarstwem. Zaprasza różnych specjalistów i prosi o wskazówki. Zwrócono się także do przedstawicieli różnych religij z zapytaniem, jak one rozwiązują podobne trudności. Buddysta nie dał innej rady, jak tylko powtarzał: pracujcie, pracujcie. Zaproszono i katolickiego misjonarza: ks. Geppert T. J. omówił katolicki światopogląd społeczny. Rzecz ciekawa, jego słuchacze podnieśli jedną tylko trudność, czy ideał życiowy katolicyzmu nie jest dla nich zbyt wzniosły i trudny.

Ogół ludności stawia teraz sprawę po prostu: do wyboru jest tylko chrześcijaństwo albo komunizm. Obydwa mają wyraźne oblicze i znaczenie międzynarodowe. Z chrześcijańskich zaś wierzeń najbardziej odpowiada im katolicyzm, bo jest rzeczywiście i międzynarodowy i posiada ośrodek jedności i organizacji w Stolicy Świętej.

Japonia znajduje się na zakręcie historii. Japończycy, spragnieni prawdy, szukają przewodników bezinteresownych, którzy by jednak pozwolili im być sobą a jednocześnie pomogli im dźwignąć się duchowo i wewnętrznie odrodzić w duchu, miłości i sprawiedliwości.

O. Anzelm Kubit Z. B. M.

Przegląd piśmiennictwa

Literatura: Książki klubowe

Wiktor Niekrasow: *W okopach Stalingradu*, „Czytelnik“ 1948, K. D. K. III, str. 325. Effendi Kapijew: *Poeta*, „Czytelnik“ 1948, K. O. III, str. 285. Roger Vailland: *Dziwna zabawa*, „Czytelnik“, 1948, K. O. IV, str. 259. Wł. Jan Grabski: *Konfesjonał*, Księgarnia św. Wojciecha 1948, 2 tomy.

Cztery nowe pozycje „klubowe“ — wśród nich jedna, inaugurująca katolicką akcję Jasnych Książek — stanowią wartości odrębne, niezależne od siebie charakterem, tematyką, techniką pisarską, różniące się — i to nawet pokaznie — poziomem literackim. Spotkanie w ramach jednego omówienia wyznaczyła im czyśto zewnętrzna przyczyna, właśnie ich „klubowość“. Omawiać je też wypadnie bez prób łączenia ich jakimikolwiek analogiami, a dla uniknięcia wszelkich nieporozumień porządek omówień ustali chronologia przesyłek pocztowych.

Pierwszą — po omówionych już w ramach naszego przeglądu książkach Andrzejewskiego, Dygata, Rzezacza i Pruszyńskiego — jest powieść Wiktora Niekrasowa „W okopach Stalingradu“. Jest to książka niewątpliwie zasługująca na uwagę i szacunek. Konstrukcyjnie stanowi ona formę raczej pamiętnika niż powieści. Tematem jej — opis walk w obronie Stalingradu. Ideą — zwycięstwo słusznej sprawy. Pominiemy tu — z wielu przyczyn — roztrząsanie zagadnienia, czy sprawa to rzeczywiście słuszna; nie są istotne w tej chwili zastrzeżenia, jakimi można ją obarczyć. Istotna jest prawda psychologiczna bohaterów książki, prawda artystyczna dzieła. I jedną i drugą osiągnął autor przez uniknięcie wszelkich zafałszowań, przez świetnie zestrojony zespół chwytów, który określa się mianem realizmu. Ten zespół chwytów zasługuje na uwagę. Niekrasow wyrzekł się łatwych uproszczeń. I tło wydarzeń i biorących w nich udział ludzi nakreślił piórem wytrawnego, bezwzględного obserwatora, wycieniował ołówkiem miłośnika prawdy. Nigdzie, może dokładniej: prawie nigdzie nie dał się uwieść łatwiznie propagandysty, a jeśli już służył propagandzie, to w najlepszym tego słowa znaczeniu: przez rzetelny wysiłek artystyczny. Zadanie trudne, bo przez opis walk Armii Czerwonej z Niemcami chce Niekrasow dać i daje obraz Rosji, nowego

człowieka radzieckiego. Jakiż jest ten obraz? Chyba prawdziwy. Jedno jest pewne: psychologicznie prawdziwy. Dotychczas znaliśmy go z dwóch jednostronnych źródeł. Wolno o tym mówić, bo — Niekrasow każe, Niekrasow — pisarz radziecki, odznaczony jedną z naczelnych nagród Z. S. R. R sam o tym mówi. Pierwszym źródłem była przedwojenna propaganda, która ukazywała nam Rosjanina w brudnej koszuli i podartych łapciach, impotentą kulturalnego i zero moralne; drugim źródłem była propaganda powojenna, usiłująca nam przedstawić sąsiada ze wschodu jako bohatera bez skazy, ideał człowieczeństwa i obywatelstwa. I jedno i drugie wyobrażenie wynikało z sumy tendencyjnych uproszczeń. I jedno i drugie Niekrasow-artysta musiał odrzucić, jeśli chciał stworzyć dzieło prawdziwe a przez to piękne. Oczywiście, odrzucił. Człowiek Niekrasowa jest zwykłym, pełnym wad i zalet człowiekiem. Jest zdolny do tchórzliwej ucieczki i bohaterskiego ataku. W czasie wojny nie krzyczy patetycznie: „Za sławu, za rodinu!“, ale tęsknie marzy o chwili, kiedy będzie mógł gryźć pestki na polepie we własnej chałupie, kiedy się pochyli nad próbkami w laboratorium lub pulpitem w kreślarni. I taki człowiek, odbarwiony z fałszu uproszczeń, jest nam — mimo istniejących różnic — bliższy, psychologicznie bliższy. A przez to w dziele literackim prawdziwszy, pełniejszy artystycznie. I Niekrasow, przewyciężając schematyzację, rezygnując z usług palety, na której znaleźć można tylko wybielające kolory, dotarł do głębszych wartości, dał żywy, plastyczny obraz narodu rosyjskiego, ewolucji Z.S.R.R. W jego książce Rosja Sowiecka jest krajem nowego, rodzącego się dopiero człowieka. Są bohaterzy, to prawda, ale są i szuje. Są nowe zastępy inteligencji, to fakt, ale nie brak masy ordynansów — półanalfabetów. O tym Niekrasow nie waha się pisać, bo pojął prawdę o prawdzie: pod korcem ją kryją słabeusze. A Niekrasow uważa swój naród za naród ludzi silnych. Płomienna jego wiara jest dominującą wartością książki. I zasługuje na szacunek. Tym bardziej, że obcując ze sprawami niemałej wagi nie dał się ponieść taniej emfazie, ckliwym frazesom czy hurra-patriotycznym deklamacjom. Mówił po prostu: jak człowiek, który rozumie, czego od niego wymaga powołanie artysty.

Smutną stratą będzie, jeśli komuś uprzedzenia polityczne każą ominąć ukryte w tej książce wartości. Można — i trzeba — doszukać się w niej akcentów głębszych, niż polityczne. A nawet zdając sobie z nich sprawę i ustosunkowując się do nich negatywnie, można — i trzeba — znaleźć w dziele to, co odbarwione z kolorów partyjnych, stanowi jego najpiękniejszą zaletę: ogień prawdziwego zapału, chęć — choć może niedoskonale realizowaną — służenia wielkim sprawom i rzetelny, głęboki artyzm.

Z innym zupełnie klimatem, tematyką i innymi ambicjami autorskimi spotykamy się w „Poecie“ Effendiego Kapijewa. Pisarz ostrzega, że „w książce tej nie ma wątku, a raczej został on wy-

prowadzony poza nawias narracji. Autor powziął zamiar nader zuchwały: chciał pokazać — poprzez poetę — prozę życia, jej nurt i koloryt powszedni. Umyślnie unikając wszystkiego, co wyjątkowe, i ogniskując uwagę wyłącznie na sprawach codziennych, autor starał się nie tyle ogarnąć osobowość poety, ile unaocznić w jego wizerunku duszę swego maleńkiego ludu góralskiego, swój kraj i swoją epokę“.

Czy udało mu się ten „zamiar nader zuchwały“ zrealizować? Jeśli to, co wysuwa w przedmowie jako naczelną ambicję książki, było rzeczywiście jego zadaniem, to można chyba całkiem stanowczo odpowiedzieć: nie. Bo główną uwagę skupia jednak na sobie postać poety Sulejmana. I Kapijew, jeśli coś ukazał poza nim, to nie, jak pragnął w przedmowie, prozę życia, to nie jego koloryt powszedni, ale właśnie niepowszedniość, niezwykłość, właśnie specyficzną, ale głęboką odczuta poezję. Nie unaocznił w wizerunku poety duszy owego maleńkiego ludu góralskiego, ale na jej tle ogarnął osobowość poety, uroczą, pełną prostoty i egzotycznych tajemnic duszę Sulejmana. Oczywiście, wiemy o kraju i epoce Kapijewa na podstawie jego książki kilka ciekawych rzeczy, ale zapisujemy je na sulejmanowski rachunek. On jest najważniejszy, ba, on jest jedyny w całej opowieści.

Konfrontując więc zamierzenia przedmowy z treścią dzieła trzeba stwierdzić, że nie spełniło ono zadania. Ale to nie powód do smutku ani dla czytelników, ani dla autora. Dał Kapijew książkę ciekawą, wnikliwą psychologicznie, napisaną świetnym, pełnym urzekającej aforystyki wschodniej stylem, dał próbkę, bardzo ciekawą i bardzo oryginalną wschodniej biografii literackiej, prymitywne, ale pełnego czaru romansu biograficznego.

Nie poczytując mu niespełnienia swoich zamierzeń, za winę, a nawet po cichu — z chrześcijańskiej zresztą życzliwości — ciesząc się tym trochę, trzeba obarczyć autora „Poety“ jednym zarzutem: wyprowadzenie wątku poza nawias narracji, jak i inne sztuczki kompozycyjne (choćby te uwagi „Na marginesie raptularza“) zaszkodziły strukturze książki w sposób dość bolesny, po prostu: pod koniec uczyniły ją rozwlekłą, pełną dłużyzn, nudną. Męczące także i niezgodne ani z prawdą psychologiczną, ani z wymaganiem artystycznej natury są zbyt częste (zwłaszcza w drugiej już połowie książki) ustępy, pisane zbyt wyraźnie i — zbyt nieporadnie „od usum Delphini“. Ale braki te nie odbierają całości jej świeżego, egzotycznego uroku. Jest w tym uroku coś z poezji opowieści, którym zachwycił nas kiedyś Grey-Owl. I chyba „Poeta“ podobnym siłom zawdzięcza powodzenie.

Trzecia książka, „Dziwna zabawa“ Rogera Vaillanda przypomina — jeśli wolno zacząć od dosyć luźnych analogii — sztukę Armanda Salacrou „Noce gniewu“. Łączy te utwory pokrewna tematyka — Ruch Oporu we Francji — specyficzna dla tej tematyki atmosfera nieubłagalnej walki, klimat nienawiści do wroga,

ostre sylwetki charakterów i nowatorstwo kompozycyjne. Jak Salacrou do sztuki scenicznej, tak Vailland do powieści wprowadził nowy, niespotykany dawniej chwyt. U Salacrou było rozwijanie akcji wstecz, u Vaillanda — z bogaceniem jej odrębnym monologiem wewnętrznym, akcentującym swoją autonomię nawet odmiennością kroju czcionek. Na tym jednak sumowanie analogii wypadnie zakończyć. Bo nie spotykamy już u Vaillanda ani patosu Jana Cordeau, ani subtelności Luizy, chociaż Pierrette Bazir pożyczła coś Matyldzie, a Rivoir czy Dédé czuliły się krewnymi współtowarzyszami walk Marata z „Dziwnej zabawy“. Vailland poszedł dalej w brutalizowaniu, wyrosłym z ambicji skrajnego realizmu. W ludziach z jego powieści — szczególnie w Maracie — niepokoi cynizm, którym trochę po remarquowsku osłaniają swoje bohaterstwo czy lęk. Wraz z czytaniem narasta niemile uczucie pewności, że mamy do czynienia z pozą, z póspolitym zgrywaniem się na gardzących światem i życiem herosów-abnegatów. Autor wyraźnie zastrzega się przed utożsamieniem wydarzeń przez niego opisanych z historią. „Nie jest to powieść historyczna... „Dziwna zabawa“ nie jest powieścią o Ruchu Oporu. Nie może więc dostarczyć materiału żadnej polemice — poza czysto literacką — i wszelki argument natury historycznej lub politycznej, który chciałoby się z tej powieści zaczerpnąć, byłby w założeniu bez wartości“. Całe szczęście. Tylko za „fikcje, twór wyobraźni“ — jak chce autor — możemy wziąć Marata, z jego smutnym, płytkim zacietrzewieniem antychrześcijańskim. Woła on patetycznie: „Jestem gotów poświęcić wszystko dla sprawy, której bronię, nawet swoje życie. Ale odmawiam najdrobniejszej ofiary, jeżeli mam wrażenie, że żąda się ode mnie wykazania „dobrej woli“. To mnie przyprawia o niesmak, jak chodzenie do spowiedzi, to należy do tego samego rzędu spraw, co „pokuta“, włosiennica mnichów, cały śmietnik chrześcijańskiego masochizmu... Robisz na mnie wrażenie dobrego ucznia, dobrego syna, dobrego chrześcijanina, chce mi się dać ci w mordę“... Vailland konsekwentnie wykazuje do czego prowadzi taka postawa. Marat będzie mógł uwieść narzeczoną swego współbojownika, a gdy dowie się, że przystrojony przez niego rogami Fryderyk powędrował nie bez jego winy do lochu, pocieszy się patetycznym, solidarnym gestem, że obaj „stawiali opór ramię przy ramieniu, należeli obaj do rasy, która mówi „nie“... Czy do zamierzeń Vaillanda należało wykazanie takiej więzi przyczyn i skutków, czy zdawał sobie sprawę, że aby stanowić rasę, która mówi „nie“, wystarczy... instynkt samozachowawczy — nie wiadomo. Ale to nie odbiera mu zasługi, że zagadnienia takie — chociaż na marginesie książki — postawił i niezwykle wyraziście — dzięki sugestywnej ostrości charakterów i sytuacji — rozwiązał. Jeśli się zważy, że sama książka — literacko — reprezentuje osiągnięcia świeżej i solidnie wypraco-

wanej techniki pisarskiej, wybór jej na pozycję „klubową“ można — w ostateczności — uznać za usprawiedliwiony.

Największą uwagę czytelnika polskiego skupia na sobie — ze względu na popularność autora, bliskość tematyki i wartości artystyczne — „Konfesjonał“ Wł. Jana Grabskiego. Razem z wydaną przed wojną książką „W cieniu kolegiaty“ stanowi on nową trylogię autora „Sagi o Jarlu Broniszu“. Jeśli zestawimy się obydwie trylogie — różniące się od siebie znacznie tematyką — łatwo dostrzec podobieństwa. W nowej trylogii (mówię tu o całości, chociaż pierwsza część wyszła prawie dziesięć lat temu) widzimy te same zalety kompozycyjne, co w „Sadze“. I tu mamy bowiem świetną, wciągającą czytelnika bez reszty fabułę, która pozwala autorowi na zawiadnięcie całym aparatem percepcyjnym odbiorcy. Ale i tu fabuła jest tylko środkiem, ma zniewolić do wysłuchania wstrząsającej spowiedzi jednostki dążącej do świętości („W cieniu kolegiaty“) i wyznań społeczeństwa, toczonych przez hipokryzję i gangrenę zepsucia („Konfesjonał“). I tu, jak w pierwszej trylogii postać Bronisza, ks. Sadok jest czynnikiem w kunsztowny sposób, zespalającym poszczególne wątki. Ale ostatnia powieść Grabskiego poszczycić się może jeszcze jednym osiągnięciem, którego „Sadze“, uznając jej wartości, w imię obiektywizmu należało odnowić. W „Konfesjonał“ nie ma prawie ani jednego fałszu psychologicznego. Początkowo budzi zastrzeżenia główna sylwetka Sadoka, jego biczownictwo bardziej się tłumaczy usiłowaniem dociągnięcia do schematu męczennika, niż przekonującą motywacją psychologiczną. Później, im bliżsi jesteśmy zrozumienia świętości proboszcza wianowskiego, zastrzeżenia słabną. Ale nie giną. Ciągłą się za nim jak cień, aby w obozie koncentracyjnym odżyć na nowo. Ale to jeden wyjątek. Korowód innych postaci, a jest ich przecież wiele, przypomina świetnie zrobioną miniaturę „Komedii ludzkiej“ w polskim wydaniu. Prawda psychologiczna przebija z każdego prawie gestu, każdego słowa. Tym większa to wartość, że te gesty i te słowa odsłaniały najintymniejsze sprawy, sięgały do dna człowieka.

A nierzadko demaskowały ohydę, dwulicowość, bezwstyd, całą tragedię degrengolady najbogatszych i najuboższych, Górniaków — gnojówkarzy i Chmilów — potentatów. Bo „Konfesjonał“ to nowa katolicka powieść społeczna, dająca bezlitosny, bezwzględny, ale jakże potrzebny przegląd sił duchowych, wartości religijnych poszczególnych warstw. To powieść, która wyrosła z bezpośrednich, rzetelnych obserwacji, łatwych do sprawdzenia w każdym polskim Milanówku czy Leśnej Podkowie w każdej polskiej Warszawie, w każdej Helci i każdej Parońskiej, każdym Waluku i każdym Milewskim. Łatwych do sprowadzenia, ale jak trudnych do — ogłoszenia. Trzeba wielkie odwagi — głębokiego zrozumienia sprawy katolickiej w Polsce i świecie, aby nie zawahać się przed nakreśleniem takiego obrazu. Biedota odeszła od ko-

ścioła przez biedę, bogacze przez bogactwo. Tamci, bo nie umieli uczciwie wydobyć się z nędzy, ci, bo nie umieli uczciwie zdobyć bogactwa. I jedni i drudzy przez płyciznę wiary, ubóstwo ducha. Księża albo zmęczeni i zgorzkniali (prob. Mikutowicz), albo nieuczciwi (ks. Mikołaj). Nie zaważał się przed tymi zarzutami pisarz katolicki. I nie zatracił się w pesymizmie. Jest ks. Sadok i dobro ukryte w duszach ludzkich i wspaniałość nauki Chrystusa. Poprzez walkę zmienia się obraz. Górniak przyjmuje Chrystusa. Chmiał przystępuje do spowiedzi, złodziej zostaje uczciwym człowiekiem, prostytutka — dobrą żoną i matką.

I nie ma w tej przemianie nic z uproszczeń, nic z fałszu psychologicznego, nic z łatwizny. Jak tego dokonano? Miłością, dobrocią, mądrością Chrystusową. Przedstawienie mechanizmu owych przemian, wezwanie do tych przemian, umocnienie wiary w możliwość tych przemian — to nieprzemijająca zasługa autora.

Ale nie tylko to jest jego zasługą. Nie tylko literatura katolicka, ale w ogóle literatura zdobyła dzięki niemu jedno ciekawe dzieło więcej. Mówiło się już tutaj o właściwościach kompozycyjnych „Konfesjonatu”. Jeszcze raz warto podkreślić wielką umiejętność Grabskiego w wiązaniu poszczególnych wątków, świetne stopniowanie efektów sytuacyjnych (np. kolejne spowiedzi w Wianowie), dyskretne rozwiązania komplikacji. Chociaż przyznać trzeba, że są słabsze miejsca, gdzie przesadzono w dokładności powiazań, za dużo złożono na barki zbiegu okoliczności (jak choćby spotkanie Sadoka, Moniki, Biwki, Gębarta i Müllera w jednym obozie). Nie zawodzi jednak nigdy język Grabskiego, dokładny, plastyczny, nacechowany głęboką kulturą literacką, a pomimo tego (lub raczej dzięki temu) niezwykle prosty, przystępny, łatwy. Dzięki niemu sceny takie, jak spowiedź Górniaka, Kiełtykaskiej czy Chmiał lub rozmowy — trochę zresztą naciągnięte — ze św. Teresą, albo sylwetki Müllera lub Biwki nabierają niezwykłej wyrazistości!

Nie mogła chyba akcja Jasnych Książek zacząć swego rozwoju od lepszej gwarancji jej powodzenia. Jeżeli tylko będzie dociągać do poziomu swego pierwszego osiągnięcia po latach wojny, możemy być o los pracy katolickiej na tym odcinku spokojni ¹⁾.

Zygmunt Lichniak

¹⁾ Czytelnicy pragnący się zapisać do Klubu Jasnych Książek zgłaszać się winni wprost do Księgarni Św. Wojciecha w Poznaniu al. Marcinkowskiego 22.
(Redakcja)

Historia: Studia słowiańskie 1945-48

Badania nad starożytnościami słowiańskimi mają w Polsce dość długą i piękną tradycję. Po podróżniku i autorze szeregu dzieł francuskich, Janie Potockim, pisarzu jeszcze z przełomu XVIII i XIX w., zaznaczył się Wawrzyniec Surowiecki (1769 — 1827),

który wywarł decydujący wpływ na J. Szafarzyka, uczonego czeskiego i właściwego twórcę nauki o „Starożytnościach słowiańskich“. Zaslugą J. Potockiego i W. Surowieckiego było w szczególności to, że zerwali oni z dotychczasową dowolnością w wynajdywaniu Słowian ukrywających się rzekomo pod różnymi nazwami u autorów starożytnych. Historię porównawczą praw słowiańskich pierwszy napisał W. A. Maciejowski — w drugiej połowie XIX w. zapomniany u nas i nawet lekceważony, ale przywrócił go do zasługi uczony prawnik rosyjski T. Taranowski — a już przed Maciejowskim niepospolite na swój czas i obszerne studium poświęcił J. B. Rakowiecki (1782 — 1838) „Prawdzie ruskiej“ w zestawieniu z innymi pomnikami prawodawstw słowiańskich. Wreszcie Adam Czarnocki, znany bardziej pod pseudonimem Zoriana Dołęgi Chodakowskiego (1784 — 1825), pierwszy zajął się grodziskami na ziemiach słowiańskich, a nawet etnografia słowiańska i antropologia znalazła już wówczas swego teoretycznego przynajmniej propagatora w St. Rzewuskim.

W drugiej połowie XIX w. starożytnościami słowiańskimi zajęli się głównie historycy. Metodą progresywną, w oparciu więc bezpośrednim o źródła starożytne, reprezentował W. Kętrzyński (1838 — 1918), który w zupełnym odosobnieniu przeciwstawiał się nauce niemieckiej w szeregu studiów poświęconych wyznaczeniu miejsca i znaczenia Słowian w starożytności. Wśród uczonych słowiańskich był on bodaj ostatnim, który wgłębiał się bliżej w geografię Ptolomeusza i teksty historyków rzymskich. Poglądy jego, w których niejedną rzecz cenną można odnaleźć, niesłusznie zostały zapomniane. O brak krytycyzmu pomawiano zwłaszcza Edwarda a częściowo i Wilhelma Bogusławskich. Głównym tych wszystkich oponentem był zwłaszcza Aleksander Brückner (1856 — 1939). Do epoki bardziej już w świadectwa źródłowe obfitującej, od VI w. po Chr. począwszy, zwracał się Kazimierz Wachowski (1873 — 1943). Na gruncie metodycznej regresji, w której jako punkt wyjścia dla badań przyjmuje się czasy późniejsze, stanął, po J. Potockim i W. Surowieckim, Tadeusz Wojciechowski. Praca jego pt. „Chrobacja. Rozbiór starożytności słowiańskich“ (1873) może być dziś uważana za przebrzmiałą, w rozwoju studiów słowiańskich odegrała przecież swą rolę, a jej obrona autochtonizmu słowiańskiego w oparciu o nazwy miejscowe była w zasadzie słuszna. W pracach głównie monograficznych wyróżnili się później — w zakresie także studiów słowiańskich — Karol Potkański (1861 — 1907) i Oswald Balzer (1858 — 1933). Całokształt „Starożytności słowiańskich“, ponownie opracowanych w wielotomowym dziele, dał uczony czeski Lubor Niederle. Do okresu przed ostatnią wojną należą również liczne prace Aleksandra Brücknera i wielkie dzieło Kazimierza Moszyńskiego, „Kultura ludowa Słowian“ (1929 — 1939). Wielką działalność naukową rozwinęto w szczególności w prehistorii, językoznawstwie

i antropologii. Prace syntetyczne, oparte na szczegółowych badaniach dawniejszych własnych i obcych, częściowo przygotowane w ukryciu w czasie okupacji, ukazały się jednak dopiero w ostatnim trzyleciu.

Wśród prehistoryków bardzo rozległą i owocną działalność, z wyraźnym dążeniem do końca podsumowania wyników, rozwijał już od dawna poznański profesor, Józef Kostrzewski. Przez długi czas nasi czołowi prehistorycy zajmowali się prawie wyłącznie odleglejszymi epokami prehistorii, których związek z czasami historycznymi był tylko pośredni. Połączenie historii z archeologią, od dawna praktykowane w badaniach nad przeszłością starożytniej Grecji czy Przedniej Azji i Egiptu, na ziemiach polskich i słowiańskich jest bliskiej stosunkowo daty. Trzeba przyznać, że ze strony historyków od dawna już odzywały się głosy wzywające naszych prehistoryków do zajęcia się epoką wczesnohistoryczną, a jednym z pierwszych, który to czynił był obecny profesor K. U. L., Leon Białkowski. Pewne opóźnienie w zainteresowaniu powyższymi tematami zostało sownie wynagrodzone wynikami następnie osiągniętymi. Dwie książki wydane przez prof. J. Kostrzewskiego po ostatniej wojnie reasumują już wyniki. Pierwsza to „Prasłowiańszczyzna. Zarys dziejów i kultury Prasłowian“ (Poznań 1946. Księg. Akadem., str. 164). Z tytułu jasno wynika, że chodzi tu o przodków późniejszych Słowian a nie o nich samych. We wstępie bliżej określa autor granice chronologiczne na czasy mniej więcej od r. 1500 do 300 przed Chr. Ażebymóć te przybliżone granice przyjąć, trzeba oczywiście stać na gruncie autochtonizmu Słowian, jak to zresztą czynił autor od dawna w swych studiach szczegółowych i w ogólniejszej „Wielkopolsce w czasach przedhistorycznych“ (2 wyd., Poznań 1923). W prehistorii sprowadza się to do uznania za słowiańską, a ściślej za prasłowiańską najważniejszej kultury materialnej tego okresu, tzw. łużyckiej (od pierwszych wykopalisk w tym kraju, ale z zasięgiem na ziemiach polskich) i poprzedzającej ją przedłużyckiej. Obrońcą naczelnym tej teorii, głównie przeciw nauce niemieckiej, był właśnie nasz autor. Argumentem najważniejszym, prócz wielu innych, są podobieństwa kultury materialnej „łużyckiej“ z późniejszą słowiańską. (Budowle na „łatkę“ i „sumik“ odnalezione w Biskupinie dadzą się jeszcze dziś stwierdzić w najbliższej okolicy miejscowości wykopaliskowej). Północni Ilirowie, którym nauka niemiecka przypisuje kulturę „łużycką“, są w ogóle tworem hipotetycznym mocno niepewnym. W dodatku uczeni niemieccy nie usiłują nawet odnaleźć innej poza „łużycką“ kultury przedhistorycznej, którą można by odnieść do Słowian, a trudno przypuścić, ażeby tak liczny późniejszy lud, jakim są niewątpliwie w czasach historycznych Słowianie, nie był reprezentowany w prehistorii. Dodajmy jeszcze do tego, że znana nam w późniejszych czasach kultura iliryjskich górskich pasterzy

nie ma nic wspólnego z rolniczą wybitnie kulturą „łużycką“, gdy wprost przeciwnie ma się rzecz ze Słowianami. To są uwagi, jakie do tej dyskusji można dorzucić ze stanowiska właśnie historycznego.

Autor dla odtworzenia całości kultury prasłowiańskiej obok wykopalisk bierze pod uwagę także dane językowe, oraz spostrzeżenia etnografii i antropologii. Natomiast danych historycznych z tej epoki (Herodot) nie uważa za „całkiem pewne“. Rozdział o prakolebce i najstarszych dziejach (do r. 300 przed Chr.) poprzedza właściwy obraz prakultury. (Mapki dołączone dostarczył prof. K. Jażdżewski). Dalej następują rozdziały poświęcone produkcji rolnej i zwierzęcej wraz z rybołówstwem i łowiectwem, domowi i osiedlu, wyżywieniu, pracy kobiecej, ubiorowi, ozdobom i przyborom toaletowym, rzemiosłu zduńskiemu, odlewniczemu i kowalskiemu, grodom prasłowiańskim, stosunkom handlowym z obcymi krajami, wierzeniom religijnym na podstawie śladów rytuału pogrzebowego (kult zmarłych, ożywianie przyrody), wreszcie organizacji społecznej (rodzina, ród i plemię, podział pracy). W przedostatnim rozdziale daje autor rys dziejów Prasłowian od r. 300 przed Chr. aż do III—IV w. po Chr., tj. do rozejścia się Prasłowian z praojczyzny, a w ostatnim krótko charakteryzuje kulturę tego okresu. Autor wskazuje tutaj na dowody ciągłości osadnictwa z czasami późniejszymi, mówi o najeźdźcach germańskich, wpływach kultury prowincjonalno-rzymskiej oraz o wyodrębnieniu się Słowian wschodnich a następnie południowych (w dawnych siedzibach pozostają Polacy). Rozwój kultury prasłowiańskiej dokonywał się w związku zżywieniem się stosunków handlowych i kulturowych z wyżej rozwiniętymi krajami południowymi.

Kontynuacją tamtej jest druga praca tegoż autora pt. „Kultura prapolska“ (Poznań, 1947, Inst. Zach., str. 605). Obejmuje ona okres od V wzgl. VI w. po Chr. aż do końca XI w. Wciągnięcie także czasów historycznych tłumaczy autor tym, że są one jeszcze w tym czasie słabo rozświetlone dokumentami pisanymi a posiadamy dla nich cenne świadectwa wykopaliskowe. W ten sposób pomoc oczekiwana ze strony prehistorii istotnie nadeszła. Autor mógł się w istocie oprzeć na licznych badaniach przeprowadzonych przez uczonych polskich i niemieckich, przed ostatnią wojną, w Gnieźnie, Poznaniu, Biskupinie (drugim chronologicznie), Kłecku, Santoku, Lubuszu, Wolinie, Opolu i w innych miejscowościach. Na wykopaliskach oparł się głównie w kreśleniu obrazu kultury materialnej, a przy kulturze duchowej i społecznej czerpał również z danych etnograficznych, językowych i innych. W całości obraz jest imponujący swą szczegółowością i stosunkową kompletnością. Układ dzieła jest podobny do poprzedniego, ale wiele działów mógł potraktować autor znacznie bardziej drobiazgowo. Na początku znalazł się rozdział o kraju i lu-

dziach z natury rzeczy nieco sumaryczny. W charakterystyce ogólnej gospodarki spostrzeżenia prehistoryków potwierdzają wiadomości pisarzy z VI—XI w. przedstawiających Słowian jako rolników. Szczegółami różnych technik gospodarczych nie będziemy się zajmować. W wielu razach dałyby się wyzyskać dane historyczne, które nieminiejszą chyba od etnografii współczesnej posiadają wartość. Ale i tak obraz ten jest bardzo obfity. W porównaniu z okresem prasłowiańskim w rolnictwie nastąpił znaczny postęp.

Dla czytelnika będzie interesujące zapoznać się ze stanem ogrodnictwa i sadownictwa w tym odległym okresie. To samo dotyczy hodowli zwierząt domowych. Bogate są tradycje bartnictwa, rybołówstwa, łowiectwa i zbieractwa, ale znaczenie gospodarcze tych zajęć pozostawało w tyle za rolnictwem i hodowlą. Osadnictwo, a zwłaszcza grody, wprowadzają nas w zagadnienia związane z organizacją polityczną. Dzięki badaniom prehistorycznym państwo Mieszka I i Bolesława Chr. stało nam się bliższe i bardziej zrozumiałe. Podgrodzia łączyły się ściślej z życiem gospodarczym. Niemniej interesujące jest budownictwo i długa lista rzemiosł. Wiele uwagi poświęcono też odżywianiu się, odzieży wraz z ozdobami stroju i higieną ciała, wreszcie uzbrojeniu. Dział kultury materialnej kończą rozdziały o komunikacji i wymianie towarów. W dziele kultury duchowej wiele mniej i tylko pośrednich danych dostarczyła prehistoria. W większym jeszcze stopniu dotyczy to kultury społecznej. Ten dział wypadł u autora może najslabiej, ale to samo można powiedzieć o Al. Brücknerze (*Dzieje kult. polskiej*), któremu dział kultury duchowej był najlepiej znany. Zachował nasz autor trzeźwość sądów w sprawie karkołomnych hipotez o powstaniu państwa polskiego (od Gotów, czy wikingów). Cytaty z prac historycznych zbyt jednak szczupłe.

Wkład prehistorii do dziejów kultury słowiańskiej jest mimo to ogromny. Od prof. Kostrzewskiego wyszła już przed wojną inicjatywa wydawania w Polsce czasopisma poświęconego starożytnościom słowiańskim. Obecnie inicjatywa ta oblekła się w ciało w grubym tomie czasopisma redagowanego przez dr Witolda Hensla (jednego ze zdolniejszych uczniów prof. Kostrzewskiego) pt. „*Slavia Antiqua*” (t. 1. Poznań, 1948, str. 600). Znaczna część prac tam umieszczonych, ale nie wszystkie, należą do prehistorii. Z tych wymienimy jedną, a mianowicie prof. Tadeusza Sulimirskiego, „*Zagadnienie upadku kultury łużyckiej*” (str. 152 — 165). Autor dał się poznać przed wojną z szeregu podstawowych prac prehistorycznych, w których, wraz z śp. prof. L. Kozłowskim, reprezentował wkład ośrodka naukowego lwowskiego — obok ośrodka poznańskiego najznaczniejszy — w udowodnieniu słowiańskości tej tak ważnej kultury przedhistorycznej. Zagadnienie „upadku” kultury „łużyckiej” jest bodaj najważniejszym dla

utrzymania „słowiańskiej“ hipotezy. Podobieństwa istotne z późniejszą kulturą Słowian tracą bowiem na znaczeniu z chwilą, gdy nie potrafimy wypełnić luki chronologicznej między epoką „łużycką“ a wczesną słowiańską. Kultura rozwijająca się blisko tysiąc lat znika zaś ok. V w. przed Chr. Dla prehistorii niemieckiej oznacza to wędrowanie Ilirów i zastąpienia tych przez Celtów i Germanów. Sulimirski udowadnia, że masowa emigracja ludności „łużyckiej“ na południe lub na wschód w świetle materiałów prehistorycznych jest niemożliwa do przyjęcia. Najazd nie mógł przyjść z północy (Germanie), na co wskazuje rozkład grodów. Nawiązując do swych prac poprzednich zniszczenie kultury „łużyckiej“ przypisuje autor najazdowi od wschodu Scytów. Wstrząs był niezwykle silny, ale ludność „łużycka“ pozostała mimo to w swych siedzibach. Zależność od Scytów nie trwała długo. Umożliwiły jednak te wypadki ekspansję z północy kultury tzw. pomorskiej. Treść etniczna tej kultury jest różnie rozumiana, a autor kwestii tej nie porusza. W dalszych losach kultury „łużyckiej“ pozostaje chyba jej przetworzenie się (Kostrzewski).

Metoda prehistorii różni się od historycznej ze względu na materiał badany, ale zostaje mimo to w ramach progresji. Prawdziwą regresję, zgodnie z postulatami T. Wojciechowskiego (i poprzedników), realizuje natomiast językoznawstwo. Badania prasłowiańskie reprezentował zwłaszcza ośrodek poznański skupiający się przy czasopiśmie, wznowionym obecnie, pt. „Slavia Occidentalis“ (t. 18, 1939-47, str. 585). Redaktor czasopisma, prof. M. Rudnicki, dał największą ilość przyczynków analitycznych, ale — po przeniesieniu się do Krakowa — możliwości słowiańskości kultury „łużyckiej“ ze stanowiska językowego przyjmował też prof. T. Lehr-Spławiński. On też dał po wojnie syntetyczną książkę pt. „O pochodzeniu i praojczyźnie Słowian“ (Poznań 1946, Inst. Zach., str. 237). Po krytycznym rozpatrzeniu dotychczasowych poglądów na pochodzenie i praojczyznę Słowian, wymienia autor najdawniejsze wiadomości historyczne o Słowianach u autorów starożytnych, w czym jednak nie wychodzi poza rzeczy ogólnie znane. Bardzo ważna jest następująca charakterystyka stanowiska języka prasłowiańskiego w indoeuropejskiej rodzinie językowej. Omawia więc kolejno proces różnicowania się języka praindoeuropejskiego i jego następstwa, wspólność językową bałtosłowiańską, stosunek języków słowiańskich i bałtyckich (litewski etc.) do innych indoeuropejskich w zakresie budowy gramatycznej i słownictwa oraz zapożyczenia wzajemne prasłowiańskie i języków obcych. Jest to bodaj jedna z pierwszych u nas prac, która przy stwierdzaniu zgodności językowych, zwłaszcza w słownictwie, operuje nie poszczególnymi wyrwanymi z całości pozycjami, lecz te gromadzi w wielkiej ilości i operuje nimi statystycznie. Bada też wahania w tych stosunkach i tendencje rozwojowe. Ważnym jest w szczególności wniosek, że praojczyzny Słowian należy szukać

w bezpośredniej łączności z pierwotnymi siedzibami Bałtów, a nie można też pomijać ustosunkowań do innych grup indoeuropejskich. Wyraża to też w łatwo zrozumiałych schematach graficznych.

Uzupełnieniem powyższego jest rozpatrzenie siedzib Prasłowian w świetle nazw geograficznych. Metoda ta szeroko używana a niekiedy nawet nadużywana w nauce nasuwa tę trudność, że — chodzi tu zwłaszcza o najdawniejsze nazwy wodne — stwierdzenie ich charakteru indoeuropejskiego nie rozwiązuje jeszcze wątpliwości, do którego z „języków indoeuropejskich poszczególnych z nich należy zaliczyć“. Słuszną się wydaje metoda wyszukiwania „gniazd nazw“ tj. charakterystycznych skupień. Jest jednak i druga jeszcze trudność, a mianowicie pewna dowolność w ustalaniu nowych grup językowych, czego istnieje teoretyczna możliwość, gdyż pewne fluktuacje w obrębie skupień indoeuropejskich niewątpliwie się odbywały. Sprawdzianem w tym wypadku mogą być tylko wiadomości historyczne, a w mniejszym stopniu prehistoryczne, gdyż znaleziska przedhistoryczne są w istocie „nie mówiące“, a tylko pośrednio można ich „etnikon“ próbować ustalić. Z tym zaś łączy się hipoteza autora o oddzielnej grupie „weneckiej“. Wyrasta ta hipoteza przy bardzo starannym przerobieniu perspektyw prehistoryczno-etnicznych. Autor waha się, czy można przedhistoryczną kulturę „łużycką“ uznać bez zastrzeżeń za słowiańską i w rezultacie przypisuje ją Węutom, którzy weszli w skład zarówno Słowian, Ilirów, jak i Celtów. Typowy eklektycyzm nie ma jednak i w tym wypadku dość mocnych podstaw. Uzupełnieniem perspektyw prehistorycznych są perspektywy antropologiczne, oraz przyczynki etnograficzne i społeczno-prawne. Te ostatnie wydają nam się nie wystarczające. Dążenie do złączenia wyników poszczególnych nauk w ramach studiów słowiańskich jest zasadniczo bezwzględnie słuszne. Temu samemu autorowi zawdzięczamy ostatnio ważny przyczynek „O starożytnych Lugiach“, których, jak niegdyś W. Kętrzyński, uważa za Słowian na podstawie analizy językowej ich nazwy (poprzednio już M. Rudnicki) w łączności z danymi geograficzno-historycznymi i prehistorycznymi.

Do zagadnień słowiańskich wraca również, nie po raz pierwszy, znakomity antropolog, prof. Jan Czekanowski. Tutaj zanotujemy jego „Polską syntezę slawistyczną w perspektywie ilościowej“ (PAU Kraków 1947, str. 50). Autor stoi na gruncie autochtonizmu Słowian i uważa twórców kultury „łużyckiej“ za ich przodków. Do badań słowiańskich wprowadza kryterium ilościowe przy występowaniu objawów stwierdzanych przez poszczególne nauki (antropologię, etnografię, językoznawstwo, prehistorię z pewnym jednak upośledzeniem i w tym wypadku historii). Podstawą jego główną jest książka Lehr-Splawińskiego, z którego wynikami się solidaryzuje. W artykule pt. „Synteza slawistyczna a za-

gadnienie genezy państwowości polskiej“ wraca — wbrew uwagom krytycznym Kostrzewskiego i naszym dawniejszym — do hipotetycznej roli Gotów, którzy stąd nie emigrowali całkowicie, choć nowych argumentów nie przedstawia. (Książka tegoż autora pt. „Polska-Słowiańszczyzna. Perspektywy antropologiczne“, Warszawa, Arct 1948, str. VIII, 389 nie wiąże się bliżej z historią).

Widzimy więc, że całość zagadnień słowiańskich — inaczej niż to było w początkach tych badań — przeszła dziś głównie do rąk prehistoryków, językoznawców, a w pewnej mierze i antropologów. Dotyczy to oczywiście okresów najdawniejszych, z których wiadomości historyczne są skąpe lub brak ich nawet zgoła. Wynikło to w pewnej mierze z postulatów wysuwanych przez samą historię. Mimo to, a nie pomijaliśmy tego faktu w toku niniejszych uwag, uwzględnienie wyników samej historii często nie jest wystarczające. Możliwości rozwinięcia dotychczasowej współpracy istnieją na przyszłość ¹⁾.

Kazimierz Tymieniecki

¹⁾ W sprawach, pozostających w związku z poruszonymi obecnie, zabieraliśmy już głos, a zwłaszcza w artykułach: Historia i prehistoria (Roczniki Historyczne, XV 2, Poznań 1939-46, str. 191-206), Z metodyki badań nad starożytnościami słowiańskimi (Przegląd Historyczny, XXXVII, Warszawa 1948, str. 7-21) i Wenetowie, nazwa i rzeczywistość historyczna (Slavia Antiqua, I, Poznań 1947, str. 248-260).

Przegląd prasy gospodarczej

za m-c czerwiec 1948 r.

W „Życiu Gospodarczym“ z 1-15 czerwca br. znajdujemy obszerną analizę „Finansów Polski w 1947 r.“ pióra K. Łubieńskiego. Najbardziej charakterystycznym na tym odcinku jest osiągnięcie poważnej nadwyżki budżetowej w wysokości 21,4 mrd zł (przychody 229,4 mrd zł, rozchody 207,7 mrd zł), dzięki której zlikwidowano całkowicie zadłużenie Skarbu Państwa wobec Narodowego Banku Polskiego w latach 1945-6. Drugim pozytywnym faktem jest, że sfinansowanie planu inwestycyjnego za r. 1947 oparto w głównej mierze na oszczędnościach. Z ogólnej sumy 78,8 mrd dotacji i kredytów na ten cel, 76,8% było pokrytych efektywnymi oszczędnościami, a tylko 23,2% środkami kreatywnymi. Te dwa fakty umożliwiły osiągnięcie na wolnym rynku stabilizacji wyższej od obserwowanej w którymkolwiek z lat powojennych, tak że można mówić o utrwalaniu się warunków dla pełnej stabilizacji pieniądza.

Nową organizację spółdzielczości omawia T. Rapacki. Organizację tę oparto na doświadczeniu, wyniesionym z 3-letniej pracy, które wykazało, „że prawdziwie silny i scentralizowany aparat pozwolił rozwiązać pomyślnie szereg problemów praktycznych — ale i wykazał pewne braki: wskutek konieczności szybkiej odbudowy scentralizowanego aparatu odgórnego — aparat ten w zna-

cznym stopniu oderwał się od dołów (spółdzielnie), wykazał zbyt mało praktyczne i konsekwentne powiązanie swych funkcji z planową gospodarką ogólnopolską (zwłaszcza na odcinku wsi oraz rzemiosła i spółdzielni pracy)... Dalej — scentralizowany aparat okazał się za mało elastyczny i sprawny. Wyraziło się to przede wszystkim w oddaleniu od ośrodka dyspozycji niższych ogniw (oddziałów), co spowodowało na szczeblach oddolnych częsty brak zorganizowanej i celowej polityki zakupów, sprzedaży, marż i kalkulacji. Centralizacja pociągnęła też za sobą osłabienie odpowiedzialności za działalność gospodarczą oraz zbyt wysokie koszty handlowe. Braki te ujawniły się nie tylko w aparacie gospodarczym — lecz i w rewizyjnym (słaba elastyczność i sprawność, oderwanie od dołu)“.

„Sumując — potężny scentralizowany aparat nie był w stanie w pełni zsynchronizować się z konsekwentną, ścisłą, planową i życiową współpracą z potrzebami dołów, tzn. spółdzielni i ich bazy członkowskiej oraz z potrzebami góry — tj. dysponowaną przez Państwo gospodarką planową w skali ogólnokrajowej“.

Dokonane w spółdzielczości zmiany organizacyjne „wyrażają się w funkcjonalnym podziale aparatu spółdzielczego na samodzielne — a więc z własną osobowością prawną — Związki (centrale) branżowe, dwuramiennne, tj. z działalnością gospodarczą i z działalnością rewizyjną wobec spółdzielni swej branży. Te pionowe branżowe posiadać będą podbudowę społeczną, wyrażającą się w samorządzie spółdzielczym. Nadbudową ich zaś będzie Centralny Związek Spółdzielni, jako węzeł splatający w jedność zdecentralizowany aparat spółdzielczy“.

„Centrale branżowe, będące nadbudową spółdzielni odpowiednich typów, czyli branżowe Związków Spółdzielni — planowane są następujące:

1. Związek robotniczych miejskich spółdzielni spożywców;
2. Centrala powiatowych Związków Spółdzielni Samopomocy Chłopskiej;
3. Związek Spółdzielni Mleczarskich i Jajczarskich;
4. Związek Spółdzielni Ogrodniczo-Warzywniczych;
5. Związek Spółdzielni Pracy i Wytwórczych“.

Na zakończenie autor stwierdza, że jest jeszcze jedna trwała baza jedności polskiego ruchu spółdzielczego: jedność ideologiczna. Wszystkie pionowe, związki, centrale, szczeble, spółdzielnie i jednostki łączy wykrystalizowana już świadomość, że ruch spółdzielczy jest ramieniem gospodarczym mas pracujących, że jest instrumentem zaspakajania ich codziennych potrzeb, że jest ich inicjatywą społeczną, sprzężoną nierozdzielnie z planową gospodarką Państwa Ludowego.

Mgr Kazimierz Kisielewski pisze, że wbrew przewidywaniu niektórych kół nie tylko nie zlikwidowano bynajmniej prywatnej przedsiębiorczości, lecz o trosce o jej rozwój świadczy za-

ządzenie Ministerstwa Przemysłu i Handlu o wydawaniu listów żelaznych dla przemysłu prywatnego. Listy te poręczają firmom prywatnym założonym po 5.II.1946 r., „że stanowią nienaruszalną własność prywatnych właścicieli, nie będą upaństwowione, a właściciel ma prawo rozporządzania swym przedsiębiorstwem w ramach obowiązujących przepisów“.

„Należy dodać, że ustawa o przejęciu przez Państwo przemysłów kluczowych, a więc wielkiego i średniego przemysłu wytwórczego i przetwórczego, o ile w zależności od branż zakład może zatrudnić ponad 50 lub ponad 100 pracowników przy produkcji na jedną zmianę, uznała jednak, że nowe przedsiębiorstwa (z wyjątkiem kluczowych) nie będą podlegać upaństwowieniu, nawet gdyby przekroczyły powyższy stan zatrudnienia. W ten sposób dano ustawową gwarancję dla rozwoju nowych przedsiębiorstw prywatnych“.

Obok specjalnych dodatków „Życia Gospodarczego“ dla Rolnictwa i Leśnictwa oraz Handlu Zagranicznego należy powitać z zadowoleniem nowy dodatek poświęcony Ustawodawstwu Gospodarczemu.

W m-cu czerwcu br. „Życie Gospodarcze“ poświęciło specjalny numer zagadnieniu elektroenergetyki.

„Wiadomości Narodowego Banku Polskiego“ z m-ca maja br. w następujący sposób charakteryzują sytuację gospodarczą Polski w m-cu marca 1948: „Rozwój życia gospodarczego w miesiącu sprawozdawczym kształtował się bardzo pomyślnie. Poszczególne przemysły, względnie zakłady wytwórcze wykonały miesięczne plany produkcji często z poważną nadwyżką, przy czym większość z nich zwiększyła znacznie produkcję ilościową w porównaniu do pierwszych miesięcy br. Poważne wyniki produkcyjne zanotował przede wszystkim przemysł ciężki. Sprzyjające warunki atmosferyczne wywarły dodatni wpływ zarówno na usprawnienie dalsze transportu i zaopatrzenia, jak i na wstępne prace wiosenne w rolnictwie. Stan ozimin przedstawia się niezwykle dobrze“.

„Na rynku towarowym obserwowano dalsze tendencje w kierunku stabilizacji cen wolnorynkowych, przy czym niektóre artykuły żywnościowe wykazały nawet lekki spadek“.

Na rynku pieniężnym stwierdzają W. N. P. wzrost ilości pieniądza wkładowego przy jednoczesnym spadku ilości banknotów w obiegu oraz większy przyrost kapitałów o charakterze pochodno-emisyjnym.

„Akcja kredytowa uległa dalszemu rozszerzeniu, zwłaszcza w zakresie finansowania inwestycji“.

W podwójnym numerze „Gospodarki Planowej“ za m-ce maj-czerwiec 1948 r. znajdujemy wstępny artykuł nowego prezesa Centralnego Urzędu Planowania dra T. Dietricha na temat „Zagadnień Planowania“. Za gospodarkę w pełni planową uważa

autor tylko gospodarkę socjalistyczną. Uważa za zasadniczy błąd określanie tą nazwą polityki interwencyjnej w ramach kapitalizmu. Dla istoty gospodarki planowej uważa jednak za wystarczające, aby kluczowo pozycje mogły być jednolicie kierowane, co jednakże stanowi minimum wszelkiego planowania.

„W gospodarce planowej” zanikają, albo zmieniają treść i formę prawa ekonomiczne. Zanikają prawa gospodarki kapitalistycznej, wynikające ze stosunku kapitału do pracy, a więc praw, które hamowały rozwój gospodarczy i były przyczyną kaprysów. Zmieniają treść i formę prawa typu takiego, jak „prawo wartości” — „prawo popytu i podaży itd., obok tego powstają nowe prawidłowości dostatecznie ważne, aby przedstawiać interes naukowy, a zarazem wskazujące na to, jak działa potężny mechanizm, powodujący wzrost gospodarczy w ustroju gospodarki planowej”.

Autor cytuje za J. Stalinem („Zagadnienia leninizmu”), „że niektórzy sądzą, że socjalizm można umocnić w drodze pewnego zrównania materialnego ludzi na poziomie życia biedoty. Jest to niesłuszne. Jest to drobnomieszczańskie wyobrażenie o socjalizmie. W rzeczywistości socjalizm może zwyciężyć jedynie na podstawie wysokiej wydajności pracy, wyższej niż w ustroju kapitalistycznym, na podstawie obfitości produktów i wszelkiego rodzaju przedmiotów spożycia, na podstawie dostatniego i kulturalnego życia wszystkich członków społeczeństwa”.

„Zadaniem ustroju gospodarczego i planu jest maksymalizacja sił wytwórczych społeczeństwa. Poszczególne przedsiębiorstwo nie decyduje jednak o tym, co i w jakiej ilości ma być produkowane (orientując się według popytu i podaży), lecz ogólny plan gospodarczy państwa. Przedsiębiorstwo ma w tych warunkach zadanie zlecone, nie zaś wyłącznie kalkulowane; w konsekwencji musi być ono otoczone od wszystkich stron swej działalności opieką i kontrolą, która by pomogła i nakłaniała do postępowania zgodnego z planem gospodarczym państwa”.

K. S.

Dzieła religijno-ascetyczne

Ks. dr. Michał Mueller: *O radosnym miłowaniu Boga, Religijno-moralny ideał św. Franciszka Salezego*. Wydawnictwo Księży Pallotynów, Ołtarzew 1947. 8^o, str. 341.

Autor znanego dzieła „Die Freundschaft des hl. Franz von Sales mit der hl. Joanna Franziska von Chantal” daje próbę syntezy całej duchowości św. Franciszka Salezego. Wielka znajomość pism świętego pozwoliła mu na skreślenie dzieła w wielkim stylu.

Tytuł książki nie obejmuje całej treści w niej zawartej.

Teologiczne podstawy ideału życiowego św. Franciszka przedstawił ks. Mueller jasno. Na szczególną wzmiankę zasługuje uwa-

ga, że święty przyjmował skotystyczny pogląd na Boski plan stworzenia.

Jako zasadnicze cechy duchowości „salezjańskiej“ autor wymienia ducha radości, ideał indywidualny w doskonaleniu się wewnętrznym, oraz miłość jako punkt centralny życia z Bogiem. Pierwsze z wymienionych cech budzi pewne zastrzeżenia. Chociaż duchowość św. Franciszka Salezego jest radosna, to jednak, zdaje się, nie tutaj trzeba szukać jej różnicy gatunkowej (Por. np. str. 85). Trzecia cecha jest jeszcze bardziej wspólną własnością wszystkich twórczych systemów ascetycznych.

Książka ta posiada ogromną wartość nie tyle z powodu poglądów w niej zawartych, ile dzięki licznym tekstom św. Franciszka oraz próbom ujmowania zagadnień ascetycznych na szerokiej płaszczyźnie. W krótkim omówieniu trudno poruszyć wszystkie problemy, jakie to dzieło narzuca. Chciałbym tylko zwrócić uwagę na wielką niechęć autora do ascezy późnego średniowiecza. Nawet „Naśladowanie“ nie cieszy się jego względami. Teksty na poparcie tezy autora zostały wybrane nieco jednostronnie, zarówno z Soliloquia, jak i z Tomasza à Kempis. Psychologię ascezy ignacjańskiej zamieścił ks. Mueller w słowie musisz. A przecież „Ćwiczenia duchowne“ (O królestwie Chrystusowym) mówią raczej coś przeciwnego. I nikt może nie jest tak bliski myśli św. Franciszka Salezego, że „na królewskim statku są tylko wolni wioślarze“, jak właśnie św. Ignacy.

Język tłumaczenia poprawny. Rażą tylko pewne przestarzałe wyrazy, jak „aleć, boć“... Dlaczego tłumacz nie przełożył w dopiskach „tajemniczych“ liter: „A. a. O“, gdy wszystkie inne przypiski stara się podawać w języku polskim?

Staranna na ogół korekta postąpiła dosyć bezceremonialnie z nazwiskiem autora. Na karcie tytułowej spolszczono je na Miller a na okładce nawet na Miler, gdzie również imię Michał zredukowano do J.

J. M. T. J.

O. Ambroży Gardeil: Duch Święty w życiu chrześcijańskim. Verbum, Księgarnia „Jedność“ w Kielcach, 1947, 12^o, str. 223.

Książka powstała z rekolekcyjnych notatek, przejranych później i zebranych przez autora. Jeśli mamy na względzie samą naukę o darach Ducha Świętego w niej przedstawioną, to zamiast długich wyjaśnień wystarczy krótka uwaga, że O. A. Gardeil był jednym z największych specjalistów w tej dziedzinie. Za św. Augustynem i św. Tomaszem utrzymuje, że właściwe działanie darów Ducha Św. zostało przedstawione w pierwszych siedmiu błogosławieństwach Chrystusa na Górze. Zaczynając od daru bojaźni dochodzi autor do najwspanialszego z nich daru mądrości. Kolejność błogosławieństw również została zmieniona. Powstała całość

zwarta, logiczna, chociaż łącznie poszczególnych darów z odnośnym błogosławieństwem wprowadziło pewien nieco sztuczny schematyzm w omawiane zagadnienie.

„Mistyka Ducha Św.” jest wciąż jeszcze ziemią nieznaną, dlatego dobrze się stało, że przetłumaczono tę książkę na język polski. Przekład Marii Stokowskiej na ogół dobry, miejscami trochę niezręczny. Jest w nim mowa i o trupie Chrystusa, i o tym, że Bóg gwiżdże na duszę, i o dobrej miłości służalczej. Tłumaczka stale używa słowa „jest” z narzędnikiem przymiotnika, inne mniejsze błędy trzeba, zdaje się, przypisać korekcie.

J. M. T. J.

O. Marian Pirożyński: *Źródło życia*. Wrocław, Nakładem Księgarni „Postęp”, 1946, 120, str. 211.

Są takie książki proste, jak czarny chleb i jak on, potrzebne. „Źródło życia” jest właśnie takim dziełkiem o Mszy św.

W części pierwszej daje ogólne dogmatyczne podstawy, niezbędne do rozumienia Najśw. Ofiary i wysnuwa praktyczne wnioski z nich płynące. Na szczególną uwagę zasługuje rozdział: „Znaczenie Mszy św. dla życia nadprzyrodzonego”.

Część druga objaśnia mszalne modlitwy i obrzędy.

Może liturgiści nie będą książką O. Pirożyńskiego zachwyceni. Mówi ona bowiem o tym, co jest już własnością wszystkich, którzy zrozumieli, że bez Mszy św. nie można żyć. Takich ludzi jest jednak w Polsce bardzo mało. Nawet dla nich przeczytanie tej pracy przyniesie dużą korzyść, bo proste ujęcie zagadnienia i prosta argumentacja zawsze złowią głębsze ślady w duszy. Dla ogółu zaś wiernych w Polsce może być wprowadzeniem do szkoły Jezusa-Hostii.

Przy dosłownym przekładzie tekstu, jaki szczególnie w tłumaczeniu kanonu Mszy św. jest wymagany, nie podobna było uniknąć wszystkich usterek. Żał nam opuszczonego słowa „participatione” z „Supplices Te rogamus”, które zawiera tak bogatą w sobie treść. Wielu wolałoby również „rzeknij tylko słowem” z prośby „Panie, nie jestem godzien” zamiast „każ tylko słowem”. Również obydwie przykłady ofiar starożytnych Greków i Rzymian są może mniej szczęśliwie dobrane. Ale te drobne, zaledwie dostrzegalne, usterki w niczym nie umniejszają pożyteczności „Źródła życia”.

J. M. T. J.

Oprócz tego nadesłano do redakcji:

Nakładem Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1948.

Jadwiga Kopciowa: *Samotność Tomasza Kobzy. Powieść*. Str. 227.

Michał Rusinek: *Igraszki nieba. Powieść*. Str. 294.

Nakładem Spółki sv. Vojtecha v Trnave. 1947-8.

Ewa Szelburg Zarembina: *1. Janino putovanie (2. L'udia z vosku)*. Prelož. M. Babiaková-Bajová. Str. 320, 289.

Jan Dobraczyński: V rozburanom dome. V prekl. Mikulása Stanu. Str. 246.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1948.

Leon Halban: Charakterystyka ideału społecznego Dekretu Gracjana. Str. 35.

Leon Halban: O jedności moralnej świata. Str. 24.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. Warszawa 1948.

Aleksander Gięsztor: Ze studiów nad genezą wypraw krzyżowych. Encyklika Sergiusza IV, 1009—1012. Str. 93, tabl. 1.

Jakub Sawicki: Concilia Poloniae. 1. Źródła i studia krytyczne. 2. Synody diecezji wileńskiej i ich statuty. Str. XI, 145.

Marceli Handelsman: Adam Czartoryski. T. 1. Str. XX, 334, tabl. 4. Sprawozdania z posiedzeń Wydziału I. Językoznawstwa i Historii Literatury. R. 40. 1947. Str. 53.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, Księży Jezuit, Kraków 1947-48:

Fr. Weiser: Piętnastoletni podróżnik. Wyd. 2. Str. 210.

Ks. Franciszek Hatler T. J.: Źródło miłosierdzia. Dziewięciodniowe oraz trzydniowe nabożeństwo dziękczynne do Boskiego Serca Jezusowego. Wyd. 8. Str. 94.

Ks. Józef Bok T. J.: Ustawy Kólek Ministrantów. Str. 64.

Ks. Raoul Plus T. J.: W obliczu życia. Młodzieży męskiej ku rozprawie. Przełóż. z franc. Zofia Morstinowa. Wyd. 2. Str. 243.

Ks. Schryvers Z. R.: Oddanie się Bogu. Wyd. 2. Str. 179.

Rola: Świadkowie Jehowy czyli Badacze Pisma. Str. 48.

Stanisław Podoleński: U progu. Książka dla młodych. Str. 158.

Śladami Skargi. Kazania i szkice Księży Towarzystwa Jezusowego. Okres letni. Str. 239.

Wiesław Gorecki: W jasyrze. Opowiadanie historyczne. Str. 115.

Włodzimierz Rząca: O zaklętej królownie. Baśń fantastyczna w 3 aktach. Str. 62.

Zofia Gloss: Czarny Jim. Obrazek sceniczny w 4 odsłonach. Str. 66.

Nakładem Wydawnictwa Mariackiego, Kraków 1948.

O. Jacek Woroniecki O. P.: Katolicka etyka wychowawcza. T. 2. Etyka szczegółowa. Cz. 1. Str. 476.

Wincenty Lutosławski: Młodzi święci współcześni. Str. 310.

Nakładem różnych.

Hanna Malewska: Żelazna korona. Powieść. Wyd. 3. M. Fuksiewicz i Ska. Warszawa 1948. T. 1—2. Str. 280, 304.

Ks. Antoni Chłondowski: Missa Dominicalis II-a. Na 4 głosy mieszane z tenorem ad lib. lub 2 głosy żeńskie z towarzyszeniem organów. Wydawnictwo Salezjańskie. Warszawa. Str. 24.

Lucjan Cary: Hrabia wraca na ring. Powieść. Autoryz. przekład A. Kawczyńskiego. Wydawnictwo Zachodnie. Poznań 1948. Str. 189.

Oblicze Ziemi Odzyskanych. Dolny Śląsk. T. 2. Dzieje. Kultura. Książnica-Atlas. Wrocław 1948. Str. 773.

Św. Katarzyna ze Sieny, dominikanka: Księga miłosierdzia bożego czyli Dialog. Przełożył Leopold Staff. Verbum. Księgarnia „Jedność”. Kielce 1948. T. 1. Str. 315.

Wspólna Msza święta. Przygotowanie do mszy liturgicznej. Wyd. 3.

Zofia Świdwińska: Bibliografia Pamiętnika Literackiego i Pamiętnika Tow. Literackiego im. Adama Mickiewicza. 1887—1939. Tow. Literackie im. A. Mickiewicza. Warszawa 1943. Str. 229.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Psychika i aspiracje uczącej się młodzieży.

Na pytanie, jakie cechy psychiczne wyróżniają uczącą się dziś w nowej szkole młodzież, odpowiedzielibyśmy najchętniej trzema słowami: reakcja, konspiracja i rewolucja. Żeby się ktoś z tych słów nie zgorszył, uprzedzić chcemy, iż bierzemy je w znaczeniu li tylko psychicznym i ideowym a nie, jak się to czynić zwykło, w sensie politycznym i militarnym. Wyjaśniamy:

Reakcja. Nowe idee i myśli młodzież zawsze nęca. Współczesne pokolenie nie przyjmuje ich jednak bezkrytycznie ani nie bierze na kredyt. Chce je wpierw samo zbadać, przemyśleć, sprawdzić i ocenić. Nie łatwo wierzy hasłom, obietnicom czy przechwałkom. Nie wierzy twierdzeniom na słowo, nawet na „słowo honoru“. Żąda racji i uzasadnienia. Pragnie być przekonane. Niemniej krytycznie patrzy na wszelkie autorytety. Żadnego nie przyjmuje z góry, żadnemu nie poddaje się na ślepo. Wpierw musi się on uwierzytelnić i wykazać dowodnie w imię czego przemawia i że ma prawo żądać dla siebie posłuchu. Instancja, której zabraknie moralnego pokrycia, niewiele ma szans, że ją dziś młodzi wezmą na serio. Zlekceważą ją raczej lub wprost odrzucą. Nie znaczy to jednak wcale, że nie uznają żadnej w życiu powagi. Przeciwnie, żyjąc w okresie myślowego chaosu i płynności pojęć, tęsknią za oparciem się na autorytecie, ale takim, który nie zawodzi i potrafi zdobyć ich szczere zaufanie. Temu się poddają bez zastrzeżeń. Jest to okoliczność, o której nie mogą zapominać rodzice, prefekci, politycy i wychowawcy.

Jeszcze bardziej niechętnie przyjmują młodzi ingerencje przychodzące z zewnątrz, idące zwłaszcza po linii, która nie odpowiada ich przekonaniom czy nastrojom. Budzą w nich ducha przekory.

Razi ich supremacja polityki. Czy znaczy to może, że sprawy polityczne ich wcale nie interesują, albo że się odnoszą negatywnie do wszelkiej partii? Niekoniecznie, ale zdają się obawiać, że przedwczesne zajmowanie się polityką może stać się przeszkodą w studiach, hamulcem w osobistym wyrobieniu. Nie chcą czynić za wcześnie kroku, który wymaga dojrzałej decyzji i głębszego przemyślenia. Do tak doniosłego aktu, jak przystąpienie do partii czy polityczno-wychowawczej organizacji, pragną mieć należyłą swobodę decyzji i czas do namysłu. Chcą być sobą.

Rezerwa to całkiem zrozumiała. Młodzież liczy na równy start w życiu i jednakie prawa dla wszystkich, bez względu na pochodzenie, stan, narodowość, partię czy wyznanie. Jej zaufanie zdobywa tylko ta instancja, która bezstronnie takie dumne „fair play“ zapewnia i poręcza.

Rewolucja. Większość tej młodzieży pochodząc z mas ludowych lub stykając się z nimi, zna z bliska ich położenie. Doświadczają nieraz sama ich materialnej nędzy, społecznego upośledzenia, bolesnych krzywd i urazów, jakich stały się one ofiarą. Jest też nastawiona radykalnie; dźwiganie klas niższych, usuwanie krzywd i niesprawiedliwości, nędzy i zacofania uważa za swoje życiowe zadanie. Rzeczniczką jest daleko idących reform społecznych, piętnuje bez litości wszelki rodzaj społecznego czy materialnego wyzysku. Na tym punkcie nie ma większych różnic między młodzieżą zrzeszoną i niezrzeszoną: członek „Caritasu“, wiciowiec, demokrat, omtuowiec, niezależny socjalista czy zwm-owiec myśleli podobnie. I dlatego wielu z nich przyjęło z uznaniem zmiany ustrojowe, jakich w Polsce niedawno dokonano. Inni podnoszą pewne zastrzeżenia, zwłaszcza co do sposobu ich realizacji, wyłączenia bez odszkodowania, zbytnej etatyzacji. Ale myliłby się, kto by sądził, że chcą oni usuwać i cofać wszystko co się stało. I oni zdają sobie sprawę, że są rzeczy nieodwracalne. I jeszcze jedno: rewolucyjność obecnego pokolenia nie oznacza, że jest ono entuzjastą krwawych przewrotów lub zwolennikiem wychodzenia na ulicę z bronią w ręku. Metod tych nie uważa za celowe. Podzielać zdaje się raczej zdanie L. Bonaparte, który widzi w nich „retourner du fumier“.

Reformy społeczne i zmiana ustroju to jeszcze nie wszystko. Bunt młodych idzie jeszcze w innym kierunku i sięga głębiej: zmierza do zmiany człowieka. Pragnie podjąć walkę o roz-

winięcie w nim pełnego człowieczeństwa, nie tylko o jego dobrobyt i warunki materialne. Chce mu wrócić godność i wielkie na ziemi posłannictwo. Ich ambicją jest nie tylko usuwać gruzy, naprawiać zniszczenia, budować i dźwigać kraj technicznie i gospodarczo, lecz przede wszystkim leczyć, dźwigać, budować i uzdrawiać samego człowieka. Nie chcą w nim widzieć tylko narzędzia produkcji czy kółka gospodarczego systemu. Wypowiadają walkę wszystkiemu, co człowieka-zuboża, pomniejsza, kaleczy. Mniejsza o to, czy to będzie choroba, rana, błąd, fałsz, ignorancja, wina, wada czy zbrodnia. Szlachetna nienawiść każe im wyrwać z korzeniami zło, miłość zaś bliźniego — ratować jego podmiot, człowieka, nawet nieprzyjaciela.

Konspiracja. Walkę o przełamanie supremacji zła, o stworzenie nowego typu człowieka, o jego pełny rozwój i odrodzenie pojmują młodzież myśląca jako główne swoje zadanie w tym okresie, który zdaje się być przełomem na granicy dwóch epok. Zdaje sobie ona coraz jaśniej z tego sprawę i posiada wyczuć odpowiedzialności, jaka na nią czeka. Ta świadomość ogromu zadań jednostki słabsze zniechęca i łamie, wybitniejsze nęci zarazem i przeraża, a najdzielniejsze uskrzydla niejako i do niezwykłych cierpień i czynów sposobi. Ci dziękują z głębi serca Bogu, że im w tak wyjątkowych czasach żyć pozwolił i brać udział w gigantycznych zapasach o lepsze jutro. A wszystkich niemal łączy coraz wyraźniej jedność myśli, jedność zamierzeń i czynów. Staje się duchowo coraz więcej związana i solidarna.

I na tym polega jej wspólnota, jej konspiracja. Nie jest to tajne sprzysiężenie broni, zbrojnych mafii, lasów czy podziemi. Dziś młodzież daleką jest na ogół od schodzenia do podziemi czy nawet katakumb. Nie widzi ich celu. Jest realna.

Problemy życiowe pragnie sama egzaminować, sprawdzać i oceniać pod kątem pełnego człowieczeństwa, które wymyka się spod łupy, miary, wagi, próbek, skalpela. Zajaśniał przed jej wzrokiem ponownie świat nieprzemijających wartości, otwierający całą otchłań nowych i wiecznych problemów, takich jak: przekonanie, sumienie, wiara, wolna wola, obowiązek, cnota, prawo, wina, miłość, ofiara, łaska i szczęście. Osia tych kapitalnych zagadnień życia jest osoba, ta jedyna, oryginalna, niepowtarzalna i nieśmiertelna osoba, którą w sobie wciąż dźwigać, odradzać i rozwijać mamy, nie mogąc się posługiwać żadnym mechanicznym wzor-

cem czy matrycą, gotową serią czy taśmą. O wyzwolenie więc pełnego moralnie człowieka dziś chodzi, bo i dla młodzieży nie jest rzeczą tajną, że klęską naszego pokolenia jest to, iż człowiek dysponuje siłami, do których moralnie nie dorósł, które go rozpręgają wewnątrz i łamią.

A jaki jest — pytajmy w końcu — stosunek tej młodzieży do religii i Kościoła? Nie ulega on, zdaje się, żadnej wątpliwości. Dziś widzi każdy bezstronny, że to młode pokolenie polskiej inteligencji, które żadnej idei nie przyjmuje bezkrytycznie, żadnej nauce nie wierzy na słowo — naukę religii Chrystusowej przyjmuje bez zastrzeżeń, często z prawdziwą dumą i z entuzjazmem. Ucząca się w szkołach średnich i wyższych młodzież, która żadnego autorytetu nie przyjmuje na kredyt, żadnemu nie oddaje się na ślepo — jedyny autorytet Kościoła wzięła na serio i poddała mu się z gotowością i pełnym zaufaniem.

Dowód? Bardzo znamienity i niezbity — to bijąca w oczy rzeczywistość: pomimo iż nie ma dziś żadnego nacisku, żadnego przymusu, młodzież nie tylko uczęszcza na lekcję religii i bierze w nich i to żywszy niż dawniej udział, ale przystępuje gremialnie do spowiedzi i Komunii św. i bierze udział w swych szkolnych rekolekcjach. Powiedzieć to trzeba o jej olbrzymiej większości, która w niektórych środowiskach dochodzi do 100%, owszem powtórzyć to trzeba i o wielkiej ilości młodzieży, która należy do organizacji polityczno-wychowawczych, stojących na gruncie ideologii wolnomyślniej, marksistowskiej.

Czym należy tłumaczyć tę postawę? Przede wszystkim, sądzimy, faktem, że nasza młodzież zwracająca się tak wyraźnie i samodzielnie ku wyższym, duchowym wartościom, nie szuka ich li tylko w teorii, jak się to gdzie indziej dzieje, lecz te „charyzmaty polskiej duszy“, jak nazwaliśmy owe wartości, odnajduje w sobie, utajone we własnym jestestwie. Świadoma jest, że tylko dzięki nim naród polski wychodzić może zwycięsko z najcięższych doświadczeń, jakim była wczorajsza próba prześladowania, terroru, więzień i masowej eksterminacji.

A jak się zapowiada sprawa ta na przyszłość? Przyszłość nasza jest w ręku Boga. Ale po Bogu zależy ona najwięcej od pracy nad sobą samej młodzieży, od troski i czujności jej rodziców i od kapłańskiej gorliwości księży prefektów i akademickich duszpasterzy. Jak spełnią oni swe role dzisiaj, takim będzie nasze jutro.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

ZE ŚWIATA SCENY

„Fantazy“ Juliusza Słowackiego w Państwowym Teatrze Polskim

Podwójny jubileusz — Teatru Polskiego (35-lecie) i dyr. Arnolda Szyfmana (40-lecie pracy w teatrze) — stał się doniosłym wydarzeniem w życiu teatralnym Warszawy, ponieważ po pierwsze „wywołał z milczenia“ wielogłos wypowiedzi retrospektywnych i syntetyzujących bogactwo spraw, związanych z istnieniem i działalnością Teatru Polskiego — po drugie zarysował wyraźniej w świadomości publicznej sylwetkę dyr. A. Szyfmana, nieustrudzonego „przewodnika chóru“ od spraw teatralnych (przyczyniło się do tego w dużej mierze piękne wydawnictwo pt. „Teatr Polski — Arnold Szyfman“), wreszcie, po trzecie, spowodował niezwykle staranną premierę jubileuszową, na którą wybrano „Fantazego“.

Jeśli chodzi o dwie pierwsze sprawy, to przedwcześnie byłoby czynić już w tej chwili jakieś ogólniejsze podsumowania, które zresztą z racji swego bogactwa treściowego nie pomieściłyby się w ramach niniejszego przeglądu. Trzeba będzie do spraw tych powrócić oddzielnie. Obecnie pozwolimy sobie jedynie na kilka słów szczerego uznania, skierowanych w dniach jubileuszowych pod adresem dyr. Szyfmana i Teatru Polskiego, przede wszystkim za skuteczną walkę o wielki repertuar zarówno polski, jak i europejski. Dyr. Szyfman przez cały czas swej działalności, nie zawsze łatwej i prostej, rozumiał należycie, że to, co w naszej kulturze literackiej najdonioślejsze — indywidualne, a jednocześnie powszechne — znalazło swój najpełniejszy pod względem artystycznym wyraz w twórczości dramatycznej. Nasz chrześcijański romantyzm przemawia przede wszystkim przez teatr czyniąc dramat i scenę środkiem realizacji prawdy.

Warto zwrócić uwagę na statystykę, odnoszącą się do tej sprawy, podaną przez W. Rulikowskiego w artykule pt. „Czterdzieści lat w walce o teatr“, pomieszczonym we wspomnianym wydawnictwie jubileuszowym: W ciągu 25 lat Teatru Polskiego dwadzieścia trzy utwory pięciu naszych poetów: Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Fredry i Wyspańskiego dały w sumie 681 przedstawień, co w stosunku do ogólnej liczby spektakli z repertuaru polskiego stanowi 21,8%, w stosunku zaś do całkowitej liczby przedstawień, utworów oryginalnych i obcych 7%; innymi słowy, co 5 przedstawienie, a w drugim wypadku co 15, przypadło na którąś z tych 23 sztuk“.

Tego rodzaju polityka programowa zasługuje na szczególne uznanie. Przyczynia się ona do wydobywania spod korca wartości, które są opoką naszej kultury. Biorąc pod uwagę fakt, jak głęboko sprawa ta jest zagrzebana w letnim piasku bezmyślności, jak niewiele ma świadomych i światłych szermierzy — tym szczerzej i poważniej należy pochwalić dzieło dyr. Szyfmana. Pojawie-

nie się na scenie Teatru Polskiego na początku okresu powojennego „Lilli Wenedy“, obecnie „Fantazego“ (obok „Orestei“, „Hamleta“ i „Cyda“) wskazuje, że p. Szyfman jako dyrektor Państwowego Teatru Polskiego nie odszedł od linii, którą realizował w ciągu całego życia. Można chyba również w tym upatrywać rekojmię, że od linii tej nie odstąpi i w przyszłości.

Jubileuszowe przedstawienie „Fantazego“ w znakomitej reżyserii Edmunda Wieceńskiego jest nowym, pięknym osiągnięciem Teatru zarówno pod względem formalnym jak i ideowym. W związku z ponownym pojawieniem się „Fantazego“ (pierwszy raz po wojnie mieliśmy okazję oglądać go w Warszawie w 45 r. na gościnnych występach Teatru Wojska Polskiego) warto zastanowić się nieco głębiej nad sprawą stosunku tego dramatu jako literackiego przejawu romantyzmu do obecnej pozycji romantyzmu w krytyce, polemice i w świadomości przeciętnego odbiorcy. Określenie tego stosunku może się przyczynić do wyjaśnienia (cennego choć w najdrobniejszej mierze) nieporozumień snujących się wokół tego tematu.

Truizmem jest powtarzanie zdania o wielości zjawiska, które nazywa się romantyzm, o tym, że zawiera on zarówno właściwości kulturotwórcze jak i destrukcyjne. Mimo oczywistości tych faktów jaskrawo zarysowuje się obecnie tendencja generalnego dyskredytowania romantyzmu, wyolbrzymiająca ujemne cechy tego zjawiska, a pomniejszająca, czy nawet przekreślająca jego pozytywne walory. Tendencja ta występuje nie tylko w tzw. obozie marksistowskim, ale również w niektórych ośrodkach tzw. obozu katolickiego.

Ten romantyzm w sensie ujemnym to jakaś nieprzytomność umysłu, podporządkowanego niepoczytalności uczucia, namiętności i hysterii, to poza, gest i okrzyk na miejscu rzetelności czynu i oszczędności słowa, to Manfred, Werter, René, Kordian, Gustaw, Szczesny (z „Horsztyńskiego“), wreszcie Fantazy — pojmowani jako postacie pozytywne, wyczerpujące problematykę romantyzmu. Jest rzeczą powszechnie znaną, że tak pojęty romantyzm jako choroba wieku odbył swój epidemiczny pochod przez Europę i Polskę, ale jest rzeczą również oczywistą, że z punktu widzenia chwili obecnej i konieczności pozytywnej oceny romantyzmu nie jest to ważne — że chodzi tu o należytą interpretację tego, co w romantyzmie polskim było protestem, przewyżczeniem i wyjściem daleko w przód, ponad i poza romantyzm w tym określonym przed chwilą manierycznym i pesymistycznym jego kształcie.

Otóż „Fantazy“ jest znakomitą komentarzem, skreślonym ręką genialnego romantyka, tej pozornie powikłanej sprawy. Jest dowodem omówionej powyżej dwoistości i deklaracją autora po stronie anty-werterowskiej. Jeśli na romantyzm będziemy patrzeć krótkowzrocznie, tylko pod kątem spłyconej uprawy podręczni-

kowej i politycznej o bardzo złych tradycjach, wówczas dokonywać będziemy świadomie lub nieświadomie samobójstwa kulturalnego wyrzucając na śmietnik razem z rupieciami perły.

Kimże jest ten hrabia Fantazy? Odpowiedź chyba prosta. Jest uosobieniem nonsensowności romantyzowania życia, jest sumą tego wszystkiego, co wyhodował w cieplarni dziwolągów pseudoromantyzm zachodnio europejski — jest przestrogą, straszącą swym amoralnym i aspołecznym kształtem. Jest ukazaniem tego, co powinno być zerwane jak kabotyński, czarny płaszcz z człowieczeństwa, by ukazać je w prawdzie. Cały ten dramat od pierwszej do ostatniej sceny jest zdzieraniem tego płaszcza i maski, zdzieraniem, które — jak się tym lub innym mylnie wydaje — dokonuje się dopiero obecnie rękami neopozytywistycznych rewizjonistów, a które w rzeczywistości śmiało zostało zapoczątkowane przez wielkich twórców owego okresu. Potrafili oni krytycznie ocenić własną, młodzieńczą twórczość, istotnie chodzącą po manowcach pseudoromantyzmu i — co ważniejsze — potrafili oni swą dojrzałą twórczością wyjść z zakłętego koła subiektywizmu i sentymentalizmu w szerokie horyzonty obiektywizmu i uniwersalizmu. Niestety „późni wnukowie“ nie potrafili dotychczas twórczości tej pojąć i zinterpretować wskutek najbłędniejszego łączenia jej z idealistyczną filozofią niemiecką. Jest to kardynalny błąd, uniemożliwiający należytą ocenę tych najświetniejszych kart naszej literatury.

Kimże jest partnerka Fantazego — hrabina Idalia? Jakąś fałszywą muzą romantyzmu i zmanierowanego hrabiego, pławiącą się w estetyzowaniu życia, oderwanego od prawdy i człowieczeństwa. Chociaż sumienie odzywa się w niej w pewnych momentach, jednak erotyzm i poezja zagłuszają te bardziej ludzkie przeżytki. Jest ona pseudo-romantyczną poprzedniczką Racheli — „A włóczę się, poezjo, włóczę!“

Wielki duet romantycznych kochanków przelewa się przez pierwszy plan tragikomedii. Drugi plan zawiera sprawę Diany i Jana-sybiraka oraz przede wszystkim sprawę majora Wołdemara, Rosjanina-dekabrysty — sprawę osiągnącą swe najwyższe napięcie w monologu przedśmiertnym majora.

Kim jest ów major? Wcieleniem prostoty życia, poematu prawdy i czynów, etycznego stosunku do ludzi i świata. Postać majora (oraz Diany i Jana) odsłania ową prawdziwe oblicze romantyzmu, o które w niniejszym kruszynie kopie, które nie ma nic wspólnego z manieryzmem, kłamstwem, sentymentalizmem i słabością. „Fantazy był rozgraniczeniem dwu dziedzin: poezji fałszywej, tkwiącej w fikcji, w geście i w słowie i poezji prawdziwej, poezji życia. Słowacki odtrącił od siebie pierwszą, by iść ku poematowi życia“ (J. Kleiner). Przez tę właśnie poezję życia łączy się romantyzm z chrześcijaństwem — strumień piękności ze swym łożyskiem. Przez rozbudzenie tej poezji w życiu Moskal może stać

się przyjacielem Polaka, gdyż prawda i sprawiedliwość silniejsze są od rozkazu cara. Przez taką właśnie poezję (zawartą w Mickiewiczu, Słowackim, Krasińskim, Norwidzie), romantyzm przestaje być zjawiskiem przemijającym, lecz staje się pozycją trwałą, żywą dla każdej epoki. Sprawa tej pozycji i tego dziedzictwa jest zadaniem coraz gwałtowniej dopominającym się właściwego oświecenia. Jest rzeczą doprawdy pożałowania godną, gdy pochopna i krótkowzroczna krytyka, dąsająca się na romantyzm za błędy jego polityki, generalizuje i odrzuca tego rodzaju prawdę i poezję.

Inscenizacja Teatru Polskiego znakomicie ukazała tę grę prawdy i fałszu. Ukazała dobitnie destrukcyjne konsekwencje psychologiczne i społeczne, wynikające z fałszu, oraz pozytywne, wynikające z prawdy. Spustoszenie moralne i bohaterstwo. Nędza i niepokój moralny, wykoślenie pasożytów oraz tragizm samotników, pojmujących prawdę i zgodnie z nią postępujących.

Należy podziwiać artystyczny wynik reżyserii, która potrafiła utrzymać należyty stosunek błyskotliwej awantury Fantazego i Idalii (popis p. Romanówny i p. Kreczmara) z wewnętrzną tragedią Diany, Jana i Majora. Monolog końcowy w znakomitej kreacji dyr. Zelwerowicza ustawił we właściwym stosunku problem dwóch romantyzmów. Współdziałali w tym nie gorzej od majora p. Barszczewska (Diana) i p. Milecki (Jan). Te dwie chyba najtrudniejsze w dramacie role, zawsze niemal budzące zastrzeżenia w realizacji scenicznej, tym razem utrzymały ciężar struktury dramatu.

Trudno się spierać o to, czy podkreślona powyżej sprawa jest w realizacji Teatru Polskiego najistotniejsza. Nie dla wszystkich. To z pewnością. Natomiast nie ulega najmniejszej wątpliwości, że wszystkich skupionych na widowni urzeka styl przedstawienia, zawarty w każdym zdaniu wspaniałego tekstu i w każdym elemencie dekoracji. Dawno nie widzieliśmy tak pięknych dzieł sztuki plastycznej, jak całość sceny w ogrodzie (pod dębem) i u księdza Logi. Obserwowanie barwnych przegrupowań, związanych z ruchami aktorów i światła mogłoby samo wystarczyć za pokarm wyszukanej ucztę estetycznej. Jest to sukcesem całego zespołu, lecz przede wszystkim p. Teresy Roszkowskiej.

Stylistyczne zharmonizowanie szczegółów przypominało swą precyzją przedstawienie teatru Jouvet'a. Ta dbałość o dzieło sztuki jest godna najwyższej pochwały. Piękno pojawia się bowiem „na rzeczywistości“, gdy jest ona najrygorystycznej podporządkowana świadomej woli artysty.

Jubileusz Teatru Polskiego i dyr. Szyfmana najgodniej został uczczony wysoką klasą artystyczną jubileuszowego przedstawienia.

Jerzy Kierst

ZE ŚWIATA FILMU

Sezon letni na ekranach warszawskich.

Tegoroczny sezon ogórkowy w kinach warszawskich — to istny zalew, najbardziej bezwartościowych, seryjnych i tandetnych filmów, przeważnie amerykańskiej produkcji.

Poruszano już niejednokrotnie sprawę, dlaczego w sezonie letnim, tę część publiczności, która zmuszona jest do pozostania w miastach, traktując się po macoszemu, skazując ją na oglądanie takich najbardziej beznadziejnych i nic nie dających widzowi obrazów. A przecież ludziom pozbawionym możliwości wypoczynku letniego, tym bardziej należy się jakaś rozrywka, ale rozrywka dobra. Dlatego może słusznym jest, że w tym okresie repertuar obfituje raczej w komedie, w filmy pogodne i lekkie — ale niechże to będą filmy na jakimś przecie poziomie!

Poza tym nasuwa się pytanie — dlaczego w naszych warunkach — kiedy organizatorem rynku filmowego w Polsce jest przedsiębiorstwo państwowe — to właśnie przedsiębiorstwo sprowadza tak marne i bezwartościowe filmy zagraniczne? Było to zrozumiałe w czasach, gdy rynkiem rządili prywatni właściciele kin i firm produkcyjnych mających niejednokrotnie monopol na sprowadzanie obrazów, a nie kierujących się przecież bynajmniej troską o dobro obywatela, o podnoszenie poziomu kulturalnego mas — lecz o własną li tylko kieszeń. Tymczasem niektóre posunięcia w tej dziedzinie i obecnie przypominają tę dawną sytuację. Jeżeli film ma jeszcze zadania wychowawczo-ideologiczne — sprowadza się na ogół filmy na dobrym poziomie artystycznym. Jeśli natomiast film ma być rozrywką — wtedy problem poziomu artystycznego jakby zupełnie odpadał i nie był brany pod uwagę. W rezultacie oglądamy na ekranach szmiry w rodzaju „dwulicowych kobiet“ itp. zmiotki i śmiecie z amerykańskiego stołu.

„Dwulicowa kobieta“.

Film prod. amerykańskiej. Reżyseria: Georg Cukor. W rolach głównych: Greta Garbo, Melvyn Douglas.

Tej „dwulicowej kobiecie“ nie warto właściwie poświęcać nawet jednego słowa recenzji. Chyba dlatego można w ogóle wspomnieć o tym filmie, że jest przykładem doskonałym dla uwag wyżej przez nas przytoczonych na temat sytuacji w okresie letnim na ekranach warszawskich. „Dwulicowa kobieta“ to film nie tylko zły, marny pod względem artystycznym. To film — szkodliwy, psujący nie tylko smak i kulturę widza, ale i demoralizujący. Demoralizujący — typowo amerykańską, płaską bezmyślnością oraz brakiem taktu i wszelkiego smaku w traktowaniu przeżyć w sferze uczuć miłosnych i małżeństwa. Zamiast dowcipnej i pogodnej komedii przedstawiającej trudności młodego małżeństwa w pierwszych miesiącach pożycia, trudności wynikłe z odmiennego stylu życia i zamiłowań, otrzymaliśmy porcję bezsen-

sownych awantur opartych o tani i wulgarny „komercyjny“ erotyzm i brutalne i niesmaczne dowcipy. Podkładem do tych pomysłów jest typowa „komedia omyłek“ — zaczerpnięta ze starych wzorów.

Wszelkie akcenty tego pomysłu są jednak przejawiskrawione, poszczególne chwytły znane i ograne. Obraz nudzi i denerwuje w najwyższym stopniu.

Osobnym zagadnieniem jest udział w roli głównej — Greta Garbo. Udział „Wielkiej Greta“, która stworzyła niezapomniane kreacje dramatyczne w „Damie Kameliowej“, „Annie Kareninie“ i tylu innych wartościowych filmach — jest tu jakimś grubym nieporozumieniem. Chyba to najslabszy z filmów, w których grała ta wybitna artystka — najslabszy i najbardziej seryjny, tandentny, bez żadnej koncepcji artystycznej.

Nazwisko Greta Garbo łączy publiczność i jest ono jedyną przynętą ściągającą tę publiczność na film.

„W pogoni za mężem“

Produkcja amerykańska: Metro, Goldwyn, Mayer. Reżyseria: Robert Z. Leonard. Scenariusz: Aldous Huxley. W rolach głównych: Greer Garson, Laurence Oliver, Melville Cooper.

Nieco lepszy poziom reprezentuje innym film tego samego rodzaju. Może przyczynił się do tego scenariusz opracowany przez znakomitego pisarza Aldousa Huxleya. Film jest satyrą wyszydzającą obyczajowość, moralność i pojęcia panujące w środowiskach rodzinnych przeciętnej szlachty angielskiej w połowie ubiegłego stulecia.

Film jest opowieścią o zabiegach energicznej mamy, pragnącej wszelkimi siłami umożliwić swym pięciu córkom złapanie mężów. Oczywiście oczy jej zwrócone są tylko na dobre partie, na młodych, bogatych arystokratów. W akcję tego rodzaju wpleciony jest wątek miłosny między jedną z pańien, wyjątkowo jak na swe środowisko inteligentną i dojrzałą umysłowo i duchowo, a młodym zaślepionym i zarozumiałym arystokratą. Ta miłość potraktowana jest na serio z całym aparatem zagadnień społecznych i konfliktów psychologicznych. Wszystko kończy się jednak nieodzownym „happy end'em“, możliwym z góry do przewidzenia. Wszystkie pięć córek wychodzą za mąż, między nimi oczywiście i triumfująca teraz ofiara nieszczęśliwej początkowo miłości.

Całość jednak zawiera wiele wad, film posiada częste dłużyzny i pomimo wysilania się na utrzymanie widza w nastroju nieustannej wesołości — humoru w filmie niewiele, dowcip nie zawsze celny. Walory filmu polegają raczej na dość miłym nastroju ogólnym i możliwych zdjęciach. Obraz jednak nie wychodzi poza granice przeciętnego, banalnego, amerykańskiego filmu, z łożką sentymentu dla XIX wieku i starego kraju, lecz bez szczególnego charakteru artystycznego. Mimo że założeniem było stworzenie komedii obyczajowej, rezultatem jest dzieło tylko o pretensjach artystycznych.

Bogdan Ostromecki

Jubileusz „przedziwnej“ książki

Mała miejscina hiszpańska, Manreza, licząca w XVI w. zaledwie dwa tysiące mieszkańców, weszła do słownika kultury chrześcijańskiej jako synonim wyższej szkoły kształtowania ducha. Podobnie jak Szwajcaria stała się synonimem najpiękniejszych okolic w jakiegokolwiek stronie świata. Manrezę rozślawił „pielgrzym“ Innigo, który przybył tam 25 marca 1522 r., a opuścił ją po 10 miesiącach przemieniony łaską Taboru. Unosił stamtąd mądrość boską w małym kajecie, przy pomocy którego będzie dziwnie odmieniał ludzi, odradzał Kościół Chrystusowy, prowadził dusze ślepe ku światłu, letnie ku ogniu, rozproszone mirażem świata ku wizji Chrystusa, niepewne i słabe ku woli zdecydowanej apostołstwa. Kajet ten manreski, który do roku 1540 stale udoskonalał, poprawiał w formie i wyrażeniu podczas swych studiów uniwersyteckich, przybrał kształt niedużej książeczki, zwanej odtąd książką „Ćwiczeń duchownych“.

Sprawia ona swoją zewnętrzną powierzchownością wrażenie skromnych skorupiek, odnalezionych przed laty w Egipcie, a zapisanych niewielu tekstami ewangelicznymi, bo na sześciu niedużych glinianych łupkach nie mogło się wiele zmieścić. Przepisał je sobie diakon kościoła tamtejszego, przygotowujący się do święceń kapłańskich. Takie to okruchy ewangeliczne widzi niewtajemniczony w tej książce „Ćwiczeń duchownych“ Ignacego Loyoli, niby oderwane Logia Jezusowe. Skorupkami niepozornymi wydaje się jej tekst, a przecież posiada tę tajemniczą siłę, że — jak powiada Pius XII — kształtuje wnętrza ludzkie, by Chrystus stał się w nich wszystkim we wszystkich. „Liber admirabilis“ — przedziwną książką — nazwana przez Benedykta XIV, położyła ona pod stopy Chrystusa Pana setki

tysięcy umysłów i serc. Podjęła hasło Pawłowe „potrzeba Chrystusowi panować” i stała się źródłem sił magnetycznych, pociągających duchy ludzkie, które tęsknią za „królestwem prawdy i życia, królestwem świętości i łaski.”

Rok bieżący jest jubileuszowym tej „dziwnej książki”, którą Paweł III w r. 1548, 31 lipca w bulli „Pastoralis officii” jakby kanonizował. Istotnie uświęcić miała z czasem więcej ludzi niż liter zawiera.

W czym kryje się tajemnica jej „dziwnego” oddziaływania równie silnego dzisiaj, jak przed 400 laty?

Pisząc o niej Giovanni Papini, powiada, że „Ćwiczenia duchowne” są na podobieństwo ich autora bardziej osławione i słynne niż znane. Chociaż zajmują jedno z pierwszych miejsc wśród dziesięciu czy dwunastu książek pobożności katolickiej o wartości podstawowej, nie są one wcale ludziom tak bliskie jak inne. Kto szuka wypowiedzi serca nawróconego, czyta „Wyznania” św. Augustyna albo „Myśli” Pascala; kto woli wzniosły spokój życia chrześcijańskiego, zwraca się do „Naśladowania Chrystusa” albo do „Wstępu do życia pobożnego” św. Franciszka Salezego; kto chce wstąpić na szczyty mistyki, rozmyśla nad „Przewodnikiem” św. Bonawentury lub „Twierdzą wewnętrzną” św. Teresy; kto kocha czystość świętych żywotów, rozkoszuje się „Złotą legendą” lub „Kwiatkami św. Franciszka”. Bardzo niewiele ceni tak, jak należy „Ćwiczenia duchowne”. Bo niewiele pojęło prawdziwego ducha i istotny cel tej gigantycznej książeczki.

Tych, których ujęła wzniosłość uczuć i rad moralnych „Ćwiczeń”, odpycha przeważnie surowa i sucha atmosfera, jaka je otacza. Te rozróżnienia, podziały na dni, godziny, te instrukcje lakoniczne i apodyktyczne, robią wrażenie raczej przepisów ascetycznych niż wzlotu duszy do Boga¹⁾. A jednak

¹⁾ Książeczka Ignacego składa się z trzech części:

A. dłuższego wprowadzenia,
B. właściwych ćwiczeń,
C. różnych praktycznych wskazówek.

A. Wprowadzenie zawiera 20 Uwag, pomocnych tak dającemu rekolekcje, jak odprawiającemu.

B. Właściwe ćwiczenia ujęte są w ramy mniej więcej 30 dni i podzielone są na cztery tygodnie; ilość dni, poświęconych poszczególnym tygodniom jest, rozmaita. Pierwszy tydzień przeprowadza duszę przez tzw. drogę oczyszczającą w medytacjach o fundamencie życia i proble-

także „Ćwiczenia” ze swoją specjalną budową są jednym z najbezpieczniejszych i cudownych mostów, zbudowanych przez świętych po to, by dotrzeć z ziemi do nieba.

Arcydzieło św. Ignacego nie jest lekturą przeznaczoną do czytania, ale do wykonywania. Jest podręcznikiem duchownym, który trzeba wypełnić i przerobić w dokładnie określonym czasie. Św. Ignacy wcale się nie wysila, aby podać nowe myśli w pięknej formie; ofiaruje się tylko, że będzie prowadził dzień po dniu, godzina po godzinie duszę rozproszoną ku wizji Chrystusa, duszę letnią ku ogniu, a ślepą ku światłu. Jest to książeczka, którą trzeba uzupełnić lekcjami nauczyciela i wypracowaniami ucznia; czysty tekst ma się tak do praktyki, jak mapa do bogactwa konkretnego i rzeczywistego nakreślonego kraju. Kto bierze „Ćwiczenia” jako książkę do czytania, popełnia ten sam błąd, jakby chciał wnioskować o piękności i życiu człowieka na podstawie oglądania jego szkieletu. Książeczka „Ćwiczeń” zamiast opowiadać o wzlotach duszy wybranej zaprasza czytelnika, by sam zrobił to doświadczenie poważnie i dokładnie. Praktyka „Ćwiczeń” prowadzi do wyraźnego wyboru między służbą światu a służbą Bogu, kończy się jakby duchowym egzaminem, który miał decydować o przyjęciu lub nieprzyjęciu tych, którzy byli „kuszeni” przez Chrystusa.

Oryginalność główna książki Loyoli nie polega zdaniem Papiniego na tym, że ujął metodycznie i w reguły samowychowanie duchowe, lecz polega na zasadzie „obecności”. Św. Ignacy nie odzywa się tylko do serca albo do umysłu, ale od-

mie zła moralnego, na tle eschatologicznym. Po nich zamieszczone jest 10 wskazań dodatkowych. — W drugim tygodniu przechodzi rekolektant jakby „itinerarium” życia Chrystusa Pana od Nazaret do Jego uroczystego wjazdu do Jeruzalem w kilkudziesięciu kontemplacjach, z których podstawową jest kontemplacja o królestwie Chrystusowym. Epilogiem tego tygodnia są uwagi o dobrym wyborze życia; wskazania zaś dodatkowe, dla wytworzenia odpowiedniej temu tygodniowi atmosfery psychicznej, znajdują się po piątej kontemplacji. — Tydzień trzeci poświęcony jest misterium Męki Pańskiej; po kontemplacji w Ogroju zamieścił Autor uwagi dodatkowe dla tego tygodnia, na końcu zaś reguły o wstrzemięźliwości. Tydzień ten wraz z poprzednim odpowiada tzw. drodze oświecającej. Kontemplacje o zmartwychwstaniu Chrystusa Pana i zjawieniach się Jego prywatnych, jak i publicznych, stanowią czwarty tydzień „Ćwiczeń”. Właściwe finale wielkich rekolekcji Ignacego to kontemplacja o miłości Bożej.

C. Trzecia część książeczki „Ćwiczeń” podaje trzy sposoby modlitwy, punkta do rozważań o życiu Chrystusa Pana, reguły o rozróżnianiu działania duchów złego i dobrego, o rozdawaniu jałmużn, o skrupulach, o jednomyślności i zmyśle katolickim.

wołuje się do wszystkich zmysłów. Jego wynalazek posiada w tym swoją wartość, że wzywa czytającego do wywołania całkowitego tego misterium, które ma go natchnąć i podnieść. Przez ten śmiały i konieczny eksperyment ucieka się on do rozmów, do tzw. „colloquiów”. Kto rozmyśla o Męce Pańskiej nie może się zadowolić tylko czytaniem słów Ewangelii i wyciągnąć z niej wnioski moralne czy mistyczne; powinien ją widzieć, wywołać przed oczy i uszy we wszystkich jej postaciach zewnętrznych i realnych. Chrześcijanin winien wytworzyć przed sobą, przy pomocy władzy wyobraźni, wygląd okolicy, ulic, domów, osób; nadać wszystkiemu życie; słuchać rozmów; słowem, widzieć przed sobą Chrystusa jakby stał przed nami żywy teraz, w swej drodze ku zwycięstwu i chwale. I powinien być tak blisko tej żywej obecności, że może przemówić do Jezusa i Maryi, jakby byli tu, w mroku jego pokoju i jakby on był współczesnym świadkiem ich życia; powinien prosić ich o to, czego mu potrzeba, zwierzać się i słuchać ich odpowiedzi. Na tę właśnie obecność wywołaną wyobraźnią, ale prawie że rzeczywistą, która jest wytworem wewnętrznego skupienia rozmiłowanej duszy, zwraca św. Ignacy o wiele większą uwagę niż wszyscy jego poprzednicy a nawet pseudo-Bonawentura w swoich „medytacjach”.

Wola podnieca wyobraźnię i wzywa na pomoc wszystkie zmysły, by zamiast chłodnej lektury lub teoretycznego dyskursu, wywołać zupełną i żywą wizję życia Chrystusa w jej ziemskich przejawach. Cel zupełnie słuszny: dla chrześcijanina Chrystus jest zawsze żywy i przeszłość w pewnym sensie nie istnieje, Bóg nie jest abstrakcją odległą od nas, jak Go zwykli pojmować filozofowie, ale Ojcem, gotowym i dzisiaj rozmawiać z duszą, która umie Go wezwać i słuchać.

Ten właśnie cel, przedstawienia przed oczy cielesne momentów odkupienia, był w średniowieczu przedmiotem malowideł ściennych w kościołach, rzeźb w katedrach a później surowych drzeworytów w „Biblia pauperum”. Chrześcijaństwo nieuczone, ale za to gorące w uczuciach, знаło historię Boga, Jego proroków i apostołów o wiele lepiej niż współcześni pozeracze książek. W czasach św. Ignacego sztuka zaczyna się psuć; przedstawia wciąż jeszcze tematy religijne, ale duszę już ma pogańską, bardziej dbałą o piękność materialną kształ-

tów niż o wierność duchową. Artyści już nie byli bezimiennymi rzemieślnikami i pokornymi tłumaczami wiary, lecz przekształcali się w dumnych mistrzów, polujących na zyski, sławę i nowość.

Każdy pragnął, jak się to dzisiaj jeszcze mówi, wyrazić swą osobowość i dawać upust swej brawurze i ambicji; nie tyle myśleć o nauczaniu ludzi, ile o własnym kaprysie czy sławie. Pod imieniem Madonny robili portrety swych ukochanych, a Ukrzyżowanie czy Zmartwychwstanie dawało im sposobność do popisania się znajomością anatomii, niezwykle efektami kolorystycznymi, kontrastami cieni i światła. Sztuka na tym zyskiwała z jednej strony — przez zmysłową przyjemność oczu, ale traciła na swej piękności duchowej. Wszystkie religijne malowidła Rafaela nie są warte, jeśli chodzi o interpretację i wizję mistyczną, ani jednego freska Giotto. I sztuka, zamiast być powagą, oświecającą lud, stawiała się powoli zabawą i uciechą bogaczy.

Na te braki sztuki, która się wyżywała powierzchownie i po pogańsku, niósł lekarstwo — bez wyraźnej o tym myśli, geniusz św. Ignacego. Na miejsce malowideł materialnych i nietrwałych dawał obrazy wiecznie żywe, zdolne powrócić do nas, ile razy zażąda tego wyobraźnia kierowana wolą. I tak prowadził i prowadzi chrześcijan św. Ignacy do obcowania wzrokowego, słuchowego, prawie że dotykowego i żywego z Chrystusem, Synem Boga żywego. Jego metoda znosi złudzenia wieków i robi nas wszystkich współczesnymi Piłatowi i św. Janowi.

On rozumie, że ludzie skrępowani niewolą zmysłów, kochają naprawdę to, co widzą, czują, dotykają, i wie, że pamięć ich jest słaba, a duch nie łatwy do rozpalenia. I chce pokazać wszystkim chrześcijanom, urodzonym po tysiącach lat, ten największy przywilej Apostołów: widzieć Chrystusa, widzieć Go i pokochać; widzieć, jak cierpi, i cierpieć z Nim i dla Niego. Oto jest cel właściwy, jaki sobie stawia doskonałe wykonanie „Ćwiczeń“. Znoszą one na płaszczyźnie duchowego życia przeszczerzeń czasów, które nas dzielą, tylko przez nasze złudzenie, od duchowej obecności Chrystusa. I nie są „Ćwiczenia“ jedynie cudem psychologicznej mądrości, ale są jedną z tych dróg prostych a cudownych, którą nam wytyczyli Święci, by to-

warzyszyć nam, zapatrzonym w ziemię, przed oblicze Trójjedyne Boga¹⁾).

Spotkanie człowieka z Bogiem, które w różnych okresach życia budzi tak przemienne uczucia: to lęku i ucieczki przed Nim, to zachwyty i tęsknoty za Nim, w myśl augustyńskiego wyznania „et inhorresco et inardesco“ „i drzę i gorę“, jest treścią zasadniczą misterium rekolekcyjnego. Ignacy rozpoczyna je od wywołania wspomnienia o głównym spotkaniu człowieka ze Stwórcą.

Katechizmowo prostymi słowami, bez entuzjazmu, sucho, trzeźwo kładzie Loyola fundament pod swe „Ćwiczenia“: „człowiek stworzony jest...“. Otwiera przed rekolektantem jakby szyb górniczy, do którego każe zejść popod wszelką powierzchowność życia powszedniego, poprzez wszystkie warstwy jego płytkiej „samo przez się zrozumiałości“ aż do milczących głębin, w których spoczywa życie ludzkie na swoim fundamencie, gdzie wypływa ono z tajemniczych źródeł, dotykając swoim bytem „od kogoś otrzymanym“ Bytu „istniejącego ze siebie“. Stwórca i stworzenie spotykają się w tych głębinach. Tutaj człowiek musi umilknąć. Znajdujemy się na dnie, u podstaw naszego ludzkiego istnienia i wszelkiej pobożności.

Jeżeli bowiem pobożność nie jest tylko sumą praktyk, ale oznacza istotną postawę człowieka wobec ostatecznej rzeczywistości, to medytacja fundamentu otwiera głębie tej rzeczywistości ludzkiej i Bożej. Z tego powstaje we wnętrzu człowieka prąd, odrywający go od „ja“ małego, zamkniętego w wąskim kręgu zadowolenia z siebie, by oddać się Nieskończonemu — *devotio*, *devovere se*.

Ignacy staje na punkcie archimedesowym, aby ruszyć świat ludzki z posad płytkiego upodobania w teraźniejszości.

„*Deum et animam scire cupio, nihilne plus? Nihil omnino*“. Od tego soliloquium augustynowskiego: „Boga i duszę poznać pragnę, czy nie więcej? Nic zgoła“ — rozpoczynają się Ignacjańskie colloquia rekolekcyjne. Otwierają się tutaj od razu bezkresy bogomyślnych nastrojów.

Lecz prawda ta nie jest tylko dla cichej kontemplacji źródłem niewyczerpanym. Jeżeli Pan Bóg powołuje do bytu

¹⁾ Giovanni Papini, „*La scala di Giacobbe*“, str. 257—286, wyd. Vallecchi, Florencja, t. XXII zbiorowego wydania dzieł Papiniego, r. 1932.

jakieś stworzenie duchowe, jest sam dla niego przeznaczeniem, i musi nim być. „Fecisti nos ad Te“ — „uczyniłeś nas dla siebie“. Celowe „aby“ nie pochodzi z zewnątrz, ale z wnętrza Istoty Bożej i przenika nasze wewnętrzne istnienie. Jest to prawo „Woli Bożej“, spoczywające w całej naszej istocie, biorąc ją w poddaństwo swoje. On coś ze mną zamierzał; ciepły oddech Jego świętości dotyka mnie, płomienny przypływ nalegania, dzięki któremu On Święty musi chcieć, aby Jego Boskiej Istocie oddana była dobrowolna dań chwały w kształtowaniu całego mojego jestestwa człowieczego, aby się święciło Imię Jego w urobieniu mojego życia moralnego. To są wyże, na których spoczywa owo wstępne rekolekcyjne hasło: „ut ordinet vitam suam“, „aby uporządkował życie swoje“.

Dlaczego Ignacy Loyola zamiast słów: „stworzony jest człowiek, aby Boga chwalił, cześć Mu oddawał i służył“, nie mówi po prostu a piękniej: „aby Boga kochał“? Przecież to najbardziej istotne w służbie Bogu. To przyjdzie później i rozwinię się w końcowym akordzie. Ale najpierw trzeba wykonać robotę praktyczną. Ignacy to praktyk. Człowiek mógłby z naporu uczucia pominąć charakter i rys trzeźwości, jaki winien cechować duszę. Nazywa się to wolą służenia i pokorą. Istotą pobożności jest, aby człowiek milczał ze swymi roszczeniami i sprzeciwami, gdzie przemawia Wola Boża.

Ta trzeźwa pobożność Ignacego, może na pierwszy rzut oka twarda, żołnierska, nie jest przeciwieństwem do miłości serdecznej, jak nie są w stosunku przeciwieństwa do siebie soki, krążące pod korą drzewa, do kwitnięcia, które zjawia się potem. Miłość i radość wewnętrzna z zależności od jedynego Boga zawierają się w myślach fundamentu rekolekcyjnego jak pączki kwiatów.

Treść rozważania podstawowego w rekolekcjach Ignacego przypomina śrubę, której gwinty rozwijają się dalej w głębi „Ćwiczeń“. Ignacy, w myśl zresztą nowożytniej psychologii religii, która głosi prymat pierwiastka rozumowego, zaczyna od ontologicznego, powiedzmy egzystencjonalnego czynnika, aby pobożność serdeczną oprzeć na niezachwianym granicie. Choć entuzjazm przejdzie, ta spokojna toń przekonania rozumowego pozostaje zawsze i z niej tylko może na nowo wzbierać fala uczucia. „Misterium tremendum et fascinans“ — ta-

jemnica grozę i zachwyt budząca — jest przedmiotem prawdziwego uczucia religijnego. Tylko na wielkiej czci dla wielkości Bożego Majestatu może wyrósć podziw niepojętej miłości dla Niego. Tę głęboką cześć dla Boga gruntuje Ignacy w fundamencie „Ćwiczeń“ w myśl słów Boskiego Mistrza: „Samemu Bogu kłaniać się będziesz i Jemu samemu służyć będziesz“, wobec ułudy i mirażów świata, który zakłóca porządek myślenia i życia ludzkiego.

Podstawą i zarazem szczytem jest Boża Rzeczywistość we wstępnym rozważaniu rekolekcyjnym. Na ten szczyt prowadzi Ignacy, aby stamtąd spojrzeć na cały świat: „reliqua super faciem terrae“ — „inne rzeczy na powierzchni ziemi“. Podobnie jak przed Adamem przesunął się po stworzeniu cały świat, aby go nazwał w jego szczegółach po imieniu, poznał ich istotę i osądził, że nie ma między nimi jemu podobnego. Na tych wyżynach winien rekolektant poznać, że nie ma stworzenia, które by było celem jego życia, równym Bogu. Wszystko dla Boga i aby pomóc człowiekowi w osiągnięciu celu. Wobec tego ma zdobyć duchową równowagę, obojętność. Nie pojmuje jej św. Ignacy jako oddzielenie się od stworzeń, ale jako powołanie kapłańskie człowieka składania z nich i za nie ofiary uwielbienia Boga w używaniu ich, lub ofiary całopalnej ich wyrzeczenia się, jeśli tego Pan Bóg zażąda ode mnie.

Wobec oddania się dzisiejszego człowieka w niewolę tegożoczesności, która go przytłacza, rozstraja i poniża, w fundamencie dąży Ignacy do urobienia wolności ducha. Końcowym wnioskiem podstawowej medytacji „Ćwiczeń“ jest święta obojętność; nie ta stoicka, która patrzy z góry na wszystko pod sobą, ze zmęczoną rezygnacją na ustach, ale ta gotowość na wszystko, czego ode mnie wymagać będzie święta Wola Boża w dalszych rozważaniach. Czekamy z przepasanymi biodrami na „przejście Pana“ „transitus Domini“ w dalszych dniach rekolekcyjnych, aby wyjść z ziemi egipskiej. Obojętność jest jako wynik fundamentu oczyszczeniem ze wszelkiego przywiązania do stworzeń, a zarazem przygotowaniem na coś większego, co stoi przed drzwiami. W zarodku jest ona nastrojeniem duszy chrześcijańskiej na najwyższy ton. Gdyby ono tylko stało się już przyswojonym usposobieniem rekolektanta, wówczas mogłyby „Ćwiczenia“ w samych początkach być zakoń-

czone. Ale niestety psyche musi być jeszcze inaczej wstrząśnięta.

Ignacy z kolei ukazuje odwrotną stronę fundamentu, kieruje myśl dalszych rozważań na wielki cień, jaki się kładzie na życiu świata ludzkiego. To misterium nieprawości, zła moralnego, odwrócenie się od właściwego celu — grzech. Ćwiczenia duchowne są ustawicznym decydowaniem się; w pierwszym tygodniu chodzi o podstawowe albo albo: Bóg — grzech, Bóg — świat Bogu przeciwny, Bóg — nieuporządkowane ja.

Ćwiczenia Ignacjańskie są kursem doskonałości chrześcijańskiej w sensie zdecydowania się na nią. Jako takie zawierają trzy główne jej stopnie albo drogi; drogę oczyszczającą, oświecającą i jednoczącą.

W żadnym jednak wypadku nie może brakować drogi oczyszczającej, pierwszego tygodnia. Tym bardziej, że zaraz na wstępie określa Ignacy zadanie Ćwiczeń jako usposobienie duszy do usunięcia wszelkiego nieporządku. Nastrój „miserere“ jest nieodłącznym akordem duszy nawet na najwyższych szczytach mistyki. Cóż dopiero, gdy chodzi o wprowadzenie jej na drogi Boże. Wtedy może ona w zestawieniu z wielkością Boga w fundamencie przejąć się do głębi i osądzić bardziej rzeczowo tajemnicę nieprawości.

I ten tylko, kto zstąpił w ciemną otchłań grzechu i krainy jego pogrzebania, będzie miał jasne spojrzenie na zbawczy trud Chrystusa Pana, na tajemnice Jego życia, nauki i cierpienia. U podstaw pierwszego tygodnia znajduje się idea Pawłowa: „infelix ego homo“ — „nieszczęśny ja człowiek“, jako poprzedzająca zrozumienie potrzeby Chrystusa Pana. I ten jedynie, kto opuścił wszystko — grzech i grzeszne przywiązania — może iść drogą naśladowania Chrystusowego. I im więcej opłacze winy swoje i lękać się będzie przyszłych upadków, jak i złych następstw, tym prędzej i szczerzej nieść będzie krzyż Chrystusa. — Oto uzasadnienie Ćwiczeń pierwszego tygodnia o grzechu i otchłani zła. Mają one zatem cel pozytywny, przeprowadzić pracę niby wybrania ziemi pod fundament budowy gmachu świętości Chrystusowej na opoce, a nie na piasku płytkich uczuć. To jest ewangeliczne „metanoete“, czynicie pokutę, ponieważ przybliżyło się królestwo Boże. Św. Ignacy pragnie w tym tygodniu obudzić przede wszystkim żal

doskonały, a nie z bojaźni tylko. Stąd to cudowne colloquium „Confiteor“ pod krzyżem Chrystusa, colloquium najśłodsze, dyktowane żalem wdzięczności i skruszonej miłości, która pyta: co dotąd uczyniłem dla Chrystusa, co w przyszłości uczynię?

Ludzie, którzy znają „Ćwiczenia duchowne“ jedynie w formie skróconej, trzydniowej, wynoszą z nich wrażenie i wspomnienie rozważań o wielkości i majestacie Boga, unoszą z sobą potężne technienie wieczności. Tymczasem duszą rekolekcyj Ignacjańskich jest obraz Boskiego Zbawcy, któremu poświęca trzy tygodnie kontemplacyjnego wpatrywania się.

Pierwszy tydzień ukazuje przede wszystkim Bosko-wyż, wobec którego ludzka wola schyla się w adoracji i uwielbieniu. Można to zamknąć w zdaniu: Bóg jest wszystkim, człowiek z siebie niczym. Raz jeszcze powraca to ujęcie przy wyborze: Bóg celem mojego życia, najwyższą normą mej woli.

A jednak zachodzi w Ćwiczeniach psychologiczny rozwój idei Boga. Niespostrzeżenie porywa Loyola duszę coraz wyżej i wyżej. W ostatniej kontemplacji o miłości Bożej promienienie w całej pełni mistycznego przeżycia: „Deus caritas est — Bóg jest miłość“. Odpowiedzią na to jest: „Sume Domine et suscipe“ — bierz Panie i przyjmij wszystko, co mam i co posiadam. I z tą ideą Boga-Miłości powinien rekolektant wyjść z Ćwiczeń i pójść w życie powszednie, by Go wszędzie szukać i wszędzie znajdować.

Między pierwszym spotkaniem Boga-Stwórcy a ostatnim Boga-Miłości leży droga pośrednia szlachetnienia i subtelności coraz większej. Wszystko, co jest ujmującego i pociągającego w idei Boga z fundamentu, dochodzi do pełnego rozkwitu w końcowej kontemplacji.

A co znajduje się po środku między „Misterium tremendum et fascinans“?

Łagodnie grzejące słońce doprowadza ziarenko w długich tygodniach do pełni dojrzałości. Tym słońcem jest postać Chrystusa Pana. Kto po raz pierwszy odprawia Ćwiczenia duchowne jest przeważnie zaskoczony tym potężnym rozwinięciem rysów Chrystusa Pana. Postać Jego dominuje nad wszelką inną ideą przez długie trzy tygodnie. A przecież nie przesłania idei Boga. Stosunek obu tych idei Boga i Chrystusa wy-

raża się w zdaniu Boskiego Mistrza: „Ego sum via — ja jestem drogą“.

„Nikt nie przychodzi do Ojca, jeno przeze mnie“. Postawienie przed oczy osoby Chrystusa Pana jako wzoru jasnego, pociągającego i tak silnie pobudzającego do naśladowania wytycza rekoлектantowi konkretną drogę służby Bożej. Wśród nieustannie brzmiącego trio: bym Cię Panie lepiej poznał, goręcej umiłował i wierniej naśladował — odbywa się w ciągu trzech tygodni rekoлектyjnych praca wywołania w sobie obrazu Boskiego Zbawcy. Przykuwszy człowieka do Siebie będzie po rekoлектjach ścigał swoją miłością w myśl słów Apostoła: „Miłość Chrystusa przyciska mnie“. Niezwykły urok, a zarazem siłę dramatycznego napięcia wywołuje w postaci Chrystusa Pana Jego „ludzkość“, „humanitas“ — i „splendor divinitatis“, „blask Bóstwa“. Na pierwszy plan wysuwa św. Ignacy w Osobie Mistrza rysy Jego ludzkie, pełne miłości, i to tak porówna i entuzjazmuje.

Po rozważaniach o grzechu rekoлектant co dopiero był pogrążony we wstydzie i żalu pod krzyżem, odczuł głęboko, jak dalece był niewdzięcznym wobec dobrego Boga. Wtem nagle dochodzi go czysty i jasny dźwięk fanfary, jaka spływa z kontemplacji o królestwie Chrystusowym. Staje przed nim Syn Boży, najwspanialszy z synów ludzkich, człowiek ideał wszystkich czasów i ludów, i z czarującą mocą swego ujmującego człowieczeństwa mówi doń: Czy ty także chcesz?

Co na przyszłość uczynię dla Chrystusa? Na to pytanie pierwszego tygodnia spod krzyża słyszy teraz odpowiedź: Pójdź za mną. Nie wolno poprzestać na entuzjazmie, ale trzeba przejść do czynów ofiarnych życia wewnętrznego. Chodzi najpierw o podbicie Chrystusowi serca swego; przeciw własnej zmysłowości nieopanowanej i przywiązaniu do świata trzeba rozpocząć walkę — słyszy rekoлектant w kontemplacji o Królestwie Chrystusowym. I żeby dodać mu zachęty i odwagi do podjęcia tego najtrudniejszego boju, bo ze sobą, przesuwając się przed nim postać Zbawiciela w tajemnicach Jego życia, zapraszając do naśladowania.

Według wskazań Ćwiczeń ma rekoлектant być nie tyle widzem scen z życia Chrystusa Pana, ile raczej uczestnikiem tajemnic tego życia. Dla wielu chrześcijan Chrystus Pan jest

postacią, która żyła lat temu dwa tysiące. Po odprawieniu Ćwiczeń Ignacego musi On stać obok mnie: Jest On tym, który ze mną i dla mnie żyje jako mój Zbawiciel i Przyjaciel Boski.

Święta ciepłota serca podnosi się coraz bardziej. Wprawdzie bieg rekolekcji pozostaje spokojny; wolne od wszelkiego marzenia świeci nad nim światło Boskiej Prawdy i ludzkiej konsekwencji. Ale wewnątrz dojrzewa serce właśnie przez stałe stykanie się ludzkiej przyjaźni Zbawcy, dojrzewa do głębszego i wznioślejszego poznania Boga. Dzięki temu ciepłu uczucia, z jakim kreślony jest obraz Boskiego Zbawcy, przyczyniają się Ćwiczenia do tego, „ut dum visibilibus Deum cognoscimus, per hunc in invisibilibus amorem rapiamur“ — abyśmy gdy Boga widzialnie poznajemy, zostali porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych“.

I jest koniecznym psychologicznie podźwięciem rozważań tajemnic życia Chrystusa Pana, aby się kończyły kontemplacją o miłości Boga. Teraz dochodzą najpiękniejsze nasiona fundamentu do rozkwitu. Już tam zawierało się, że człowiek stworzony jest, aby Boga miłował (w chwaleńiu i służeniu). Uczucie rozważającego było jednak jeszcze zanadto przytłoczone nieskończonym majestatem i wielkością Boga. Dlatego duszę objęło głównie uczucie uwielbienia i lęku. Skoro zaś Ten Bóg przestawał z człowiekiem w postaci ludzkiej jako dobrowolny towarzysz i przyjaciel po drodze życia, wówczas, jak powiada Jan Apostoł, „doskonała miłość wypędza strach“. Ostatnie zatem rozważanie, rzucając spojrzenie wstecz na Boga-Stwórcę, w nowym przedstawia Go świetle: Bóg-Miłość. I małe serce ludzkie rozszerza się w tym końcowym spotkaniu i obejmuje całą swoją gorącością owo Misterium fascinosum, ze słowami: „Bierz Panie i przyjmij wszystko co posiadam. Daj mi tylko miłość Twoją i łaskę Twoją, a jestem aż nazbyt bogaty“.

Oto pointa misterium rekolekcyjnego, które podejmuje epilog Wieczernika z prośbą Boskiego Mistrza: „Ojcze, aby oni w Nas jedno byli“.

Dziwna to książka, bo o niej trudno powiedzieć jak o innych „bierz i czytaj“, lecz raczej „niech ona Cię weźmie i nauczy odczytywać zagadkę życia: „skąd wyszedłeś i dokąd idziesz“?.

Ks. Edward Bulanda T. J.

Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu J. Maritaina

Gdy dziś w obozie marksistowskim mówi się tyle o kulturze socjalistycznej, mającej zastąpić wsteczną obecnie kulturę burżuazyjną¹⁾, rozpatrzmy, jaki może być nasz ideał kultury lub raczej cywilizacji²⁾ chrześcijańskiej, dostosowany do tego klimatu historycznego, w którym żyjemy. Ze strony katolickiej poświęcił już wiele uwagi temu zagadnieniu Jakub Maritain, tak że dziś nie podobna mówić o nowym typie cywilizacji chrześcijańskiej, nie sięgnąwszy do pomysłów filozofa francuskiego.

Idea nowego typu cywilizacji chrześcijańskiej powstała w umyśle Maritaina jako przeciwstawienie do nowożytnej cywilizacji antropocentrycznej. Pierwszy zarys tej idei mieści się w dziele z r. 1933 *Du Régime temporel et de la liberté* (rozdział *La notion d'idéal historique concret*, str. 120—129). Dalsze rozwinięcie pierwszych pomysłów znajdujemy w sześciu wykładach pt. *Problèmes spirituels et temporels d'une nouvelle chrétienté*, jakie Maritain wygłosił w sierpniu 1934 r. w Santander. Do tych zagadnień powrócił Maritain w odczycie *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, wygłoszonym w tym samym roku na międzynarodowym kongresie filozofii tomistycznej w Poznaniu a następnie powtórzonym na uniwersytecie w Ottawie. Tekst konferencji poznańskiej z pewnymi dodatkami ukazał się w *La Vie Intellectuelle* z 25 sty-

¹⁾ Zob. np. Adama Schaffa *Marksizm a tradycja kultury europejskiej*, *Myśl współczesna*, 1948, 2—3 (21—22), str. 229—249.

²⁾ Wraz z prof. Bogdanem Nawroczyńskim biorę wyraz „cywilizacja” w znaczeniu kultury społecznej. Zob. tego autora *Życie duchowe (Zarys filozofii kultury)*, Kraków — Warszawa 1947, str. 240—244.

cznia 1935 r. Konferencja w tej formie, w jakiej została wygłoszona, znajduje się w Księdze pamiątkowej międzynarodowego kongresu filozofii tomistycznej w Poznaniu, *Studia Gnesnensia* XII, Gniezno 1935, str. 75 — 114. Po raz ostatni poruszył Maritain zagadnienie nowego typu cywilizacji chrześcijańskiej w *Humanisme intégral* (Paris, Aubier, 1936, str. 139 — 310).

Maritain sądzi, że społeczeństwa chrześcijańskie nie muszą ograniczać się do jednego tylko typu cywilizacji chrześcijańskiej, ale że przeciwnie mogą wydać ze siebie różne typy cywilizacji chrześcijańskiej: „Jest tylko jedna pełna prawda religijna, jest tylko jeden Kościół katolicki, ale można mieć różne cywilizacje chrześcijańskie“¹⁾.

Chcąc odpowiedzieć na pytanie, jaka forma cywilizacji chrześcijańskiej będzie odpowiadała naszym czasom, bierze Maritain pod uwagę cechy właściwe dla średniowiecznego chrześcijańskiego ideału cywilizacyjnego, które następnie stosuje w sposób analogiczny, niejednoznaczny, do nowożytnego gruntu dziejowego.

Ideał cywilizacji chrześcijańskiej, który ożywiał społeczeństwo średniowieczne, ale który nie doczekał się nigdy pełnej realizacji, nazywa Maritain ideałem świętego cesarstwa lub sakralną koncepcją chrześcijańską ustroju doczesnego (*une conception chrétienne sacrale du temporel*²⁾). Cechy charakterystyczne tej koncepcji streszczają się najogólniej w oddaniu siły w służbę Boga i pojęciu cywilizacji jako funkcji czynnika duchowego, świętego. Wchodząc w szczególności średniowiecznego ideału cywilizacyjnego, wyodrębnia w nim Maritain następujące właściwości:

a) dążność do organicznej jedności maksymalnej, sakralnej, skoncentrowanej wokół życia osobowego, wokół wartości duchowych,

b) sprowadzenie na szeroką skalę życia społeczno-państwowego do roli służebnej w stosunku do życia wiecznego,

c) wprzągnięcie ustawodawstwa państwowego w służbę dobra duchowego społeczeństwa i jego jedności duchowej,

¹⁾ *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, Księga pamiątkowa międzynarodowego kongresu filozofii tomistycznej w Poznaniu, str. 77.

²⁾ *L'idéal historique*, str. 85, 86; *Humanisme intégral*, str. 156, 159.

d) pojęcie autorytetu politycznego, czy innych autorytetów życia społecznego i ekonomicznego według typu autorytetu ojcowskiego sakralnej koncepcji rodziny, przejętej z gruntu rzymskiego *paterfamilias* a wysublimowanej przez chrześcijaństwo w idei ojcostwa Bożego, z czym wiązało się założenie jako czegoś istotnego pewnej dziedzicznej nierówności społecznej między rządzącymi a rządzonymi,

e) ześrodkowanie dobra powszechnego w dążeniu do budowania królestwa Chrystusowego na ziemi ¹⁾.

Ten ideał cywilizacyjny średniowiecza w naszych warunkach należy, według Maritaina, do niepowrotnej przeszłości. Próby obrony tego ideału i jego częściowych realizacji, podjęte w epoce Kontr-Reformacji środkami przeważnie ludzkimi, środkami politycznej przemocy, zawiodły całkowicie ²⁾. W czasach nowożytnych dokonały się pewne przemiany, które, jak twierdzi Maritain, domagają się, by zasady ideału cywilizacyjnego średniowiecza były stosowane nie jednoznacznie, ale analogicznie, jeżeli się pragnie sformułować ideał cywilizacji chrześcijańskiej dostosowany do nowożytnego klimatu dziejowego. Maritain przypomina tu poglądy Mikołaja Bierdiajewa, który również był zdania, że „doświadczenie czasów nowożytnych nie pozwala nam powrócić do dawnego średniowiecza“, że „jedynie nowe średniowiecze jest możliwe“ ³⁾.

Jakie są, według Maritaina, przemiany najbardziej charakterystyczne dla czasów nowożytnych? W sferze ideowej idea siły w służbie Boga została zastąpiona mitem realizacji wolności a nadto wraz z humanizmem zjawiała się opozycją do służebnego traktowania czynnika doczesnego (życia społeczno-politycznego), zaczęto domagać się autonomii dla tego czynnika. W dziedzinie faktu zniknęła jedność religijna, intelektualna i polityczna Europy ⁴⁾.

Uwzględniając te zmiany, zwłaszcza ideę autonomii czynnika doczesnego w stosunku do czynnika duchowego, docho-

¹⁾ *Du Régime temporel et de la liberté*, str. 124; *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, str. 85—90; *Humanisme intégral*, str. 156—166,

²⁾ *L'idéal historique...* str. 90, 91; *Humanisme intégral*, str. 166—170.

³⁾ *Un nouveau Moyen Age*. Paris, Plon, 1930, str. 104.

⁴⁾ *Du Régime temporel et de la liberté*, str. 46 i n., str. 122, 125; *L'idéal historique...* str. 90, 98, 99; *Humanisme intégral*, str. 189—191. Zob. jeszcze Maritain *Katolicyzm i filozofia*, Verbum, 1934, IV, str. 480—482 i 490 i *Science et Sagesse*, Paris, Labergerie, str. 131—135.

dzi Maritain do świeckiej koncepcji cywilizacji chrześcijańskiej (*une conception profane chrétienne du temporel*). Termin „świecka koncepcja cywilizacji chrześcijańskiej“ zdaje się być szczęśliwiej dobrany, niż termin Bierdiajewa „nowe średniowiecze“, który zresztą pokrywa inną treść¹⁾. Termin Maritaina lepiej uwydatnia nowość jego koncepcji cywilizacji chrześcijańskiej w porównaniu ze średniowieczną koncepcją. Oto myśli przewodnie pomysłu Maritaina:

a) Średniowieczna jedność „maksymalna“, jedność religijna, na skutek rozbitcia religijnego świata nowożytnego musi być zastąpiona jednością „minimalną“, jednością kulturalną, jednością wspólnego dążenia do doczesnego dobra osoby ludzkiej, jednością przyjaźni²⁾. Tego rodzaju jedność wprowadza w strukturę organiczną społeczeństw daleko posunięty pluralizm. Zastosowanie zasady pluralistycznej przybierałoby formę uznania przez państwo pewnej słusznej autonomii administracyjnej i politycznej dla jednostek regionalnych, dla mniejszości narodowościowych, formę istnienia w granicach jednego i tego samego państwa odrębnych struktur ekonomicznych, prawnych i ustawodawczych, odrębnego statutu ekonomii przemysłowej i odrębnego statutu ekonomii rolnej, a zwłaszcza z tytułu tolerancji cywilnej odrębnego statutu prawnego dla niekatolickich grup religijnych. Chodzi tu więc zarówno o pluralizm ekonomiczny, jak i pluralizm jurydyczny. Obie formy pluralizmu domagają się pewnych wyjaśnień. Swoisty charakter ekonomii przemysłowej będzie wyrażał się w pewnej kolektywizacji własności prywatnej, przez którą jednak należy rozumieć nie tyle upaństwowienie środków produkcji, jak raczej i to przede wszystkim posiadanie społeczne tych środ-

1) Dla Bierdiajewa „nowe średniowiecze“ jest epoką, której główną cechą ma być aspekt religijny, sakralny. Jak wyjaśnia filozof rosyjski „cela ne veut pas dire que, dans le nouveau Moyen Age, triomphera d'une manière absolue, dans l'ordre de la quantité, la religion du vrai Dieu, la religion du Christ, mais cela veut dire qu'en cette époque toute la vie et tous ses aspects vont se placer sous le signe de la lutte religieuse, de la manifestation des extrêmes principes religieux“. *Un nouveau Moyen Age*, str. 107, 108. Według niego nasza epoka jest już zapoczątkowaniem „nowego średniowiecza“ (str. 3, 76, 90, 107 — 110, 129).

2) Maritain sądzi, że ta jedność minimalna jest wyższa od jedności państwa liberalno-indywidualistycznego, gdyż jest mimo wszystko prawdziwą jednością organiczną, podczas gdy tamta jest tylko jednością mechaniczną, narzuconą przez siłę czynników państwowych. Zob. *Humanisme intégral*, str. 185, przypisek.

ków, la propriété „sociétaire“ des moyens de production, ich współwłasność ze strony pracowników ¹⁾. Tej „kolektywizacji“ w wypadku ekonomii przemysłowej domagają się same interesy osoby ludzkiej, jej obrona przed wyzyskiem, postęp maszynizmu, racjonalizacja pracy i środki, obrotu finansowego. W przeciwieństwie do ekonomii przemysłowej ekonomia rolna mimo korzystania z udogodnień maszynizmu i mimo wprowadzenia różnych form współpracy będzie się koncentrowała na własności prywatnej rodzinnej, gdyż własność prywatna rodzinna sprzyja jej rozwojowi na skutek powiązania uczuciowego rolnika z uprawianą przezeń ziemią ²⁾. Przy pluralizmie jurydycznym w zastosowaniu do dziedziny religijnej nie chodzi o to, żeby państwo musiało uznać statuty prawne, opracowane przez niekatolickie społeczności religijne stosownie do ich zasad, ale chodzi tylko o tolerowanie odrębnego kultu, odrębnego pojmowania sensu życia i odrębnych form postępowania. Racją tej tolerancji cywilnej, przyznającej społecznościom niekatolickim pewną dozę słusznej wolności, jest chęć

¹⁾ W *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (New York, Éditions de la Maison Française, 1942) nie będzie już mówił Maritain o kolektywizacji, ale o współwłasności przedsiębiorstwa, zapewne dla uniknięcia nieporozumień w związku z koncepcją socjalistyczną kolektywizacji. Oto, co pisze na str. 121, 122: „La notion de collectivisation devrait faire place à celle de propriété sociétaire des moyens de production, ou de copropriété de l'entreprise. A part certains secteurs d'intérêt tout à fait général, dont la transformation en services publics est normale, c'est un régime sociétaire, substituant autant que possible la copropriété au salariat, qui dans une telle conception, et en ce qui concerne surtout le plan industriel, devrait succéder au régime capitaliste; le personnel ouvrier participerait ainsi à la gestion de l'entreprise, pour laquelle, par ailleurs, les progrès techniques modernes permettent d'espérer une certaine décentralisation“.

²⁾ Przytaczam dosłownie charakterystyczny tekst Maritaina: „C'est vers un renouvellement et une vivification de l'économie familiale et de la propriété familiale que sous des formes modernes et en utilisant les avantages du machinisme et de la coopération, tendrait le statut de l'économie rurale, plus fondamentale d'ailleurs que l'économie industrielle, et dont le bien, dans une société normale, devrait être assuré d'abord. Les services communs coopératifs, si développés qu'ils soient, et une organisation de type syndical, quelques nouvelles modalités qu'elle entraîne, auraient à respecter cette direction fondamentale. Je rappellerai à ce propos le mot d'un paysan rapporté par Proudhon: *Quand je vire mes sillons, il me semble que je suis roi*. La relation primitive de la propriété avec le travail de la personne et le tonus affectif de la personne apparaît ici avec une simplicité élémentaire que l'économie industrielle une fois passée sous la loi du machinisme ne peut pas connaître“. *Humanisme intégral*, str. 178.

zachowania spokoju społecznego oraz szacunek dla życia duchowego osoby ludzkiej.

Ta koncepcja chrześcijańskiego państwa pluralistycznego go przeciwstawia się koncepcji państwa totalistycznego, wyodrębniając się przy tym zarówno od średniowiecznej koncepcji państwa przez dopuszczenie daleko idących zróżnicowań i ograniczenie się do jedności minimalnej, jak i od koncepcji liberalistycznej przez swój aspekt etyczny, więc i religijny ¹⁾.

b) Wspólne dobro obywateli nie byłoby prostym *środkiem* do zdobycia życia wiecznego, ale stałoby się także *celem pośrednim*. Ta autonomistyczna koncepcja nie zawiera oczywiście odrzucenia supremacji czynnika duchowego, gdyż czynnik doczesny jest tu podporządkowany czynnikowi duchowemu, chociaż nie z tytułu działacza instrumentalnego, ale z tytułu *niższego głównego działacza* ²⁾.

c) Współpraca państwa z Kościołem przybierałaby przede wszystkim formę poparcia moralnego. Państwo nie byłoby narzędziem względem Kościoła, lecz wywierałoby się ze swoich zobowiązań względem niego, dążąc do swego własnego celu, występując jako działacz główny, choć niższy od Kościoła. Państwo przyznałoby np. w swym ustroju szkolnym odpowiednie miejsce dla nauczania katolickiego lub w swej akcji charytatywnej korzystałoby w należytej mierze z katolickich dzieł miłosierdzia ³⁾.

d) Ludzi, oddanych pracy, łączyłaby pewna istotna równość wspólnych warunków. Autorytet polityczny, niezależnie od tego, w jakim by się przejawiał reżimie, byłby pojmowany w sposób świecki, tzn. że chociaż jego źródło będzie się upatrywało w Bogu, to jednak rządzącym nie będzie się przypisywało charakteru jakiejś świętości — rządzący będzie uważany za towarzysza współobywateli, który ma tylko prawo do wydawania im rozkazów. W porządku społecznym miejsce dzisiejszej hierarchii klas z ich wzajemnym uciskiem i uprzywilejowaniem, czy to dzięki urodzeniu, czy to dzięki pieniądzo-
wi, zajęłaby hierarchia funkcji ⁴⁾.

¹⁾ *L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté*, str. 91—98, 100; *Humanisme intégral*, str. 175—189, 193, 194, 197—204.

²⁾ *L'idéal historique...* str. 98, 99; *Humanisme intégral*, str. 189—191.

³⁾ *L'idéal historique...* str. 99, 100; *Humanisme intégral*, str. 191—193.

⁴⁾ *L'idéal historique...* str. 104—107; *Humanisme intégral*, str. 213—217.

e) Praca dla wspólnego dobra nie byłaby brana naiwnie za boską pracę, zmierzającą do budowania na ziemi Królestwa Bożego, ale uważałoby się ją za pracę nad dziełem ludzkim, ziemskim. Źródłem natchnienia i energii do pracy nie byłaby idea Państwa Bożego (*Civitas Dei*), lub mit Rasy, Państwa, Narodu czy Klasy, ale ewangeliczna idea godności osoby ludzkiej i jej powołania duchowego, oraz idea braterskiej miłości bliźniego. Ponieważ wspólne dobro jest wspólnym dobrem *osób ludzkich*, dlatego podporządkowanie się temu dobru byłoby podporządkowaniem się wykończaniu *życia osobowego* drugich. „Ale to rozwiązanie może nabrać waloru praktycznego i egzystencjonalnego tylko w takim państwie, w którym prawdziwa natura wspólnego dzieła została rozpoznana, a równocześnie, jak odgadywał Arystoteles, walor i znaczenie polityczne przyjaźni braterskiej“ ¹⁾.

Maritain sądzi, że ten nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej będzie mógł znaleźć pełną realizację dopiero w dalekiej przyszłości, po powszechnej likwidacji nowożytnego procesu dziejowego. Przed tą likwidacją nowy ideał cywilizacyjny może pojawić się tylko sporadycznie w nietrwałych, częściowych formach, na jakie pozwoli opanowanie wrogich sił współczesnej cywilizacji niechrześcijańskiej. W każdym razie Maritain przewiduje dla nowego typu cywilizacji chrześcijańskiej długie i powolne kształtowanie się w „katakumbach historii“ przez politykę na daleki dystans, przy pomocy formacji politycznych będących początkowo mniejszościami. Trudności realizacyjne nowej cywilizacji tłumaczą się, według Maritaina, tą okolicznością, że nic nie przemawia za tym, by ludzkość w chwili obecnej lub w najbliższej przyszłości poszukiwała uleczenia na swe niedomagania w chrześcijańskim ideale społecznym ²⁾.

Przy pomocy jakich środków będzie można przygotować stopniowo nadejście nowej postaci cywilizacji chrześcijańskiej? W odpowiedzi na to pytanie inspiruje się Maritain przykładem Gandhiego, który z wartości duchowych, prawdy, z cierpliwości i z dobrowolnego cierpienia stworzył technikę walki politycznej. Nie znaczy to, żeby Maritain był bezwzględny wielbiciele wielkiego Hindusa. Zarzuca mu brak zmysłu pań-

1) *L'idéal historique...* str. 107—109; *Humanisme intégral*, str. 217—220.

2) *L'idéal historique...* str. 112—114; *Humanisme intégral*, str. 260, 261, 269.

stwowego oraz pewną nierealność w bezwzględny wykluczeniu użycia broni. Ale śmiało i z całym naciskiem podnosi, że użycie przez Gandhiego duchowych środków do walki jest wartością pozytywną, którą chrześcijanie powinni przejąć. Dla metody *Satyagraha* szuka Maritain głębszego uzasadnienia rozumowego w tym twierdzeniu etyki św. Tomasza z Akwinu, że głównym aktem cnoty męstwa nie jest akt uderzania, *aggređi*, ale akt znoszenia, cierpienia mężnego, *sustinere*¹⁾. Wnikliwą rzuca Maritain uwagę, gdy mówi, że metoda Gandhiego jest to metoda samego Chrystusa poświęcającego się za ludzi, metoda krzyża, użyta za narzędzie zwycięstwa wielkiej idei. Do wartości duchowych metody Gandhiego dołącza jeszcze nasz myśliciel pierwiastek chrześcijańskiej miłości²⁾.

Trudno w zasadzie nie ustosunkować się pozytywnie do tego obrazu nowej cywilizacji chrześcijańskiej, jaki Maritain rozwinął w szeregu swych dzieł. Jego koncepcja świecka cywilizacji chrześcijańskiej uwzględnia w szerokiej mierze tę autonomię czynnika społeczno-politycznego i kulturalnego, do której od czasów Renesansu zmierza ludzkość w swym dążeniu do rehabilitacji stworzenia zapomnianego a nawet wzgardzonego w średniowieczu dla Boga. Koncepcja Maritaina uwzględnia również w pewnej mierze niektóre zdrowe postulaty socjalizmu marksistowskiego, jak żądanie przewyciężenia podziału na klasy³⁾.

Ale, chociaż ideał nowej cywilizacji chrześcijańskiej posiada u Maritaina aspekt świecki, chociaż wchodzą weń pewne elementy zaczerpnięte z humanizmu marksistowskiego socjalizmu, to jednak nie jest on jakimś synkretycznym po-

¹⁾ *Sum. theol.*, 2—2, q. CXXIII, a. 6.

²⁾ Zob. trzecią część dzieła *Du Régime temporel et de la Liberté* pt. *De la purification des moyens* i dodatkowe wyjaśnienia w *Humanisme intégral*, str. 261—269.

³⁾ Żałować tylko należy, że Maritain nie wyjaśnił bliżej, na jakiej drodze mają ulec zatraceniu dzisiejsze różnice klasowe, gdyż wskutek tego nie widzimy dobrze, czym różni się chrześcijańska koncepcja przewyciężenia dzisiejszego podziału na klasy od materialistycznej, marksistowskiej koncepcji zniesienia klas. W każdym razie stanowisko Maritaina odnośnie do zagadnienia klas społecznych jest bardziej śmiałe i progresywne, niż np. stanowisko O. Ducatillona O.P., który w studium *Doctrine communiste et doctrine catholique*, ogłoszonym w pracy zbiorowej *Le communisme et les chrétiens*, (Paris, Plon, 1937) utrzymywał, że chrystianizm na skutek swojego realizmu nie opowie się nigdy za koncepcją społeczeństwa bezklasowego.

łączeniem myśli niechrześcijańskiej z myślą chrześcijańską, lecz przeciwnie jest jednolitym zespołem, przenikniętym w całości autentycznym duchem Ewangelii Chrystusowej. Ten duch wyraża się w odkryciu pełnego autonomicznego życia osobowego w człowieku, w szacunku do tego życia, w uznaniu jego praw, wyjmujących go spod tyranii wszelkich organizmów zbiorowych. Chodzi właśnie o to, czego Marx, mimo całego ześrodkowania swej myśli na człowieku, nie spostrzegł, określając człowieka ostatecznie jako funkcję zbiorowości¹⁾. Z odkrycia i z uznania praw osoby ludzkiej, z tych danych pierwotnych wypływa cała koncepcja Maritaina, tak że nawet w tych punktach, w których zdaje się być obcym zapożyczeniem, jest faktycznie tylko wyrazem swego punktu wyjścia. Myśliciel, który za Chrystusem odkrył życie osobowe człowieka, nie mógł nie uznać autonomii czynnika społeczno-politycznego i kulturalnego, będącego wyrazem życia osobowego. Łącząc się z godnością osoby ludzkiej, nie mógł zgodzić się na nierówności klasowe z nieodłącznym dla nich uciemienieniem mniej uprzywilejowanych. Dla dobra osoby ludzkiej będzie domagał się oparcia ekonomii przemysłowej na pewnej kolektywizacji własności w podanym wyżej znaczeniu, a przeciwnie ekonomię rolną będzie opierał na instytucji własności prywatnej rodzinnej. W ten sposób pluralizm ekonomiczny, a także ten pluralizm jurydyczny, o którym była mowa, tłumaczy się logicznie u Maritaina uznaniem osoby ludzkiej z jej prawami.

Do przedstawionego przez myśliciela francuskiego ideału nowej cywilizacji chrześcijańskiej mógłby się ustosunkować pozytywnie nawet ten, kto nie posiada wiary, bo odkrycie

1) Zob. *Humanisme intégral*, str. 199. Jak zauważył tam Maritain, w anestezi Marxa w stosunku do osoby ludzkiej tkwi słabość jego humanizmu. W podobny sposób ujmował stosunek Marxa do osoby ludzkiej już Bierdiajew. „La morale de Marx — pisał w *Un nouveau Moyen Age* — n'admet pas la valeur de la personnalité humaine; lui aussi rompt avec l'humain, il prêche la dureté à l'égard de l'homme. au nom de la collectivité, au nom de l'État socialiste“ (str. 44). Zob. tamże str. 63 — 66.

Marx nie dlatego tylko nie dostrzegł w człowieku osoby, że nie był chrześcijaninem, lecz dlatego także, że nie dość głęboko wejrzał w naturę ludzką. Wszak do poznania osoby doszła ludzkość w pewnej przynajmniej mierze u niektórych najszlachetniejszych swoich przedstawicieli jeszcze przed wystąpieniem chrystianizmu. Chrystianizm rozszerzył tylko i pogłębił to stare odkrycie moralne, dodając nowe transcendentalne uzasadnienie dla autonomii osoby ludzkiej.

autonomii życia osobowego mieści się przynajmniej w pewnej mierze w granicach czystego rozumu¹⁾. I wydaje się, że świecka koncepcja cywilizacji chrześcijańskiej, która jest tylko wyrazem tego, co mniej lub więcej nieświadomie myślą najszlachetniejsi z współczesnych chrześcijan, będzie w przyszłości szeroko oddziaływała nawet na niechrześcijan, chociaż może jeszcze długo wielu będzie pociągał ideał cywilizacji socjalistycznej swym, jak twierdzi, jedynie realnym zagwarantowaniem praw człowieka pracy²⁾. Jeżeli jest prawdziwą idea perfekcjonizmu, którą ks. Konstanty Michalski³⁾ znalazł u św. Tomasza z Akwinu w *Sum theol.*, I — II, qu. 97, a. 1, i jeżeli w zastosowaniu tej idei trzeba przyjąć, że świadomość życia osobowego i jego praw będzie się w ludzkości coraz bardziej potęgowała, to będziemy musieli powiedzieć, że świecka koncepcja cywilizacji chrześcijańskiej mimo jej słabych dzisiejszych możliwości realizacyjnych będzie należała do przyszłości ludzkości i że nigdy się nie przeżyje. Mam tu jednak na myśli tylko jej aspekt personalistyczny, a nie jej poszczególne partykularności, nakreślone zresztą przez Maritaina bardzo ogólnikowo, jak to widzimy szczególnie teraz w nowej rzeczywistości powojennej.

Ks. Kazimierz Kłósak

¹⁾ Maritain trafnie pisał w *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (str. 17). „Je n'oublie pas que des hommes étrangers à la philosophie chrétienne peuvent avoir un sens profond et authentique de la personne humaine et de sa dignité, et même parfois montrer dans leur conduite un respect pratique de cette dignité que bien peu sauraient égaler“.

²⁾ Por. charakterystyczną pod tym względem ostatnią część artykułu A. Schaffa *Bezdroża pseudohumanizmu*, *Kuźnica*, III (1947), nr 11 (80).

³⁾ Zob. tegoż *Tomizm wobec współczesnej filozofii dziejów*, Księga pamiątkowa międzynarodowego kongresu filozofii tomistycznej w Poznaniu (28—30 sierpnia 1934), *Studia Gnesnensia* XII, Gniezno 1935, str. 23, 24, 27, oraz *Dokąd idziemy*, *Znak*, rok I (1946), nr 1, str. 19, 20.

Socjologia kultury

Socjologia kultury wprowadza nas w najaktualniejszą problematykę współczesną. Niektóre jej zagadnienia są dziś częstym tematem ożywionej dyskusji. Pomimo to pojęcie tej socjologii jest jeszcze mało znane i samo słowo rzadziej u nas używane, niż na Zachodzie. Artykuł obecny to ogólny rzut oka na całokształt socjologii kultury. Następne artykuły mają się zająć specjalnie „socjologią religii” i „socjologią wiedzy”.

Czym więc jest socjologia kultury i co o niej sądzić?

Pojęcie i istota

Socjologia kultury, chociaż wyłoniła się z ogólnej socjologii i przejęła jej nazwę, nie jest jednak jej odłamem, bo różni się od niej swoistym przedmiotem. Przedmiotem socjologii w pierwotnym znaczeniu jest życie społeczne, jego struktura, funkcje i rozwój, przedmiotem zaś socjologii kultury jest stosunek kultury do życia społecznego. Pierwszą określa się ściślej jako „socjologię społeczności” (*Gesellschaftssoziologie*) — wyrażenie nie pozbawione pewnej tautologii — drugą jako „socjologię ducha”.

Właściwie życie społeczne należy także do kultury ludzkiej. Jeżeli się tedy kulturę przeciwstawia życiu społecznemu i rozważa wzajemny ich stosunek, przez kulturę rozumie się ściślej kulturę duchową, w której skład wchodzi religia, etyka, prawo, poezja, sztuki plastyczne i muzyka.

Socjologia kultury może się przeradzać w „socjologizm”, co dzieje się wówczas, gdy jednostronnie podkreśla zależność kultury od podłoża społecznego. Socjologizm w skrajnej i konsekwentnie przeprowadzonej postaci zawiera następujące tezy:

1. Kultura duchowa stoi nie tylko po wpływie życia społecznego, lecz jest wprost jego tworem i odzwierciedleniem.

2. Idee i wartości prawdy, dobra i piękna, które są podstawą i normą kultury, nie są odbłaskiem wyższego świata i odwiecznego boskiego porządku, lecz czysto ludzkiego pochodzenia. Nie mają też znaczenia przedmiotowego i nie stanowią wartości same w sobie, będąc czysto podmiotowym tworem ducha ludzkiego i ideologią, której nic nie odpowiada w rzeczywistości. Przyjęły się nie dlatego, że są prawdziwe, lecz dlatego, że okazały się pożyteczne, odpowiadając potrzebom życia zbiorowego.

3. A stąd już wynika, że jej wartości i normy nie są odwieczne i nie obowiązują bezwzględnie, lecz posiadają znaczenie tylko względne, dla tego właśnie czasu i tej społeczności. Zmieniają się i powinny ustąpić, gdy staną się nieużyteczne lub wprost szkodliwe.

Otóż socjologia kultury od samego początku idzie przeciwnie w kierunku takiego socjologizmu. Tłumaczyć to należy niechęcią współczesnej umysłowości do wszelkiej transcendencji i hasłem bezwzględnej autonomii człowieka. Silny wpływ miał też zasadniczy odwrót od filozofii ducha do „filozofii życia“, stojącej pod znakiem ewolucji czy względności. Przez długie wieki uznawano pierwszeństwo ducha. Filozofia życia natomiast na pierwszym miejscu stawia popędy witalne. Z podłoża też witalno-zmysłowego wyprowadza pierwiastki kultury duchowej. Przy tym Nietzsche za główne podłoże uważa „popęd ku mocy“, Freud popęd seksualny, rasizm krew i rasę, socjologizm warunki społeczne a szczególnie gospodarcze. Nie brak jednak w filozofii współczesnej poważnych myślicieli, którzy uznając samoistność i pierwszeństwo sfery duchowej, odpowiednio określają stosunek jej do życia społecznego.

Z dziejów socjologii kultury ¹⁾

Choć socjologia kultury, jak socjologia w ogóle, samodzielną nauką została dopiero w 19 wieku, ich zagadnienie

¹⁾ Literatura: I. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie*, Paderborn 1937; E. Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wien 1934; v. Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung*, Halle 1932; F. Sawicki, *Geschichtsphilosophie*, München 1923.

nia sięgają początków filozofii. Spotykamy u sofistów nawet już skrajny socjologizm. Od Protagorasa pochodzi słynne zdanie, że człowiek jest miarą wszechrzeczy i że w ogóle nie ma żadnej przedmiotowej, bezwzględnej prawdy. W tym duchu tłumaczą sofiści szczególnie prawo moralne i wiarę religijną. Prawo i religia są ich zdaniem tylko wymysłem ludzkim, wznoszonym na podłożu życia społecznego. Jedni twierdzą, że wymyślili je mędrcy i władcy, aby utrzymać w karbach namiętności niekarność pospółstwa. Kalikles, podobnie jak później Nietzsche, twierdzi, że są one wytworem myślowym ludzi słabych i biednych, chroniącym ich przed przemocą silniejszych.

Sokrates stanął w obronie ich prawdy przedmiotowej. Platon uzasadnił to myślą o odwiecznych ideach boskich. Protagorasowi przeciwstawia on zdanie: „Dla nas Bóg jest najwyższą normą wszystkich wartości a nie człowiek, jak niektórzy mniemają” (Prawa IV).

Arystoteles, określając człowieka jako „istotę społeczną”, podkreśla wpływ życia społecznego na rozwój ducha, ale uznaje tak samo jak Platon pierwszeństwo ducha. Uznaje też prawdy i prawa bezwzględne, twierdząc, że istnieje coś, co jest wartością samo w sobie, i coś, co jest samo w sobie dobrem najwyższym.

Myśli te, kojarząc się z zasadami religii, stworzyły pewną podstawę socjologii chrześcijańskiej, na której św. Tomasz wzniesie swą filozofię kultury¹⁾.

Pierwszy zarys socjologii jako nauki odrębnej opracował A. Comte (*Cours de philosophie positive*, 6 t. Paris 1830/42). On stworzył początki socjologii kultury, podkreślając wpływ inteligencji jako czynnik miarodajny w rozwoju społecznym. Ale miarą i celem pracy duchowej podług niego jest lub ma być dobro społeczeństwa. Pozytywizm Comte'a odrzuca wszystko, co nosi jakieś znamię transcendencji. Miejsce Boga zajmuje człowiek.

Pod wpływem pozytywizmu rozwija się dalsza socjologia francuska. Przewodził jej przez dłuższy czas Dürkheim (*Les règles de la méthode sociologique*. Paris 1895) wraz ze

¹⁾ Por. Grabmann, *Die Kulturphilosophie des hl. Thomas v. Aquin*. Augsburg 1925.

swoją szkołą. On już wyprowadza wyraźnie kulturę duchową z podłoża społecznego, głosząc, że społeczność stwarza prawa ducha, prawa życia religijnego, moralnego a nawet porządku logicznego. Miarodajne w całym rozwoju ducha są zawsze czynniki społeczne.

Drugim źródłem socjologii 19 wieku jest filozofia Spencera (*A System of Synthetic Philosophy*. 10 t. 1860 nst.). Wprowadza on do socjologii pogląd skrajnie naturalistyczny, tzw. organiczny. Rozwój życia społecznego ma być podobny do rozwoju organizmów i kieruje się tymi samymi prawami. Normą rozwoju jest przystosowanie się do warunków życia, a wszystkie wartości uzasadnione są pożytkiem biologicznym.

Nowy okres socjologii rozpoczyna K. Marx (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*. 1859. *Das Kapital*. 1867), podkreślając główne znaczenie warunków ekonomicznych. Od Hegla przejmuje on tezę, że dzieje ludzkości postępują z koniecznością podług metody dialektycznej, tylko że zamiast boskich idei ducha główną rolę gra struktura ekonomiczna społeczeństwa. Decydujące wpływy idą więc z dołu, od materii, kultura duchowa jest tylko nadbudową i odzwierciedleniem podłoża ekonomicznego.

Engels, współpracownik Marxa, złagodził nieco i ściślej określił zasadniczą myśl tego „materializmu historycznego“, przyznając, że wpływy są wzajemne i sfera duchowa działa także na życie społeczne i ekonomiczne. Dodaje jednak, że ostatecznie zawsze warunki ekonomiczne mają znaczenie decydujące.

Socjologia kultury, będącej początkowo składnikiem ogólnej socjologii, staje się powoli nauką samodzielną, z własnym przedmiotem i własną metodą. Najwięcej przyczynił się do tego Max Weber¹⁾. Zajmował się szczególnie zagadnieniem religii (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. 3 t. Tübingen 1920 n.) i nazwać go można twórcą socjologii religii. Twierdzi on zasadniczo, że kultura duchowa nie jest tylko nadbudową i odbitką podłoża materialnego, lecz posiada własne źródła i prawa. Uwydatnia za pomocą olbrzy-

¹⁾ Wielką i potężną postać jego kreśli w obszernym dziele żona jego Marianna Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926.

miego materiału, że to religia wywiera szczególnie silny wpływ na życie społeczne i ekonomiczne. Stynna, choć nie ogólnie przyjęta jest jego teza, że duch kapitalistyczny, tj. żądza tworzenia kapitału nie z chciwości lub dla użycia, lecz w poczuciu obowiązku pracy zawodowej, urodził się z surowej etyki kalwinizmu. Z drugiej strony jednak Weber uznaje, że idea ducha ulega wpływom warunków i celów ekonomicznych. Pósuwa się w tym kierunku nawet zbyt daleko, zwłaszcza gdy chodzi o tłumaczenie zjawisk religijnych. Nauka, jego zdaniem, powinna wyłączać wszelkie czynniki transcendentne i tłumaczyć wszystko w sposób czysto naturalny (*Entzauberung der Welt*). Pozbawiony osobiście, jak sam oświadcza, zmysłu religijnego, okazuje bardzo mało zrozumienia dla przeżycia religijnego. I tak dochodzi do wniosku, że celem każdego kultu jest ostatecznie pozyskanie duchów i bogów dla spraw gospodarczych.

W ostatnim okresie życia zajmował się socjologią kultury a szczególnie socjologią wiedzy Max Scheler (*Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Leipzig 1926). Stara się on ściśle określić wpływ czynników ideowych („Idealfaktoren“) i realnych („Realfaktoren“) w rozwoju kulturalnym. Treść ideowa („Sinngehalt“) kultury pochodzi od ducha, realne zaś czynniki decydują o tym, które idee się przyjmują i w czyn wprowadzają. Zwycięstwo np. reformacji, chociaż jej treść ideową wywodzi z przeżycia religijnego, tłumaczy sytuacją społeczną i polityczną. W dziejach ludzkości daje się, według niego, zauważyć pewną kolejność dominujących czynników realnych. U ludów pierwotnych decyduje głos krwi (pokrewieństwo, rodzina, szczepek), w drugiej fazie miarodajne są szczególnie względy polityczne, w trzeciej ekonomiczne. Wpływ ten jednak nie działa z koniecznością, nie zmusza, lecz stwarza tylko pewną skłonność. Ideologia łączy się z klasą społeczną mniej więcej w ten sposób: klasa niższa w myśleniu skłania się do materializmu, empiryzmu, do światopoglądu mechanicznego, przyszłość ocenia optymistycznie, przeszłość pesymistycznie. Klasa wyższa przeciwnie przechyla się do spirytualizmu, intelektualizmu, do światopoglądu teleologicznego, przyszłość ocenia pesymistycznie, przeszłość optymistycznie.

Krótko wspomnimy jeszcze kilku innych myślicieli.

Historyk K. Lamprecht (*Deutsche Geschichte* 1891; *Die kulturhistorische Methode* 1900) stara się wykazać, że dzieje każdego narodu przechodzą przez pewne typowe okresy kultury (Kulturzeitalter). Dzieje się to pod wpływem czynników społeczno-psychicznych, przy współudziale warunków ekonomicznych.

O. Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918) w słynnej swej teorii twierdzi, że wielkie kultury, które jak organizmy się rodzą, rozkwitają i więdną, we wszystkim zasadniczo się różnią i mają wartość tylko względną. Każda z nich jest tworem i odzwierciedleniem duszy zbiorowej.

Freud (*Totem und Tabu* 1913, *Das Ich und das Es* 1923 *Die Zukunft einer Illusion* 1927) wyprowadza kulturę duchową drogą sublimacji z popędu seksualnego, który ma tworzyć związki społeczne, odzwierciedlające się w kulturze. W religii np. Ojciec niebieski ma być odbitką postaci ojca na ziemi. W religii pierwotnej totem i tabu mają również uzasadnienie społeczne.

Teorie rasowe główny nacisk kładą na krew i rasę. Z niej się tworzy dusza rasy, a z tej znów rasowa kultura. Dusza rasy urabiać ma nie tylko światopogląd, lecz nawet nauki przyrodnicze i matematykę: Kepler, powiedzmy, jako astronom jest Niemcem, Newton jako fizyk Anglikiem, a teoria względności Einsteina jest koncepcją wybitnie żydowską¹⁾.

O c e n a

Socjologia kultury bardzo poważnie oświećła zjawiska współżycia ludzkiego. Życie społeczne ma niewątpliwie wielki wpływ na rozwój kultury duchowej. Stąd każda kultura ma swoje zabarwienie społeczne, narodowe, rasowe i zrozumieć ją można bliżej, uwzględniając tło społeczne.

Dowodem tego są dzieje kultury. Dość tylko wspomnieć jak wielki wpływ mają organizacje społeczne: rodzina, naród, państwo, Kościół na prawo moralne i życie religijne, poezję, sztukę. Słusznie dziś podkreśla się wpływ warunków gospodarczych. Bez wątpienia pewien dobrobyt jest warun-

¹⁾ Kriek, *Wissenschaft und Weltanschauung*. Str. 33. Por. Sawicki, *Rasa i światopogląd*, Warszawa 1939.

kiem rozwoju sztuki i wiedzy. Celem pracy kulturalnej jest też w znacznej mierze zysk materialny, podobnie jak zachowanie, udoskonalenie, upiększenie bytu doczesnego oraz zaspokojenie materialnych potrzeb. Już to stwarza silną pobudkę do pracy kulturalnej. Potrzeby życia decydują też często o kierunku, w którym rozwijają się badania naukowe. Warunki społeczno-gospodarcze mają poważny wpływ także na światopogląd i na życie moralno-religijne. Inna jest mentalność wiejska, mało- i wielkomiejska, inna jest mentalność rolnika, kupca, urzędnika, akademika, inna mentalność proletariusza, inna zamożnego człowieka. Socjologia olbrzymim materiałem dowodowym oświeśliła ten stan rzeczy.

Wynika to z samej natury ludzkiej. Człowiek jest istotą zmysłowo-rozumną, a ponieważ te warstwy jego istoty stanowią organiczną całość, wpływy idą z góry do dołu, ale również i zwykle więcej jeszcze z dołu do góry, sięgając aż do szczytów życia duchowego. Nawet świat boski człowiek mimo skłonności woli przedstawia sobie według wyobrażeń i życzeń zmysłowych, a zaświaty na wzór życia doczesnego.

Uznając uzasadnienie socjologii kultury, zasadniczo jednak odrzucamy jednostronny socjologizm, przeciwstawiając mu następujące tezy:

1. Istnieje świat odwiecznych wartości prawdy, dobra i piękna, które nie są tylko ludzkim wymysłem, lecz mają znaczenie przedmiotowe i są obowiązującą normą życia ludzkiego. Jest to świat boskich idei, ostatecznie uzasadniony i uosobiony w istocie Boskiej, która sama w sobie jest odwieczną Prawdą i Dobrem najwyższym.

Filozofia wartości stała się polem zaciętej walki światopoglądowej. Jest to z jednej strony walka wartości o pierwszeństwo. Chodzi o to, czy pierwszeństwo przysługuje wartościom duchowym, jak twierdzi filozofia ducha, czy też zmysłowym lub witalnym, jak twierdzi „filozofia życia”. Wyłoniło się w końcu zagadnienie jeszcze radykalniejsze: czy istnieją w ogóle wartości przedmiotowe, obowiązujące człowieka. Niektórzy z roztrząsających ten problem doszli do relatywizmu, a wreszcie do nihilizmu duchowego, który głosi, że wartości idealne są tylko iluzją i mają znaczenie

wyłącznie podmiotowe, korzystne może dla człowieka, choć często i szkodliwe. Taka jest, jak wiemy, także teza socjologizmu.

Jak uzasadnić wobec tego przedmiotowość wartości duchowych?

Sytuacja jest tu podobna jak w teorii poznania. Najogólniejszych prawd udowodnić nie można, ponieważ nie ma wyższych prawd, z których by można je wyprowadzić. Ale dowód nie jest też potrzebny, ponieważ prawdy te są bezpośrednio oczywiste same w sobie. Tak oczywista jest np. zasada sprzeczności, że nie może coś równocześnie być i nie być. Podobnie rzecz się przedstawia, gdy chodzi o elementarne wartości. Znając pojęcie sprawiedliwości, mogę wykazać, że jakiś czyn jest sprawiedliwy lub niesprawiedliwy. Nie mogę wszakże udowodnić, że sama sprawiedliwość jest wartością, nie tylko dla korzyści społecznej, lecz jako cnota sama w sobie, i że niesprawiedliwość jest złem sama w sobie. Nie potrzeba też tego dowodu. Kto nie jest ślepy na wartości, poznaje to bezpośrednio, czy to rozumem, czy też uczuciem („Wertfühlen“), jak twierdzą Scheler i inni. Tak samo bezpośrednio poznajemy, że prawda i piękno są same w sobie wartością. Nie ma też człowieka normalnego, który by był zupełnie ślepy na wartości. Jakieś wartości wyższe mimo woli każdy uznaje. Każdy np. oburza się na niesprawiedliwość, szczególnie gdy sam nią jest dotknięty. Bezwzględny nihilizm w stosunku do wartości jest nawet realnie niemożliwy, tak samo jak realnie niemożliwy jest radykalny sceptycyzm. Kto twierdzi, że poznanie prawdy jest całkiem niemożliwe, przynajmniej to swoje sceptyczne twierdzenie uważa za prawdziwe. Kto wszelkie przekonanie uważa za błędną ideologię, tę swoją tezę głosi jako rzeczowo uzasadnioną. Kto przekreśla wszelkie wartości duchowe, przynajmniej ten swój nicujący wszystko radykalizm uważa za wartościową zdobycz.

Od uznania duchowych wartości zależny jest też sens życia. Człowiek staje się prawdziwym człowiekiem i życie staje się prawdziwie wartościowym tylko przez to, że uznaje jakieś wartości wyższe i cele nadludzkie. I muszą to być wartości przedmiotowe, bo jako istota rozumna, człowiek nie

może zadowolić się samymi złudzeniami. Współczesny kryzys duchowy ma najgłębszą przyczynę właśnie w tym, że załamana się wiara w boski świat odwiecznych wartości i stąd człowiek duchowo stanął wobec nicości¹⁾. Dlatego każda filozofia życia i nawet radykalne prądy społeczne, czasem wbrew swym zasadom, ostatecznie jednak uznają nieuchronnie jakieś wartości i cele idealne, np. ideał sprawiedliwości. Nietzsche nawet, pomimo swego zasadniczego radykalizmu, nie dąży właściwie do unicestwienia, lecz do „przewartościowania” wszystkich wartości.

Jeżeli zaś wartości duchowe są wartością przedmiotową same w sobie, niezależnie od podmiotu, mają one też znaczenie ogólne i bezwzględne dla wszystkich czasów i wszystkich istot rozumnych. Zastosowanie tych najwyższych norm i ideałów powinno oczywiście uwzględniać warunki życia, gdyż w pewnych okolicznościach może coś być dobre i sprawiedliwe, co w innych jest niedobre i niesprawiedliwe. Ale dobroć moralna i sprawiedliwość jako taka obowiązują zawsze i wszędzie. A chociaż poglądy społeczne, moralne i religijne są na świecie tak bardzo rozbieżne i zmienne, to jednak niektóre najogólniejsze zasady duchowe rzeczywiście do pewnego stopnia wspólne są całej ludzkości i każdy, szczególnie kiedy doświadczy krzywdy, na nie się powołuje.

Warto też przypomnieć, że w reakcji przeciwko subiektywizmowi i relatywizmowi współczesna filozofia wartości wykazuje znamienity „zwrot ku przedmiotowi”, podobnie jak to się dzieje w dziedzinie teorii poznania. Neokantyzm (Windelband, Rickert) i fenomenologizm (Husserl, M. Scheler, N. Hartmann) wróciły do przekonania, że świat wartości nie jest czysto ludzkim tworem, lecz czymś przedmiotowym, istniejącym niezależnie od człowieka i że powinien być w konsekwencji uznany jako norma życiowa.

2. Praca duchowa, która tworzy dzieła kultury, chociaż zależna jest od świata zmysłowo-maturalnego i stoi pod szczególnym wpływem środowiska społecznego, ma i swoje własne, duchowe źródła, prawa i motywy.

Ma własne źródła. Poznanie i wszelka praca ludzka musi nawiązać do doświadczenia i korzystać z materiału

¹⁾ Jaspers; *Die geistige Situation der Gegenwart*, 1933. Str. 13.

zmysłowego, ale stamtąd wyprowadza idee nadzmysłowe, drogą wnioskowania albo genialną intuicją. Materiał zmysłowy staje się tak wyrazem tych idei nadzmysłowych. Matematyka np. rozpoczyna od danych zmysłowych, ale tworzy stąd pojęcia, które przechodzą wszelkie zmysłowe wyobrażenia, zachowując jednak znaczenie przedmiotowe. Filozofia wnioskuje z porządku świata o istnieniu Stwórcy. Określić istotę Boskiego Stwórcy możemy tylko kategoriami czerpanymi ze świata stworzonego. Ale jesteśmy świadomi, że to są pojęcia niedokładne, analogiczne, i uświadamiamy sobie, czym Bóg różni się od stworzeń. Sztuka plastyczna bierze wzory także ze świata zmysłowego. W obrazach obyczajowych przedstawia artysta życie współczesne, typy ludowe, zamieszcza w nich nawet portrety jednostek. W innych obrazach zaś postacie zmysłowe są symbolem myśli nadzmysłowej. W *Piekle* Dantego zachodzą postacie historyczne i męki piekielne przedstawione są na wzór najstraszniejszych rzeczy ziemskich, ale to wszystko jest wyrazem wstrząsającej myśli o sprawiedliwości boskiej.

Praca duchowa ma i własne swe prawa. Normą jej ostateczną nie jest korzyść osobista lub społeczna, lecz wzgląd na przedmiot, którym się zajmuje, i prawa ducha: prawa logiczne, estetyczne, etyczne. Gdy naukowiec pragnie rozwiązać jakiś problem, może przy tym mieć na oku własne korzyści materialne albo pożytek społeczeństwa, ale problem sam rozwiązuje myślą logiczną. Artysta może stworzyć dzieło sztuki dla zysku albo chwały, ale tworzy je podług zasad estetycznych.

Praca duchowa ma też własne swe motywy. Mogą to być motywy materialne. Ale są ludzie, którzy szukają prawdy tylko z żądzy wiedzy bez względu na to, czy to będzie korzystne dla nich lub dla społeczeństwa, i są tacy, którzy w nędzy i biedzie wolą służyć swym ideałom, niż przyjąć posadę, lub, idąc za prądem czasu i otoczenia, żyć bez troski, w dostatku.

Mając własne źródła, prawa i motywy, kultura duchowa nie jest nigdy prostym tworem i odbitką podłoża społecznego. Idą stamtąd wpływy, tak silne czasem, że nie trudno poznać, w którym środowisku jakieś dzieło powstało. Wska-

zuje na to wybór tematu i sposób jego opracowania. Ale właściwej treści ideowej, jak słusznie zauważył Scheler, z podłoża społecznego wyprowadzić nie można. Trudno by było w ten sposób tłumaczyć postęp matematyki, wyniki nauk przyrodniczych lub systemy filozoficzne. Próby tego rodzaju są naprawdę mało poważne. Np. teorię wrodzonych idei u Kartezjusza tłumaczono tym, że Kartezjusz jako arystokrata przypisywał rozumowi przywileje z urodzenia, gdy tymczasem Locke jako demokrata tych przywilejów dziecięcych nie uznawał. Wystarczy temu przeciwstawić fakt, że Kant pomimo pochodzenia z biednej rodziny zasadniczo równie przyjął aprioryczne formy poznania¹⁾.

Teorie społeczne, nawet najbardziej materialistyczne, nie wyrastają z podłoża społecznego i nie są wprost jego odbitką. Sam marksizm, jak pisze Masaryk, nie jest właściwie nadbudową, lecz raczej przebudową, tj. programem życia społecznego²⁾.

3. Społeczność, która tworzy kulturę, składa się z jednostek, a każda jednostka jest osobą o własnej indywidualności. Tej inicjatywy indywidualnej socjologizm nie docenia. Przedstawia rzecz tak, jakby dusza zbiorowa jako taka była czynna w sposób nieosobowy. A jednak czynne są tylko jednostki. Każda jednostka przyczynia się do rozwoju kultury na swój sposób, a wielcy ludzie wywierają na nie wpływ decydujący. Prawda, że ludzie genialni wyrastają z podłoża społecznego, ale nie są prostym jego tworem i nie rodzą się w pewnych warunkach koniecznie jak np. kwiat i owoc w przyrodzie. Stąd nie każdy okres historii ma potrzebnych mu ludzi. „Są czasy, pisze Carlyle, które wołają za wielkim człowiekiem, a nie znajdują go“. A chociaż wielcy są też poniekąd dziećmi swego czasu, w myślach swych i czynach nie są prostym wyrazem ducha czasu. Wielki człowiek to przede wszystkim twórca i wódz. Odnieść to można do każdego wielkiego ducha, co mówi Tukydydes o Peryklesie: „Nie dał się prowadzić przez lud, lecz sam lud prowadził“. Geniusz tworzy i rozprowadza nowe myśli, czasem tak nie-

¹⁾ Por. P. Barth, *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*. Str. 660.

²⁾ Masaryk, *Zur russischen Geschichte und Religionsphilosophie*. Iena 1913. II. Str. 312.

zwykle, że przychodzą jak prawdziwe objawienie i dosyć często z początku są niezrozumiane, budzą opory i sprzeciw, są nawet wyśmiewane. Siłą ducha jednak porywa masy w kierunku swych myśli i aspiracji, i tą samą mocą sposobi i wdraża swych zwolenników do nadzwyczajnego wysiłku i heroicznych ofiar.

4. Mając własne źródła i prawa, kultura duchowa ze swej strony wpływa na życie społeczne i gospodarcze. Nie bierze więc tylko gotowego podłoża, lecz sama przekształca je i urabia. Bez tego wpływu ducha żaden dodatni rozwój życia społecznego i ekonomicznego nie byłby możliwy. Gdyby proces społeczno-ekonomiczny rzeczywiście wszystko tłumaczył, nie byłby jednak w stanie tłumaczyć sam siebie bez inicjatywy ducha. Idee są wielkim czynnikiem dziejowym i wywołują nierzadko formalne przewroty dziejowe. Wielka rewolucja francuska miała nie tylko przyczyny społeczno-gospodarcze, lecz była w znacznej mierze dziełem filozofii wieku oświecenia. I walki światowe naszych czasów, sięgają dlatego tak głęboko, i są tak potężne, że są to zmagania nie tylko gospodarcze i polityczne, lecz przede wszystkim światopoglądowe.

*

*

*

Reasumując powtarzamy, że istnieje daleko sięgająca łączność pomiędzy kulturą duchową i podłożem społeczno-ekonomicznym. Tak jest i tak być powinno. Powinny być zdrowe wpływy wzajemne. Jest to korzystne dla kultury duchowej i dla życia społecznego, gdy soki bierze z gruntu materialnego, gdy rozwija się pod światłem i mocą ducha. Przesadne zaś i zgubne jest twierdzenie, że kultura duchowa jest prostym tworem i odbitką życia społecznego. Wówczas bowiem świat ducha stałby się ostatecznie iluzją i życie ludzkie straciłoby prawdziwy cel i konieczną normę. Tak być nie powinno i tak nigdy nie było. Kultura duchowa nierzadko zbył podlega wpływom idącym z dołu, ale nigdy nie przestały w niej działać wpływy wyższe, wyrosłe z ducha.

Prawidłowy stosunek tych dwóch sfer oświeśla najlepiej porównanie z życiem organicznym. Roślina bierze z powietrza i eteru światło i ciepło, a z ziemi bierze pokarm.

Jedno i drugie jest konieczne. Mimo działania światła i ciepła roślina źle się rozwija, jeżeli ziemia jest sucha i jałowa. Samo znów światło bez odpowiedniego gruntu działa zabójczo. Ale czy może się rozwijać roślina bez wpływu światła i ciepła? Nie trudno to zastosować do życia ludzkiego: Kultura nowoczesna ceniła nade wszystko wiedzę. Racjonalizm starał się wszystko tłumaczyć rozumowo i samą oświatą zbawić ludzkość. Było światło, zdawać się mogło, że było go aż za wiele. Ale zbyt mało dbano o uprawę gruntu i podziemne źródła życia. Człowiek zaś nie jest duchem czystym. Gwałtownie i w sposób nieuchronny przypomniały się poniechane żywioły, irracjonalne głębie duszy i materialne warunki życia. Jeden z nich znowu przeoczono, odkrywając samą materię i w niej doszukując się prawdziwych źródeł życia, nawet życia duchowego. Była to nowa, także fatalna jednostronność. Soki bowiem płyną z dołu, ale życie pełne nie rozwija się nigdy bez światła i ciepła, działających z góry.

Jeśli chcemy żyć — nie wolno zgasić słońca i gwiazd na firmamencie świata.

Ks. Franciszek Sawicki

O realizmie powieści katolickiej

I

Artykuł O. Jacka Woronieckiego: „Erotyzm komercyjny a wstydlivość chrześcijańska“¹⁾ poruszył jedno z najdonioślejszych, najpilniejszych, ale i zarazem najtrudniejszych zagadnień, jakie nasuwa problem powieści, zwłaszcza powieści katolickiej. Nie dosyć bowiem, żeby ta powieść była zgodna z wymaganiami dogmatu. Niemniej ważnym jest, aby harmonizowała z wymaganiami obyczajowości chrześcijańskiej.

Ten ostatni postulat jest o wiele trudniejszy do przeprowadzenia w praktyce niż pierwszy. Na to, aby powieść w dziedzinie poglądu na świat nie naruszała zasad wiary, wystarczy znajomość katolickiego dogmatu. Co więcej nie potrzebuje ona wcale zajmować się koniecznie motywami katolickimi. Istnieje mnóstwo powieści — osobiście liczne były one w XIX stuleciu — których nie można wprawdzie nazwać wprost katolickimi, gdyż nie poruszają problematyki ideologicznej katolicyzmu, przez swą jednak zdrową tendencję, przez uwydatnienie wartości przyrodzonych stwarzają one klimat, który z katolicyzmem całkowicie się solidaryzuje. Dość wspomnieć tutaj z literatury polskiej niektóre powieści Orzeszkowej, Kraszewskiego, czy idąc jeszcze dalej wstecz, Klementyny z Tańskich Hoffmanowej.

Ale inaczej przedstawia się sprawa, skoro idzie o przedstawienie w powieści strony obyczajowej. Jeśli przyjąć założenie, że powieść winna pójść w kierunku realistycznym i dążyć do możliwie najpełniejszego odzwierciedlenia życia, to nie rudno dojść do wniosku, że doprowadzi ono do licznych trud-

¹⁾ *Przegląd Powszechny*, maj 1948 r.

ności powieść katolicką, która chce pozostać wierną podstawowym wytycznym moralności chrześcijańskiej. Istnieją przecież tematy drażliwe, których pełne uobrazowanie, uwypuklenie bez żadnych obsłonek, stwarzałoby niebezpieczną okazję do złego, a nawet wprost prowadziłoby do upadku mniej odpornej jednostki. Zwłaszcza cała sfera zagadnień seksualnych nie nadaje się bez wątpienia do tego, aby nią literatura mogła całkiem swobodnie i bez zastrzeżeń operować. Wprawdzie sofiści etyczni dawno już usiłowali usprawiedliwić liberalizm w tej dziedzinie powołując się na klasyczne powiedzenia, że „*naturalia non sunt turpia*“, że „czystemu wszystko czyste“, ale moralność katolicka stosuje w życiu te adagia nader oględnie. Stoi bowiem ona na gruncie realistycznym przy ocenianiu możliwości ludzkiej natury. Stwierdza, że jest ona skłonna do złego, winna więc unikać tego wszystkiego, co wodzi ją na pokuszenie. Jeśli więc nawet naprawdę czysty człowiek musi się liczyć z tłącym się w jego naturze zarzewiem namiętności, to cóż dopiero mówić o tych bez porównania liczniejszych jednostkach, które wykazują aż nadto wiele skłonności do złego¹⁾.

Na tym jednak jeszcze nie koniec. Zagadnienie obyczajności w powieści katolickiej jest, można powiedzieć, podwójnie złożone. Nie wystarcza bowiem liczyć się pisarzowi katolickie-

¹⁾ Warto tutaj przytoczyć znamienne zdanie K. Zawodzińskiego, tym cenniejsze, że wychodzące spod pióra krytyka, który wyraźnie się zastrzegł, że w stosunku do katolicyzmu zajmuje stanowisko „na przeciwnym skraju wachlarza światopoglądowego położone“. Wydaje mi się więc — pisze Zawodziński w „Dziś i Jutro“ (nr 137 „Pornografia Katolicka“), że z punktu widzenia etyki religijnej pisarstwo nie liczące się z podległą pokusom wyobraźnią czytelnika, jest bezwzględnie potępienia godne...“ Replikując przeciw temu artykulowi J. Dobraczyński („Erotyzm komercyjny“ w „Dziś i Jutro“ nr 138) nieszczęśliwie pomieszał pojęcia, identyfikując dążenie do słusznego ograniczenia erotyzmu z pruderią, która „sprawy wstydliwe chowała pod korzec“. — „Jeśli każdy obraz zła ma zaraz budzić chęć do postępowania zle — to należałoby może nie dać ludziom do czytania „Confesiones“ św. Augustyna“ — robi uwagę Dobraczyński i zapytuje: „Czy młodzież dzisiejsza nie wie nic o życiu? Czyż nie należy jej uodporniać na zło, pokazując jej zło w tym, co jest, zamiast malowania nierealnego „anielskiego dobra“? I wyciąga pod koniec konkluzje: „Strusiowatość nie jest moralizatorstwem“. Otóż wszystko to prawda — nie bronimy zresztą ani strusiowości ani moralizatorstwa — tylko w całej dyskusji najoczywiej nie o te sprawy chodzi. Nie „każdy obraz zła jest gorszący“, tylko taki w którym plastyka erotyzmu działa pobudzająco. Uświadamianie młodzieży o minusach życia oczywiście nie musi prowadzić zaraz do jej zgorznienia — wszystko zależy od sposobu, w jaki się tę rzecz dokonuje. Zawodziński najśluszniej stwierdził, że „istota zagadnienia leży nie tyle w tematyce, ile w sposobie jej traktowania“.

mu z ogólnymi zasadami moralności chrześcijańskiej. Musi on mieć również na względzie stanowisko, dla którego pisze, grono swoich odbiorców, ich poziom obyczajowy, tendencje, jakie w tej dziedzinie istnieją w określonym miejscu i czasie, słowem musi brać pod uwagę swoją epokę, te podźwiewki, jakie w niej różne formy ekspresji artystycznej wywołują. Można przecież oddziaływać na czytelników zmysłowo nawet wtedy, kiedy się pisze językiem dziwnie oszczędnym i skromnym, jak to nam doskonale ilustruje francuska literatura XVIII stulecia, której ogromny erotyzm, trzeba było dopiero odgadywać pod pozorem niewinnych obrazami. Konwencja ówczesna nie pozwalała na zbyt jaskrawe uwypatnianie zmysłowych pasji, więc literatura w jej granicach usiłowała znaleźć zamaskowany wyraz dla swego erotyzmu. Tak więc powieści, które dzisiaj wydają się być bardzo umiarkowane, nieomal że powściągliwe, wywoływały w swoim czasie wielką rewolucję obyczajową. Stąd wniosek, że inaczej winien pisać pisarz katolicki w środowisku, gdzie swoboda obyczajowa ogromnie postąpiła naprzód i niebezpieczeństwo zgorszenia śmielszym realizmem przeciętnego czytelnika wcale nie zachodzi, inaczej zaś wówczas, gdy zdaje sobie sprawę z tego, że w społeczeństwie nie zanikła jeszcze dyscyplina obyczajowa, tak że tego rodzaju ujęcie stanowiłoby jej karygodne naruszenie.

Skoro jednak erotyzm, normalnie rzecz biorąc, będzie zawsze stanowił w literaturze pewną okazję ze względu na skażoną grzechem pierworodnym ludzką naturę, to czy stąd nie trzeba wysnuć wniosku, że jeśli nie pewne tematy to przynajmniej pewne sposoby przedstawiania są niedostępne literaturze naprawdę katolickiej, która musi wobec tego zrezygnować z pełnego realizmu i zgodzić się na pewne ograniczenia? Do takiej konkluzji dochodził w „Na przełaj” J. E. Skiwski, analizując trudności związane z twórczością katolickiego powieściopisarza na marginesie twórczości Mauriaca. Za jego przewodem były podobne wnioski nieraz podejmowane, ostatnio przez W. Żukrowskiego na marginesie jego recenzji z „Sagi” W. J. Grabskiego, czy wręczcie, w niepoważny zresztą sposób, przez Ksaw. Pruszyńskiego na marginesie twórczości Jana Dobraczyńskiego. Jednak na ogół nasza publicystyka katolicka nie chciała ich przyjąć, uważając abdykację z realizmu, za

pewną degradację katolicyzmu, za naruszenie jego całkowicie humanistycznego charakteru, w tym bowiem duchu interpreto- wali ją Skiwski i pisarze z obozu antykatolickiego. Wydaje nam się jednak, że była to pomyłka, że nazbyt łatwo katolicka krytyka uległa tutaj sugestiom przeciwników. Teza o ograniczoności realizmu w powieści katolickiej wydaje nam się słuszną, przeczyimy jednak, aby humanistyczny charakter katolicyzmu był przez to poszkodowany. Twierdzenie to postaramy się poniżej uzasadnić.

II.

Na omawiane zagadnienie rzuca pewne światło, wspomniany artykuł O. J. Woronieckiego, który choć wprost problematyki w powieści katolickiej nie porusza, pośrednio jednak w niejednym punkcie z nią się styka. Autor wyróżnia w literaturze trzy różne rodzaje erotyzmu: pornografię, erotyzm komercyjny (posługując się tutaj terminem Mauriaca), wreszcie erotyzm dopuszczalny, w którym element erotyczny łączy się organicznie z tematem. Różnica między erotyzmem komercyjnym a pornografią nie wypadła u O. Woronieckiego dość jasno. Sam zresztą przyznał nawet, „że gdy idzie o treść, to granica, gdzie się kończy erotyzm komercyjny, a zaczyna pornografia, nieraz bywa trudna do ustalenia”. Przez erotyzm komercyjny rozumie autor skłonność do zaprawiania utworów zmysłowych opisami, których przebieg opowiadania bynajmniej nie wymaga, celem pobudzenia zmysłowości czytelnika i szybszego rozejścia się utworów w handlu księgarskim. Natomiast o pornografii decyduje jego zdaniem „zbyt wyłączone zajmowanie się tą dziedziną i to w formie jak najbardziej drastycznej, a przede wszystkim intencja budzenia odnośnych pożądań szczególnie u młodzieży i robienie sobie z tego źródła dochodów”. Jak stąd widać, istotnie nie ma wielkiej różnicy pomiędzy tymi dwoma rodzajami, gdyż pornografia byłaby tylko szczególną odmianą nasilonego erotyzmu komercyjnego. Jest to więc tylko różnica stopnia.

Ale mniejsza o to, jak się będziemy zapatrywać na stosunek erotyzmu komercyjnego do pornografii. Jądro zagadnienia wydaje nam się tkwić gdzie indziej. Pozostaje do rozpatrzenia zagadnienie, czy tego rodzaju klasyfikacja erotyzmu roz-

wiązuje trudności istniejące na polu pogodzenia realizmu z katolicyzmem? Pozornie bowiem wydawałoby się, że tak. Wystarczyłoby, aby powieściopisarz katolicki był wolny od erotyzmu komercyjnego (o pornografii już oczywiście nie wspominając), aby mógł spokojnie posługiwać się erotycznymi motywami. Ale zarzut robiony ze strony Skińskiego i jego zwolenników idzie przecież nierównie dalej. Głosi on, że niemożność pogodzenia pełnego realizmu z katolicyzmem nie jest tylko wynikiem lekkomyślności katolickich pisarzy, ich komercyjnego nastawienia, ale tkwi w samej naturze powieści katolickiej. Można przecież z łatwością skonstatować u wielu pisarzy przyznających się szczerze do katolicyzmu częste przekroczenia tych granic, jakie obyczajność chrześcijańska stawia literaturze katolickiej, a jednak zwykle należałoby wykluczyć pobudki natury interesownej. Nie chęć poczytności i zysku, ale pewien liberalizm obyczajowy i względy natury artystycznej, dążność do całkowicie realistycznego ujęcia tematu są najczęściej główną przyczyną takiego ujęcia. Dopuszczenie erotyzmu, pod warunkiem, że łączyć się on będzie organicznie z tematem, jak to przyjmuje O. Woroniecki, jeszcze nie rozwiązuje ze wszystkim wspomnianych antynomii. I to nie tylko dlatego, że w niejednym wypadku będzie niełatwo rozstrzygnąć, czy erotyzm jest koniecznym czynnikiem dla przedstawienia tematu (pojęcie jego organicznego związku z tematem jest nader elastyczne), ale także i z innego jeszcze powodu.

To, czy powieściopisarz będzie uprawiał erotyzm z pobudek komercyjnych, czy też z motywów czysto literackich, może mieć wprawdzie znaczenie dla oceny jego charakteru, jego postawy duchowej, ale nie wpływa przecież jeszcze decydująco na wartość moralną jego utworów, jeśli je rozpatrywać będziemy w ich społecznym oddziaływaniu. Można wszak zadać sobie pytanie, czy erotyzm umotywowany względem na akcję będzie oddziałował mniej silnie na psychikę czytelnika niż erotyzm nieczym nieumotywowany, jeśli ekspresja tego rodzaju tendencji będzie w obydwu wypadkach jednakowo silna?

Zagadnienie to subtelne, wymagające wnikliwej psychomoralnej analizy. Co do nas, wydaje nam się, że nie podobna tutaj mówić naprawdę o istotnie różnej reakcji. Co najwyżej dałoby się powiedzieć, że dla człowieka o wyrobionym zmyśle

moralnym, który podejmuje lekturę z motywów intelektualno-estetycznych, fakt, że erotyzm organicznie wypływa z akcji, nie jest zaś tylko luźną wstawką, przyczynia się niewątpliwie do tego, że uwaga jego łatwiej może się odwrócić od przeżywania procesu erotycznego w stronę intelektualnych, z analizy kompozycji wynikających doznań. Nie potrzeba chyba dodawać, że tego rodzaju odniesienie się będzie zachodzić tylko u jednostek nielicznych, o wysokiej kulturze duchowej i zmysłowej. Tak więc pozostaje nadal otwartym problemem, w jaki sposób powieściopisarz katolicki ma poruszać sprawy erotyczne, tak aby nie narazić na niebezpieczną okazję do złego zarówno samego siebie, jak i wielu w kole swoich licznych nieraz czytelników. Im bardziej będzie wpływowy, im większa będzie rzesza jego odbiorców, tym większej wagi moralnej nabiera zagadnienie.

III.

Nieporozumienia, które się z dawna natłoczyły dookoła problemu realizmu w powieści katolickiej, powstały w dużej mierze — jak sądzimy — na skutek tego, że zostały tu pomieszane dwa zgoła różne zagadnienia: tematu i sposobu jego wyrażania.

Jest to rzeczą już poza dyskusją, że nie ma takiego tematu, którego by literatura katolicka nie mogła podjąć. W tym znaczeniu jest ona bezsprzecznie literaturą realistyczną. Czy jednak stąd tym samym wynika, że co do sposobu przedstawienia może ona być zawsze literaturą realistyczną? Otóż jesteśmy zdania, że takiej tezy nie podobna utrzymać. Jeśli realizm ma za zadanie odtwarzać życie w sposób nieskrępowany, to jest tak, jak ono jest w swojej istocie, to już tym samym narusza on słusznie przez O. Woronieckiego postawiony postulat chrześcijańskiej moralności, postulat wstydlivosti, który żąda, że zacytujemy jeszcze raz autora, „ukrywania procesów, w których działalność wyższych władz umysłowych ulega przyćmieniu“. I nie tylko ze względu na zachowanie wstydlivosti tematy erotyczne w całej swej rozpiętości nie wydają się w literaturze katolickiej dopuszczalne. Decydującym jest tu jeszcze inny wzgląd: rola, jaką odgrywają opisy erotyczne dla pobudzenia zmysłowości ludzkiej. Zauważył to słusznie A. Huxley w „Ostrzu na ostrzu“, że siła erotyzmu w literatu-

rze jest większa niż realnych przeżyć seksualnych, potrafi bowiem stworzyć taki urok zmysłowy, jakiego nie jest w stanie dać rzeczywistość. Natura zapowiada, ludzi i rozczarowuje, sztuka pozostaje wielbicielek aż do samego końca.

Ale te ograniczenia realistycznej ekspresji, jakie moralność chrześcijańska narzuca literaturze, nie są obojętne i dla tematyki: mogą one niekiedy pewne tematy natury drastycznej albo w ogóle uniemożliwić, albo też zwięzić do jednostronnego tylko ujęcia. Ściśle więc rzecz biorąc, przyjęcie tego rodzaju zacieśnienia jest faktycznie równoznaczne z wyrzeczeniem się pełnego realizmu przez katolicką powieść.

I chociaż O. Woroniecki nie sprecyzował tak wyraźnie tej tezy, chociaż nawet pozornie zdawałoby się, że przyjmuje realizm w powieści katolickiej zgoła nieuszczuplony, domagając się jedynie wykluczenia erotyzmu komercyjnego i pornografii, a więc dopuszczając erotyzm, podporządkowany zadaniom artystycznym, to jednak w rzeczywistości na nie się nie pisze. Wprawdzie na początku wyraża opinię, że „nie sposób będzie żądać od katolickiego pisarza, aby pomijał lub zbyt tonował to, co dla plastycznego przedstawienia akcji rozwoju będzie konieczne, a co będzie odsłaniać ujemne, nawet brutalne strony erotyzmu ludzkiego“, ale też niemniej dobitnie występuje przeciwko lekceważeniu i naruszaniu wstydlivosti¹⁾. Są to postulaty, które się wyraźnie sobie przeciwstawiają i osta-

¹⁾ Nr. 138 „Dziś i Jutro“ przynosi charakterystyczny wyjątek ze znanej już przed wojną w Polsce książki ks. Jules Calvet'a „O krytyce katolickiej“. Całkiem słusznie podnosi tam autor, że pisarz katolicki pisząc dzieło „nie zadaje sobie pytania, w jakim wieku dzieci muszą je czytać ani jakie elementy należałoby z dzieła wycofać, aby je mogły czytać dzieci w każdym wieku... Nasi pisarze potrzebują publiczności, która by nie nakładała pęt chłopięcych i rozumiała ich dążenia w sztuce“. Od razu jednak tutaj trzeba dodać, że co innego liczyć się z dziećmi, a co innego z dorastającą młodzieżą. Od tej odpowiedzialności nie podobna się uchylić — tak jak to zrobił J. Dobraczyński w cytowanym powyżej artykule — ryzykownym frazesem, że „nigdy nie wiadomo, w czym się kryje zgrzeszenie“. Naturalnie nie wiadomo, jeśli idzie o jednostki przewrażliwione, lub wręcz psychopatyczne, ale z tymi oczywiście pisarz katolicki nie potrzebuje się liczyć. Natomiast wiadomo, skoro idzie o zwykłego człowieka, o ujętą realistycznie, a więc skłoną do złego naturę ludzką! Powstaje jednak tutaj zapytanie, kto ma osądzić, jakie okazje są dla natury ludzkiej niebezpieczne?... Odpowiedź nie trudna: rozumny i światobliwy kierownik dusz. Jego to w wypadkach wątpliwych winien się radzić pisarz katolicki. Byłoby to przecież zuchwałością, gdyby się chciało polegać wyłącznie na samym sobie, na własnym tylko zmyśle moralnym.

tecnie pokazuje się, że autor opowiada się w tym konflikcie wyraźnie za tą drugą alternatywą. Żąda bowiem, żeby element erotyczny nie tylko łączył się organicznie z tematem, nie tylko, żeby nie był w toku opowiadania wyolbrzymiony, ale także, i to w szczególności, aby nie był „zbyt drastycznie opisywany”. Otóż to ostatnie określenie wyraźnie stawia już pewne, i to zgoła niebagatelne, granice realizmowi w powieści katolickiej.

IV.

Że jest to nieuniknione, o tym świadczy choćby najprostszy przykład. Wyobraźmy sobie, że jakiś powieściopisarz wybiera sobie jako temat doznania upadłej dziewczyny z domu publicznego. Z punktu widzenia realistycznego jest to specyficzny świat, czy raczej światek, o odrębnej psychologii i socjologicznej strukturze. Jeśli przyjmiemy, że powieść winna nam odzwierciedlać życie we wszystkich jego przejawach, nie ma żadnej dobrej racji, dlaczego by tego rodzaju motyw nie miał być poruszony i przez powieść katolicką? A przecież jest rzeczą jasną, że twórca katolicki mógłby podjąć ten wątek tylko pod pewnym kątem widzenia, eliminując z niego wiele momentów, które w realistycznej ekspresji musiałyby tę powieść uczynić, w promieniowaniu na liczne masy czytelników, już równoważnikiem literatury pornograficznej.

A jeśli przystępuje do powieści historycznej z okresu, który znamionuje rozprzężenie obyczajów, wówczas musi się ograniczyć tylko do zaznaczenia tego tła, do pewnej sugestii w tym kierunku, nie może zaś przystąpić do pełnego jego zobrazowania. Inaczej mówiąc, musi poprzestać raczej na napomknięciu, na opisie, niż na wizualnym oddaniu tego stanu rzeczy; i pod tym względem powieść niekrępująca się tymi etycznymi względami będzie miała bezsprzecznie przewagę, jeśli idzie o oddanie pełni życia.

Również i powieść psychologiczna ulega, jeśli jest poddana normom katolickiej etyki, pewnym zwięzieniom. Może się one tylko tutaj nie zarysowują tak silnie jak na polu powieści historycznej i obyczajowej. Analiza psychologiczna przeżyć erotycznych, jeśli jest podjęta z zamiarem naukowym, jeśli jej przyświeca jako główne zadanie bliższe poznanie natury ludzkiej, jej tak ogromnie rozpiętej skali uczuć i doznań, inaczej

wpływa na kulturalnego czytelnika, niż samo tylko uobrazowanie tych stanów, zmierzające nie tyle do poznania, ile do ekspresji artystycznej, do możliwie pełnego unaocznienia. Ale i w tym wypadku nie podobna zapomnieć o już podanym zastrzeżeniu, że potrzeba czytelnika odpowiednio przygotowanego, tak pod względem etycznym jak i umysłowym, żeby mógł bez szkody moralnej, bez narażenia się na zgorszenie czytać takie utwory. Jest rzeczą jasną, że wspomniana kategoria odbiorców będzie z natury rzeczy bardzo szczupła, natomiast przeciętni czytelnicy — grupa bez porównania liczniejsza — będą przeżywać nawet tego rodzaju utwory w sposób analogiczny do tego, w jaki przeżywają dzieła bezceremonialnie erotyczne.

Wreszcie trudno nie uznać, że tkwi dużo prawdy w tych zarzutach, jakie się ze strony laickiej robi twórcom katolickim, że nie znając dostatecznie życia w całym jego wydaniu, życia pędzonego w brudzie moralnym i grzechu, nie są oni w stanie oddać w sztuce tych obcych im zgoła dziedzin, gdyż sama dyscyplina moralna zakazuje im bliższej z nimi styczności. Na to, żeby zrozumieć grozę grzechu, nie potrzeba go wprawdzie doświadczać, jak to twierdzili epigonowie przybyszewszczyzny w dobie moderny. Ta strona zagadnienia jest całkiem oczywista. Ale czy to, aby je zobrazować w powieści, nie wymaga pewnego, już całkiem bezpośredniego przeżycia, a przynajmniej bardzo bezpośredniego otarcia się o zło?

Tak postawione zagadnienie nie da się rozwiązać tylko przez proste przeczenie. Można naturalnie za Chestertonem zwrócić uwagę na to, że zarzewie grzechu nosi każdy człowiek w duszy, że jest, bezwzględnie rzecz biorąc, zdolny do każdego występku, że tylko miłosierdzie Boże powstrzymuje go cudem łaski, aby własnym ciężarem nie runął w dół, do którego ustawicznie ciąży. To wszystko prawda. Ale co innego jest zło zrozumieć, a co innego móc je oddać w powieści jako swoje przeżycie. Nie przeczymy, że wyobraźnia powieściopisarza w tej mierze dużo może, ale wolno zastanawiać się nad tym, czy jest ona w stanie zastąpić autentyczne przeżycie? Ta trudność występuje szczególnie wtedy, kiedy odtwarzamy w powieści nie tylko psychologię, ale i socjologię zła. Tej ostatniej już nie podobna uchwycić bez bardzo bliskiej stycz-

ności z występkiem, jeśli więc kto nie utrzymuje tak bezpośrednich kontaktów z samymi dolami życia, jakie posiada np. spowiednik, ten w gruncie rzeczy nie będzie w stanie tego motywu dostatecznie wyraziście zobrazować.

Podsumujmy teraz uczynione spostrzeżenia i wyciągnijmy z nich ostateczne wnioski. Za punkt wyjścia wzięliśmy zasadę nie ulegającą w moralistyce katolickiej wątpliwości, że powieściopisarz katolicki musi się liczyć z refleksem społecznym swoich utworów. Nie może tylko „sobie śpiewać a muzom“, jest za ich oddziaływanie, za ich wpływ moralny odpowiedzialny. W dobie wzrastającej tendencji do uspołecznienia teza ta staje się coraz bardziej widoczna. Z naciskiem przecież podkreśla ją marksizm, który mówi o książce jako o przekazie społecznym, (choć oczywiście zadanie twórcy pojmuje zupełnie inaczej niż katolicyzm, w duchu ideologii socjalistycznej).

To założenie nie nakłada jeszcze co prawda na powieściopisarza jakiegoś pozytywnego obowiązku tendencyjności, jak to się często w organach marksistowskich daje słyszeć, lecz negatywny obowiązek liczenia się z psychomoralną postawą swoich czytelników, i to nie tylko elity ale i najszerzych mas, słowem z postawą przypuszczalnego odbiorcy. Otóż z powyższych twierdzeń wynika, że tego rodzaju stanowisko nakłada twórcy katolickiemu doniosłe ograniczenia, że ściśle biorąc, nie pozwala mu na w pełni realistyczne nastawienie, gdyż w sposobie przedstawiania, dalej w możliwościach poznawania jest on zwłaszcza w dziedzinie erotyzmu, praktycznie sprawę ujmując, mocno skrępowany. Cała ciemna strona życia, osobliwie erotyczna, powiedzmy mocniej a dokładniej, seksualna jego dziedzina tylko pod pewnymi względami jest jemu dostępna. Próba podtrzymania realizmu całkowitego, bez zastrzeżeń w powieści katolickiej, przy równoczesnym utrzymaniu jej poziomu moralnego zgodnego z wymaganiami etyki katolickiej, wydaje nam się niezbyt konsekwentna i w atakach na to stanowisko mieli przeciwnicy katolicyzmu — w naszym przekonaniu — niemało racji...

V.

Czyżby jednak dlatego należało przypuszczać, że twórczość katolicka jest w stosunku do niekatolickiej poszkodowana, bo

bardziej co do zakresu ciasna? że humanizm katolicki jest w porównaniu z laickim, tworem niecałkowitym, okaleczonym? Jesteśmy bardzo dalecy od takiego postawienia sprawy. U podstaw zakwestionowanej przez nas powyżej dialektyki, leży przekonanie, że pomiędzy kulturą a katolicyzmem nie ma żadnego przeciwieństwa, że katolicyzm jest w możności urzeczywistnić cywilizację nie tylko najgórniejszą co do poziomu ideologicznego, ale także i najbogatszą co do zakresu, bo przecież — tak często parafrazuje się tu stare powiedzenie Terencjusza — „nic co ludzkiego nie jest mu obce“. Sądzymy, że stanowisko powyższe nie jest słuszne, że trzeba je poddać rewizji, jeśli idzie o drugą część przytoczonego twierdzenia.

Nie podobna utrzymać — powtórzmy raz jeszcze — że literatura katolicka nie potrzebuje z niczego abdykować, że ma do dyspozycji bez zastrzeżeń całe życie, że może przedstawić wszystko, choćby najciemniejsze zakamarki ludzkiej natury i swobodnie w nie zaglądać. Naturalizmowi nie da się pogodzić z katolicyzmem, zauważył słusznie W. Kubacki w związku z twórczością Mauriaca. Myśl tę chciałoby się posunąć jeszcze dalej, odnieść również i do tych dziedzin realizmu, które łatwo przybierają zabarwienie już naturalistyczne. Boć przecież naturalizm jest częścią realizmu, tylko jednostronnie pojętą wyodrębnioną z całości doznań realistycznych.

Wprawdzie realizm — w przeciwieństwie do naturalizmu — nie wybiera brudnych i ponurych stron życia, ale z jednakową dokładnością stara się zarejestrować tak jasne jak i ciemne jego strony, jednakże sam fakt równorzędnego traktowania tych zjawisk sprawia wobec ułomności zepsutej natury ludzkiej, że zło nierównie silniej na nią promieniuje, że się człowiekowi o wiele mocniej wdraża w pamięć. Dodajmy zresztą do tego, że taka idealna równowaga w traktowaniu tych przeciwstawnych pierwiastków, taka zdolność przedstawiania ich z jednakową siłą ekspresji, to są tylko pobożne, a wcale w życiu nieurzeczywistniane marzenia. Zwyczajnie ekspresja zła jest o wiele w literaturze silniejsza aniżeli ekspresja dobra, nawet u tych autorów, którzy wcale nie kładą tych czynników na jednej szali i nie wykazują zgoła naturalistycznej predylekcji.

Konieczność więc zrezygnowania, w pewnej mierze z realizmu w powieści katolickiej jest nieunikniona, w pewnej mierze tragiczna. Ale też i samo życie ludzkie jest przecież — trzeba sobie dobrze uzmysłowić tę starą prawdę — w pewnym, dobrym zrozumieniu tego słowa systemem tragicznym, to znaczy wymaga koniecznie tego, żeby abdykować z jednych wartości życiowych, po to, aby uzyskać inne, od nich wyższe. To prawo odnosi się w pełni, a może bardziej jeszcze tutaj niż na innym terenie i do kultury katolickiej. Jeśli chce zyskiwać na głębi, musi ona abdykować z wielorakich możliwości, nakładać sobie różne samoograniczenia. Na pewnym odcinku życia nie może się więc z tego tytułu ze swymi świeckimi rywalami mierzyć — jest niewątpliwie pod tym względem uboższa.

Ale tylko pod tym względem, powtarzamy! Bo pod innym, co znakomicie rekompensuje jej wspomniane braki, jest ona stokrotnie uprzywilejowana w stosunku do swoich konkurentów. Przecież stoi przed nią otworem cały świat przeżyć, który nie tylko nie jest dostępny pisarzom niewierzącym, ale stanowi dla nich bramę zamkniętą na siedem spustów. To świat, który się otwiera tylko oczom człowieka wiary. Jego przepastne perspektywy zabaczy tylko ten, kto dojrzał duchowo do tego poglądu, kto wyrobił w sobie zmysł dla poznania tego, co jest wartością wszystkich wartości — świętości. Przesądem jest — zauważył to już Papini, a u nas znakomicie rozwinął tę myśl Jerzy Zawieyski — jakoby powieściopisarz z samej natury rzeczy mógł tylko ciemne strony życia plastycznie odmalowywać, jakoby dobro i cnota były artystycznie niewyrażalne¹⁾. Są one tylko stanami nieporównanie trudniejszymi do

¹⁾ Por. J. Zawieyski: „Mauriac i powieść katolicka“. Tyg. Warszawski, nr. 123. Z zadowoleniem należy podnieść fakt, że krytyka katolicka coraz mocniej to podkreśla, iż właściwym tematem powieściopisarza religijnego jest świat wewnętrznych przeżyć jednostki. Z ostatnich głosów warto zwrócić uwagę, obok cytowanego już artykułu Zawieyskiego, i na wcześniejszy jeszcze artykuł Konrada Górskiego (Tyg. Pow. nr 78). „Otóż dziś nie ma — pisze Konrad Górski — ważniejszego problemu, dającego się opracować literacko, jak wiernie oddanie tych perypetii życia wewnętrznego, które prowadzą do utraty łaski albo do jej odzyskania“. I stwierdza, że „chodzi o to, żeby światu, który zatracił zdolność wewnętrznego „słuchu“, pokazać z całą potęgą sugestii literackiego języka rzeczywistość duchową doświadczeń, rzekomo niesprawdzalnych i niedających się skontrolować“.

oddania i wymagają od powieściopisarza nie tylko talentu, nie tylko poznania w sposób pojęciowy specyficznego klimatu katolicyzmu, ale także jego doświadczalnego, dogłębnego przeżycia, nieprzeciętnej wzniosłej postawy duchowej. Twórczość i sprawa Boża winny się w takiej duszy zespalać w jedno. I dlatego też arcydzieła tego typu pozostaną na zawsze w literaturze rzadkie, bardzo rzadkie. Cudownym wydarzeniem jest przecież człowiek, który połączyć potrafi geniusz artysty z aureolą świętości!

Nie dziwny się też, że dokoła powieści katolickiej toczy się tyle polemik, że utwory obdarzane tym mianem są tak często pod ostrzałem dyskusji, że cenniejsze dzieła tego typu są jeszcze bardzo nieliczne. Jest to zjawisko całkiem normalne. Realizm dobra jest dostępny tylko wyjątkowym, wybranym jednostkom, realizm zła demonstruje się ustawicznie przed skłoną do złego ludzką naturą. Przepaja on cywilizację współczesną swym zatrutym oddechem, wnika głębiej i szerzej niż w czasach poprzednich. I dlatego niewątpliwie jest to już dużo, jeśli powieściopisarz katolicki jest w stanie stworzyć powieść wolną od tych zatrutych miazmatów, powieść, która oddycha zdrową atmosferą moralności przyrodzonej. Przeżycia świętości nie przychodzą na zamówienie, trzeba je dopiero zdobyć. Wymagają one szczególniejszego daru łaski i wytrwałej, heroicznej już pracy...

Józef Marian Świącicki

A Zofia Starowieyska-Morstinowa pisze pięknie o „wielkiej drodze“, która się odkrywa przed katolicką literaturą: „odkrycie dobra, piękna i szczęścia świata pogodzonego z porządkiem Bożym i poddanego mu“. („O wolności pisarza katolickiego“, Tyg. Pow. nr 176).

Przegląd piśmiennictwa

Literatura: Próby przezwyciężenia wojny

Kazimierz Brandys: Samson, „Czytelnik“ r. 1948, str. 227. Michał Rusinek: Igraszki nieba, Gebethner i Wolff r. 1948, str. 293. Jerzy Waldorff: Godzina policyjna, „Panteon“ r. 1948, str. 220. Mieczysław Pruszyński: W Tobruku, Narwiku i moskicie, „Panteon“ r. 1948, str. 335. Jerzy Pytlakowski: Fundamenty, „Prasa wojskowa“ r. 1948, str. 458.

Powojenna literatura polska walczy z wojną. Usiłuje różnymi sposobami przezwyciężyć te kompleksy, które pozostawiły w nas wydarzenia pięciu mrocznych lat, próbuje rozwiązać cały zespół tych problemów, które wyrosły w kręgu wydarzeń wojennych, stara się o rehabilitację tego człowieka, którego zdegradowano warunkami okupacji do roli bezwolnego pionka czy mało znaczącego numeru w kartotekach obozowych. Zadania jej mnożą się w nieskończoność prawie. A jednocześnie należą do zadań, których nie można w pośpiechu ominąć, które nie dadzą się zbyć sumarycznym, bagatelizującym ważkość spraw frazesem.

Stąd uciążliwa może, ale jednocześnie niezbędna „wojenność“ tematyki dzieł literackich lat ostatnich. Na każdą z książek, która wraca ku sprawom wojny, patrzeć powinniśmy jak na walkę o pokój, walkę najgłębszą i najprawdziwszą, bo staczaną w kategoriach ogólnoludzkiego rozważania praw rządzących ludźmi, w kategoriach analizowania sił pchających ich ku zbrodni i w kategoriach oceniania mocy, która wydobywa z otchłani grozy ku prostemu życiu w miłości, dobroci i pięknie. W tym zadaniu, w tej dążności tkwi wielkie dostojęstwo literatury, jej ogromne znaczenie dla rozwoju spraw państwa, narodu i ludzkości, jej pierwszorzędna rola w walce o polepszanie świata i ludzi. I z tego punktu widzenia musimy patrzeć na jej osiągnięcia.

Jednym z problemów postawionych przez wojnę na ostrzu noża był problem nienawiści rasowej. Rasistowskie założenia hitleryzmu spowodowały konieczność rozstrzygnięcia tej kwestii raz na zawsze. Wojenne konsekwencje tych założeń nie pozostawiały najmniejszych wątpliwości, jak ludzkość rozstrzygnie postawiony przed nią z makabryczną wyrazistością problem. Ale już sam fakt,

że dopiero taka sytuacja, tyle ofiar, tyle pożarów getta i dymów Treblinki spowodowało rozwiązanie, które powinna dyktować najprostsza miłość bliźniego, jest ciężkim, okropnym oskarżeniem.

Cały ciężar i olbrzymią głębię tego oskarżenia każe nam przeżywać „Samson” Kazimierza Brandysa. „Książka ta nie jest relacją o wojnie, lecz opowieścią o człowieku”, jest „historią człowieka prześladowanego za swoje istnienie”, tylko dlatego, że było to istnienie Żyda. Brandys z okrutną i zwycięską wyrazistością i bezwzględnością potrafił nam wykazać podłość, małość, głupotę i winę ludzi i systemów, których dziełem był znak nierówności, oddzielający prawa żydowskie od praw ludzkich, życie człowieka od życia Żyda, los Jakuba Golda od losu setek i tysięcy równie młodych zdolnych, zakochanych w życiu jak on Kapczyńskich, Smolińskich, Dudzińskich czy nawet... Szarlejów. Autor przedstawił w swojej powieści całą potęgę złych instynktów władzy, posiadania bogactw, instynktów, które deprecjują prawa ludzkie a dla usprawiedliwienia i ugruntowania swej przemocy — tworzą system. System rządów przedwrześniowych w Polsce, rządów hitlerowskich w Niemczech opierał się według autora na takiej właśnie podstawie, na krzywdzie ludzkiej, na nienawiści rasowej, która miała służyć interesom władzy i kiesy. I dowodzi tego autor z niezwykłą sugestywnością, zapałem, wewnętrznym żarem i siłą. Ale ani przez chwilę nie gubi się w zaciętrzewieniu.

Książka jego nie jest książką o polityce; mimo wyraźnych akcentów klasowych nie jest także książką o walce klas, o partii czy rasizmie. Jest książką o człowieku. Jakub Gold nie jest sztan-darem, hasłem, sloganem bojowym — jest człowiekiem niewinnie cierpiącym, jest symbolem krzywdy, z którą trzeba skończyć, aby na świecie zapanował prawdziwy ład, aby ludzie żyli wolni i szczęśliwi.

Talentowi pisarskiemu Brandysa zawdzięczamy, że symbol ten nabiera niesłychanej wyrazistości, że Jakub Samson staje się bratem tysięcy czytelników, że prawda psychologiczna jego sylwetki zaostrzona i uwypuklona dyskretnym, ale wyraźnym komentarzem socjologicznym jest prawdą ogólnoludzką, ale nie traci przez to nic z walorów konkretności, z wymowy bezpośredniości, nie staje się wyświechtanym frazesem trybuny wiecowej. Spokojna, często nawet zbyt epicko spokojna narracja jest jednocześnie przepojona głębokim, ale nie ekliwym liryzmem współczucia, a raczej współcierpienia, stwarza atmosferę, w której nawet najbardziej ogólne zdania nie są ogólnikami, truizmy stają się objawieniami, patos nie ma nic z efekciarstwa, a historiozoficzno-moralne dywagacje obydwu przedmiotów mimo rozważania spraw, o których zwykło się mówić frazesami, nie mają nic z taniej łatwizny banału.

„Samson” jest pierwszą częścią cyklu „Między wojnami”. Jesli następne będą przeniknięte tak samo chrześcijańską prawdą

o losach ludzkich, prawdą, którą odkrył katechumen, nieświadomy może swej „katolickości in spe“, całość cyklu zajmie w literaturze powojennej, w literaturze zwyciężającej wojnę, jedno z pierwszych miejsc.

Ma w niej także swoje miejsce książka Michała Rusinka pt. „Igraszki nieba“. Stanowi ona dalszy ciąg losów bohaterów „Prawa jesieni“, ale jest jednocześnie dziełem odrębnym, zasługującym na osobne omówienie ze względu na wagę problemów w nim zawartych, na jakość ich rozwiązania i na swoje walory artystyczne.

Rusinek w nowej swojej książce przedstawił śmiało, ciekawą i niezwykle istotną koncepcję: wojna stanowi dla jego bohaterów tragiczne katharsis, z którego wychodzą oczyszczeni, głębsi, lepsi. Powstanie, obóz, cierpienia z nimi związane strząsają z ludzi grzech małostkowości, zbliżają ich ku sobie, uczą przebaczenia. Nędzne, ciasne konflikty trójkątów małżeńskich, problemy zdrady, niewierności, grzechu zmysłów nabierają w obliczu śmierci w obozie, w obliczu cierpień wywołanych jego grozą wymiarów nikłej, śmiesznej, smutnej podłości, której człowiek pogłębiony bólem i zrozumieniem spraw istotniejszych, niż chwile odurzeń, może się tylko wstydzić. Ucząc się głębszej miary życia, ludzie Rusinka nauczyli się jednocześnie wspaniałomyślności przebaczeń. Tą drogą dochodzą do swoich domów, które dawniej oplątane gmatwaniną kłamstwa i hipokryzji, teraz stają się źródłem szczęścia, bo pełne są prawdy i zrozumienia dla słabości ludzkiej, a jednocześnie żywe wiarą w dobroć ludzką.

Jeden tylko brak uderza i niepokoi w koncepcji Rusinka. Jego ludzie wracają do radosnego, twórczego życia, uczą się przebaczać grzechy i winy w wymiarach sypialnego pokoju, ale nic nie mówią o grzechach drutu kolczastego, knuta, który bił ogolone głowy więźniów, buta, który kopał ciała, żarte przez flegmonę i wszy. Problem obozu, problem — aby uogólnić zagadnienie — cierpienia wojennego, znalazł u Rusinka tylko jednostronne oświetlenie, zamknął się tylko w kręgu prywatnego życia bohaterów i chociaż objął ich najistotniejsze sprawy, nie zamknął w sobie Niemców; istnieją oni jak gdyby poza nawiasem, nie wiemy, jaki trud i jakie zadania moralne nakłada na nas ich istnienie. Przewycięzenie wojny to rozwiązanie tej kwestii, przemilczenie jest tylko defensywą. A literatura powojenna i na tym odcinku musi przejść do ofensywy.

Ten zarzut, jaki stawia Rusinkowi dziejowa rola literatury naszej, jest jednocześnie pochwałą. Bo Rusinek przedstawia ściśle określony wycinek wojny. Od powstania, a więc do 1944 roku do wyzwolenia, tj. do 1945 roku. Wtedy problem, którego brak odczuwamy w omawianej książce, byłby może fałszywą psychologicznie antycypacją, uprzedzałby niejako sam siebie. Rozważanie stosunku do Niemców, krystalizowanie go w jakichś postulatach moralnych jest zadaniem momentu

późniejszego i Rusinek strzegąc prawdziwości psychologicznej swoich postaci, mógł tę sprawę świadomie odsunąć na plan dalszy. Piszemy to w tym celu, aby podkreślić możliwość tylko odsunięcia, wykluczając ewentualność przemilczenia. Bo czas ofensywy już chyba nadchodzi.

Rusinek, który „Igraszkami nieba“ dowiódł, że potrafi talent swój wykorzystać dla wnikliwej analizy człowieka obciążonego całą masą kompleksów i problemów, który wykazał w sposób artystycznie przekonujący, że istnieje zawsze możliwość wywikłania się z pozornego labiryntu konfliktów, jeśli tylko pamięta się o swoim człowieczeństwie i zna siłę przebaczącej miłości, potrafi chyba w dziele przezwyciężania wojny zmierzyć się z resztą trudności. A jego dotychczasowa walka pozwala przypuszczać, że i tym razem próba ta wypadnie korzystnie.

Podobną do Rusinka koncepcję realizuje „Godzina policyjna“ Jerzego Waldorffa. Wojna stanowi tam kamień probierczy wartości ludzkich, dopiero niebezpieczeństwa i trudności okupacji odkrywają prawdziwe oblicze człowieka. Jedna noc pełna dramatycznych przeżyć ukazuje nam w prostytutce prawdziwą patriotkę, w młodym chłopaku — dojrzałego bojowca, w kochającej mamusi — rozhisteryzowanego snoba, w kandydacie na bohatera — zdrajcę, w arystokracji deklinującej ojczyznę przez wszystkie przypadki — przyszłych kolaborantów, a w najlepszym wypadku mdłych kosmopolitów... Ta dekonspiracja ma stać się fundamentem przyszłej budowy, budowy opartej na ludziach prawdziwych. Wicher wojny odwieje plewę, pozostawiając czyste ziarno. Waldorff jednak nie upraszcza sytuacji przez wyraźne podziały, nie dzieli ludzi na białych i czarnych, na zdrajców i bohaterów. Niezwykle ciekawa kompozycja jego książki, która pozwoliła mu na przedstawienie w przekroju pionowym kilkunastu typów psychicznych reprezentujących kilka środowisk społecznych, pozwoliła na subtelne wycieniowanie, na głęboką gradację psychologiczną postaci. Podane przez nas przykłady zdemaskowanych wartości lub pseudo-wartości są zniekształceniem, zgrubieniem, w pewnym sensie nawet zwulgaryzowaniem przedstawień Waldorffa. W recenzyjnym sprawozdaniu trudno oddać całą ich głębię, wielorakość i nieszablonowość, trudno odrysować ich ludzką dokładność, psychologiczną odrębność, po prostu: prawdziwość. A to przede wszystkim uderza w obrazowaniu Waldorffa. I tej prawdziwości, dokładności, bezwzględności w obnażaniu najintymniejszych prawd i uczuć ludzkich zawdzięczamy bardzo mocne momenty książki.

A momentów tych jest wiele. Czy to będzie rozmowa Trapszyny z księdzem, rozmowa odbijająca najprostszą i najtragiczniejszą niewiarę wojny, bo niewiarę w Boga, który pozwolił na zwycięstwo i morderstwa Niemców; czy to będzie obłędna walka Nowickiego z dręczącymi go majakami, walka, w której uczciwość, wiara i honor powoli uginają się pod uciskiem paniczne-

go, zwierzęcego strachu; czy to będzie rozmowa, kapitalna, jedyna i mistrzowsko przeprowadzona przez autora, rozmowa prostytutki z małą dziewczynką-Żydówką, czy wreszcie śmierć prostytutki, najgłupsza, najtragiczniejsza, najpiękniejsza śmierć kobiety, która nie mogła wybaczyć Niemcom pobicia Polaka, spoliczkowała ich, ginąc niemal w tej samej sekundzie z kilkoma kulami w piersiach — wszędzie znajdujemy prawdę, że wojna stanowi próbę wartości moralnych, że jest ogniem, w którym szlachetny metal się zahartuje, a kiepskie żelaziwo przepali na żużel. Z tej próby społeczeństwo polskie widziane oczyma Waldorffa wychodzi niejednolite, porysowane skazami zasadniczych różnic, a im wyżej w jego hierarchii podnosi się oko, tym więcej skaz, pęknięć, ni-jakości i volksdeutschostwa duchowego, zwiotczałości moralnej, elastyczności etycznej. Ale uwagi te nie pozostają w pamięci jako zasadnicze. Bo książka Waldorffa zdaje się być nie tylko przekrojem pewnej części narodu w pewnej jego chwili dziejowej, ale także przekrojem arcyistotnego zagadnienia: walki z oportuni-zmem, z daltonizmem moralnym, z bezideowością.

Jeśli zagadnienie to pochłania czytelnika, to zgodzić się trzeba, że zasługa w tym nie tylko atrakcyjności tematu, ale i świetnego talentu, który zabłysnął w tej książce.

Atrakcyjności tematu przede wszystkim zawdzięcza swoją poczytność książka Mieczysława Pruszyńskiego pt. „W Tobruku, Narwiku i moskicie”. Reprezentuje ona ciekawy typ reportażu literackiego, ukazuje nam jak w kalejdoskopie sylwetki prawie wszystkich wydarzeń, związanych z losami żołnierza polskiego, który nie złożył broni po klęsce wrześniowej, walcząc dalej na frontach Europy i kontynentu afrykańskiego. Żywy, dziennikarski — ale w dobrym tego słowa znaczeniu — język autora, bystre, inteligentne obserwacje środowisk, nastrojów i ludzi, ciekawa, frapująca fabuła wielu wspomnień, wreszcie źródłowość, niepodważalna chyba prawdziwość historyczna wszystkich relacji stanowią zasadnicze wartości tej książki. Ale nie jedyne: trudno zapomnieć o kartach tryskających prawdziwym, może trochę rubasznym, zawsze jednak ujmującym dowcipem; utrwalają się także na długo w pamięci barwne obrazy, kreślone śmiało i wprawną ręką obserwatora; nie zapomnimy szybko ostrych, satyrycznych szkiców, jak te z „Nocy z Andersem na Kremlu” czy z przeżyć z „Obiadu z Sikorskim w Londynie”.

Jedno tylko trapi czytelnika: Mieczysława Pruszyńskiego po-ciąga zewnętrzność, barwy, pikantne sytuacje. Spostrzegawczość jego wyżywa się na powierzchni zjawisk, nie draży ich wgłąb. Wynika to może ze stosunku do wszystkich tych wydarzeń — bo wojna jest dla autora raczej Wielką Przygodą, niż walką o wolność i sprawiedliwość — ale pozostawia w czytelniku wrażenie czegoś niedokończonego, jakiś niedosyt myślowy, rozczarowanie. Zbyt raptularzowy charakter książki nie pozwolił na zaspoko-

jenie głębszych wymagań czytelnika. Nie godzi się to może z techniką tego typu reportażu, jaki uprawia Mieczysław Pruszyński. Jest to reportaż literacki o przewadze elementu dziennikarskiego, a więc informacyjnego, nie zaś publicystycznego, który już prowokuje do pewnej interpretacji zjawisk.

Mimo przychylenia się ku płytszej koncepcji reportażu, spełnił Pruszyński jeden z obowiązków, jaki nakłada na pisarza w powojennych warunkach rola jego rzemiosła: dołączył się do szeregów przezwyciężających wojnę. Jedną z jej niewątpliwych a smutnych pozostałości w psychice polskiej był „Kompleks września“, którego nie pokonały ani heroiczne wyczyny Westerplatte, ani szaleństwa pod Kutnem. Kiedyś świetny młody krytyk, Wilhelm Mach, zwrócił uwagę na to, że wszystkie książki Polaków z Zachodu są próbą otrząśnięcia się z psychozy września, próbą przeciwstawienia zwycięstw — klęskom, słabości polskiego oręża — siły skrzydeł dywizjonu 303, bólowi żołnierzy pokonanych w kraju — sławy i dumy żołnierzy zwyciężających pod Narwikiem, Tobrukiem, Lenino, czy Monte-Cassino. Książki Meissnera, Ksawerego Pruszyńskiego, Wańkowicza czy nawet Wierzyńskiego są tego dowodem. „W Tobruku, Norwiku i moskicie“ spełnia podobną rolę. Nie umniejsza wartości tych wysiłków fakt, że życie wyprzedziło literaturę, że rok 1939 przezwyciężony został w psychice polskiej rokiem 1944, a upadek Warszawy zrehabilitowało zdobycie Berlina. Pisarze, którzy wykazali, że wrzesień nie był końcem kampanii polskiej, spełnili swoje pisarskie zadanie. Włączenie do ich szeregu autora omawianej tu książki podnosi jej walory, dołącza do jej zalet jeszcze jedną, nie najważniejszą, ale bardzo istotną.

W inny sposób do przezwyciężania wojny przyczyniła się ostatnia książka młodego pisarza Jerzego Pytlakowskiego. Zaszкодził on sobie dużo w kręgu baczniejszych czytelników swoją broszurą o powstaniu mokotowskim. Tamta niesympatyczna, wyraźnie stronnicza i wyrażnie „na kolanie“ pisana książeczka zgromadziła dużo zastrzeżeń, które — na szczęście — powoli usuwa powieść pt. „Fundamenty“. Autor — mierząc jeszcze siły na zamiary — podjął się wielkiego zadania, postanowił dać szeroki obraz nowych trudów, wielkiej pracy nad odbudową Ziemi Odzyskanych. Jest to druga po książce Eugeniusza Paukszty — próba rzetelnej realizacji „zamówienia społecznego“ na ten arcyważny i aktualny temat.

Jak jego poprzednik w „Trudzie ziemi nowej“, nie poszedł i Pytlakowski w swoich „Fundamentach“ drogą łatwych uproszczeń. Wybrany przez siebie odcinek rzeczywistości — pracę nad odbudową Państwowej Fabryki Wagonów we Wrocławiu — stara się przedstawić z bezwzględą wyrazistością, unikając zarówno transparentowego symplifikatorstwa, jak i cikliwego apoteozowania. Ludzie Pytlakowskiego są prawdziwi, obciążeni smutnym dzie-

dzictwem wojny, a jednocześnie tęskniący ku nowym dniom, nowemu łaadowi, ku życiu spokojnemu i szczęśliwemu. Galeria typów zgromadzonych w „Fundamentach” służy przeglądowi sił społeczeństwa polskiego na jego nowym etapie dziejowym, służy sumowaniu plusów i minusów.

Wydaje się, że Pytlakowski zachował przy dokonywaniu tego bilansu niezbędny obiektywizm. Apatia Boczara, korupcjonizm i nijakość moralna Goździkiewicza, słabość Leśniaka, fanatyzm Janickiego, tragedia młodych Grzesiów i Brzozowskich — to rubryka długów wojennych, które przeciwważy energia Grabisza, uczciwość Zielińskiego, niezłomność Gawlika i bezimienny trud setek robotników, którzy wbrew dywersyjnej akcji Janickich, wbrew kopaniu dołków przez Goździkiewiczów kładą fundamenty przyszłości, co więcej — wciągają do tej pracy zniechęconych początkowo Boczarów, uczą solidności zepsutych Grzesiów. Łączy ich i ożywia pragnienie nowego życia, życia w pokoju, z daleka od grozy wojny. Swoją pracą budują pokój, swoją pracą przewyciężają wojnę.

Umiął Pytlakowski nadać tym dążeniom ich właściwe wymiary, umiał z kłębowiska ludzkich zamierzeń, wyciągnąć ten przekonywujący wniosek, wytyczyć tę najprostszą linię dążenia.

Jego książka stanowi ciekawy dokument socjologiczny, ale jest jednocześnie ciekawym utworem literackim. W ramach kompozycji powieściowej znajdujemy umiejętnie zbeletryzowany reportaż. Postaci, które ożywiają jego karty, są funkcjami, niejako wykresami pewnych zagadnień, a jednocześnie stanowią odrębne, niepowtarzalne zjawiska psychologiczne, mają swój świat osobistych doznań, tragedii i radości. I znowu — jak w rozpatrywaniu i analizowaniu ogólniejszych zjawisk socjologicznych — udało się Pytlakowskiemu przy kreśleniu tych sylwetek zachować obiektywizm, umiarkowanie, sprawiając, że nawet najsurowszy osąd nie wiele może wytknąć braków czy błędów. Trochę przerysowany jest Traczyk, za mało pogłębiona Kama, niewyraźny Boczar, zbyt parodystyczny Goździkiewicz, ale mimo tych niedociągnięć — żyją i potrafią do siebie przekonać.

Pogłębia wartość tej ciekawej i udanej książki wiara autora, która przebija z jego postaci i ich działań, wiara w świat lepszy, który zbudować może tylko człowiek dobry i silny, albo po prostu: silny dobrocią, uczciwością, wiarą w sens odbudowy.

Wszystkie omówione powyżej pozycje nie należą do przykładów najdoskonalszych, reprezentujących literaturę przewyciężającą wojnę. Realizują one bowiem swoje zadanie jeszcze półśrodkami, jeszcze w podświadomości drzemią ich zasadnicze postulaty. Skryształizuje je w świadomości wyraźnej i na język zwycięskich środków przetłumaczy współczesna powieść katolicka, która musi się narodzić.

Zygmunt Lichniak

Powojenny dorobek polskiej myśli teologicznej

(apologetyka-dogmatyka)

Wśród cech naszej umysłowości w dziedzinie religijnej jedną z wydatniejszych stanowi rodzaj pragmatyzmu, polegający na przeważnym zainteresowaniu praktyczną stroną wiary. Tym tłumaczy się stosunkowo nie tak szczupłe (zwłaszcza w przekładach) piśmiennictwo w zakresie teorii życia wewnętrznego i teologii stosowanej. Brak jednak należytej podbudowy doktrynalnej łatwo sprowadza religijność na mierzlony i naraża, nawet w praktyce, na różne błędy i powikłania. Z radością należy powitać dość częste głosy, również i ze strony intelektualistów świeckich, świadczące o narastaniu w społeczeństwie zrozumienia, że życie katolickie winno się opierać świadomie na integralnej doktrynie Kościoła.

Teologia jest pracą rozumu ludzkiego nad danymi objawienia. Nie tylko kierunki filozoficzne ale i dążenia społeczne znajdują oddźwięk w krystalizowaniu się zainteresowań czy systemów w teologii. Ks. bp J. Stepa¹⁾ omawia wpływ, jaki na nowoczesną teologię wywierał racjonalizm, irracjonalizm, indywidualizm i totalizm, prowadząc do wniosku, że w nauczaniu teologicznym na pierwszy plan należy wysuwać teologię teoretyczną, w dogmatyce zaś stożem pacierzowym winna się stać nauka o Kościele jako nadprzyrodzonym organizmie Chrystusa.

Wykazaniu naukowego charakteru teologii w ogóle, dogmatyki zaś w szczególności, poświęcił swą książkę ks. dr I. Różycki, prof. U. J.²⁾. Jasno omawia również specyficzne rysy teologii przesądzające specjalną jej strukturę. Zadanie to zostało przeprowadzone na wskroś pozytywnie i należycie krytycznie. Autor ma na uwadze poglądy L. Charlier³⁾, który ostatnio zakwestionował logiczną prawidłowość posługiwania się w teologii, zwłaszcza spekulatywnej, przesłankami rozumowymi. Tej niebezpiecznej opinii Autor daje bardzo gruntowną odpowę.

Definicja rzeczowa określa teologię jako „uporządkowany zbiór sądów oczywistością wynikania związanych z przesłankami

¹⁾ Ks. dr Jan Stepa, biskup tarnowski, *Zadania współczesnej teologii na tle prądów epoki*, art. w *Ateneum Kapłańskim* 45 (1946) listopad, 213-224.

²⁾ Ks. Ignacy Różycki, *Dogmatyka*. W zamierzeniu autora całość ma obejmować do 8 tomów. Wydana obecnie księga 1, tomu 1, nosi podtytuł: *Metodologia teologii dogmatycznej* (Wydawnictwo Wydziału Teologicznego U. J. ser. 1, nr 5 a), Kraków (Wydawnictwo Mariackie), 1947, str. 412. Książka ta ma podwójną numerację: stronicową i marginesową. Uprzedzam, że dla zachowania jednolitości z pozostałymi publikacjami cyframi w tekście oznaczam tylko stronice.

Również ks. dr P. Chojnacki, prof. U. W. w przyczynku pt *Filozofia i jej stosunek do innych nauk i do teologii* (Poznań, 1947, 11-15) określa teologię jako naukę i zaznacza, na czym polega jej odrębność, zwłaszcza w stosunku do filozofii.

³⁾ L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies (Belgique), 1938.

objawionymi" (45, 55). Po szczegółowym omówieniu zagadnień, dotyczących tej definicji oraz wewnętrznego podziału teologii, następuje bardzo cenny rozdział o domatycznym rozwoju w Kościele. Z uznaniem można się podpisać pod wywodami, wskazującymi na ścisłą łączność dogmatyki z egzegezą biblijną, jako pozytywny punkt wyjściowy pierwszej dla dalszej spekulacji. Przenikliwe docieranie do sedna problemów wraz z przekonywująco dobieranymi przykładami cechuje fragmenty, które mówią o zastosowaniu metody dedukcyjnej i redukcyjnej. Ten ostatni termin Autor przejmuje od prof. Łukasiewicza, rozróżniając przy tym redukcję czyisto pojęciową czyli dialektyczną oraz rzeczową. Precyzyjnie zostały ustalone perspektywy, jakie przed umysłem ludzkim otwierają tajemnice wiary, szczególnie w znaczeniu ścisłym.

W dążeniu do integralnego przedstawienia przedmiotu dogmatyki Autor znacznie obszerniej, niż to było dotąd przyjmowane, uwzględnia prawdy zawarte w objawieniu; poznawalne jednak naturalnymi siłami umysłu. O ile koordynacja między teologią a tzw. naukami świeckimi została ujęta z należyтым umiarem (378 ns.), to A. nadmiernie rozszerza obowiązek teologa w stosunku do twierdzeń wspólnych z filozofią (191). Sam zresztą dla swych twierdzeń ustala stopień pewności nie tylko teologicznej, lecz i rozumowej, co powoduje w książce przerost tego czynnika bądź co bądź formalnego.

W bardzo obszernej argumentacji A. zdecydowanie podtrzymał teorię F. Marin-Soli Z. K. o tym, że wnioski teologiczne w znaczeniu ścisłym należy uważać za istotnie objawione. Konsekwentnie jest zdania, że Kościół może je dogmatyzować (131, 139, 141), aczkolwiek na str. 76 n. 68 wyraża się wręcz przeciwnie. Niestety, to zagadnienie peryferyczne stało się niemal dominantą dużej części książki. Biorąc pod uwagę, że ma ona służyć za podręcznik, takie przesunięcie trudno uważać za właściwe. Zwłaszcza że odmienne ujęcie ma za sobą takich potentatów myśli teologicznej, jak R. M. Schultes i R. Garrigou-Lagrange (obaj Z. K.). Pomimo założeń przyjętych z teorii Marin-Soli, Autor podtrzymuje rozróżnienie między nieomylnymi a dogmatycznymi orzeczeniami Kościoła. W rezultacie dość osobliwie ujmując niektóre aplikacje pojęcia dogmatu, a zwłaszcza herezji. Nie uznaje subiektywnej, wiążącej mocy objawień prywatnych.

Nie jest wskazane zacieranie różnicy między objawieniem a natchnieniem, widoczne w zwrotach o „tekście” czy „kontekście objawionym”, w zapewnieniu, że „Pismo Święte jest objawieniem Bożym” (257, 292, 290). Twierdzenie, że „wszystko to, co czytamy w Piśmie św., jest przedmiotem wiary boskiej i katolickiej” (257) czyli dogmatem, może wywołać niejedno nieporozumienie, nawet po uwzględnieniu kontekstu. Trudno uważać za zręczne ujęte określenie, że „Ojcowie (Kościół), którzy zeszli na manowce herezji posiadają nazwę pisarzy kościelnych” (316). Niejeden termin

polski Autor proponuje bardzo trafnie, lecz polskie odpowiedniki dla pojęć: formalny i analogia są chyba zbyt techniczne. Książka zyskałaby znacznie, gdyby ją cechował większy stopień zwięzłości, unikanie powtarzań się. Często są omawiane rzeczy zbyt elementarne. Również i w stylu można dostrzec pewne usterki.

W tym podręczniku „Dogmatyki“ niemal po macoszemu została potraktowana dogmatyka jako taka i jej przedstawiciele. Cały rozdział o Piśmie św., jak informuje Autor, ma „za zadanie... jedynie zwrócić uwagę dogmatykom na błędy, jakie w posługiwaniu się tekstem natchnionym popełniają“ (295). Wymienione przykłady (Jak 5, 14 ns., 2 Ptr 1, 3 ns.) wskazują, że chodzi tylko o uściślenie argumentacji w związku z nowoczesnym postępowaniem egzegezy. Więc po co mówić tak twardo o „błędach“? Autorowi zaś samemu jakoś trudno uporać się z definicją dogmatyki. Podana nie jest zadawalniająca. „To co jest dziełem Boga a nie jest dziełem stworzenia“ (67), może obejmować i cuda, omawiane, jak wiadomo, w apologetyce.

Przy daleko posuniętym rozdrobnieniu teologii na poszczególne działy nie można tracić z przed oczu całościowego ujmowania naszej wiedzy o objawieniu. Ze strony bardzo kompetentnej zwrócono uwagę na to, że w powodzi nauk o człowieku on sam, jako konkretna rzeczywistość, stał się „istotą nieznana“ (A. Carrel). Podobnie należy baczyć, by przy specjalizacji studiów nad objawieniem i jego różnorodnymi aspektami uzyskiwać przez współpracę z wynikami coraz to głębsze zrozumienie nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła. Nawiązanie łączności z tą rzeczywistością następuje przez wiarę. Problematyka wiary rozrasta się ostatnio niemal do rozmiarów odrębnego działu teologii i wysuwa się na czoło zagadnień religioznawczych. Świetny rozdział o wierze w „Etyce“ O. J. Woronieckiego¹⁾ zainteresuje każdego. Zwłaszcza, że o ile ks. Różycki przeciwstawia wiarę poznaniu naukowemu, to O. Woroniecki wyświeśla doniosłe znaczenie wiary jako współczynnika nieodzownego w przekazywaniu i utrwalaniu zdobyczy naukowych, kulturalnych. Dzięki temu O. Woroniecki mocno trzyma rękę na pulsie bieżących potrzeb i prądów w teologii.

Natomiast artykuł O. J. Wierusza Kowalskiego²⁾ wprowadza nas w bardzo misterną analizę aktu wiary, psychologiczną i logiczną, jaką zawdzięczamy genialnemu umysłowi J. H. Newmana. Jego teorię poznania nadprzyrodzonego, opartą na podstrzeganiu bardzo subtelnych odcieni w myślach i doznaniach ludzkich, niedawno poddał życzliwej krytyce, a przez to pogłębił i uściślił M. d'Arcy w głośnej książce „Nature of Belief“.

¹⁾ O. Jacek Woroniecki O. P., *Katolicka Etyka Wychowawcza*, t. II cz. I, Kraków (Wydawnictwo Mariackie), 1948, wyd. 2., 66—167.

²⁾ O. Jan Wierusz Kowalski O. S. B., *Problem wiary w teologii angielskiej* (Nowe kierunki teologii I) art. w czasopiśmie *Znak* 3 (1948) nr 8, 8—23.

Książka ks. Różyckiego niemal na 100 stronach mówi o źródłach objawienia, biorąc za podstawę wytyczne soboru trydenckiego. To samo zagadnienie zostało opracowane przez ks. dra W. Pietkuna¹⁾, jako studium do użytku słuchaczy Instytutów Wyższej Kultury Religijnej. Z lekka nawiązując do ujęcia raczej möhleriańskiego rozprawa charakteryzuje tradycję jako wyczerpujące źródło prawd objawionych. Wyświetla na czym polega pośrednictwo i kontrola nieomylnego nauczycielskiego urzędu Kościoła. Dobrze przedstawia wzajemną zależność między Pismem św. a tradycją w jej różnorodnym znaczeniu.

Prawdy podstawowe z pogranicza wiedzy i wiary, zwane obecnie światopoglądowymi, a więc istnienie Boga, powstanie świata i pochodzenie człowieka, bardzo zwięźle, z uwzględnieniem najnowszych kierunków fizyki, rozpatruje ks. bp J. Stepa w cyklu konferencji wydanych książkowo²⁾. Natomiast ks. dr Z. Kozubski, prof. U.W. w konferencjach przeznaczonych dla wykładowców wyższych uczelni, w nadzwyczaj rzeczowym i stylistycznie wytwornym ujęciu szkicuje dane za tym, że „Bóg jest w Chrystusie, a Chrystus działa w Kościele”³⁾.

Magistralna encyklika Piusa XII o Kościele jako nadprzyrodzonym organizmie Chrystusa, choć dwukrotnie wydana w języku polskim⁴⁾, nie znalazła dotąd u nas takiego opracowania, na jakie zasługuje. Przyczynek ks. dra L. Kaczmarka⁵⁾ zawiera niejedną cenną uwagę o „najgłębszej istocie Kościoła”, jest jednak niewspółmiernie drobny, by mógł uwypuklić niewyczerpane bogactwo tematu.

Każdy niemal okres historii ma sobie właściwe ujęcie zagadnień eklezjologicznych. Zakusy pseudo-reformacji wysunęły na

¹⁾ Ks. dr. Witold Pietkun, *Źródła nauki objawionej i norma wiary* (Wykłady Wyższej Wiedzy Religijnej przy Duszpasterstwie Akademickim w Łodzi), r. 1. zes. 2, (Łódź. 1947, str. 58). Podałem tutaj podtytuł cz. II. Całość ma tytuł: Rozum i wiara. Część I o podtytule: Naukowe poznanie istnienia Boga, omawia przeważnie zagadnienia kryteriopoznawcze. Poważnym tytułem może wprowadzać w błąd. Robi wrażenie naprędce zrobionego skrótu wykładów. Mimochodem zaznaczę, że kodeks tzw. Claramontanus z w. VI przechowuje się w Paryżu. Nie można go przeto zwać częstochowskim (por. *Źródła nauki objawionej*, 8).

²⁾ Dr Jan Stepa, biskup tarnowski, *Bóg — świat — człowiek* (Wydawnictwo „Veritas”. Z cyklu: Światopogląd katolicki, nr. 1) Tarnów, 1947, str. 71.

³⁾ Ks. dr Z. Kozubski, *Bóg, Chrystus, Kościół*, Warszawa, (Wydawnictwo Księży Jezuitów), 1948, str. 44. Pierwsza z tych konferencji była drukowana w *Przeglądzie Powszechnym* 225 (1948) marzec, 161 — 170.

⁴⁾ Encyklika o *Mistycznym Ciele Jezusa Chrystusa*, Kielce (Wydawnictwo „Jedność”) str. 60; Kraków (Wydawnictwo „Głosu Karmelu”) 1944, str. 95.

⁵⁾ Ks. dr Lech Kaczmarek, *Nauka o mistycznym ciele Chrystusa Pana*, Poznań, 1947, str. 18.

czoło ówczesnej teologii polemicznej, dotąd już stale żywotny, problem prawdziwości Kościoła katolickiego. W tym czasie ustala się metoda dowodzenia prawdziwości Kościoła przez odwoływanie się do pewnych znamion z natury rzeczy i z woli Chrystusa nieodzownych dla religijnej instytucji boskiej. O wysoce wartościowym wkładzie, jaki w tym względzie wniósł ks. Stanisław Sokołowski, obok Hozjusza jeden z wybitniejszych naszych teologów XVI w., informuje doskonały artykuł ks. F. Brachy C. M.¹⁾. Sokołowski znany był dotąd jako poważny przedstawiciel w zakresie teologii wschodnio-chrześcijańskiej. Ks. Bracha rzuca bardzo dodatnie światło na rozległość jego zainteresowań, skoro był on tak znakomitą obrońcą Kościoła w kontrowersjach antyprotestanckich, że można go postawić „na równi z największymi teologami” zagranicznych tych czasów. Tego rodzaju prace krytyczne rozwiewają pesymistyczny pogląd, jakobyśmy w w. XVI ostali się przy katolicyzmie tak jakoś przypadkowo, raczej przez zbieg okoliczności. W świetle badań okazuje się, że nasz wkład naukowy w wielki ówczesny wysiłek samoobrony katolicyzmu był naprawdę poważny.

Rozprawa ks. dra L. Kaczmarka²⁾ cofa nas jeszcze dalej, w okres kontrowersji z Wiclefem, którego głównym antagonistą po stronie katolickiej był karmelita Tomasz Netter zw. Waldensis od nazwy miejscowości rodzinnej w południowej Anglii. W r. 1419 sprawował on poselstwo w Polsce z ramienia króla angielskiego w celu doprowadzenia do pokoju między królem Władysławem Jagiełłą a Michałem, wielkim mistrzem krzyżackim. Jako teolog może uchodzić za jednego z tych, którzy ustalili wytyczne dla metody pozytywnej, z takim powodzeniem uprawianej następnie przez Bellarmina. W swej obronie prymatu biskupa rzymskiego zaszczytnie wyróżnia się w swej epoce doborem materiałów patrystycznych i oryginalnym nieraz naświetleniem danych biblijnych.

Wreszcie do początków chrześcijaństwa prowadzi nas ks. dr A. Kwieciński³⁾ w artykule, omawiającym świadectwo, jakie na rzecz osobistego pobytu św. Piotra w Rzymie składają wykopaliska w sanktuarium, znanym pod nazwą „in catacumbas”, pod bazyliką św. Sebastiana przy via Appia. Autor zaktualizował zagad-

¹⁾ Ks. Franciszek Bracha C. M., *Nauka Stanisława Sokołowskiego o znamionach prawdziwego Kościoła*, art. w czasopiśmie *Nasza Przyszłość* (Studia z dziejów Kościoła i kultury Katolickiej w Polsce. pod red. ks. A. Schletza C. M.), 2 (1947), 103 — 134.

²⁾ Ks. M. Lech Kaczmarek, *Tomasz Netter-Waldensis jako obrońca prymatu św. Piotra*. Studium dogmatyczno-historyczne (Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół nauk, Prace Komisji Teologicznej t. III zes. I), Poznań, 1947, str. 45. Rozprawa jest zaopatrzona w streszczenie w języku angielskim.

³⁾ Ks. dr. Antoni Kwieciński, *Groby Apostolskie in catacumbis w Rzymie*, art. w *Ateneum Kapłańskie* 48 (1948) maj, 470 — 478.

nienie przez nawiązanie do tez konfesyjnych narodowego socjalizmu oraz do różnych podobnych głosów w przedwojennym piśmiennictwie polskim.

Problem stosunku ideowego między wczesnym chrześcijaństwem a formami religijnymi świata starożytnego uchodzi za doniosły i bardzo delikatny. Absorbują on umysły wielkich uczonych Zachodu. Nazwiska F. J. Dölgera i K. Prümme T. J. po stronie katolickiej znaczą epokę. U nas od wielu lat, w oparciu o rozległą erudycję, z takim zapaśnictwem zabiera głos w tych sprawach ks. dr Sz. Szydelski, b. prof. U. J. K., niejednokrotnie oponując przeciw zbyt filohellenistycznym koncepcjom śp. prof. T. Zielińskiego. Był on gorliwym szermierzem idei, że właściwym przygotowaniem, czyli, jak to określał, właściwym „starym testamentem” dla chrześcijaństwa była kultura hellenicka. W ostatnich dwóch publikacjach wycofuje się poniekąd z tego stanowiska. Mówi tylko o „ciągłości psychologicznej” między chrześcijaństwem a hellenizmem. Ks. Szydelski w swym najnowszym studium¹⁾ ocenia krytycznie tę formułę, sprowadzając jej znaczenie do właściwych rozmiarów, do jakich upoważniają i zobowiązują fakty historyczne. Nadto autor na bardzo szerokim tle porównawczym rozpatruje bożonarodzeniowe analogie w misteriach i kultach świata starożytnego.

„Tajemnicy Galilejskiej” poświęcił prof. Zieliński jeden z rozdziałów swej ostatniej książki „Cesarstwo Rzymskie”. Ks. dr E. Dąbrowski²⁾, przy wytworności cechującej jego pióro, nie waha się oświadczyć samym tytułem, że w ocenie genezy chrześcijaństwa prof. Zieliński stąpał „błędnym szlakiem”. Nie ma bowiem u niego „rzetelnego stosunku do źródeł historycznych, jakimi są ewangelie”.

Jeden tylko fragment tej doniosłej problematyki, mianowicie kult Maryi jako Matki Boga, ale za to w perspektywie, sięgającej aż do prehistorii i etnologii rozpatruje ks. dr E. Bulanda T. J.³⁾ Typ bóstwa niewieściego da się wyjaśnić różnymi względami. Zapoczątkowanie i utrwalenie jego form początkowych mogło nastąpić w kulturze agrarnej, zawdzięczającej swe powstanie kobiecie. Wielkie jednak późniejsze rozpowszechnienie wymaga, aby się odwołać również do naturalnego podłoża psychicznego, do tej potrzeby matczynej pomocy, jaką człowiek odczuwa, zwła-

1) Ks. dr Szczepan Szydelski, *Chrześcijaństwo a świat starożytny*, art. w *Ateneum Kapłańskim* 46 (1947) marzec, 221 — 236; kwiecień, 324 — 329; maj 427 — 451.

2) Ks. Eugeniusz Dąbrowski, *Na błędnym szlaku*, art. w czasopiśmie *Meander* — Miesięcznik poświęcony kulturze świata starożytnego I (1946) 325 — 331.

3) Ks. Edward Bulanda T. J., *Kult bogini-matki w kulturach prehistorii i etnologii, a cześć Matki Bożej w chrześcijaństwie*. (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Wykłady i przemówienia, 20), Lublin, 1947, str. 25.

szcza w trosce o los pozagrobowy. Różnice między historyczną sylwetką Maryi, skreśloną przez ewangelie, a pojęciami, stanowiącymi ośnowę w pogańskich kultach bogini-matki, są tak głębokie, że porównywanie tych danych wydaje się karykaturą. „Właściwą podstawę czci Maryi w chrześcijaństwie stanowi nauka objawiona, która jest historią udokumentowaną, a nie snutą z wyobrażeń mitologią“ (19). Pozwoliłem sobie na zestawienie zasadniczych myśli tego przyczynku, gdyż dyskusje na omówiony w nim temat są bardzo częste wśród naszej inteligencji.

Przegląd wydawnictw ściśle dogmatycznych wypada nam oddać do numeru następnego.

Ks. Antoni Pawłowski

Św. Bazyli Wielki: Wybór homilij i kazań — Św. Jan Złotousty, Dwa-dzieścia homilij i mów — tłumaczył i wstępem opatrzył dr Tadeusz Sinko, prof. Uniw. Jagiell. — Wydawnictwo Mariackie, Kraków 1947, (Złoty wiek myśli chrześcijańskiej I i II), str. 231; 311.

Podziwiać należy szczęśliwą rękę i dalekowzroczność dzisiejszego kierownika Wydawnictwa Mariackiego, ks. dra F. Machaya, który będąc w latach okupacji proboszczem parafii św. Salwatora w Krakowie wykorzystał pomysłowo przymusową bezczynność wojenną swego parafianina i sąsiada, prof. T. Sinki, nie mogącego po ukończeniu swej monumentalnej „Historii literatury greckiej“ z braku książek kontynuować właściwej pracy naukowej. I potrafił go zachęcić do poświęcenia wolnych chwil na przekładanie pism greckich Ojców Kościoła, w słusznym przewidywaniu, że nagromadzony w ten sposób dorobek może się stać po wojnie podstawą cennej akcji wydawniczej. Piszący te słowa miał sposobność odwiedzać w tym czasie prof. Sinkę i znajdował go z reguły obłożonego ogromnymi tomami Patrologii Greckiej Migne'a, wypożyczanymi po kryjomu z Biblioteki Jagiellońskiej, zamienionej wówczas przez Niemców na „Staatsbibliothek“ (jej personel, obsługiwał, trzeba to podkreślić, wiele sprawniej swych nielegalnych przeważnie polskich, niż oficjalnych niemieckich czytelników) — i zagłębiającego się z widoczną satysfakcją w tę tak dobrze znaną sobie dziedzinę. Ze szczególniejszą przyjemnością zdawał się obcować z Janem Chryzostomem i jego homiliami do listów św. Pawła. Tomy, które obecnie przynosi Wydawnictwo Mariackie, są właśnie częścią dorobku tych miesięcy.

Zainteresowanie wydawcy skupiło się, jak to widać już z tytułów, na działalności kaznodziejskiej zarówno Bazylego jak Chryzostoma. W tym można mu przyznać słuszność, gdyż ta część spuścizny ich obydwu jest dla szerokich kół dzisiejszych czytelników — a z tymi liczy się przede wszystkim Wydawnictwo Mariackie — najbardziej interesująca. Tylko w takim razie nie

należało w tomie homilij i mów Chryzostoma poświęcać połowy wstępu (19 na 38 stron ogółem) na szczegółową analizę traktatu „O kapłaństwie“, który następnie w tekście w ogóle, nie jest reprezentowany, bo należy do innej zupełnie dziedziny twórczości Złotoustego. Oczywiście można i trzeba podnieść z drugiej strony, że ta część wstępu zawiera oryginalny i niespotykany dotychczas w nauce wykład poglądu, że traktat ten, powszechnie odnoszony do młodszych lat św. Jana, jest naprawdę dziełem schyłku jego życia, napisanym już na drugim wygnaniu, po r. 404 (choć może na podstawie wcześniejszego szkicu). Ale wtłoczenie tej specjalnej rozprawki w ramy zwięzłego wstępu nie wyszło na dobre ani jej samej, ani wyborowi, który wskutek tego cierpi na brak szerszego omówienia krasomówczej działalności Chryzostoma (mimo świetnej, lecz zbyt szkicowej jej charakterystyki na str. 12—13). W ogóle wybór homilij i mów Chryzostomowych wydaje się dość dowolny i nie zawsze można się zorientować w myśli przewodniej, wedle której zamieszczono w nim te a nie inne utwory. Pod tym względem bardziej konsekwentny i celowy wydaje się wybór z Bazylego, ułożony wyraźnie z tym zamiarem, aby dać czytelnikowi próbki z rozmaitych dziedzin jego kaznodziejstwa.

Czytelnik, który zwróci baczniejszą uwagę na język przekładów, będzie się zapewne wahał pomiędzy upodobaniem i uznaniem dla żywej i barwnej polszczyzny, jaką włada tłumacz, a przykrym niekiedy wrażeniem, jakie zostawiają dość częste błędy drukarskie, a nawet potknięcia się stylistyczne, świadczące o tym, że dostarczony rękopis wypuszczono spod prasy bez dostatecznie starannej korekty drukarskiej i literackiej. Przykłady: „przyszedłszy do sprzymierzeńca, znalazł przyjaciela“, zamiast nieprzyjaciela (gr. *polémion*) Bazyle, str. 49. Lub: „Gdy zamierzasz dać jałmużnę żebrakowi w imię Pana, to samo jest darem i pożyczką; darem dlatego, że nie spodziewasz się zwrotu, pożyczką zaś dla szczodrośliwości Pana, płacącego żebraka, który niewiele otrzymawszy za jego pośrednictwem, dużo za niego odda“, gdzie zaimek który odnosi się wedle sensu do Pana, podczas kiedy przy pierwszym czytaniu odnosi się go bez wahania do żebraka, przy którym bezpośrednio stoi (tamże str. 57). Gdzie indziej u Chryzostoma (str. 162) „nie lękamy się wilka, bo mamy dobrego pasterza: Ja jestem — mówi Pismo — dobry pasterz“, słowo Pismo, którego w tekście greckim nie ma, zostało nie zupełnie szczęśliwie dopełnione i należałoby je raczej zastąpić przez On, lub Pan, bo są to słowa samego Chrystusa Pana.

Trafność rozumienia samego tekstu greckiego nie budzi oczywiście żadnych wątpliwości i budzić nie może, skoro autorem przekładu jest najlepszy dziś nasz hellenista. Podnieść też trzeba wielkie walory obydwu wstępów, wynikających z tego, że pisał je świetny znawca zarówno chrześcijańskiej jak i pogańskiej literatury greckiej: czytając je, widzi się zawsze, że jej całokształt jest

dla piszącego doskonale znaną dziedziną i że poszczególne występujące w niej zjawiska umie on zawsze ująć i postawić we właściwym świetle. Zwłaszcza przy omawianiu i ocenianiu literatury patrystycznej drugiej połowy IV w. ujęcie takie, nie wyodrębniające literatury chrześcijańskiej od współczesnej i dawniejszej pogańskiej, jest szczególnie ważne, ponieważ w tym okresie dokonuje się pełna symbioza wartości formalnych dawnej kultury helleńskiej z nowym duchem chrześcijaństwa, symbioza, której programowym wyrazem jest św. Bazylego „mowa do młodzieńców o tym, jak mogą odnieść pożytek z czytania książek pogańskich“ (zamieszczona w wyborze na str. 213—230). Toteż przedstawienie kaznodziejstwa obu wielkich Ojców Kościoła wschodniego na tle starożytnej retoryki pogańskiej należy do najlepszych stron krakowskich tomów, a takiego przedstawienia nie mógł dać nikt inny jak autor magistralnej dziś nie tylko w polskiej ale i w europejskiej nauce „Historii literatury greckiej“.

Marian Plezia

Rysunek łamigłówek

czyli o książce prof. Konrada Górskiego „Poezja jako wyraz“.

Księg. Naukowa T. Szczęsny i S-ka, Toruń 1946, 80 str. 175.

Zale i potępiénice swary, jakie wzbudziła swego czasu książka prof. Górskiego, właściwie już umilkły. Nie będziemy wracać do polemiki, zapoczątkowanej przez „Kuźnicę“ w tonie, dalekim od pragnień Norwida, aby umieć się „pięknie i mocno różnić“. Warto jednak wrócić do książki, do jej problemów, zawsze jednak gorących, a dziś może gorętszych niż kiedykolwiek.

Jeśli bowiem przed kilkunastu laty, zwłaszcza w środowiskach, którym patronował prof. Kridl, samo zagadnienie ontologii dzieła literackiego a już tym bardziej sprawa istoty procesu twórczego, wydawały się nieważne, niemal nienaukowe, dziś problemy te odżyły znowu. I wcale nie literaturoznawstwu „idealistycznemu“ zawdzięczają swój renesans. Wysuwa je teoria socjologiczna, badająca „ostateczne determinanty“ dzieła literackiego, za które to determinanty uważa warunki ekonomiczne. Tym samym badania tego typu nawiązują do przyczyny sprawczej utworu, do jego genezy. Dokoła tych samych zagadnień: istoty dzieła, jego powstania, procesu twórczego — krąży książka prof. Górskiego, oczywiście znajdując dla tych zagadnień inne rozwiązania (poezja jest wyrazem treści duchowej, rodzi się wówczas, gdy w artyście nowa treść duchowa domaga się wyrazu, arystotelesowego wyzwolenia).

Ten powrót do „spraw pierwszych“ w związku z dziełem sztuki wydaje się wysoce sympatyczny dla chwili obecnej. Obser-

wujemy to zjawisko na płaszczyźnie różnych kierunków badawczych. Ilekroć też badacze czy teoretycy literatury zbliżają się do tych zagadnień, tylekroć w bardzo jaskrawy sposób ujawnia się zależność ich rozwiązań od założeń zasadniczych, po prostu od poglądu na świat. Przepaść rośnie coraz bardziej. Materialistyczne twierdzenie, że „wszelkie dzieła sztuki są w ostatecznej instancji zdeterminowane warunkami ekonomicznymi” (teza teorii socjologicznej w sformułowaniu K. Budzyka) jest dla spirytualisty tak samo niemożliwe do przyjęcia jak dla materialisty — zapewne — pojęcie „treści duchowej” (warto zaznaczyć nawiasowo, że terminu tego używa prof. Górski dla odcięcia się od subiektywnej „treści psychicznej”, prowadzącej do psychologizmu).

Nieprzypadkowa jest zapewne zbieżność poglądów prof. Górskiego ze świeżo wydanym we Francji (1946) zbiorem wykładów Karola Du Bosa: „Qu'est ce que la littérature?”. Jeśli K. Du Bos dostrzega w pięknie sztuki odlask wiecznego Piękną i Prawdy — zresztą za Maritainem, a jeszcze dalej sięgając, za Tomaszem z Akwinu — to prof. Górski przekłada tylko te terminy na inny język, gdy mówi o „wartościowej treści duchowej”, o „wytworach duchowych, wartościowych ze stanowiska ideałów prawdy i dobra”.

Sprawa kryteriów oceny, niemal jednomyślnie teraz przyjęta konieczność wyjścia poza sprawdzian doskonałości technicznej — to też punkt styczny między teorią socjologiczną a „idealistyczną” (używam tego terminu w sensie umownym, a nie historyczno-literackim, związanym z niemiecką szkołą idealistyczną). I tu — podobnie jak w problemach ontologicznych — ta zbieżność prowadzi jednak do zupełnego rozejścia się stanowisk, tak że trudno oczekiwać porozumienia.

Prof. Górski mówi wreszcie — podobnie jak teorie socjologiczne — o funkcji poznawczej sztuki („czy sztuka jest poznaniem?”). Oczywiście chodzi mu o inne poznanie (intuicyjne, pozapojęciowe) niż teorii, głoszącej, że „sztuka jest specyficzną formą społecznego poznania”. Podkreślam jeszcze raz, podobny zakres problemów, zupełnie obcy przedwojnemu „polskiemu formalizmowi” (o ile taki istniał, a krytycy wiedzą, gdzie go szukać)...

Książkę prof. Górskiego otwiera porównanie teorii poezji do łamigłówek: przy pomocy tych samych sześcianków można ułożyć różne obrazki. Obecnie obserwujemy dwa typy układów, do których użyto dokładnie tych samych sześcianków tylko obróconych przeciwnieległymi ściankami. Staralam się bardzo pobieżnie scharakteryzować kilka takich sześcianków. Wydaje się, że dla zobaczenia przeciwnieległego rysunku wystarczy tylko małej lojalności: trzeba odwrócić wszystkie sześcianki równocześnie — „czego zaiste nie spostrzegam, aby kto czynił”.

Irena Sławińska

Prace Polonistyczne. Seria 5. Łódź 1947. Spółdz. Wyd. „Polonista“ 8^o s. 390. Towarzystwo Literackie im. Adama Mickiewicza. Oddział w Łodzi.

Ukazanie się serii 5 Prac Pol. dowodzi, iż wznowione w roku zeszłym publikacje utrwalają niedawną lecz dobrą tradycję łódzkich studiów polonistycznych, tworząc z Łodzi żywotny ośrodek badań nad językiem i literaturą ojczystą. Jest to najbardziej skuteczne rozkorzenianie polskości w mieście o tak różnolitych nawarstwieniach językowych i kulturalnie obcym zamięłowaniam nie tylko literackim, ale także humanistycznym, skoro jeszcze uporczywie zarysowuje się w przypomnieniu jako „ziemia obiecana“ Reymonta, siedlisko fabryk, pokusa pieniądza, ośrodek niekształconej mowy polskiej. Krzewienie się w Łodzi Tow. Literackiego im. A. Mickiewicza i powstanie Spółdz. Wyd. „Polonista“ jest praktycznym wyrazem organizowania tam życia naukowego w dziedzinie polonistyki, które stworzyło już z Łodzi silny ośrodek badawczy. Omawiany rocznik może wykazać się szeregiem pilnie i wytrwale opracowanych zagadnień z tak różnych dziedzin jak językoznawstwo i to w swej trudnej analizie semantycznej, stylistyka, kompozycja, krytyka literacka, socjologia literatury, studium historyczne o dużej rozpiętości epok. Na czoło wysuwa się nazwisko redaktorki prof. Stefanii Skwarczyńskiej. Rocznik dba o publikowanie prac młodych sił, ogłasza także przegląd życia kulturalnego Łodzi.

M. Ch.

Sługi boże. Opowiadania i legendy z życia świętych. Oprac. Pia Gór-ska. Ilustr. 2 wyd. Włodzimierz Bartoszewicz. Kielce 1948. Verbum. Księgarnia „Jedność“. 8^o s. 190.

Dobre imię autorki każe brać do ręki nowe wydanie książki z zadowoleniem, które jednak słabnie z chwilą przyłożenia do niej kryteriów oceny obowiązującej w żywotach świętych. Szuka się w nich bowiem w pierwszym rzędzie wierności historycznej, następnie wnikliwej psychologicznej charakterystyki, w trzecim rzędzie artyzmu. Książka jest zbiorem opowieści chronologicznie ułożonym, o wyborze przygodnym. Na 12 opowiadań 6 mówi o świętych polskich — to zachęca. Każda opowieść poprzedzona jest krótką notatką biograficzną. W samym opowiadaniu wątek legendarny przeplata się z historycznym bez dostatecznie wyraźnej pomiędzy nimi granicy i to stanowi najsłabszą stronę książki, wprowadza bowiem czytelnika w błąd. Legenda musi snuć się w oparciu o prawdę. O prawdzie psychologicznej mówić trudno. Są to raczej impresje niż zarysy, sylwetki. Język jest poprawny.

M. Ch.

Dr Walerian Preisner: Pełnia życia i wyraz artystyczny. Studia i szkice literackie z dziedziny romanistyki. Poznań 1946 Księgarnia Naukowa T. Szczęsny i Ska. Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika. 80 s. 87.

Zastanawia tytuł, jaki autor nadał studiom i w nim należy się dopatrywać więzi pomiędzy luźno zestawionymi tematami: 1. Z dziejów miłości. (Jak kochano w wiekach średnich. Miłość pod peruką: jak kochano w wieku Oświecenia). 2. Z czasów Odrodzenia. (Luigi Pulci i jego „Morgante“. Trzy poetki: Gaspara Stampa, Veronica Gambara, Vittoria Colonna). 3. Z grona współczesnych (Franciszek Mauriac, Franciszek Carco). 4. Od szatana pod stopy krzyża. (Joris Huysmans, Giovanni Papini).

Więź tę tworzy stwierdzenie Sokratesa, iż „w żywym wyrazie uczuć tkwi cała istota człowieka“. Bezpośredniość w wyrażeniu uczuć mają w sobie omawiani pisarze. Ale „pełnia życia“ oznacza w tym tytule nie zakres, lecz temperament.

M. Ch.

Witold Doroszewski. Rozmowy o języku. Warszawa 1948. Radiowy Instytut Wydawniczy. 80 s. 234.

Zbiór ten stanowi nieodzowne uzupełnienie słownika ortograficznego i obowiązujących przepisów pisowni, uczy poprawności w wysławianiu się, i koryguje zakorzenione i rozpowszechnione błędy współczesnego języka polskiego. Omawia z umiłowaniem przedmiotu szereg procesów rozwojowych języka ojczystego przez wniknięcie w jego historię i słowotwórstwo oraz analizę błędów współczesnych słownictwa i składni. Broni polszczyzny przed destruktywnym wpływem obcych jej duchowi naleciałości, a obrońcą swą godzi z polotem postępu.

M. Ch.

Kazimierz Wyka. Cyprian Norwid. Poeta i sztukmistrz. Kraków 1948. Polska Akademia Umiejętności. 80 s. 166.

Termin „sztukmistrz“ oznacza pełnego artystę, który wprowadza nie jedną tylko ze sztuk do swej twórczości. W tym świetle rozważa K. Wyka talent Norwida, przysparzając literaturze badawczej jedno jeszcze studium o pisarzu, rzeźbiarzu i malarzu przedziwnie uzdolnionym, które przyczyni się do upowszechnienia ciągle jeszcze nieznanego i artystycznie niedocenionego twórczości wielkiego poety. Język jego trudny więcej w składni, niż terminologii tak bardzo nagina mowę polską do dokładnego wyrażenia myśli i tym ubogaca ją. W rozprawie rozważany jest problem estetyczno-artystyczny, użycie elementu rzeźbiarskiego, muzycznego i malarskiego w twórczości poetyckiej. Norwid jest w tym zasięgu sztukmistrzem, nie mającym sobie równego w literaturze polskiej. Osiąga to przez głębsze wykształcenie estetycz-

ne a także większą rozmaitość uzdolnień. Jest przede wszystkim rzeźbiarzem i motyw rzeźby, ogląd rzeźbiarza najobficiej wprowadza do swojej poezji. Ale jest także, i co dziwniejsze, pomimo swojej głuchoty (nabytej), muzykiem słowa. Wzruszenie jego drga na strunach harfy a w rytmiczności jego wypowiedzi dźwięczy pieśń. Pomimo wstrzemięźliwości w obrazowaniu i umiaru jest malarzem słowa, wprowadza barwę, ale szczególnie światłocien.

Badacz, K. Wyka wydobywa te walory ze spuścizny poety — jest nie tylko pionierem studiów nad Norwidem, ale i rzeczoznawcą.

Maria Chojcka

Oprócz tego nadesłano do redakcji

Nakładem Spółki sv. Vojtecha v Trnave. 1948.

Jan Motulko: Z ohna a krvi Prozy. Str. 159.

Univ. prof. Dr. Alexandre Spesz: Boj proti vojne. Str. 122.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1948.

Ks. Stanisław Styś T. J.: Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki. Wyd. 2. zmienione. Str. 30.

O. Dr. Ludwik Andrzej Krupa O. F. M.: Kult Serca Marii. Studium dogmatyczne. Str. 194.

Roman Szewczyk: Pamiętniki Filipa de Commynes jako źródło historyczne. Str. 87.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy, Księża Jezuit, Kraków 1948:

Ks. J. Andrasz T. J.: Modlitwy do Komunii świętej udarowane odpustami. Str. 48.

Ks. Kazimierz Bisztyga T. J.: Alkoholizm i pijaństwo. Wyd. 3. Str. 109.

O. Fr. J. Finn T. J.: Gra w piłkę i co z niej wynikło. Str. 204.

Nakładem różnych.

Edmund Osmańczyk: Sprawy Polaków. Wyd. 4. Wyd. AWiR. Katowice 1948. Str. 159.

Gustaw Marcinek: Dwie korony. Rzecz o Ojcu Maksymilianie Maria Kolbem. Centrala „Milicji Niepokalanej”. Niepokalanów 1948. Str. 174.

Jan Gwiazdomorski: Polskie prawo małżeńskie. Zarys dla nieprawników. Księgarnia Stefana Kamińskiego. Kraków 1948. Str. 64.

Ks. dr. Jan Czuj, prof. Uniw. Warsz.: Papież Grzegorz Wielki. Wyd. SS. Loretanek—Benedyktynek. Warszawa 1948. Str. 284.

Paul Siwek S. J.: Pessimism in philosophy. Repr. from The New Scholasticism. XXII, 3 July 1948. Str. 249—297.

Tadeusz Kordyasz: Zakon miłości. J. Ochwanowska Spł. Księg. E. Suchańskiego. Radom 1948. Str. 114.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

Sprawy Kościoła

Dewastacja polskiej książki i upadek czytelnictwa. Akcja odbudowy książki i czytelnictwa w Polsce. Czego chce szary czytelnik?

Miniona wojna przyniosła Polsce potworne straty w ludności. Co szósty mniej więcej mieszkaniec traci w tym okresie życie. Olbrzymie, niesłychane wprost straty poniósł też nasz kraj w dziedzinie gospodarczej. Rozmiary zniszczeń są tak wielkie, że na każdego Polaka przypada dziś podobno 7 m³ gruzów. Ale bez porównania większą jeszcze i bardziej niepowetowaną klęskę poniósł w dziedzinie drukowanego słowa. Książkę polską spotkał los niemniej okrutny, niż jej twórcę i konsumenta. I ona przechodzi przez swoje stopy i krematoria, przez obozy, zakłady eksterminacji. Uległa tam formalnej, rozmyślnie stosowanej dewastacji. Większość druków zostaje spalona, oddana na przemiał lub wywieziona do Niemiec. Kott podaje je na 95%. Bardziej zaś ostrożny i gruntownie sprawę badający St. Arct¹⁾ dochodzi do wniosku, że poniesione wskutek tego straty w majątku wynoszą ponad miliard przedwojennych złotych polskich a drugie tyle prawie stanowią straty w obrotach, poniesione w 5 latach okupacji przez firmy prowadzące książki polskie, licząc je nawet po cenach własnych u wydawców. Wielkość zniszczeń podaje on na 76,6%. Słowem, co czwarta zaledwie książka unikła zagłady. Nic dziwnego, że kiedy przed wojną jedna książka biblioteczna przypadała na 5 Polaków, po wojnie przypada jedna na 14. — 15. Ilość bibliotek topnieje w podobnej proporcji. Na samą Warszawę — gdzie znajdowało się najwięcej i największych wydawnictw, księgarni, bibliotek i księgozbiorów z olbrzymią ilością książek, rękopisów, aktów, starych

¹⁾ Stanisław Arct, *Odbudowa książki w Polsce*, Warszawa 1946, str. 44.

druków, bezcennych inkunabułów — przypada połowa zniszczeń książkowych a $\frac{3}{4}$ co do wartości. Tylko nielicznym zbiorom udało się jakimś cudem uniknąć furii niszczycielskiej okupanta, któremu, rzecz jasna, nie tyle chodziło o zadawanie strat materialnych, ile raczej o zniweczenie kultury narodu, stanowiącej dorobek wiekowej pracy jego poprzednich pokoleń.

Czy straty poniesione w książkach odbijają się na stanie czytelnictwa? Najpierw zauważyć należy, że zanim jeszcze zlikwidowano czy zniszczono szereg bibliotek powszechnych, dostęp do nich stał się już wcześniej dla Polaków utrudniony lub wprost niemożliwy. A z książką polską — nie tylko konspiracyjną — trzeba się było nierzadko kryć, aby się nie narazić na najbardziej przykre niespodzianki. Pomimo to w wielu środowiskach, a zwłaszcza wśród młodzieży, książki wypożyczano sobie prywatnie i czytelnictwo kwitło w najlepsze, jak za całkiem normalnych czasów.

Na ogół jednak stan czytelnictwa poczyną podupadać, szczególnie na wsi. Jeśli chodzi o książkę, wieś polska jest wyraźnie upośledzona. Już przed wojną ilość książek na wsi jest przynajmniej 4-krotnie mniejsza niż w miastach. Przez okres okupacji i ta ilość została wielokrotnie pomniejszona. Jeszcze wieś położona w środkowej połaci kraju zachowała choć w części swe skromne zasoby, podczas gdy ludność wiejska na ziemiach zachodnich a zwłaszcza na Ziemiach Odzyskanych znalazła się na prawdziwej pustyni drukowanego słowa, wśród której widnieją nieliczne tylko biblioteczne oazy.

Chłop ciągle jeszcze odgradzony jest od żywych ośrodków kultury i oświaty. Jeszcze w roku szkolnym 1946/7 w szkołach średnich, ogólnokształcących było tylko 8,83% synów chłopskich, w szkołach średnich zawodowych — 7,52%, w internatach — 7,52%, wśród uczniów-stypendystów — 9,46%. Słowem, młodzież wiejska stanowiąca liczebnie 70% całej młodzieży polskiej, na terenie szkolnictwa średniego zajmuje nie całe 10%.

Nie wolno też zapominać, że na wsi polskiej istnieje jeszcze kilku milionowa armia analfabetów i że obok niej po okresie okupacji wyrasta nowa armia analfabetów powrotnych. Na skutek bowiem przeżyć wojennych zainteresowania umysłowe i upodobania estetyczne jeszcze bardziej zamarły, a w ślad za tym obniża się też i zainteresowanie dla drukowanego słowa, na czytanie którego — poza dłuższymi wieczorami jesienią czy w zimie — wieś nigdy nie zostawiała więcej wolnego czasu swym mieszkańcom pochłoniętym ciężką harówką w domu czy w polu. Nie czyta chętnie,

wiadomo, kto nie czyta łatwo, kto nie wdrożył się do czytania szybkiego i po cichu. Człowiek zaś wsi, aczkolwiek posiadał kiedyś początki sztuki czytania i pisania, traci później w niej wprawę, „drętwieje mu ręka“, oko wiejskiego dalekowidza gubi się z czasem coraz bardziej w drobniejszym druku czy w szerszej kolumnie i potyka się co krok o niezrozumiałe pojęcia czy słowa. Nie nęci go zbyt książka. Nic tedy dziwnego, że, jak skarżą się niektórzy oświatowcy, zamiast na niezbyt taną książkę woli wydać grosz na nikotyne lub alkohol.

*

Potrzeba stwarza dzieła. Zrozumiano i u nas rychło, że pokłesce nie ma odrodzenia człowieka bez czynnego udziału książki. Ale książkę tę trzeba było dopiero dźwigać z gruzów, gdzie ocalała, a najczęściej całkiem na nowo tworzyć i masowo produkować. Myśl ta powoływała do życia coraz to inne instytuty wydawnicze, dawne i nowe — prywatne, spółdzielcze i państwowe. Puszczono w ruch maszyny drukarskie, nawet te, które leżały dotąd pod gruzami, które wczoraj jeszcze trawił ogień. W wyniku poczęły się ukazywać na rynku nowe polskie książki. W początkowej improwizacji nie dało się uniknąć nieraz dublowania tych samych pozycji; zjawiały się nawet na raz 3 Wallenrody i 4 Grażyny — ale ogólny rezultat jest całkiem dodatni. Nakłady książek rosną z kwartału na kwartał, dosiegając a nawet przewyższając osiągnięcia przedwojenne. Same Państwowe Zakłady Wydawnictw Szkolnych wyprodukowały w ubiegłym roku 20 milionów podręczników szkolnych.

Do rozprowadzenia dawnych i nowych zwłaszcza książek powstały całe setki księgarni i więcej jeszcze bibliotek.

Wobec ogromu jednak potrzeb i to tempo okazało się za powolne. Aby usunąć skutecznie i w niedługim czasie rażące różnice w kulturalnym poziomie ludności, aby zlikwidować przykre zacofanie i upośledzenie chłopów i robotników, trzeba koniecznie przystąpić do jak najbardziej masowej produkcji taniej książki. Kolosalną tę inicjatywę wzięło na swoje barki Państwo. Zapowiedzianą z końcem ubiegłego roku kulturalną ofensywę, podjęła Rada Państwa i celem jej realizacji powołano specjalny Komitet Upowszechnienia Książki (K U K).

Akcję masowego wydawania książek rozpoczęło już szereg wydawnictw posiadających odpowiednie prawa autorskie. W myśl zapowiedzi, już w obecnym miesiącu ma się ukazać pierwsza seria książek, bitych w nakładzie 50.000 egzemplarzy, w ogólnej sumie z górą miliona egzemplarzy. Będą to dzieła Sienkiewicza, Kraszew-

skiego, Jeża, Orzeszkowej, Orkana, Wiktora, a z obcej literatury Beka, Gorkija i W. Hugo. Kalkulację przeprowadza się tak, że tom o 250 stronicach ma kosztować około 100 zł. Ich rozprowadzeniem w terenie mają się zająć PZWS, które otrzymały już na nie znaczne ulgi w przesyłce pocztowej. Rzecz pomyślana jest, jak widać, w ten sposób, aby celem obniżenia cen książek docierać z nią, o ile możliwości, wprost do klientów — z pominięciem księgarń sortymentowych, co od pewnego czasu praktykują już znane kluby książki. Odbiorcami tych książek w terenie będą przeważnie księgozbiory samorządowe, które, w myśl dekretu o bibliotekach organizuje Naczelna Dyrekcja Bibliotek. Przeszkoliła ona już 1000 bibliotekarzy a 600 szkoli obecnie. Do dnia 1 stycznia br. zorganizowała 944 biblioteki samorządowe wyposażone razem w 2.590.000 tomów, mianowicie 5 wojewódzkich (40.000 t.), 267 powiatowych (756.000 t.), 450 bibliotek gmin wiejskich (156.000 t.) i 222 gmin miejskich (1.630.000 t.). W roku zaś obecnym i przyszłym zamierza jeszcze uruchomić po 1500 tego rodzaju bibliotek, licząc, że w ten sposób ogólny zasób bibliotek samorządowych doprowadzi do ogólnej sumy 5.600.000 tomów. W 1938 roku około 1000 takich bibliotek liczyło razem 1.700.000 tomów, chociaż w warunkach znacznie odmiennych. Wreszcie w ciągu 6 lat następnych projektuje doprowadzić ilość bibliotek do 24.000¹⁾, książek do 13 milionów, na co przewidywanych jest 4 miliardy złotych ze skarbu Państwa, nie licząc 2 miliardów na biblioteki szkolne. Byłoby to osiągnięcie stanu: 1 książka na 2 osoby, czyli poziomu, jaki posiadają już kraje najbardziej w tej mierze zaawansowane, jak Dania, Szwajcaria. Tak się przedstawia sprawa bibliotek samorządowych. Obok nich istnieją inne: społeczne, szkolne, zawodowe i specjalne naukowe. Dosyć wspomnieć, że same związki zawodowe powołały do życia ponad 2.000 bibliotek — z 700 czytelniami i blisko milionem książek — przeważnie dla sfer robotniczych.

*

Śmiałej inicjatywie KUK-u można tylko przyklasnąć i życzyć, by się w pełni powiodła. Od czego zależy jej powodzenie? Ostatecznie tylko od tego, jaki będzie wybór autorów i dzieł wydawanych. Tu leży sedno zagadnienia: czy puszczane w obieg książki odpowiedzą oczekiwaniom szerokich rzesz czytelniczych, dla których są przeznaczone. Bo i cóż z tego, że się książkę wydrukuje w 50.000 egzemplarzy, że będzie ona nawet tania i dobrze wydana, że się ją szybko i sprawnie w terenie rozprowadzi; cóż z tego, że się doskonale rozbuduje sieć biblioteczną a księgozbiory powierzy fachowym

¹⁾ W tym 20.000 tzw. punktów bibliotecznych.

siłom — jeśli wydana książka nie znajdzie przyjęcia wśród czytelników, jeśli konsekwentnie wracać będzie z komisów, jeśli leżeć będzie masowo w piwnicach wydawcy lub stać beczynnienie na półkach bibliotecznych? Energia puszczona w ruch kuli mierzy się ilością masy przez szybkość w chwili uderzenia — podobnie sprawność i wartość wydanej książki mierzą ilością egzemplarzy przez ilość uderzeń, tj. przeczytań. Jakaż będzie ta użyteczna sprawność, jeśli ilość uderzeń wznieśnie się niewiele ponad zero? Książka pozostanie martwą pozycją i bronią całkiem nieszkodliwą. Czytelnik wytknie kiedyś zmarnowaną inicjatywę jej rzecznikom i wydawcom.

Stąd widać już wyraźnie, jak niesłychanej wagi jest dokładniejsze poznanie opinii i upodobań szerokich kół czytelnicznych. I nie można tu poprzestać na żadnych domysłach czy informacjach dorywczych, częściowych, na dokumentach z drugiej ręki. Trzeba koniecznie rzecz badać w terenie i pytać bezpośrednio możliwie największej ilości rzeczywistych czytelników: co ich najbardziej interesuje i jakich książek pragną do czytania. Innymi słowy, trzeba wśród żywych mas przeprowadzić odpowiednie ankiety i wywiady na temat ich czytelnicznych zainteresowań i żądań. Tej pożytecznej pracy podjął się — podnieść to należy z prawdziwym uznaniem — Instytut Kulturalno-Oświatowy „Czytelnika“, który opublikował już 1 część materiałów i studiów pt.: „Badanie czytelnictwa“. Zdaje w nich najpierw sprawę z ankiety przeprowadzonej wśród młodzieży szkół średnich ogólnokształcących na terenie największych miast polskich: Warszawy, Łodzi, Krakowa i Katowic (z Chorzowem). Z bogatego materiału tej ankiety jeden punkt wychodzi najbardziej wyraziście, mianowicie odpowiedź na pytanie o ulubionych autorach i książkach z dziedziny beletrystyki, która, mówiąc nawiasem, stanowi zazwyczaj 60% w składzie naszych bibliotek powszechnych.

Otóż jako najbardziej ulubieni autorzy polskiej młodzieży wyszli następujący pisarze: Sienkiewicz (padło 86,1% głosów), Prus (45,5), Mickiewicz (38,7), Rodziewiczówna (29,1), Żeromski (26,8), Kraszewski (25,1), Orzeszkowa (12,1), Makuszyński (11,3), Reymont (10,4), Słowacki (8,2). A jako najbardziej ulubione książki podane zostały następujące: Trylogia (58,1%), Krzyżacy (25,6), Quo vadis? (24,9), Pan Tadeusz (23,6), W pustyni i puszcy (20,5), Stara baśń (17,1), Dewajtis, Lalka (11,1), Placówka (9,5), Anielka (8,6).

Oto wymowne świadectwo — a dla wydawców pragnących udostępnić szerszym kołom czytelników najcelniejsze działa z literatury pięknej niezawodna orientacja — kogo i co nasza młoda inteligencja przede wszystkim czytać pragnie. I jest rzeczą uderza-

jąca, że podana w tej ankiecie kolejność autorów i dzieł dziwnie się na ogół zgadza z wynikami innych ankiet, które na tym terenie w ostatnich dziesiątkach lat urządzano. W szczególności zaś pozycja Sienkiewicza i jego Trylogii ze wszystkich tego rodzaju ankiet i badań wychodzi nie tylko zwycięsko ale i bezkonkurencyjnie.

Zostają jeszcze do omówienia pragnienia czytelnicze wsi polskiej i czytelnictwo książki religijnej — wróćmy do nich innym razem.

Ks. Stanisław Wawryn T. J.

ZE ŚWIATA SCENY

Występy Krakowskiego „Teatru Rapsodycznego“
w Teatrze „Rozmaitości“

Chcieć to móc. Jaskrawym dowodem słuszności tego zawołania jest postawa, praca i osiągnięcia „Teatru Rapsodycznego“. Jego kierownik, dr Mieczysław Kotlarczyk, oraz zespół artystyczny nie ulegli się przez 7 lat pracy, ani własnej koncepcji, ani co ważniejsze, wszelkiego rodzaju trudności, wyrastających gęstym lasem na ich samotnej drodze. Trudności, wynikających z braku życzliwej atmosfery „mecenatu“ oficjalnego, z ignorancji i arogancji recenzyjnych szyderców, którzy za kilka dowcipów grzebali żywcem sprawę, zasługującą na opiekę i zachętę — wreszcie, po trzeciej z własnych błędów i niedociągnięć, towarzyszących poszukiwaniom realizacyjnym słusznych, nowych i pięknych koncepcji. Trzeba z radością stwierdzić, że w ostatnich czasach te wszystkie powody zmartwień ulegają zanikowi, gdyż — po pierwsze — Departament Teatru Min. Kultury i Sztuki z inicjatywy min. Sokorskiego roztoczył tak bardzo potrzebną i cenną opiekę nad tym do niedawna opuszczonym dzieciństwem Departamentu, które ze względu na swą nieprzeciętną indywidualność zasługuje raczej na rolę „benjaminka“, po wtóre — fakt ten odkręcił choraśnię na dachach szyderców i — po trzeciej — Rapsodyści coraz bliżsi są pełnej, artystycznej realizacji swych koncepcji. Trzeba stwierdzić, że na tę opiekę Departamentu Teatr Rapsodyczny zasłużył sobie odważną, konsekwentną i rzetelną pracą, że walcząc o nowe drogi teatru umiał szanować i realizować postulat komunikatywności i zasadę upowszechnienia kultury. Niewątpliwie ten właśnie fakt zadecydował o zmianie stanowiska Ministerstwa. Zmianę tę zapewne wszyscy miłośnicy teatru witają z radością i uznaniem, jest bowiem ona gwarancją, że głodowy (nie w sensie przenośnym, lecz dosłownym) okres pracowników T. R. przeszedł do przeszłości.

Teatr Rapsodyczny przygotował dla Warszawy dwa przedstawienia: „Oniegina“ Puszkina i „Lorda Jima“ Conrada-Korzenow-

skiego. Obydwa w porównaniu z przedstawieniami, które mieliśmy okazję oglądać podczas pierwszego pobytu T. R. w Warszawie w 47 r. są wielkim krokiem naprzód w realizacji artystycznych zamierzeń.

Słuchając tych pięknych i interesujących widowisk (zwłaszcza „Lorda Jima”) sformułowałem kilka uwag, które mam okazję tu „wyznać” i „wyznaniami” tymi zastąpić typowość recenzji teatralnej. Oto one:

Założenia teoretyczne teatru olbrzymią władzę składają w ręce inscenizatora, który „dąży do uchwycenia istoty dzieła, czyli wizji autora, do ujęcia jej na swój sposób, nowy, nienaśladowany, twórczy, czyli do przepuszczenia jej przez pryzmat własnej indywidualności i przetłumaczenia na język sceny”. A więc inscenizator (a następnie reżyser, czyli wykonawca woli pierwszego) przetwarzając wybrane dzieło, powiedzmy powieść Conrada „Lord Jim”, transponuje je w wymiary sceny i wynajduje dla tej transpozycji najtrafniejsze artystycznie sposoby.

Jakież to są sposoby i gdzie ich szukać?

Odpowiedź na to pytanie jest bardzo trudna, ponieważ sprawa środków, którymi da się zrealizować artystyczny cel, wiąże się ze sferą twórczej wynalazczości artysty — w tym wypadku inscenizatora, który zawsze może zrobić „nieobliczalną niespodziankę”. Można jednak w tym nieuchwytnym obszarze określić empirycznie pewną zasadniczą granicę. Przebiega ona niewątpliwie w miejscu wyznaczonym przez dra Natansona w jego znakomitym artykule pt. „Zagadnienia teatru współczesnego” („Twórczość”, nr I r. 1948). Stwierdziwszy, że „tekst literacki jest zasadniczym i podstawowym elementem teatru”, pisze dalej dr Natanson: „...rozwój teatru jest ściśle związany z prawami rozwoju i przemian literatury dramatycznej. Czyż można wymienić choćby jedną epokę teatru nowożytnego, która by zdradzała obojętność wobec prądów nurtujących ówczesne życie literackie? Czyż poetyce Boileau nie odpowiadał teatr Racina i Corneilla? Romantyzmowi teatr Wiktora Hugo... Teatr współczesny jest również posłuszny temu prawu”. Rozważając te związki w odniesieniu do chwili obecnej dr Natanson stawia na pierwszym miejscu sprawę metaforyczności poezji współczesnej i wynikający stąd postulat metaforyczności współczesnego teatru. Sądzę, że sprawa ta powinna mieć wręcz decydujące znaczenie w artystycznej działalności Teatru Rapsodycznego, jako teatru eksperymentalnego, atakującego wszelkie konwencje i rutyny. Inszenizator przedstawienia rapsodycznego nie może — moim zdaniem — działać np. ze stanowiska poetyki romantycznej, której zasadniczym chwytem było „wzrastające stopniowanie” lub ze stanowiska neoromantyzmu, posługującego się symbolem jako chwytem naczelnym. Powinien on natomiast zająć jak najbardziej współczesne stanowisko tam, gdzie krzewi się poezja metaforyczna (oczywiście szlachetnego gatunku), bo tyl-

ko z tego miejsca dostrzeże perspektywy nowego teatru. Wśród pięknych też ogłoszonych w ostatnio wydanej „tymczasowej“ monografii Teatru Rapsodycznego, czytamy wiążące się z tym zdanie: „Sam aktor jest też metaforą“ (str. 43). Wydaje mi się, że z tego sformułowania T. R. nie wyciągnął jeszcze w swej dotychczasowej pracy dość wyraźnych konsekwencji, że pierwszy raz uczynił to z rewelacyjnym wynikiem w ostatniej swej premierze — w „Lordzie Jimie“ i że pewne skazy — „obce ciała“ — w artystycznej strukturze tego przedstawienia świadczą, iż problem ten wymaga jeszcze ostrzejszego uświadomienia.

Powtórzę tu kilka truizmów. Co stanowi zasadniczy sens metafory? Niespodziewane, wzajemne przecięcie się dwu płaszczyzn znaczeniowych. „Kruki dymu...“ „Czołgi o lwich pazurach...“ itp. Irzykowski wysunął i utrwalił problem tzw. „wielkiej metafory“, która winna być podstawowym chwytem każdego utworu poetyckiego. (Wiedział o tym Mickiewicz, gdy pisał „Stępy Akermanskie“. Skrzyżował stępy i ocean). Otóż niewątpliwie teatr współczesny strukturę swą również opiera na „wielkiej“ a w rozgałęzieniach na „małej metaforze“. To jest — jak się zdaje na podstawie obserwacji faktów — nieodwracalne prawo twórczej współczesności. Stąd też wszystkie inne utwory dramatyczne i inscenizacje, chociaż często zrobione poprawnie, nie mają fascynującego blasku, który pojawia się, gdy powstaje dzieło prawdziwie nowe. Blask formy — tomistyczny „splendor formae“. Wiele jest tego właśnie blasku w ostatniej inscenizacji T. R. — w inscenizacji „Lorda Jima“. Bo cóż się tam dzieje? Krzyżują się dwie płaszczyzny „wielkiej metafory“, którą jest sprawa tonącego okrętu „Patny“, i sprawa „tonącego człowieka“, Jima. Inscenizacja ukazuje tu dwuplanowo. W głębi jest syntetyczny zarys tonącego okrętu oraz dzieją się tam sprawy ludzkie z katastrofą tą związane, plan zaś pierwszy jest miejscem akcji, nie związanej bezpośrednio z pokładem, związanej natomiast z dalszymi losami człowieka, „który tonie“ w ciemności powikłań własnej psychiki i własnego losu. Te dwa plany krzyżują się nieustannie w trakcie przedstawienia, a ze skrzyżowań tych na tle zasadniczej „metafory wielkiej“ sygnalizują się „metafory małe“. Jim z planu drugiego wkracza w pierwszy i odwrotnie. Autor-przyjaciel kontaktuje się z obydwojema. Wynikają stąd niezwykle świeże przeskoki myśli i dramatycznych wątków. Narzuca się jakieś wewnętrzne pokrewieństwo z techniką Salacrou, zastosowaną w „Nocach Gniewu“. Zaryzykowałbym twierdzenie, że inscenizacja T. R. jest konsekwentniejsza od pomysłów Salacrou. W każdym razie jest rzeczą niewątpliwą, że „Lord Jim“ obok „Nocy gniewu“ to jedno z najciekawszych przedstawień, jakie widzieliśmy w Warszawie. I również jest rzeczą niewątpliwą, że T. R. w dziedzinie inscenizacji wkroczył na drogi prawdziwie odkrywcze. Spotkał się tam zapewne nieoczekiwanie z awangardą teatru francuskiego.

Ta metaforyzacja ogólna, wiążąca styl przedstawienia ze stylem poezji współczesnej, nadaje w zasadzie przedstawieniu organiczną jednolitość stylistyczną. Lecz w tym miejscu pojawiają się jednak zastrzeżenia. „Obcym ciałem“ w artystycznej strukturze przedstawienia jest postać symbolizująca los Lorda Jima, a zwłaszcza dwie postacie jej towarzyszące. Jest to niepożądana ingerencja epoki symbolizmu, kiedy poezja symboliczna torowała drogi symbolicznemu teatrowi. Twierdzą, że posługiwanie się symbolem jako chwytem epoki stosunkowo niedawno minionej, jest zabiegiem bardzo niebezpiecznym. Twierdzą, że inscenizacje T. R. winny, jeśli nie unikać go całkowicie, to w każdym razie stosować bardzo ostrożnie. Rzecz znamienna, że postacie te wniosły na scenę obcy przedstawieniu patetyczny, „młodopolski“ styl recytacji, odbiegający niekorzystnie od opanowanego i trafnego toku całości. Spotkały się tu dwie epoki literackie: jedna spod znaku metafory, druga spod znaku symbolu. Spotkaniu temu towarzyszył lekki zgrzyt. Sądzę, że trójka tych postaci winna być jak najdyktynniejszą metaforą antycznego chóru, który w ukazanej strukturze przedstawienia jest niezbędny jako komentator zdarzeń.

Sprawa wyłuszczona w powyższych „confessiones“ jest — jak sądzą — zasadniczej wagi. Poruszenie jej miało na celu współpracę krytyka i teatru. Jest rzeczą oczywistą, że sprawa związków między poezją współczesną i teatrem została tu zaledwie dotknięta. Sprawa godna jest chyba uwagi. Dowodem, że Teatr Rapsodyczny już ją sam „chwycił“, są jego znakomite — mimo wytkniętej usterki — ostatnie przedstawienia: „Oniegin“ i „Jim“.

„Oniegin“ w inscenizacji Rapsodystów nie jest tak niezwyklej jak „Jim“. Świadczyłoby to o tym, że sprawę metafory głębiej uświadomił sobie teatr niedawno — gdzieś między „Onieginem“, a „Jimem“, choć i w „Onieginie“ nie brak tak świetnych metaforycznych momentów, jak ten epicki komentarz aktora o sobie — moment, gdy Tatiana biegnąc przez ogród sama, jak o kimś innym, opowiada o sobie, co robi. Jest to niezwykle świeże metaforyzowanie epiki i liryki.

„Oniegin“ jest koncertem recytacyjnym. Rapsodyści mówią wiersz z niezwyklej klarownością treści i z niezwyklej dźwięcznością artykulacyjną. Jamby „Oniegina“ w ustach Rapsodystów brzmią lepiej, niż jedenasto-zgłoskowiec „Fantazego“ w ustach aktorów Teatru Polskiego. Fakt jest faktem.

Uwagi niniejsze nie są artykułem informacyjnym o Teatrze Rapsodycznym. Rolę informacyjną spełnia prasa codzienna i tygodniowa. Wydawało się rzeczą słusniejszą wykorzystać niniejszą rubrykę na uwagi natury zasadniczej, które może coś wniosą w dziedzinę koncepcyjną teatru.

Na zakończenie podkreślimy, włączając się na chwilę do chóru informatorów, że Teatr Rapsodyczny jest tym osobliwym teatrem, który „gra“ na scenie poematy, liryki i powieści. Jest on teatrem

najrdzenniej chrześcijańskim, co wynika z naczelnej jego koncepcji słowa. Bowiem Norwidowska „świętość słowa“ jest jego dogmatem. Że to nie frazes w życiu i pracy Rapsodystów, świadczą artystyczne wyniki heroicznej pracy nad słowem i dla słowa, ich repertuar (osiem nazwisk: Mickiewicz, Słowacki, Krasiński, Norwid, Fredro, Wyspiański, Kasprówic, Rostworowski, program z r. 42) i wreszcie atmosfera ich zespołu, która swą czystością da się jedynie porównać z atmosferą „Reduty“ J. Osterwy. Prawda o nich nie wymaga wielkich słów. Są odważni i oddani sprawie.

Jerzy Kierst

ZE ŚWIATA FILMU

Na ekranach warszawskich nie widzieliśmy ostatnio nic szczególnego. Sezon jesienny został powitany przez kino stołeczne kilkoma seryjnymi filmami komediowymi. Wyjątek stanowi film pt. „Zielone lata“, oparty o akcję słynnej powieści Cronina. Jednakże i ten film nie stanowi niestety jakiejś poważniejszej pozycji, na skutek zasadniczych uchybień, które omówimy niżej. Na podkreślenie zasługuje jedynie — o ile chodzi o atmosferę filmu — pozytywny stosunek do katolicyzmu, lecz jest to jedynie refleks powieści. Sama zaś powieść — jak to wykazemy niżej — nie została niestety należycie wyzyskana zarówno pod względem zawartości problemowej jak i możliwości artystycznych w niej tkwiących.

„ZIELONE LATA“

Produkcja amerykańska: Metro-Goldwyn-Mayer. Reżyseria: Wiktor Saville. Scenariusz: Robert Ardrey, Sonia Levien; w rolach głównych: Charles Coburn, Tom Drake, Dean Stockwell, Hume Cronyn, Beverly Tyler.

Zagadnienie właściwego stosunku scenariusza filmowego do powieści staje przed nami, ile razy oglądamy na ekranie przeróbkę dzieła literackiego. Jest to sprawa niezmiernie trudna. Decyduje tu nie tylko wybór dzieła, ale i sposób jego ujęcia.

Niezupełnie wybrnęli z tych trudności autorzy scenariusza i reżyserzy „Zielonych lat“. Skusiła ich powieść momentami, z których łatwo wydobyć walory filmowe, nie zwrócili zdaje się zaś uwagi na to, co w powieści jest najistotniejsze, i na trudności wynikające z próby transpozycji na film tego meritum powieści. Boć jasną jest rzeczą, że istotą powieści nie jest tylko szereg wypadków z życia młodego chłopca-sieroty, wychowanego w szkockiej rodzinie. Istotą nie jest ani tło obyczajowe ani historia środowiska społecznego. Sprawa u Cronina, pisarza sięgającego do dziejów przeżyć wewnętrznych, duchowych swych bohaterów — do historii ich dusz — wygląda całkiem inaczej, niż ukazał nam to film.

Osią powieści Cronina, to walka Roberta Shannona, walka od dzieciństwa aż po wiek młodzieńczego kryzysu światopoglądowe-

go o utrzymanie religijnej postawy wobec życia, o utrzymanie wiary. Religijność jego przechodząc przez różne fazy od naiwnej, lecz szczerzej i serdeczniej wiary dziecinnej — poprzez heroiczną wiarę młodzieńca, aż do chwili klęski i załamania — wypełnia treścią to trudne, ciężkie, ale opromienione dziwnym blaskiem — my katolicy, powiedzielibyśmy blaskiem łaski — życie. Ta walka Shannon'a toczona wśród kolei życia, które mogły go wielokrotnie złamać i wypaczyć — walka prowadzona aż po moment rozpacz i oświadczenia, iż w Boga już nie wierzy — nie kończy się w tym momencie. Gdyż zgodnie ze słowami księdza, duchownego opiekuna młodego Roberta, Bóg nadal wierzy w Roberta. I w powieści widzimy, jakby ukazanie nam perspektyw na daleką i trudną drogę, gdy Bóg zaczyna teraz walczyć i zdobywać Shannona, który tyle lat walczył o Boga. Powieść kończy się sceną, gdy Robert wchodzi do kościoła jak gdyby wciągnięty niewidzialną jakąś siłą — nie mając właściwie zamiaru modlić się i nie zdobywając się na wyraźne sformułowanie aktu modlitwy. A jednak ten Robert, mówiący sam o sobie, iż już nie wierzy — to człowiek, nad którym widzimy skrzydło Opatrzności Bożej, blask łaski, która na pewno będzie go prowadzić przez całe życie.

Całej tej struktury wewnętrznego dramatu bohatera — w filmie absolutnie nie widzimy. Nie zmienia postaci rzeczy, że religijność Roberta nie jest pominięta, że ukazano ją w szeregu nieraz dobrych, nieraz zbyt sentymentalnych i prymitywnie pomysłanych sytuacji i scen. Złamaniem zaś zasadniczym samej koncepcji powieści jest wplecenie wątku miłosnego w sposób absolutnie kolidujący z tą koncepcją. U Cronina miłość Roberta do młodej, utalentowanej dziewczyny z tego samego miasteczka, jest jeszcze jedną próbą, jest jeszcze jednym tragicznym rozczerowaniem, przez które przejść musiał hartowana w ognich doświadczeń duma młodego chłopca. W ujęciu amerykańskich realizatorów zrobiono z tej miłości mdłą i sentymentalną historyjkę, banalnym happy-endem kończącą film — co zupełnie zmienia sens, strukturę, istotę powieści. Dlatego też zakończenie powieści, to zakończenie głębokie i poważne — to owa perspektywa dalekich dróg, dalekich walk bohatera, o której pisaliśmy wyżej. Zakończenie filmu — to typowo amerykańskie, płasko-sentymentalne rozwiązanie: forsa i girl. Wszystko w porządku — życie jest piękne, czegoż więcej potrzeba do szczęścia?

Autorzy filmu — nie zastanawiali się, zdaje się, nad tymi wszystkimi niebezpieczeństwami, uwiedzeni pięknościami zewnętrzными powieści. Gdyby przystąpili do sporządzenia takiego obrazu Francuzi — moglibyśmy mieć nadzieję, że podołają zadaniu, że zwrócą uwagę na sens istotny dzieła literackiego. Nie wydaje się bowiem, by powieść Cronina nie była przetłumaczalna na dobry, psychologiczny film. Mamy szereg doświadczeń w dziedzinie filmów produkowanych zwłaszcza we Francji, świadczących,

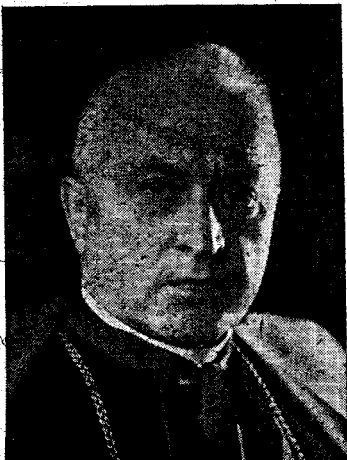
że najtrudniejsza nieraz problematyka znajduje swój pełny artystyczny, ciekawy i głęboki wyraz w filmie. Nie wydaje się, by ta problematyka — o której pisaliśmy — problematyka walki wewnętrznej człowieka o utrzymanie wiary, nie była dostępna dla filmu, o ile tylko jego twórcy wniknęliby w istotę zagadnienia i zdobyli się na wysiłek poszukiwania odpowiednich środków artystycznych, na śmiałą, oryginalną i twórczą koncepcję. Być może, dodajmy, że musieliby być sami ludźmi wierzącymi. Ale jakżeż to piękne zadanie artystyczne stanęłoby wówczas przed nimi, jakież trudne, ambitne zadanie...

Autorzy amerykańscy nawet się nie pokusili o to wszystko. Poszli po linii najmniejszego oporu, przykrojenia powieści do techniki filmowej. Przykrojenie to zrobili dość zręcznie i fachowo. Wybrali szereg scen, które dają się doskonale wyzyskać filmowo, powiązali je w umiejętny sposób, dokonali wyboru obsady aktorskiej, zapewniającej dobry poziom artystyczny wykonania ról. Z obsady tej na plan pierwszy wybijają się Charles Coburn jako stary dziadek Gow oraz chłopczyk Dean Stockwell — jako Robert Shannon w dziedzictwie. Stary Gow jest wprost wspaniały: zarówno zasadnicze ujęcie tego typu, jak doskonała gra aktora budzą podziw. Najpiękniej wychodzą sceny, w których stary nareszcie ma się przed kim popisać zmyślonymi i fantastycznymi historijkami swego życia — ukazującymi go w niezwykłym, bohaterskim świetle. Tym zaś, który patrzy nań wówczas szeroko otwartymi, zdumionymi, ślicznymi oczami, jest przemiły chłopczyzna o kędzierzawej głowie i smutnym pyszczku — mały Robert. Te kontrastowe zestawienia świadczą o inteligencji i pomysłowości realizatorów. Również nieźle wywiązał się ze swego zadania Tom Drake, jako Robert Shannon już w wieku młodzieńczym; nieźły jest również pan Lecie — skąpiec, pedant i neurastenik.

Należałoby dodać, że powieść zawiera masę innych scen nadających się do ujęcia filmowego, może jeszcze ciekawszych niż te, na które padł wybór realizatorów. Oczywiście, z tak ogromnego materiału należało dokonać wyboru. Szkoda jednak, że autorzy filmu, miast zwrócić bacniejszą uwagę na powieść, powklejali własne pomysły, niektóre bezsensownie sentymentalne, oklepunki, szereg pomysłów obliczonych na tanie efekty, na zachwyty „publiczki” — robiącej przecież, „kasę”.

Z tych wszystkich względów w szczęśliwym położeniu jest widz, który powieści nie czytał, gdyż nie ulega wszystkim, narzucającym się tu wątpliwościom i zastrzeżeniom. Nie świadczy to jednak dobrze — jak już zaznaczyliśmy — o samym poziomie filmu, jako dzieła sztuki, gdy lepiej pokazywać go ludziom, którzy dzieła literackiego nie znają.

Bogdan Ostromecki



Jeżeli kiedy wolno mówić o „gromie z jasnego nieba“, to można to słowo zastosować do dnia, w którym po Warszawie, po kraju i po świecie rozeszła się wieść żałobna, że Prymas Polski, Ks. Kardynał August Hlond nie żyje!

W ciągu zaledwie kilku dni: gwałtowny atak choroby, bardzo ciężka operacja, wytężona walka lekarzy z postępującą niemocą, uroczyste zaopatrzenie i pożegnanie, a nareszcie zgon, tak podniosły i pełen nadprzyrodzonego blasku — to wszystko stłoczyło się w myśli i sercach wiernych tak nagle, że trudno było ochłonąć pod tą falą wstrząsających wrażeń.

Najgorętszych modłów, jakie wznosiły się z całego kraju — z najmędrszych niezawodnie zamiarów — Bóg nie raczył wysłuchać: Kościół polski musi spojrzeć oko w oko tej rzeczywistości, że nie ma już między nami człowieka, do którego bez przesady można było odnieść słowa: *currus Israel et auriga eius*.

Do tej wielkiej roli, jaką odegrał i jeszcze, po ludzku, długo mógł odgrywać, śp. Kardynała Prymasa gotowała Opatrzność Boża od dawna. Cały bieg jego życia, to w świetle Bożych dla niego przeznaczeń, jedna seria wyraźnych łask, którymi Stwórca podnosi go w górę, intelektualnie i moralnie wyrabia, do coraz szerszego działania sposobi, strzeże, pogłębia i umacnia. Wiernego sługę, któremu dał pięć talentów, na to w ten sposób Pan Bóg prowadził, aby nie tylko zdwojony, ale potrójny i większy jeszcze plon od niego odebrać.

Urodzony 5. lipca 1881 roku w Brzękowicach pod Mysłowicami, jako syn prostego dróżnika kolejowego, wyniósł z zacnej, głęboko chrześcijańskiej, dwanaścioro dzieci liczącej, rodziny, prócz wiary i głębokiej pobożności, dwie cechy charakteru, nie zawsze idące w parze. Jako syn śląskiej ziemi, odznaczał się tą jednością i nieustępliwością, rodakom jego właściwą; jako dziedzic przymiotów cechujących ludność Królestwa Polskiego — rodzina jego dopiero w XIX wieku na Śląsk się przeniosła — zachował w wysokiej mierze dary bystrości i łatwej orientacji, żywość temperamentu i zdolność wyczucia potrzeb czy możliwości chwili.

Po odbyciu szkoły powszechnej w Brzezince i początkowych klas gimnazjum w Mysłowicach, jako czternastoletni chłopiec, wstąpił do Zgromadzenia Salezjańskiego, by przejść nowicjat i dalsze nauki w samym centrum ducha swego zakonu, w Turynie i pobliskim Foglizzo. Wysłany na dalsze studia do Rzymu, na Gregoriańskiej wszechnicy zdobywa doktorat filozofii, potem ukończywszy nauki w Oświęcimiu, przyjmuje w roku 1905 święcenia kapłańskie z rąk ówczesnego Sufragana Krakowskiego, Ks. Bpa Nowaka.

Od tej chwili zaczyna przyszyły Prymas przebiegać z zadziwiającą szybkością coraz to wyższe szczeble odpowiedzialnych stanowisk, które pozwalają mu zbierać i bogate doświadczenia i poznawać różne środowiska oraz rozmaite dziedziny pracy.

Wnet po święceniach zostaje Administratorem schroniska imienia Lubomirskich w Krakowie; niedługo potem dyrektorem podobnego zakładu w Przemyśle; od roku 1910 sprawuje już funkcje kierownika nowo otwartego zakładu dla młodzieży

w Wiedniu, a w osiem lat później zostaje wybranym na pierwszego zwierzchnika, świeżo utworzonej austriackiej prowincji.

Na tym stanowisku, którego zasięg pracy obejmował, prócz Austrii, całe Niemcy i Węgry, w nieustannych rozjazdach dla stwarzania coraz to nowych salezjańskich zakładów, miał sposobność zetknięcia się z wielu wybitnymi członkami hierarchii, między innymi z delegatem, później nuncjuszem papieskim w Polsce, Msgr. Achillesem Rattim. Ten ostatni, odwiedzając go kilkakrotnie w Wiedniu, zdał sobie sprawę, jakie skarby Bóg złożył w sercu i w duszy młodego jeszcze Prowincjała. Toteż, gdy przedstawicielstwo Stolicy św. w Polsce doszło do przekonania, że polskie terytoria śląskiej ziemi nie mogą nadal zależeć od czysto niemieckiej, wrocławskiej Kurii diecezjalnej, przede wszystkim o Ks. Hlondzie, pomyślał ten dostojny przyjaciel, który w międzyczasie, z nuncjatury warszawskiej poprzez arcybiskupstwo mediolańskie, wstąpił był na stolicę Piotrową.

17 grudnia 1922 roku mianowany został były Prowincjał Salezjanów Administratorem, a w trzy lata później Biskupem nowo utworzonej diecezji śląskiej. Konsekracja, która miała miejsce w Katowicach 3 stycznia 1926 roku, zgromadziła niewidzianą jeszcze w tym mieście liczbę piętnastu Biskupów polskich z Kardynałem Kakowskim i Nuncjuszem Laurim na czele.

Do pracy na nowym polu zabrał się Ks. Hlond z ogromnym zapałem. Pomnożył bardzo znacznie ilość parafij; ożywił Akcję Katolicką; przy zupełnej sprawiedliwości dla katolików Niemców, usunął wprowadzone dawniej nadużycia, wychodzące na szkodę polskiej ludności. Nie było jednak dane tej starej Piastowskiej ziemi cieszyć się długo umiłowanym Pasterzem. Kiedy 13 lutego 1926 roku, przez zgon Kardynała Dalbora, zaważowała Poznańsko-Gnieźnieńska stolica, Ojciec święty znów skierował wzrok na tak bardzo cenionego przez siebie Katowickiego Ordynariusza. Już 24 czerwca tegoż samego roku mianował go następcą zmarłego Kardynała, a zarazem Prymasem całej Polski; w niecały rok później dodał do tych godności purpurę świętego Kolegium. 20 czerwca 1927 roku stanął młody, 45 lat liczący Książe Kościoła w gronie najwyższych dostojników papieskiego Rzymu.

Z właściwą sobie bystrością i energią, skierował nowy Arcybiskup swe główne starania do zaopatrzenia w dobrych profesorów i zwierzchników, obu seminariów duchownych i do podtrzymania lub rozbudzenia apostołskiego ducha wśród kleru. Ale poza tym zakresem najbliższych zadań obejmował Ks. Kardynał Prymas czujnym, wnikliwym okiem cały kraj. Służyć radą innym Pasterzom i porozumiewać się z nimi nad całokształtem katolickiej w Polsce pracy; przez stworzone w tym celu grono doradców szukać sposobów lepszego ułożenia stosunków społecznych w kraju; otoczyć opieką i specjalną duszpasterską pieczę młodzież, zwłaszcza uniwersytecką; czuwać za granicą osobliwie w Rzymie gdzie miał bliskie stosunki z wielu dostojnikami nad wytworzeniem właściwej opinii o Polsce i Polakach — to były sprawy zajmujące ustawicznie, żywą jego inteligencję i działalność nie znającą spoczynku. A obok tego zorganizowanie w r. 1936 plenarnego synodu Kościoła polskiego w Częstochowie; urządzenie kongresów, jak misyjnego i Chrystusa Króla, które ściągały do Poznania cały szereg wybitnych cudzoziemców; podnoszenie przez wspaniałe obchody religijne, zwłaszcza na Jasnej Górze, pobożności ludu, to były duże zasługi człowieka, który stanowiska Prymasa nie pojmował inaczej tylko jako tytuł do nowych obowiązków. Stworzona przez niego „Kancelaria Prymasa Polski“ rzadko tylko miewała chwile krótkiego wytchnienia.

Sięgając myślą i daleko poza granicę kraju, do wychodźstwa polskiego, tak często pozbawionego religijnej opieki, pomnożył liczbę kapłanów pracujących na obczyźnie a nadto założył nowe Zgromadzenie zakonne, tj. Towarzystwo Chrystusowe dla misyj zagranicznych wśród Polaków. Zgromadzenie to zrobiło już dotąd wiele dobrego, a przez świetny, w obecnej chwili rozwój, rokuje najlepsze nadzieje na przyszłość.

Bez przesady można powiedzieć, że pośrednio lub bezpośrednio, w głowie i sercu nieustrudzonego Prymasa, zbiegały się nitki wszystkich robót katolickich dokonujących się w Polsce. Wielką w tym wszystkim pomocą było mu i to, że miał i u Głowy chrześcijaństwa i u różnych dostojników rzymskich, zwłaszcza u Sekretarza Stanu, Kardynała Gasparri wielkie zaufanie.

Praca więc szła ogromna, ale, co dziwne a piękne, że przy tym wszystkim była ona spokojna. Choć działalność jego tak była wyteżona, a niezmierna ruchliwość nieomal w przysłowie już wchodziła, nie był nigdy zaspieszony, nigdy pobieżny w załatwianiu spraw i traktowaniu ludzi. Mając niewątpliwie samowiedzę i ważności stanowiska swego i darów, danych sobie przez Boga dla spełnienia wielkich zadań, nie miał i nie okazywał nigdy wielkiego o sobie mniemania. Zawsze pogodny i raczej wesoły, dla wszystkich uprzedzająco grzeczny i wyraźnie, choć bez żadnego sentymentalizmu, życzliwy, zjednywał sobie serca w kołach bardzo szerokich.

Nadeszła ostatnia wojna. Choć zrazu nie miał wcale zamiaru opuszczać diecezji i kraju, w tym zamieszaniu, jakie wywołała piorunująca ofensywa niemiecka, zmieniając kilkakrotnie miejsce pobytu, po trochu skutkiem zbiegu okoliczności, po trochu pod namową a nawet presją z góry, znalazł się wbrew pierwotnym zamysłom, poza granicami Ojczyzny.

Ten krok jego spotkał się tu i ówdzie z surową oceną. Ci jednak, co znali go bliżej, zdawali sobie sprawę, że ani obawa, ani żadne niższe pobudki na decyzję jego nie wpłynęły. Mógł się pomylić, jak tyłu się myliło, zwłaszcza co do przewidywanego trwania katastrofy, ale, chcąc tylko dobra kraju, sądził, że w tych warunkach pożyteczniejszy będzie za granicą niż w ujarzmionej Ojczyźnie.

Dostawszy się do Włoch, potem do Francji, próbował zrazu na falach radiowych krzepić ducha swych rodaków, ale kiedy to pokazało się ze względu na represje niemieckie niewskazane, porzucił na tym, żeby, o ile się dało, tu i ówdzie pomagać czynem czy dobrą informacją, a przede wszystkim, żeby modlić się i cierpieć. Tego cierpienia na wygnaniu w ogóle nie brakło, ale odkąd dostał się Ks. Prymas w ręce Niemców, było go wiele. Aż za dobrze pamiętali prześladowcy gwałtowną kampanię, którą przeciw niemu, jako Biskupowi Katowickiemu, prowadziły śląskie hakatystyczne pisma.

Wróciwszy szczęśliwie do kraju stanął Ks. Prymas wobec większych jeszcze niż przed wojną, zadań.

Kraj był materialnie zniszczony: trzeba było dźwigać lub naprawiać uszkodzone domy Boże i odtwarzać, niekiedy prawie od nowa, zewnętrzne ramy kultu i administracji kościelnej; życie religijne wiernych, pod wpływem przejść wojennych, było gdzieś niedzieńdzie rozchwieane i ostygłe: trzeba było je ożywić i pomocy duchownych mu dostarczyć. Specjalnej troski wymagały zachodnie odzyskane prowincje, w których trzeba było organizację kościelną stworzyć i mimo ogromnej liczby wymordowanych księży, w kapłańską posługę zaopatrzyć.

Zaczęły się częstsze niż dawniej zjazdy Episkopatu i osobiste porozumienia; wychodziły listy zbiorowe do wiernych; wchodził w życie cały szereg pożytecznych zarządzeń. Najbliższe lata pokazały, że, mimo bardzo trudnych warunków, życie religijne kraju zaczęło wyraźnie dźwigać się i krzepnąć.

Opatrzony w daleko idące pełnomocnictwa z Rzymu, dokonał Ks. Prymas na odzyskanych, północnych i zachodnich terenach wielkich rzeczy. Odnosząc się do tych kresów osobliwie ciepłym, piastowską tradycją przejętym uczuciem i nie poddając się żadnemu pesymizmowi co do przyszłości owych ziem, wracających do macierzy, utworzył dla nich nowe administracje apostolskie i złożył ich zarząd w bardzo pewne i czcigodne ręce. Napływającą tam ludność z innych części Polski starał się, o ile tylko być mogło, zaopatrzyć w regularną duszpasterską obsługę także przez misyjne, o jakim wspomnieliśmy wyżej, Zgromadzenie.

W centrum kraju, oprócz obsady kilku biskupstw, do której Ks. Prymas wybitnie dopomógł, był do rozwiązania problem nie łatwy a bardzo wielkiej wagi.

Nie podobna było odrywać godności prymasowskiej od prastarej Gnieźnieńskiej stolicy. Z drugiej strony nie było wskazane, żeby główny w Polsce reprezentant Kościoła — legatus natus — przebywał daleko od tej Warszawy, gdzie rozgrywały się najważniejsze całego kraju sprawy. Z tej poważnej trudności wyszedł Ks. Prymas wspaniale i zupełnie po linii starych i najstarszych tradycji. Na jego przedstawienie, wyodrębniła Stolica święta Poznań, jako osobną metropolię, a Warszawę złączyła

z Gnieznem pod jednym pasterzem, podobną unią, jaką poprzednio miały Gniezno z Poznaniem.

Jak dalece to rozwiązanie przypadło wiernym do serca, można było wnosić z bezprzykładnego entuzjazmu, z jakim przy ingresie na warszawską stolicę, duchowieństwo i tłumy pobożnych witały nowego Pasterza.

I oto wśród tej pracy, tak wielkiej, tak szlachetnej, tak umiejętnej, nagle prawie odwołał go Bóg.

Czy jego czynna, żywa natura, czując w sobie zapal i zdolność do dalszego działania, łamała się ze sobą na myśl, że odchodzi? Czy troszczył się w czyje ręce przejdą zaczęte prace? Czy szukał koło siebie takich, którym mógłby powierzyć swe myśli i plany?

Jest to rzecz piękna nosząca wyraźne znamię Bożego ducha, że ten wielki Ksiązę Kościoła odchodził z tej ziemi tak pogodnie i pokornie. Sobie nic nie przypisywał i o nic się nie lękał, wiedząc, że „Bóg i z kamieni może wzbudzić synów Abrahamy”.

Przyjął ostatnie sakramenty tak pobożnie, jak najmniejszy z wiernych; choć wiele cierpiał i trawiony był silną gorączką, przemówił do duchowieństwa, jak świątobliwy pasterz; przesuwał się przed drzwiami jego pokoju uczestników obchodu, błogosławił z pogodnym uśmiechem, prosząc ich tylko o modlitwę do Boga za swoją duszę.

A potem już zgasnął cicho, sprawdzając na sobie słowa, że „błogosławieni ci, co w Panu umierają”.

Nie można wątpić, że ten wielki Biskup pozostanie długo w wdzięcznej pamięci całego kraju. Te pięćdziesiąt z górą lat, które spędził w służbie Bożej, odkąd młodziutkim chłopcem przywdział suknię salezjańską, to było jedno państwo prac i poświęceń. Poświęcał się dla Królestwa Bożego na ziemi, poświęcał i dla umiłowanej Ojczyzny, w której Bóg nakazał mu sprawie swojej służyć. Na obydwu polach „wiary dochował, zawodu dokonał”. Dlatego z tych, co kochali go na ziemi, nikt nie wątpi, że, ozdobiony wielką chwałą, będzie nam potężnym orędownikiem przed tronem Bożym

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Problem zła*)

1. Po co cierpienie? Na co zło na świecie? — Miliony dusz przed nami zadawały już sobie to pytanie. Miliony dusz po nas stawiać je jeszcze będą. Pytanie to wtedy dopiero ucichnie, gdy ostatni potomek rasy ludzkiej ostatnie wyda tchnienie.

Pytanie to wiecznie aktualne, przybiera atoli w pewnych momentach życia ludzkości formę szczególniej naglącą: jeden z tych momentów dziś właśnie przeżywamy: pycha, egoizm, megalomania pod kłamliwym hasłem: „Lebensraum“, „spazio vitale“ miliony jestestw ludzkich w otchłań nędzy wtrąciły. I to wszystko — dzieje się w świecie rządzonym przez Boga, przez Boga nieskończoną Sprawiedliwość, przez Boga Miłość odwieczną! Bóg nań spokojnie patrzy i gromów gniewu nie ciska... W tym fakcie streszcza się istotny problem Zła, kwintesencja tajemnicy cierpienia.

Zdając sobie dobrze sprawę z tego, że „tajemnicę“ tylko umysł nieskończony zgłębić potrafi, ludzkość od zarania swego istnienia ciągle do religii się zwracała, by w Mądrości Nieskończonej Boga (która właśnie na terenie religijnym wchodzi w poufale stosunki ze stworzeniem) znaleźć wreszcie rozwiązanie tajemnicy cierpienia. Rozwiązanie jednak, jakie jej religia podaje, jest tylko nową tajemnicą. Ukazując Chrystusa na krzyżu, mówi jej: „Tak Bóg umiłował świat, iż Syna swego jednorodzonego dał“ (św. Jan). „Cierpienie darem Boga?“ — „Cierpienie dowodem Miłości Jego nieskończonej“? Czyż te słowa nie tchną najgłębszą tajemnicą? By pojąć, jak Miłość nieskończona godzi się z wymierzaniem cierpienia, z istnieniem zła na świecie, trzeba by wprzód przeniknąć istotę Boga i naturę zła. Czy nam się to kiedyś powiedzie? Religia nas o tym zapewnia. Lecz obietnica ta wtedy ma się ziścić, gdy będzie nam dane widzieć Boga twarzą w twarz („face ad faciem, in Patria“). A tymczasem... kroczyć nam trzeba naprzód... naprzód... do celu... o mroku. Szczęśliwi, jeśli tu i ówdzie światelko dostrzeżemy, co nam drogę nieco rozjaśni. To światelko — dodajmy zaraz — będzie dość jasne, byśmy na manowce nie zeszli; lecz będzie

*) Zagadnienie to rozwija Autor szerzej w obszerniejszej pracy pt. *Le probleme du mal*. Deesclre de Brouwer, Bibliotheque de Philosophie francaise, 1942, tłumaczonej już na język hiszpański i portugalski.

zarazem dość mgliste, by pochód nasz mógł nam być poczytany za zasługę, mógł być chwałą naszą, naszą koroną.

Lecz jakkolwiek rzeczy się mają, „tajemnica“, jako taka, nie powinna nas znów zbyt zrażać. Tajemnica nas zewsząd otacza. Cóż my właściwie pojmujemy do głębi? Żyjemy w świecie materii, jesteśmy częścią materii. Czy my wiemy — czy kto z nas wie — co to jest materia? Korzystamy dnia każdego z dobrodziejstw światła. Czy my znamy jego istotną naturę? Tylko dzieci niedojrzałe i prostaczkowie sądzą, że wszystko można pojąć. Rozum rozwinięty, dojrzały umie uszanować tajemnice.

Toteż — i ja nie mam bynajmniej (w tym krótkim wykładzie filozoficznym) pretensji, by raz na zawsze rozwiązać tajemnicę zła. Chcę tylko nieco jaśniej formułę jego ująć i pewne nieporozumienia uprzętnąć.

2. Co to jest zło? Postawmy to pytanie osobom, które się nigdy filozofii nie oddawały. Zło? — powie nam jedna z nich — to choroba, to śmierć. Zło? — powie nam druga — to niesława, to nieporozumienie, itp.

Lecz ciągnijmy dalej. Dlaczego choroba, śmierć itp. są złem? Osoby, o które chodzi, będą tą kwestią poważnie zakłopotane, bo one tylko zdrowym rozsądkiem operują. Lecz zdrowy rozsądek nie nawykł do subtelnych dyskusji, do definicji oderwanych. On żyje w świecie konkretnym, w bezpośrednim kontakcie z rzeczywistością. Toteż zamiast wdawać się w oderwane wywody z nim, postawmy go w sytuację konkretną i obserwujmy jego reakcję. To będzie jego odpowiedź.

Statua z drzewa, przedstawiająca Sokratesa, spada na ziemię i rozpada się w kawałki, z których była złożona. Czy mamy w tym wypadku do czynienia ze złem? Zdrowy rozsądek rzeknie nie bez zdziwienia: Złem? Dla kogo? Dla Sokratesa? Lecz Sokrates drewniany, to jeno twór konwencji, to symbol, to fikcja. Lecz zło fikcji, to znów nowa fikcja!

Odpowiedź zdrowego rozsądku zasługuje na naszą uwagę. Filozofia powinna się zawsze z jego opinią liczyć... inaczej przestaje być rozsądną. W rzeczy samej sąd zdrowego rozsądku w naszej kwestii jest nader trafny. Sokrates drzewiany, to tylko imię zbiorowe, jakim się obejmuje zespół kawałków tak z sobą ułożonych, by w przybliżeniu wyrażały podobieństwo ze Sokratesem historycznym; to fikcja. Same tylko kawałki są tu czymś realnym. Toteż pytanie wyżej postawione, czy jest to złem dla Sokratesa, że się rozbił, schodzi na zagadnienie następujące: czy jest to złem dla kawałków drzewa, że się rozeszły. I na to zagadnienie dał nam zdrowy rozsądek odpowiedź następującą: cóż właściwie te kawałki utraciły przez to, że prze-

stały być razem? One nie zdradzają w niczym żadnej skłonności, by być razem; rozdział wzajemny ich bynajmniej nie zasmuca. Lecz w takim razie, jak tu jeszcze mówić o „złem“?

Lecz przypatrzmy się innej scenie. Sokrates, syn Sofroniska, potyka się w ożywionej dyskusji, pada na ziemię i łamie sobie ramię. Tym razem — odpowie nam zdrowy rozsądek — mamy już istotnie do czynienia ze złem. Bo Sokrates, o którego chodzi, nie jest już tylko prostym zlepkim ramion, nóg, głowy i tułowia, lecz jedynym, jedynym jestestwem. I wszystko cokolwiek dąży w jakikolwiek sposób do rozluźnienia jego organicznej spoistości, jego jedności, sprzeciwia mu się w najwyższym stopniu. Bo nadwyższenie jego spoistości jest zmniejszeniem jego istnienia; bo utrata jego jedności organicznej to jego śmierć.

Jak nam to przykłady unaoczniają, pojęcie zła jest nierozdzielnie związane z pojęciem przeciwności, na jaką istotą jakąś natrafia w urzeczywistnieniu swych dążeń.

3. Stwierdzenie tego faktu jest brzemienne w następstwa. Pokazuje nam, że zło tam tylko może mieć miejsce, gdzie mamy do czynienia z pragnieniem, z dążnością — to jest w świecie zwierząt i ludzi. Konsekwentnie nie ma go w świecie anorganicznym. Niewątpliwie, ciała anorganiczne nie są pozbawione wszelkiej zdolności działania... Działają — i różne skutki w świecie wywołują: świecą, grzeją, elektryzują, radioaktywują, magnetyzują itd. Działanie to jednak jest nacechowane dziwną jakąś obojętnością: działają bez wyboru na wszystko, cokolwiek się znajdzie w orbicie ich wpływów fizycznych; działają z jednakową zawsze siłą i natężeniem: słowem, działają, by działać, jakby się chciały tylko zużyć i to możliwie najprędzej, najpełniej. Wraz ze swą czynnością anonimową, którą rzucają zapamiętałe, bez planu, ślepo w przestrzeń, trwonią jestestwo. Dzięki temu zdają się być nie tyle osobnikami (istotami „sui iuris“), jak raczej częstkami wszechświata. W działaniu swym nie mają nigdy siebie samych na oku; działają dla innych, służą innym. To stan niewolników niezdolnych do podniesienia się. To wszystko nam tłumaczy, dlaczego pojęcie zła nie ma miejsca w świecie anorganicznym.

Przejdźmy do świata organicznego. Przedstawia się on całkiem odmiennie. Weźmy najprostszą roślinę. Jaka przezorność, jaka roztropność przebija we wszystkich jej czynnościach: najwidoczniej chodzi jej o zachowanie swego własnego istnienia, o jego obronę i rozwój. Zamiast wyładowywać wszystkie swe energie na zewnątrz, skupia w sobie, koncentruje swe siły, zbiera zasoby, gromadzi zapasy. Botanika i biologia istne cuda nam o tym opowiadają. Wielu uczonych czucie i wolę z tego powodu jej przypisuje (hylozoizm, panspsychizm, psychowitalizm). Proces odżywiania, sposób oddychania (rośliny oddychają!), metoda przyswajania

sobie energii słonecznej za pomocą ciałek zieleni, wzrost, rozwój, mnożenie, regeneracja części utraconych (tak np. tabularia, hydropolypus, triton taeniatatus odzyskują w krótkim czasie nogi lub nawet głowę odciętą), dostosowywanie się do warunków konkretnych istnienia znane w nauce pod mianem „regulacji” (np. transformacja kształtów, zmiana ciśnienia osmotycznego), itd. — wszystko to zdradza specjalną celowość w Naturze żywej. Celowość ta grawituje około tego samego jestestwa, od którego wychodzi. Stąd jej nazwa w filozofii „celowość immanentna”, „wsobna”. Ona to wyodrębnia istotę żywą od reszty świata, przeciwstawia mu ją, zapewnia jej pewnego rodzaju autonomię, czyni z niej małe imperium w wielkim imperium wszechświata. Jestestwo wegetatywne w działaniu siebie ma na oku, dla siebie pracuje. Nawet wtedy, gdy nowymi tworam i wszechświat wzbogaca, motorem działania jest jeszcze wzgląd na siebie samego: wydaje nowe pokolenie, by w nim i przez nie nadal żyć. Poprzez misterny proces rodzenia ono pnie się do nieśmiertelności, jak to pięknie już zauważył Arystoteles.

Otóż wszystko, cokolwiek się kładzie wpoprzek tej dążności immanentnej, cokolwiek osłabia jej popęd, łamie jej sprawność, utrudnia lub unicestwia jej poczynanie, stanowi jej „zło”.

Zło atoli, jakie cierpi istota obdarzona życiem wegetatywnym, roślina, nie wyraża się w formie „psychicznej” — bo jak wykazuje dowodnie nauka — roślina nie posiada życia psychicznego, lecz w formie czysto fizycznej, ontologicznej. Nie jest ono nieprzyjemnym uczuciem, bólem, lecz tylko zakłóceniem równowagi organicznej, nadwężeniem proporcji między poszczególnymi organami, brakiem harmonii i umiarem w ich funkcjach.

4. Zło w postaci psychicznej napotykamy dopiero na wyższych szczeblach życia: u zwierząt i u człowieka.

Zwierzę, obdarzone poznaniem zmysłów (węchem, wzrokiem, słuchem, dotykiem, itd.) szuka we wszystkim zaspokojenia popędów, które je nieustannie gnają: ile razy jego zabiegi są uwieńczone pomyślnym skutkiem, odczuwa przyjemność; w przeciwnym razie ból cierpi. Ból, to właściwie zło na terenie życia zmysłów.

Zło powyższe, jak uczy psychologia, jest zacieśnione do bardzo szczupłych rozmiarów: zwierzę odczuwa tylko ból cielesny, fizyczny. Nieznane mu są zgoła utrapienia ducha. Odczuwa je tylko w jednym zmyśle dotyku; widok lub głos tylko o tyle razi zwierzę, o ile nadwęża jego organ fizyczny wzroku i słuchu. Zwierzę cierpi ból tylko w chwili, w której działają nań podniety zewnętrzne; ból zwierzęcia posiada charakter czysto egoistyczny. Troska się jednak także o swoje potomstwo! Prawda, ale tylko o tyle, o ile ta troska przyjemność mu zmysłową sprawia; z chwilą, gdy

przestanie tę przyjemność odczuwać, przestaje zupełnie dbać o nie, zaczyna traktować je, jak traktuje jakiegokolwiek inne, obce mu zwierzę. Słowem, ból zwierzęcia jest ze wszech stron ograniczony, zarówno w czasie jak i przestrzeni.

Dopiero w samym człowieku zło urasta do potęgi. Człowieka nęka nie tylko zło fizyczne, lecz i moralne; nie tylko obecne, lecz i to, co mu w przyszłości — nieraz bardzo odległej, ba w wieczności samej zagraża; lub zło, które go w przeszłości trapiło; nie tylko indywidualne, lecz i socjalne, które jego rodzinę, przyjaciół, Ojczyznę nęka; zło nie tylko realne, lecz i fikcyjne; między tymi dwoma gatunkami zła istnieje tylko różnica logiczna. Psychologicznie biorąc, nie znajdziemy w nich żadnej różnicy; cierpienie, które gnębi człowieka, umiejscowione jest nie tylko w zmyśle dotyku, lecz we wszystkich władzach bez wyjątku: w wyobraźni, pamięci, rozumie. Wyobraźnia odtwarza mu raz w raz obrazy nieprzyjemne — pamięć przechowuje wspomnienia, których by się pragnął na zawsze wyrzucić (zale, wyrzuty itd.). Rozum — siłą nieprzepartą dąży do Prawdy, lecz do pełnej Prawdy. Otóż jak często pogrążony jest w mrokach niewiedzy, w wątpleniu! Jednym słowem, nie ma żadnej władzy w człowieku, która by nie miała swego własnego „robaka“.

A cierpienia człowieka nabierają szczególnej głębokości dzięki temu, że jest ich świadom: on wie, że cierpi, on wie, że jest nieszczęśliwy. Zwierzę, gdy cierpi, nie jest w możności sobie powiedzieć: ja cierpię, ja umieram. Ono nie zna swego „ja“; jak to jasno pokazuje psychologia. Stąd cierpienia jego są do pewnego stopnia bezosobowe, bezimienne, anonimowe, mniej przenikają jego jestestwo, mniej są immanentne.

Lecz to jeszcze nie wszystko. Człowiek jest obdarzony zdolnością refleksyjną. Piękna to i wielka władza! — Lecz i ona staje się dla niego również źródłem nowego cierpienia: dzięki niej człowiek może się dowolnie zatrzymywać nad swym cierpieniem, skupiać się w nim i nim się pochłaniać. I w ten sposób ciągle je sztucznie wzmacniać, nateżać i pogłębiać... aż do paroksyzmu, aż do tragizmu. Z tej otchłani, w którą się sam wtrącił, może mu się sama Nicość Dobrem niepomierным wydać; może jej pożądać, do niej się wyrwać... Sam jeden człowiek spośród wszystkich stworzeń zdolny jest do samobójstwa!

Dziwna zbieżność faktów! Im wyżej wznosi się jestestwo żywe, tym szersze widnokregi zła przed nim się ciągle odsłaniają. Zło rośnie w stosunku wprost proporcjonalnym do godności stworzenia — najwięcej cierpi ten, którego — słusznie czy niesłusznie — królem stworzenia widomego mianują, „primogenita creaturarum“ — człowiek.

Lecz i wśród ludzi różne są stopnie cierpienia. Do egoistów mają dostęp tylko te cierpienia, które ich własnych osóbek dosięgają: cała kraina cierpień altruistycznych jest przed nimi zamknięta. Istoty niedorozwinięte, na podobieństwo dziecka żyją tylko terażniejszością; toteż tylko zło w terażniejszości trwającemu podlegają; zło przeszłe i przyszłe wcale ich nie dosięga. Ludzie grubej skóry, jak się to potocznie mówi, tylko na silne bodźce reagują; normalne podniety cierpień im nie sprawiają...

Lecz na co mnożyć przykłady? Cierpi się mniej, bo się jest mniej człowiekiem. Cierpienie rośnie w stosunku proporcjonalnym do doskonałości człowieka. W miarę, jak się człowiek zbliża do ideału, tym więcej w sobie niedociągnięć odnajduje. I to mu boleść sprawia. I tak, by rzecz na jakimś przykładzie unaocznić: im więcej ktoś w nauce postępuje, tym więcej nowych problemów ciągle odnajduje, co w duszę niepokój wnoszą i do trudu i do znoju pchają, by znaleźć ich rozwiązanie. Małe „grzeszki“, które ludzie przeciętni jak wodę dnia każdego piją, świętym prawdziwe tortury zadają.

Dziwny paralelizm w Naturze! Hierarchia jestestw żywych nakrywa się dokładnie z hierarchią zła. Czy to jeno czysty przypadek? — Nie. Bo przypadek jest wyjątkiem w normalnym biegu rzeczy. Tymczasem wspomniany paralelizm jest czymś stałym, powszechnym, regularnym w Naturze. Ten paralelizm, to więc prawo Natury.

Zachowajmy dobrze tę konkluzję w pamięci. Pozwoli ona nam lepiej uchwycić celowość cierpienia i jego naturę.

5. Co za cel ma zło w królestwie roślin? Pobieźna refleksja wystarczy, by ten problem rozwiązać. Chcieć wygnać wszelkie zło z królestwa roślin byłoby równoznaczne ze skazaniem na śmierć całego królestwa zwierząt i ludzi. Bo zwierzęta i ludzie, jak pokazuje fizjologia, bez pokarmu tzw. organicznego (tj. pokarmu przez niższe organizmy przygotowanego) istnieć nie potrafią. One nie posiadają, jak rośliny zielone, ciała zieleni (chlorofilu), którymi by mogły energię słoneczną wciągnąć i na swój organizm przemieniać.

Ogólnie wiadomo, jak niesłychaną płodnością obdarzone są rośliny. Po co ten zbytek, ta rozrzutność w naturze? — pytają niektórzy uczeni i naturę o brak zmysłu ekonomicznego oskarżają. Spośród tylu np. owoców, jakie drzewo rok rocznie wydaje, zaledwie jedno lub drugie ziarno, a najczęściej żadne, do pełni rozwoju nie dojdzie, w nowe się drzewo nie rozwinie! — Zarzut ten jak bańka mydlana pryśnie z chwilą, gdy uczeni ci ze stanowiska zbyt jednostronnego, bo wyłącznie roślinnego, zechcą się wznieść na stanowisko szersze, jakie Natura ma na oku. Obfitość owoców

i nasienia nie przynosi żadnego pożytku roślinom, mówą nam. Być może, odpowiadamy (w rzeczy samej te owoce i nasiona glebę użyźniają, a z tego i same rośliny korzystają). Lecz, jakkolwiek się rzeczy mają, wzmiankowana płodność roślin jest najwyższym dobrodziejstwem dla innych istot żywych: dla zwierząt i dla ludzi, około których Natura w szczególny sposób musi zabiegać, bo one są wyższym jej tworem.

Przejdźmy do celowości zła w królestwie zwierzęcym. By ją uchwycić, zbyteczne teoretyczne wywody. Prosty obraz wystarczy. Przypuśćmy, że natura tknięta cierpieniami, jakie świat zwierzęcy przygniatają, wygna raz na zawsze z niego ból. Przypatrzmy się następstwom takiego zarządzenia.

Zwierzę spotyka ognisko na swej drodze. Dolatuje je zapach dymu. Lecz ten zapach nie ma dla niego nic niemiłego. Więc zwierzę idzie dalej. Już płomień go dosięga i skórę mu zaczyna opalać. Lecz i to żadnego mu bólu nie sprawia. I zwierzę ciągle naprzód kroczy... aż wreszcie żar ognia je trawi i zabija. Oto konsekwencja sentymentalizmu natury. Oszczędziła cierpienia zwierzęciu... ale za cenę życia! — Fatalny wynik wspomnianego zarządzenia natury byłby jeszcze jaskrawszy, gdyby ona powodowana słabością dla zwierząt, do wszystkich ich uczuć pozytywną przyjemność przywiązała. Bo, wtedy zwierzęta „na łeb na szyję“ w ogień rzucać się poczną, do samobójstwa nieustannie pchane będą.

Jak stąd wynika, ból jest jednym z istotnych warunków istnienia zwierząt. Jest on dla nich jedynym kryterium, jedyną miarą zła, jest ich sądem wartości.

Lecz to jeszcze nie wszystko. Ból jest dla zwierzęcia szkołą życia. Twarda to niekiedy szkoła. Lecz nad wyraz pożyteczna! — Ona to zmusza zwierzę do wysiłku, do ruchu, do czynu, i w ten sposób władze jego ćwiczy, rozwija i dopełnia. Widać to już w prostej tresurze, przez którą wszczepia się zwierzętom szlachetniejsze nawyki, zręczniejsze ruchy, a która, jak wiadomo, polega na umiejętnym stosowaniu przyjemności i bólu do zwierzęcia. Ile razy zwierzę wywiąże się dobrze ze swego zadania, wynagradza się je jakąś przyjemnością. W przeciwnym razie, ból mu się jakiś zadaje. Otóż tresurę, którą człowiek tylko sporadycznie do zwierząt stosuje, uprawia Natura stale i względem wszystkich zwierząt. Stawiając je w warunki twarde życia, wyrwa je z martwoty, z lenistwa; każe im pracować, walczyć o swoje istnienie. W ten sposób, chcąc nie chcąc, nieustannie się ćwiczą, rozwijają, doskonalą. Wiadomo, że zwierzęta, które pieczołowitość ludzka od wysiłku, od pracy uwalnia (dostarczając im obficie, czego im tylko potrzeba), popadają w atrofie, w degenerację, w dekadencję.

Lecz nie możemy tutaj zbyć milczeniem trudności, jaką się często słyszy: czy dobrodziejstwa, jakie dla zwierząt z ich cierpień płyną, dorównują ich cierpieniom?

Ten sposób stawiania kwestii odpowiada dobrze nastawieniu myślowemu nowożytnego człowieka: chce się wszystko do formuły matematycznej sprowadzić, wszystko w cyfrze wyrazić. Lecz czy wszystkie wartości posiadają wymiary kwantytatywne? Czy dla wszystkich wartości da się ustalić jednostkę mierniczą, bez której — naturalnie — wszelkie pomiary są nie do pomyślenia? Gdy chodzi więc o porównanie dobrodziejstw, płynących z cierpienia dla zwierząt, z ich cierpieniami, to możemy tutaj rozumnie mówić tylko o wartościowaniu przybliżonym, lub jeszcze lepiej, o wartościowaniu moralnym.

Otóż by ten problem rozwiązać, zwróćmy bacznie uwagę na to, że cierpienia zwierząt są nieporównanie mniejsze niż my je sobie wystawiamy. Mówiliśmy już o tym wyżej. Zwierzęta odczuwają tylko zło trwające w momencie obecnym, które tylko samego osobnika dotyczy i tylko w zmyśle dotyku jest umiejscowione. A ich świadomość zła? Wielu psychologów porównuje ją z świadomością somnabulików lub osób zahypnotyzowanych. To jeszcze stanowczo za dużo. Somnabulik lub osobnik zahypnotyzowany posiadają mimo wszystko świadomość ludzką (choć mocno zaciśnioną), która implikuje zawsze poznanie własnej jaźni: są w stanie powiedzieć: „ja cierpię“, „ja umieram“. Tymczasem istoty nawet najwyżej w hierarchii zwierząt postawione do tego są absolutnie niezdolne. Świadomość zwierzęcia można by raczej zestawić z świadomością człowieka w głębokim śnie pogrążonego: gdy się go w rękę ukłuje, cofnie ją, zmieni pozycję — uczuł więc w jakiś sposób ból. Można by ją jeszcze porównać z świadomością człowieka kompletnie upitego... Tak się rzeczy mają u zwierząt najwyższych. A jak wygląda świadomość u zwierząt niższych?

Dlatego gdy się buduje bilans cierpień zwierzęcych i dobrodziejstw, jakie dla nich z tych cierpień płyną, wyznaczyć musimy, że zwierzęta nie mają powodu narzekać. Bólowi zawdzięczają swoje istnienie, swoje życie. Otóż życie daje im bezwzględnie więcej radości niż bólu przez cierpienia, jakby na powierzchni ich jestestw się rozgrywające, cierpienia płytkie i jak gdyby bezosobowe. Cierpienia śpiocha czy pijaka.

A teraz rozważamy jeszcze po krótko, jaki jest cel cierpień człowieka.

Cierpienie naprzód przypomina człowiekowi jego właściwe przeznaczenie. To pierwszy cel cierpień człowieka.

Rola cierpienia da się tutaj dobrze porównać z rolą cudu, przez który Bóg ludzkości się objawia. „Niedostępny dla naszych zmysłów Bóg — jak to mówiliśmy gdzie indziej. — objawia się

rozumowi ludzkiemu przez swe dzieła. Z chwilą mianowicie gdy człowiek z dzieciństwa wyrasta i zaczyna wychylać wzrok swój poza sferę własnego, małego, ciasnego „ja“ i chwytając różne stosunki i związki rzeczy, zauważa, że nie jest on „światem“, lecz tylko „częstką“ wszechświata; że nie jest on panem wszechwładnym, któremu wszyscy mają nadskakiwać, lecz przeciwnie, że jest opleciony całą siecią obowiązków tak koniecznych i tak naturalnych, jak naturalne i konieczne są przeróżne jego stosunki do Boga i do stworzeń.

W ten sposób przemawia Bóg do każdego człowieka, w każdej chwili życia, i objawia mu swą wolę. Głos ten rozbrzmiewa nad całą ludzkością... hen od świtu jej istnienia, niezmiennie i jednostajnie, jak niezmienny i jednostajny jest „*essentialis ordo rerum*“ — istotny porządek rzeczy, fundament normy moralności. Ale właśnie dzięki tej jednostajności i niezmienności, z jaką głos Boży prawami Natury nad światem rozbrzmiewa, umysł ludzki, jakby przytępiony monotonią i siłą przyzwyczajenia, może powoli zatracić wrażliwość na niego... Jak młynarz, co powoli przyzwyczaja się do spania wśród największego nawet zgiełku i huku, tak ludzkość może się stać głuchą na wołanie Boga. I jak ocknie się natychmiast, skoro ruch koła młyńskiego się wstrzyma, tak i ludzkość ocknie się ze swego uśpienia, gdy te prawa Natury, z którymi się zżyła, nagle w swym biegu zostaną wstrzymane. Zjawisko takie jak grom w jasny dzień podziela na człowieka, budząc w nim zdziwienie, *admiratio*, (stąd słowo „*miraculum*“ — cud). Lecz zdziwienie, to niepokój, to problem gniotący i mieszający aż do głębi. Jedyna droga wyjścia z tego przykrego stanu, to oczywiście rozwiązać problem. W ten sposób człowiek, o ile tylko nie zechce gwałtu zadawać swej naturze, swoim naturalnym i szlachetnym popędem, usłyszy znowu głos Boga, znajdzie znowu wolę Jego.

Otóż między cierpieniem a cudem istnieje uderzająca analogia. Cierpienie wnosi niepokój do duszy, mąci rytm regularny życia, minuje jego równowagę. A przez to samo daje człowiekowi poznać głęboko, nie teoretycznie, ale praktycznie i życiowo, że ten świat nie jest jego właściwym celem. Bo cel jako taki, to kres danej dążności, to wypoczynek, to pokój, to szczęście. Tymczasem świat ugniata go raz po raz, kłuje go i rani boleśnie. Snać nie jest on na miarę człowieka robiony. Człowiek przewyższa go nieskończenie swymi aspiracjami i dążnościami. Nie ma tutaj proporcji, jaka normalnie istnieje między celem, a tym, co dla tego celu jest zrobione. Kamień na drodze, kwiat na łące, pracowicie biegnąca mrówka są ze swej małości zadowolone, szczęśliwe; one nie znają tytanicznej udręki, jaką odczuwa dusza ludzka.

Lecz istnieją jeszcze inne cele cierpienia. Wspomnijmy o nich pokrótce.

By nawoływanie do porządku moralnego, o którym dopiero co mówiliśmy, nie pozostawało bez skutku, musi zejść ze sfery poznania, aż do głębin życia uczuciowego, bo — jak wykazuje psychologia — uczucie dopiero jest motorem działania w człowieku. Jak tego dokonać? Właśnie cierpienie, o którym mówimy, bierze na siebie to zadanie do spełnienia: jeśli człowiek nie posłucha wołania Bożego, czeka go cierpienie — kara. Oto w najogólniejszych zarysach metafizyka sankcji. Posiada ona, jak to jasno widać, analogię z tresurą zwierząt. Odwraca człowieka od złego, w sposób skuteczny, lecz i zgodny z jego naturą rozumną, skierowuje go do ideału, do Dobra.

Trzeci cel cierpienia człowieka: cierpienie jest źródłem zasług na wieczność. W rzeczy samej, sankcja dopiero co wzmiankowana posiada, by tak powiedzieć, dwa oblicza: negatywne i pozytywne. Ktokolwiek jest głuchy na wołanie Boga, czeka go cierpienie, kara. To oblicze negatywne sankcji. Przeciwnie, ktokolwiek pójdzie za wezwaniem Boga, czeka go za to nagroda. To jej oblicze pozytywne.

Pozostaje nam do rozpatrzenia jeszcze ostatni cel cierpienia. By osiągnąć swój cel, istota żywa musi działać. A to dlatego, że celem istoty żywej jest jej własna doskonałość, która nie może być biernym wynikiem wpływów, jakie na jestestwo żywe wywiera otoczenie. Ona musi wyjść z jej wnętrza jak owoc z kwiatu, zakłada jej czyn.

Widzieliśmy wyżej, w jaki sposób ból przyczynia się do doskonalenia zwierzęcia. Ból jako taki, nie jest niczym dobrym, i nic dobrego nie działa. Doświadczenia fizjologiczne pokazują, że jest on dla organizmu szkodliwy, działa nań jak trucizna: hamuje pewne funkcje wydzielcze, stępią apetyt, sprowadza chudnięcie, osłabia organizm, zmniejsza jego sprawność i odporność na szkodliwe wpływy zewnętrzne. A więc nie własną swą mocą — „non per se” — darzy dobrodziejstwami zwierzę. Czyni on to tylko ubocznie, lub by użyć terminologii filozoficznej, „per accidens” — o ile mianowicie wyrывa je z gnuśności i pcha do obrony, do ucieczki przed grożącym złem. Tylko wysilek, tylko czyn posiada moc twórczą, doskonalą zwierzę. To samo ma miejsce na terenie życia ludzkiego. Nie ból, jako taki, lecz czyn człowieka, do którego ból skłania, ma tutaj wartość prawdziwą.

Zauważmy jednak zaraz szczegół wielkiej doniosłości. By zło (pod postacią bólu fizycznego) zamieniło się w dobrodziejstwo dla zwierzęcia, wystarczy, aby było przez nie odczute. Uczucie nieprzyjemne wywoła w nim automatycznie odruch, który się normalnie znowu przedłuży, w ruch ucieczki lub obrony, w czyn. Z tego punktu widzenia można by zwierzę uważać za „automat psychiczny”: wykonuje bez zastanowienia, dokładnie, wiernie to, do czego je pchają podniety. Nigdy im nie stawia oporu... Nie posiada wolności!

Zupełnie odmiennie ma się sprawa z człowiekiem, który ma wolną wolę. Dzięki tej wolności może on oprzeć się wspomnianym podnieciom, które go pchają do dobrego. By cierpienie mogło przynieść człowiekowi korzyść, nie wystarczy mu je odczuć. Musi on je jeszcze akceptować. Innymi słowy, cierpienie musi przydawać charakter „ofiary”: człowiek godzi się prowizorycznie na zło, bo jest ono dlań środkiem do osiągnięcia wyższego dobra.

Ofiara nie jest więc biernością, jak się fałszywie nieraz sądzi. To czyn! I ten czyn jest chwałą człowieka, wielkością jego. By to zrozumieć wystarczy zestawić postawę człowieka z postawą zwierzęcia wobec tego samego zła, które im zagraża. Zwierzę ucieka przed złem, nie czuje w sobie siły, by się z nim zmierzyć; cofa się, ustępuje z pola walki, ma się za zwyciężone wprzód, nim bitwę rozpoczęło. Człowiek przeciwnie, może przyjąć wyzwanie, jakie mu rzuca zło, brać je na siebie, zmóc je i wyczerpać. I w ten sposób je zwycięża. A to zwycięstwo wzmacnia jego siły. Człowiek staje się więcej człowiekiem: jego władze się rozszerzają, pogłębiają, doskonalą.

Rozważmy np. jego rozum. Szczęściem rozumu — Prawda, lecz Prawda bezpośrednia, Prawda bez osłon, Prawda oglądana wprost, „directe, immediate”. Do tej Prawdy on nieustannie dąży. Ale jak politowania godny byłby stan człowieka, gdyby tylko to chciał za prawdę uznać, co sam wprost, bezpośrednio stwierdził. Jak szczupły byłby zakres jego wiedzy, ograniczony do miejsca, w którym przebywa, i do chwili, którą przeżywa! — Nawet daty i miejsca swego urodzenia nie znałby wcale. Byłby jak „błędny ogień”, co wynurzył się z ciemnej nocy, by niepowrotnie zniknąć. Sierota bez ojca i matki, tułacz bez ogniska domowego i bez ojczyzny. Bo skąd dowiaduje się człowiek, kto jest jego ojcem, matką, gdzie, kiedy się urodził, itd., jeśli nie z wiary? Otóż wiara jest ofiarą rozumu. Człowiek rezygnuje prowizorycznie z pełnego poznania Prawdy, zadowala się prostym świadectwem innego człowieka lub Boga, ich słowem. Takie poznanie nie daje zadowolenia rozumowi. Rozum cierpi z tego powodu, ale to cierpienie bogaci go, rozszerza i dopełnia. Pozwala mu „przywłaszczać” sobie mądrość innych, gromadzić doświadczenia i spostrzeżenia pokoleń i narodów, przesadzać bariery, wzniesione przez czas i przestrzeń, uczestniczyć w zdarzeniach odległych tak, jak gdyby się one wobec niego rozgrywały. Ogląda on dzisiaj blaski, choć one już przed tysiącami lat zgasły, słyszy głosy, choć one już dawno zamilkły... Poszczególne człowiek urasta do miary człowieka „powszechnego”, którego okres życia przewyższa niesłyszane wieki Matuzale, jest tak długi, jak trwanie ludzkości ubiegłej“ („W Pogoni za Nieskończonością“, str. 49).

Przejdźmy do woli człowieka. Jest ona wolna. Wolność woli, to korona człowieka. Ona mu daje panowanie najszlachetniejsze ze wszystkich, bo panowanie nad sobą. Przywilej to transcendentny. Lecz i straszny zarazem! Wolność bowiem przerodzić się może w swawolę, która cenne siły żywotne trwonić będzie i marnować. By uniknąć tego niebezpieczeństwa, musi człowiek do „wolności fizycznej“, która mu daje moc czynienia, cokolwiek zechce, dodać wolność moralną, która go od pętów niskich skłonności uwolni. Wolność fizyczna jest darem Natury, wolność moralna ma być dziełem człowieka samego. Jak ją zdobyć? Okładając swą wolność fizyczną strażą pewnych norm stałych, które ją na wyżynach ideału utrzymywać będą.

Do natury, z którą na świat przychodzimy, przydać trzeba inną naturę, która będzie tworem naszej własnej kreacji. Te normy, ta natura, o której mowa, to nic innego jeno „cnoty“ moralne. Lecz jak nabyć te cnoty? Cnota, filozoficznie rzecz biorąc, to dobry nałóg. Otóż jest normalnie wynikiem powtarzanych wysiłków, przez które człowiek odnosi zwycięstwo nad sobą samym. Lecz zwycięstwo nad sobą samym, jest nie do pojęcia bez walki ze sobą samym. A walka każda, to trud, praca, ofiara, to cierpienie. Cnoty więc stanowią owoc ofiary, cierpienia.

Można by bez przesady powiedzieć, że wszystko co piękne, co wielkie w człowieku, w ofierze, w cierpieniu swój początek bierze. Tylko walką, ofiarą, cierpieniem, kuje się, rzeźbi charaktery. Systemy pedagogiczne, które usiłują oszczędzić dziecku za wszelką cenę trudu, wysiłku, mozołu, walki — produkują mierznoty, cherlactwa moralne, charaktery słabe, pełne egoizmu i życiowego tchórzostwa.

Lecz człowiek musi prowadzić dzieło swego wychowania przez przeciąg całego swego życia. Kto się uchyla od tej pracy, dziczeje moralnie, jak ugór zaniedbany.

Postęp w nauce, wynalazki nie są do pojęcia bez ofiary. Niektórym się zdaje, że one gotowe z głów uczonych wyskakują jak Pallas Athene miała wyskoczyć z głowy Jowisza. Niestety, Pallas Athene to tylko mitologia. Całkiem odmienna jest rzeczywistość.

Pojawienie się w głowie idei oryginalnej, wyprzedza normalnie długi, mozolny proces myślowy, refleksyjny, owoc uwagi wytężonej pracy i wysiłku, ofiary.

Zło, cierpienie, dopiero na terenie życia ludzkiego dochodzi do zenitu, do paroksyzmu, jak zaznaczyliśmy wyżej. Ale też nigdzie do takiej potęgi twórczej nie urasta. Człowiek wychodzi z rąk Natury pełen ignorancji, egoizmów i niskich instynktów. Cierpienie przetwarza go powoli w uczonego, w altruistę, w świętego. Cierpienie wszystkich władz u człowieka dosięga. Lecz po to, by je wszystkie dopełnić, wszystkie rozwinąć — stosownie do

wiekuistego przeznaczenia człowieka. Wszystkie systemy naukowe i życiowe, które od wieczności abstrahują, czynią z problemu zła, z cierpienia sfinks nierozwiązalny, absurd. Bo i po co istnieć? Na to tylko, by cierpieć? Co za sens może mieć takie istnienie? Gwałci ono zdrowy rozsądek. Jak mogło nie gwałcić zdrowego rozsądku Natury? Istnieć na to, by cierpieć, a cierpieć tak jak człowiek potrafi? Lepiej było pozostać w nicości, a gdy się miało nieszczęście raz z niej wynurzyć, do niej co prędzej i wszelkimi środkami powrócić trzeba. Skrajny pesymizm byłby wtedy jedynie racjonalną postawą życiową. By zachęcić człowieka do dźwignia ciężaru, trzeba otworzyć przed nim szeroko perspektywy wieczności i lampkę nadziei nieśmiertelnych rozniecić. „Ducha nie gaście!“ Tylko te nadzieje dają sens życiu i cierpieniu. Istnienie obecne, to początek, to czas przygotowania, to środek do celu, to nie cel. Jeśli oddzielimy raz ten świat od świata przyszłego, staje się to życie zgoła niezrozumiałe. Gdyby dziecko w łonie matki tylko swoje aktualne położenie знаło, lecz nic a nic o tym nie wiedziało, że się ma kiedyś narodzić, wzięłoby swoje istnienie za ostatni absurd. Bo co za sens? Dano mu płuca, nie dając powietrza do oddychania. Dano mu oczy, lecz o świetle zgoła zapomniano. Posiada członki do wykonywania ruchów, lecz skrupowano mu je jak więźniowi na najcięższe katorgi skazanemu. Co za absurd takie istnienie! Nieszczęsne dziecko o pomstę by za swoją krzywdę wołało, życie swe przeklinało i dawcę życia zniechęciło. A cała tragedia jego położona dopiero wtedy się wyjaśni, gdy się dowie, że wnet na świat się narodzi...

Żadna z naszych ofiar nie jest stracona. Wszystko odnajdziemy — w wieczności! W ten sposób, prawo zachowania energii i na terenie ducha się sprawdza. Toteż będzie mógł człowiek rozumnie złożyć ze wszystkiego ofiarę. Zwierzę do tego niezdolne! Bo i cóż biedaczynie za jego życie dadzą? — Dobrowolne wyrzeczenie się przyjemności, ofiara, tracą dla niego wszelki sens, stają się czymś niegodnym! Byłyby niegodne i dla człowieka, gdyby nie miał on perspektywy wieczności...

KONKLUZJA: Jak nam pokazują powyższe wywody, zło dosięga wszystkich jestestw żywych, od najniższych alg aż do człowieka. Cała natura cierpi, „gemit gemitibus inenarrabilibus“. Wszakże cierpienia istot żywych nie są równe. Istnieje pewna hierarchia w cierpieniu, jak istnieje hierarchia w byciu. Najmniej cierpią istoty najniższe. Najwięcej gniecie cierpienie człowieka. Stwierdzenie jednak tej prawdy nie poprowadziło nas do pesymizmu, w którym duchy słabe się zamykają. Zło, jakie nas (niezależnie od woli naszej) nawiedza, nie jest nigdy złem bezwzględnym. Dwa zawsze posiada oblicza: od nas zależy ująć je silnie w ręce i zwrócić je do siebie tym obliczem, które porywa duchy

wielkie, duchy silne, duchy bohaterów — duchy, których hasłem jest: „Per aspera ad astra“.

Cierpienia, to cudowne środki, które dają człowiekowi tajemną moc ciągłego dopełnienia swego jestestwa, rozwijania go, rozszerzenia, pogłębiania — moc doskonalenia się.

Człowiek twórcą siebie samego! — oto ostatnie słowo wiecznej zagadki cierpienia i problemu zła!

Teraz dopiero będziemy mogli bliżej pojąć, co znaczą słowa przytoczone na wstępie: „Cierpienie to dar Boga“, „Cierpienie to dowód Miłości Nieskończonej“. I teraz może zrozumiemy, jak można jeszcze błogosławić Boga w cierpieniu, jak można chwalić Go... aż do śmierci. Zrozumiemy, że cierpienie jest posiewem szczęścia, a śmierć — przejściem do Życia!

Ks. Paweł Siwek T. J.

Socjologia religii

Z socjologii kultury najwięcej rozwinięta i najstaranniej opracowana jest socjologia religii. Badania socjologiczne szły właśnie w tym kierunku, ponieważ religia ma tak wielkie znaczenie życiowe i tak ściśle łączy się z życiem społecznym.

Przedmiotem tej gałęzi socjologii jest wzajemny stosunek pomiędzy religią i życiem społecznym.

Socjologia religii przechodzi w socjologizm, gdy przyjmując bezwzględną zależność religii od podłoża społecznego, tłumaczy ją wyłącznie socjologicznie.

Zestawimy zasadnicze tezy tego socjologizmu.

1. Istota boska, ogólniej mówiąc, świat transcendentny, przedmiot wiary religijnej, nie jest czymś realnym, lecz czystym tworem ducha ludzkiego. Wiara jest ideologią tylko ludzką i właściwie złudzeniem.

2. Świat boski jest odzwierciedleniem życia ludzkiego, szczególnie społecznego. Nie jest stworzony człowiek na podobieństwo Boga, lecz Bóg na podobieństwo człowieka. Jest to obraz zidealizowany, wyolbrzymiony i przeniesiony w zaświaty. Zaświaty same są również zidealizowaną odbitką doczesności. Świat boski odpowiada ideałom, potrzebom i życzeniom życia ludzkiego, i wiara religijna przyjęła się wyłącznie dlatego, że uważana była za korzystną i pożyteczną dla jednostki a szczególnie dla społeczeństwa.

3. Tym pochodzeniem tłumaczy się też fakt, że religie tak bardzo się między sobą różnią i każda z nich zdaje się mieć względne tylko znaczenie, tj. znaczenie tylko dla tych ludzi i czasów, do których jest przystosowana. Religia ciągle się zmienia i powinna się zmieniać, skoro warunki życia się odmieniają.

Na ogół przyznaje się religii przynajmniej tę właśnie wartość względną. Ale głośniejsza jest też teoria, że dziś

wszelka religia już się przeżyła, ponieważ ludzkość uświadomiona przejrzała bezpodstawność wiary i iluzje nie są dziś ludziom potrzebne. Głosi się też, że religia właściwie zawsze w życiu miała wpływ raczej ujemny, kierując umysł ludzki na zaświaty i pomoc boską, podkopując przez to zaufanie we własne siły i wolę samodzielnego wysiłku.

1. Dzieje socjologii religii¹⁾

Początki socjologii religii spotykamy, jak już wspomniano w artykule o socjologii kultury, w filozofii greckiej. Rozważając zagadnienia moralno-religijne, zauważyli starożytni, że tradycyjna wiara religijna przedstawia bogów w sposób zbyt ludzki. Pierwszy Ksenofanes namiętnie zwalcza z tej racji przedstawienia religii ludowej oraz mitologię Homera i Hezjoda, przeciwstawiając im pojęcie jednej nieskończonej, czysto duchowej istoty boskiej. Sofiści tą drogą doszli stopniowo do formalnego ateizmu. Już przed nimi powiedział ktoś, „że nigdy bogom ofiar nie składał a jednak lepiej mu się wiedzie niż tym, którzy ofiarują hekatomby“. Istniał nawet klub bezbożników, którzy sami się nazywali „bluźniercami“²⁾. Wiare religijną i prawo moralne sofisci tłumaczyli chętnie metodą socjologiczną. Ciekawy pod tym względem jest poemat Krytiasa, który rzecz tak przedstawia: Z początku żyli ludzie bez wszelkiego prawa i bezkarnie czynili, co im się podobało. Wprowadzono wtenczas prawa społeczne i podług nich karano przestępstwa. Bezkarne pozostały przestępstwa ukryte. Mądry człowiek wynalazł środek i przeciwko temu, głosząc, że istnieją istoty wyższe, którzy widzą i karzą nawet zło ukryte.

Sokrates, Platon, Arystoteles i stoicy uznają wiarę w istotę boską i uzasadniają ją rozumowo.

Nauka chrześcijańska zajmuje się socjologią religii o tyle, że podkreśla i oświeśla znaczenie religii dla życia społecznego, mniej na ogół badając wpływ podłoża społecznego na religię.

Jeżeli chodzi o nowożytną socjologię religii, należy wymienić mniej więcej te same nazwiska, które poznaliśmy

¹⁾ Dużo materiału dostarcza I. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie*. Paderborn 1937.

²⁾ Por. W. Nestle. *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart 1942, Str. 487.

już w ogólnej socjologii kultury. Określimy tylko nieco zastosowanie ich socjologii do zagadnień religijnych.

Dla Comte'a cele i rozwój religii łączą się ściśle z życiem społecznym. W jego religii pozytywistycznej, którą proklamuje jako religię przyszłości, społeczeństwo zajmuje wprost miejsce Boga jako przedmiot kultu.

Durkheim, główny przedstawiciel socjologii francuskiej, idąc śladem Comte'a, widzi jedyny cel religii w wychowaniu zmysłu społecznego. Religię zaś wyprowadza z totemizmu, a totem jest w jego opinii symbolem społeczności, która jako siła wyższa zapewnia opiekę, ale budzi zarazem pewien lęk.

Dla Spencera pierwotną formą religii był animizm, tj. wiara w istnienie duchów, ta wiara zaś powstała z kultu przodków. Wiara religijna rozwija się równolegle z rozwojem warunków społecznych. Jak na ziemi tworzy się różnica stanów, tak w niebie hierarchia bogów z Bogiem najwyższym na czele. Gdy do życia społecznego powoli wprowadza się prawo moralne, Bóg także przyjmuje coraz więcej cech moralnych i staje się uosobieniem sprawiedliwości i miłości.

Wielki wpływ na socjologię miał L. Feuerbach (*Das Wesen des Christentums*, 1841). Sam siebie charakteryzuje tymi słowami: „Bóg był moją pierwszą myślą, rozum moją drugą a człowiek moją trzecią i ostatnią myślą”. Religia jego zdaniem powstaje przez to, że człowiek własną swą istotę, swoje marzenia i tęsknoty wywyższa do nieskończoności, tworząc z tego istotę boską, która mieszka w zaświatach. Religia polega więc na iluzji i to iluzji szkodliwej, bo sprawiającej to, że człowiek zamiast sobie i potrzebom tego życia służy Bogu i zaświatom.

Marx tę teorię włączył do swego historycznego materializmu. Religia tak samo jak cała kultura duchowa jest nadbudową tylko i odzwierciedleniem podłoża ekonomicznego i szkodliwą iluzją, którą trzeba zlikwidować.

W tym duchu A. Kalthoff (*Das Christusproblem*, 1902) a za nim Kautsky (*Der Ursprung des Christentums*, 1919) tłumaczą początek religii chrześcijańskiej. Miała ona powstać jako religia biednych, utrapionych, niewolników. Była pierwotnie ruchem rewolucyjnym, później jednak, dodaje Kautsky,

stała się ostoją konserwatyzmu i religią klas posiadających i rządzących,

Systematycznie i w większych rozmiarach rozpoczął badania z dziedziny socjologii religii Max Weber (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920), tworząc przez to nową naukę. Pod wpływem Marxa i własnego zamięłowania do nauk ekonomicznych bada szczególnie stosunek religii do życia gospodarczego. Uznając, że życie duchowe ma własne źródła i prawa, zasadniczo odrzuca tezę, że religia podobnie jak cała kultura duchowa jest tylko nadbudową podłoża ekonomicznego. Podkreśla i udowadnia, że religia ze swej strony ma silny wpływ na życie społeczne i gospodarcze. W tym świetle przedstawia wpływ poszczególnych wyznań i sekt chrześcijańskich. Przedmiotem badań jego były poza tym wielkie religie wschodniej Azji. I w nich uwydatnia szczególnie wpływ życia gospodarczego na religię. Jest on przekonany, że wpływ ten zawsze był silny. Religia bowiem jego zdaniem rozpoczyna się od magii, a magia służy celom gospodarczym. Powstaje stąd kult duchów, demonów, bogów, który rozwija się w łączności z życiem społecznym. Rodziny, szczepy, narody mają specjalnych swych bogów, wielkie imperia torują drogę monoteizmowi. Stwierdza również znaczny wpływ poszczególnych zawodów. Religie wschodnie np. są dziełem intelektualistów, a niższe warstwy wprowadzają do nich pierwiastki wiary ludowej. Weber zaś starając się wszystko tłumaczyć racjonalnie, zbyt mało uwzględnia tajemnicze źródła przeżycia religijnego.

Głównym przedstawicielem kierunku Webera jest J. Wach (*Einfuehrung in die Religionssoziologie*, 1931). Również pod wpływem Webera napisał E. Troeltsch obszerne swe dzieło pt. „*Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*“, (*Gesammelte Werke*, I, 1912). Na wzmiankę zasługują jeszcze jako poważni i wpływowi myśliciele: G. Simmel (*Soziologie*, 1908), F. Tönnies (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887). K. Dunkmann (*Soziologie der Religion*), O. Spann (*Gesellschaftslehre*, 1914), W. Wundt (*Voelkerpsychologie*, 1910-20).

O psychoanalizie Freuda i Adlera i o rasizmie była już mowa w artykule o socjologii kultury:

Pod wrażeniem wszystkich tych teorii szuka Max Scheler syntezy, która by mogła zadośćuczynić wymogom socjo-

logii a także filozofii ducha. Wiadomo nam już, w jaki sposób określa funkcje ducha i funkcje czynników realnych w rozwoju kultury ducha. Treść ideowa pochodzi od ducha, ale czynniki realne (krew, podłoże społeczno-gospodarcze) rozstrzygają o tym, jakie idee się przyjmują i realizują. Tę zasadę Scheler stosuje też do socjologii religii. Nie trzymając się jej ściśle przypisuje jednak czynnikom realnym daleko sięgające wpływy także na ideową treść religii. Wiarę w boskiego Zbawiciela np. wyprowadza z psychicznego nastawienia masy.

Z katolickich myślicieli najwięcej wniósł do socjologii religii słynny etnolog W. Schmidt (*Der Ursprung der Gottesidee*, 1921). Stwierdza, że na początku dziejów ludzkości stoi monoteizm, który w prymitywnej, ale względnie czystej postaci najlepiej się zachował u szczepów najbardziej pierwotnych. Dalszy rozwój religii w pogaństwie tłumaczy się rzeczywiście przeważnie socjologicznie i decydującą rolę odgrywają przy tym warunki ekonomiczne. U ludów żyjących z uprawy roli przyjmuje się tzw. prawo macierzyńskie. Kultura duchowa ma u nich cechy żeńskie. Zauważamy to także w religii. Najwyższym bóstwem jest Wielka Bogini-Matka, a symbolem jej jest księżyc¹⁾. U pierwotnych pasterzy i ludów koczowniczych spotykamy prawo ojcowskie i kulturę o cechach przeważnie męskich. Czczą one, Ojca Niebieskiego; którego symbolem jest słońce.

2. Wpływ podłoża społecznego na religię

Socjologia słusznie podkreśla wpływ podłoża społeczno-gospodarczego na religię. Wpływ ten wynika z samej istoty rzeczy, a dowodem tego są dzieje ludzkości.

Uwydatnia się to najwyraźniej w religiach pogańskich, które są naturalnym tworem ludzkim, chociaż zawierają także pewne ślady pierwotnego objawienia boskiego.

Pojęcie Boga i świata boskiego określić możemy tylko kategoriami ludzkimi, przy czym często się zapomina, że są to pojęcia tylko analogiczne. Pojęcia te nawiązują też do życia społecznego. Ludy pierwotne widzą objaw siły boskiej

¹⁾ Prawo macierzyńskie odkrył szwajcarski uczony Bachofen, który doszedł do wniosku, że wszystkie narody miały swą erę żeńską, Por. Sawicki, *Era żeńska w czasach zamierzchłych a w przyszłości*, „Przegląd Powszechny”, t. 189.

w swych wodzach i naczelnikach. Narody zaś kulturalne, szczególnie na wschodzie, a później i w państwie rzymskim, ubóstwiają swych królów i cesarzy. I my chrześcijanie stosujemy kategorie ludzkie, przedstawiając sobie Boga jako Ojca Niebieskiego lub Króla Wieczności.

Spodziewając się od Boga pomocy w wszystkich potrzebach życia, człowiek uposaża go w odpowiednie przymioty. Pogańska religia ludowa przyjmuje specjalne bóstwa dla poszczególnych narodów, stanów społecznych i rozmaitych potrzeb życiowych. Życie w zaświatach przedstawiane jest często jako dalszy, nieco zmieniony ciąg życia ziemskiego i spełnienie pragnień ziemskich. Trudno przejąć się myślą, że tam już nic tego nie będzie, co jest czysto ziemskie, „że tam ani wychodzić za mąż ani żon pojmować nie będą, bo będą równi aniołom“ (Łk 20, 35).

Więcej jeszcze warunkom społeczno-gospodarczym odpowiadają formy kultu: modlitwy, ofiary, święta.

Wpływ podłoża społecznego zachodzi także w religii objawionej, i to z dwójakiej racji. W rozwoju religii objawionej nie jest wyłączone współdziałanie pierwiastka ludzkiego, a objawienie samo nawiązuje ze względów pedagogicznych do naturalnych warunków życia.

W Starym Testamencie Bóg, stwórca nieba i ziemi, szczególnie przymierzem złączony jest z narodem żydowskim, a dla wiary ludowej Jahwe był niejako bogiem narodowym. Kult ofiarny uśrodkowany był w stolicy państwa, a święta religijne łączyły się z historią narodu i rokiem gospodarczym.

Religia chrześcijańska, wznosząc się wyżej, również jednak dopuszcza wpływ życia społecznego. Katolicyzm nie uznając bogów narodowych lub lokalnych, uznaje jednak świętych patronów poszczególnych narodów, stanów i zawodów. Podział Kościoła na diecezje uwzględnia zwykłe granice i podział państwa na prowincje, a w wyznaniach niekatolickich powstały kościoły narodowe. W kulcie uwzględnia się także życie gospodarcze. Kościół błogosławi domy, warsztaty i narzędzia pracy, odprawia nabożeństwa dziękczynne za żniwa, urządza procesje błagalne po polach, modlitwy o deszcz, pogodę i pokój świata.

Te wpływy, idące z dołu, sięgają często zbyt daleko, wypaczając istotę samej religii. Zniekształciły pojęcie istoty boskiej

zmysłowością i ciasnotą pojęć ludzkich, a w czasach chrześcijańskich przyczyniły się do rozbicia Kościoła uniwersalnego.

W pewnych wszakże granicach przystosowanie się religii do warunków społecznych jest zjawiskiem zdrowym i pożądanym, nawet gdy chodzi o religię objawioną. Porządek nadprzyrodzony nie przekreśla przyrodzonego, lecz go zakłada i rozwija (*gratia non tollit, sed supponit et elevat naturam*). Taki jest stosunek wiary do wiedzy, łaski do wolnej woli, taki też stosunek religii objawionej do życia społecznego i gospodarczego. Nawiązując ściślej do tego podłoża, religia łatwiej się przyjmuje i ściślej z życiem łączy. Dobrze jest, gdy tworzy się organiczna całość z religii i duszy społecznej. Kościół katolicki zwykle stosował tę metodę przy nawracaniu narodów pogańskich, nawiązując do zwyczajów ludowych i uszlachetniając je duchem chrześcijańskim.

3. Świat boski nie jest wymysłem tylko ludzkim

Religia więc tworzy i rozwija się pod wpływem podłoża społecznego, ale nie jest tylko jego tworem i odzwierciedleniem, jak twierdzi socjologizm.

Socjologizmowi przeciwstawiamy tezę, że świat boski nie jest czysto ludzkim wymysłem, lecz bytem realnym. Nie twierdzimy oczywiście, że wszystkie wierzenia religijne, tak różne i zmienne, są prawdziwe, ale twierdzimy, że byt boski istnieje a socjologia religii nie wykazała bynajmniej bezpodstawności wiar w istnienie Boga i zaświatów.

Współczesna filozofia tyle na ogół przyznaje, że religia z istoty swej zawiera przynajmniej wiarę w istotę transcendentną, jako byt realny, i że dla religii jest to kwestią decydującą, czy istota boska rzeczywiście istnieje.

Czy ta wiara jest prawdziwa i uzasadniona, należy zbadać rozumem. Socjologia może stwierdzić, że życie społeczne na nią wpływa i daje jej specjalne zabarwienie, z tego jednak nie wynika, że ta wiara sama w sobie jest złudzeniem. Wiemy, że i przyroda do tej wiary pobudza, więcej nawet niż życie społeczne. Często przyrodę wprost się ubóstwia, a nie wynika z tego, że nie ma Boga ponad przyrodą. O tym nie rozstrzygają ani nauki przyrodnicze ani socjologia, tym zagadnieniem zajmują się metafizyka i filozofia religii. Nie możemy tu prze-

dłożyć filozoficznych dowodów na istnienie Boga. W tym miejscu niech wystarczy stwierdzenie faktu, że socjologia, oświetlając społeczne podłoże wiary religijnej, niesłusznie stąd wyprowadza wniosek, że ta wiara jest jego owocem lub iluzją.

4. Religia nie jest nadbudową tylko życia społecznego

Nie uznajemy też twierdzenia, że świat boski jest odzwierciedleniem tylko ideałów i potrzeb życia społeczno-gospodarczego.

Poznamy stan rzeczy bliżej, gdy zastanowimy się cokolwiek nad tym, jakie są źródła wiary religijnej.

Wszak wielkie religie narodów kulturalnych a nawet religie pierwotne powołują się na objawienie boskie. Nie wolno więc socjologii możliwości tej zasadniczo wykluczać.

Jeżeli chodzi o źródła wiary w duszy ludzkiej, to stwierdzamy, że człowiek samym rozumem dochodzi już do poznania Boga. Psychologia religii wykazała, nawet eksperymentalnie, że przeżycie religijne nie jest jakimś nieokreślonym irracjonalnym uczuciem, lecz zawsze zawiera pierwiastki intelektualne¹⁾. Szukając początku wszechrzeczy, rozum dochodzi do wniosku, że Stwórca istnieje. Spotykamy się z tą myślą już u ludów pierwotnych. Etnologia wykazała, że wierzą one nie tylko w świat duchów i demonów, lecz także w jedną istotę najwyższą. Z niej wyprowadzają prawa moralne i społeczne, podobnie jak wszechświat cały.

Poważnym źródłem wiary jest przyżycie religijne, na które nowoczesna psychologia religii główny nacisk kładzie. W tym przeżyciu człowiek niejako bezpośrednio odczuwa bliskość i działalność Boga. R. Otto w słynnym swym dziele (*Das Heilige*, 1919) stwierdza, że to, z czym człowiek w takim przeżyciu się styka, jest kategorią religijną, która przedstawia się jako „Święte“, zawsze jako niepojęta „tajemnica“ (mysterium), jako byt nie z tego świata. To przeżycie może powstać wśród zjawisk przyrody lub życia ludzkiego, ale co człowiek w nim odczuwa, nie jest prostym odzwierciedleniem tych zjawisk, lecz odblaskiem tajemniczej siły wyższej.

¹⁾ Por. Girgensohn, *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens*, 1921.

Podłożem religii są także, jak słusznie twierdzi socjologia, życzenia, pragnienia i tęsknoty ludzkie, wynikające z potrzeb życiowych, z niedoli ludzkiej. Są to bardzo często potrzeby materialne, cielesne i gospodarcze. Ludzie modlą się o chleb codzienny, o zdrowie, o dobre żniwa, o powodzenie w przedsiębiorstwach. Te dobra doczesne występują w religiach pogańskich, zasadniczo też, szczególnie pierwotnie w Starym Testamencie a faktycznie często nawet u chrześcijan na pierwszym miejscu. Ale w religii wypowiadają się także inne potrzeby i tęsknoty. Grzesznik szuka u Boga przebaczenia grzechów i siły moralnej. W głębi duszy ludzkiej tkwi wrodzona tęsknota za szczęściem nieskończonym, która nie jest niczym innym, jak świadomą czy nieświadomą tęsknotą za Bogiem.

Że religia nie jest li tylko nadbudową życia społeczno-gospodarczego, wynika dostatecznie z tego, że nakłada ona w życiu ofiary materialne, nieraz bardzo ciężkie. Człowiek głęboko wierzący dla religii gotów jest poświęcić wszystko: i mienie i zdrowie i życie.

Stąd niemożliwą jest rzeczą wyprowadzić całą treść ideową wiary religijnej z podłoża społecznego, chociaż pewna łączność między nimi istnieje i socjologia podaje mnóstwo tego rodzaju przykładów. Chrześcijaństwo pierwotne tłumaczy np. nieraz jako religię proletariatu. Prawdą jest natomiast, że Chrystus rzeczywiście lituje się nad biednym, głodnym i chorym, ale nie przyszedł na świat, by zaradzić biedzie gospodarczo-społecznej, celem jego myśli było zbawienie dusz. Chrześcijaństwo zdobywało z początku głównie ludzi prostych i ubogich, „niewielu mądrych wedle ciała, niewielu możnych, niewielu szlachetnie urodzonych“ (1 Kor 1, 26). Z czasem jednak także uczonych i zamożnych, za św. Pawła nawet z domu cesarskiego (Fil 4, 22). Religia chrześcijańska podniosła warstwy niższe moralnie i społecznie, ale nie była pod tym względem ruchem rewolucyjnym, gdyż różnice stanowe uważa za rzecz obojętną w królestwie bożym: „Nie ma Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani niewiasty, bo wszyscy wy jedno jesteście w Chrystusie Jezusie“ (Gal 3, 28). Chrześcijaństwo doprowadziło stopniowo do zniesienia niewolnictwa, ale z początku nie zwal-

czało go zasadniczo, napominając tylko do sumiennego spełniania obowiązków stanowych. Św. Paweł nawet radzi niewolnikom trwać w swym stanie, choćby mogli się uwolnić: „W jakim kto powołaniu jest wezwany, w takim każdy niech trwa. Wezwany jesteś niewolnikiem, nie trap się, a jeślibyś nawet mógł się wyzwolić, raczej korzyść odnoś” (1 Kor 7, 20).

Wspomnieć jeszcze należy, że kultura duchowa a zatem i religia nie rodzi się samorzutnie z podłoża społecznego. Tworzą ją ludzie, i to nie dusza zbiorowa, lecz jednostki. Wielcy ludzie mają decydujący wpływ na religię, jak na całą kulturę duchową, genialnością i siłą ducha, pominąwszy już posłannictwo nadprzyrodzone. A geniusz religijny nie jest wyrazem tylko ducha czasu, choć postać jego wykazuje pewne cechy środowiska, z którego pochodzi. Rzecz znamienna, że ani chrześcijaństwo ani buddyzm nie przyjęły się, względnie nie zwyciężyły w kraju i w narodzie, w którym powstały.

5. Wpływ religii na życie społeczno-gospodarcze

Wykazaliśmy, że religia nie jest tworem tylko podłoża społecznego ani bezwzględnie od niego nie zależy. Jeżeli istnieją wpływy, to są one wzajemne, bo religia z swej strony ma także realny wpływ na życie społeczne. Nie jest więc tylko bierną odbitką, lecz sama przyczynia się do kształtowania życia społeczno-gospodarczego. Nie bierze tylko, lecz daje ze swego, musi więc mieć coś z siebie.

Wpływ ten może być i jest często słaby. Są ludzie, którzy właśnie ze względów religijnych wprost wycofują się ze społeczeństwa, by żyć w zupełnej samotności. Więcej natomiast jest tych, dla których religia jest tylko pobożnym uczuciem albo tylko wykonaniem pewnych obrządków zewnętrznych, bez wpływu na życie codzienne. Istnieje też teoria, która głosi, że religia, jako rzecz uczuciowa, nie ma zasadniczo nic wspólnego z życiem moralnym. Proklamuje więc „etykę świecką”. Wiadomo również, że w ciągu ostatnich wieków nastąpiła coraz większa sekularyzacja wszystkich dziedzin kultury i życia.

Pomimo to religia zawsze była i jest jeszcze wielkim czynnikiem dziejowym. Przekonaliśmy się, że poważni socjologowie sami to uznają i uzasadniają. Wspomnieć tylko o pracach Webera, Troetscha i W. Schmidta.

U ludów pierwotnych całe życie unormowane jest wskazaniami religii. U narodów kulturalnych religia ma wielki wpływ na życie społeczne i gospodarcze, co widać szczególnie na wschodzie: w Egipcie, u Żydów, w Persji, w Babylonii, w Indiach, w Tybecie, w Chinach i Japonii. Po części normuje ona wprost życie.

Religia zaś chrześcijańska przez swój światopogląd i etykę określa przynajmniej ogólne normy życia społecznego. Wpływ ten sięgał tak głęboko i szeroko, że poważnie przekształcił całą strukturę społeczno-gospodarczą. Łącząc wszystkich wiernych jako dzieci tego samego Boga i członków tego samego Kościoła wyrównała powoli różnice rasowe, narodowe i stanowe. Doprowadziła do zniesienia niewolnictwa. Starała się uszlachetnić życie społeczne przykazaniem sprawiedliwości i miłości. Dała nowe podstawy życiu rodzinnemu. Motywy religijne spowodowały pracę charytatywną i wielkie fundacje dobroczynne. Religia stworzyła nowe stany kleru świeckiego i zakonnego o wielkim znaczeniu nie tylko moralno-religijnym, lecz także społeczno-gospodarczym.

Wpływy ich były największe w średnich wiekach, gdy całe życie przeniknięte zostało myślą religijną i zasadniczo poddane Kościołowi. Wpływy te trwają po dziś dzień. Chociaż bowiem Kościół nie posiada już dawniejszej potęgi gospodarczej i politycznej, praca jego duszpasterska, społeczna i charytatywna jest jeszcze gorliwsza niż dawniej i poniekąd skuteczniejsza.

* * *

Podaliśmy krótki rzut oka na socjologię religii. Chrześcijanin patrzy na tę nową naukę z pewnym podejrzeniem i nieufnością. Jest to postawa uzasadniona o tyle, że socjologia często przeradza się w socjologizm, który podkopuje podstawy religii. Ale sama w sobie socjologia religii jest nauką bardzo ciekawą i wartościową. Oświeclając podłoże społeczno-gospodarcze, ułatwia zrozumienie charakteru i dziejów religii, a oświeclając wpływy jej społeczne, wykazuje zasięg jej siły życiowej i jej znaczenie także dla życia ziemskiego.

Ks. Franciszek Sawicki

Czy koniec legendy kościuszkowskiej?

Przed niedawnym czasem A. Skalkowski, prof. Uniwersytetu Poznańskiego, wygłosił na posiedzeniu naukowym Polskiego Towarzystwa Historycznego w Krakowie odczyt pt. „Zagadnienia kościuszkowskie“. Było to nawiązanie do pracy gen. Kukieła, która pod tymże tytułem ukazała się w Londynie. Rozprawa londyńska zamyka się stwierdzeniem, że istotnej miary wielkości Kościuszki szukać należy w czynach jego doby Insurekcji. Natomiast uczony poznański jest zdania, że wniosek ten nie ma oparcia w wydarzeniach kampanii 1794 r. Ażeby to uzasadnić, przeprowadził interesującą analizę bitew, od racławickiej poczynając. Starał się dowieść, że już ta pierwsza batalia wykazuje zasadnicze błędy w taktyce Kościuszki, mianowicie: brak poczucia realizmu i orientacji w sytuacji, pozostawienie w ręku wroga inicjatywy w wyborze stanowisk i rozpoczęciu ataku i w skutku — zdanie wszystkiego jakby na łaskę Opatrzności i przypadek, od którego jak np. pod Racławicami, zawisło zwycięstwo tak bliskie przed i tuż po batalii zupełnej klęski armii polskiej. Te same błędy powtarzają bezowocne pod względem wojskowym obozowania w Sandomierskiem i Kieleckiem, gdzie Naczelnik ogranicza się do odezw propagandowych, zamiast rozprawiać się z wrogiem. W szczególności zaś klęska szczekocińska, która była wynikiem złego wywiadu. Nie zmienia zdania prof. Skalkowskiego o Naczelniku obrona Warszawy. A Maciejowice uważa on za uwiecznienie wszystkich błędów Kościuszki. Bo niedostateczne przygotowanie batalii pod względem liczby żołnierza, jak i to, że dał się wmanewrować na stanowisko pod względem strategicznym fatalne i wydał spóźnione rozkazy Ponińskiemu, który zdążyć nie mógł, sprawiają, że wina za klęskę tę spada na Kościuszkę.

Legenda Kościuszkowska zdaje się więc leżeć w gruzach.

W dyskusji, która się wywiązała po odczycie, prof. Mościcki podkreślił, że rozstrzygnięcie o słuszności takiej analizy kampanii 1794 r. należałoby zostawić fachowcowi wojskowemu, a prof. Lepszy domagał się najrychlejszego wydania wszystkich źródeł, dotyczących Insurekcji, by móc pchnąć naprzód badania kościuszkowskie, czego — mimo kilku ciekawych publikacji — Rok Kościuszkowski nie spełnił.

Spróbujmy jednak podyskutować z prof. Skałkowskim na podstawie dotychczas znanego, a dość obszernego materiału.

Powyższa krytyka kampanii 1794 r. i zarzuty stawiane Kościuszcze dałyby się sprowadzić do ujemnej charakterystyki Kościuszki jako wodza i jako człowieka. Brak talentów strategicznych i nad trzeźwym realizmem górowanie w umyśle o artystycznych skłonnościach jakiegoś idealnego obrazu wojny, którego nie dało się zgodzić z istotną sytuacją, dyskwalifikowałyby go jako wodza. Ale samobójcza taktyka, polegająca na marnowaniu i wytracaniu sił polskich przez nieumiejętność, opieszałość w działaniu, brak inicjatywy i zaniedbania w przygotowywaniu i wykonywaniu planów operacyjnych świadczyłyby o lekkomyślności człowieka, który mimo wyraźnych niepowodzeń, wynikających z braku talentu wodza, kurczowo trzymał się powierzonej mu przez naród władzy, chyba dla dogodzenia własnej próżności.

Sąd taki stoi jednak w rażącej sprzeczności z opinią o Kościuszcze ludzi jemu współczesnych, obcych i swoich. Można pominąć relacje o młodości jego, na które padać może blask późniejszej sławy Naczelnika. Można nie przeceniać pięcioletnich studiów jego w stolicy Francji w zakresie inżynierii wojskowej, które mu jednak dać musiały pełnię ówczesnej wiedzy wojskowej i to w zakresie tzw. „uczonej“ broni. Pozostaje jednak niewątpliwych 8 lat twardej szkoły Waszyngtona.

Z raportu gen. Greene'a z 1781 r. dowiadujemy się: „Do liczby najużyteczniejszych towarzyszy broni należał pułkownik Kościuszko. Z niczym nie da się porównać gorliwości jego w służbie publicznej, a w rozwiązywaniu poważnych zadań, jakie się nam nastroczały wśród czynnej wojny, nie mogło być nic pożyteczniejszego nad jego uwagę, czujność i staranność, ... niestrudzony żadną pracą, nieustraszony w żadnym niebez-

pieczeństwie, ... wyróżnia się bezprzykładną skromnością i zupełną nieświadomością tego, że dokonał czegoś niezwykłego.“ W dwa lata potem powtarzając ten sam sąd o Kościuszcze w liście do gen. Irvine'a, dodaje z żalem: „Ten zdolny i dzielny żołnierz opuścił nas teraz, udając się na północ do swej ojczyzny, gdzie niezawodnie w krótkim czasie zostanie wybitnie wyróżniony.“ Podobny sąd dużo wcześniej wypowiedział o Kościuszcze sam Waszyngton, mówiąc o robotach fortyfikacyjnych, wykonanych przez Kościuszkę w West Point. Kościuszko pozostał zawsze doskonałym oficerem inżynierii, której technika polega wszak na trzeźwym obliczaniu. Ustaliła się o nim późniejsza opinia, że był „zimny w brawurze“. Cechą tą różnił się tak doskonale od eks-konfederata K. Pułaskiego, który przez nawyki starszylacheckie i ostatnią szaloną szarżę pod Savannah jest raczej anachronizmem na tle rewolucyjnym wojny amerykańskiej. Kościuszko jest człowiekiem i żołnierzem nowoczesnym, o którym — porównując go z innymi — powiedział Waszyngton: „Lepiej się nadaje do charakteru i ducha ludu naszego.“ Jeśli się uwzględni, że Kościuszko w armii amerykańskiej służył w stopniu subalterna, na którego czynność zwrócona była stale baczna uwaga zmieniających się przełożonych, że nie dobijał się błyskotliwej kariery Pułaskiego, będąc bezgranicznie prostym i skromnym, że należał do narodu, który nie miał wówczas za granicą „żadnej konsyderacji politycznej“, to entuzjastyczne, a zarazem rzeczowe pochwały amerykańskie świadczą, że zasłużył na nie rzetelnie.

Wracając do Polski, by się jej wypłacić „z obowiązku obywatelstwa“, przynosił doskonałą znajomość wojny ruchomej, improwizowanej, gdzie wszystko trzeba było stwarzać z niczego. Stąd tak trzeźwy jest jego sąd o niedomogach armii polskiej, podany w skrypcie o kampanii 1792 r. Wśród niedomogań w zakresie kwatermistrzostwa, układania planów operacyjnych, niedostatku amunicji i magazynów, wymienia stałą bolączkę ówczesną: brak dobrego wywiadu bojowego i odpowiednich do tego ludzi. Czyż można wobec tego przypuścić, by mając takie doświadczenie z wojny amerykańskiej i polskiej, mógł być — otrzymawszy w pełni lat męskich „najwyższą zwierchność“

w narodzie — zatracić zalety, o których z entuzjazmem mówili amerykańscy towarzysze broni?

Kościuszko był konsekwentnym republikaninem. Stąd usilnie dążył do powiązania sprawy niepodległości Polski z europejską rewolucją społeczną — dwu w umyśle jego nierozdzielnych spraw — wskazując rewolucyjnej Francji jako cel „szybkie rozszerzenie republikanizmu w Rosji i zasadzenie i umajenie drzewa wolności nawet wśród lodów Petersburga“. Nie były to czcze słowa. Domagając się bowiem interwencji wojsk francuskich w Polskę, równocześnie polskimi siłami próbował zapalić rewolucję w Kurlandii, słał emisariuszy nad Don, by na kozaczyźnie wzniecić bunt przeciw caratowi, a dowódcom swoim wydał rozkazy, „by — ile ich pozycja pozwoli — szli w granice pruskie i moskiewskie i tam głosili wolność i powstanie. By wzywali do łączenia się z nami i uzbrojenia powszechnego przeciw uzurpatorom i ich tyranii.“

Był to zapewne idealny obraz wojny rewolucyjnej, który w duszy piastował. Umiał go jednak z całą trzeźwością polityka zredukować do „rozległości, na jaką pozwala położenie ludzi i rzeczy.“ W dobie przed Insurekcją trzeźwość ta dyktowała mu za najpierwszy obowiązek: „przeszkodzić jakiemukolwiek wybuchowi przedwczesnemu lub powstaniu częściowemu“. W instrukcjach, danych emisariuszom z kraju, w grudniu 1793 roku podkreślał, że moment wybuchu „musi być dobrze zważony, nie w prędkości uczucia obywatelskiego, ale w zimnym rozsądku...“ Wzywany kilkakroć do kraju dla rozpoczęcia działań, wracał do Drezna, „nie znalazłszy przygotowania“, o którym go zapewniano. W instrukcji podawał jasno, co w jego mniemaniu znaczy „gotowość zupełna“: „w sto tysięcy zacząć potrzeba, a powiększać coraz do dwóchkroć sto tysięcy“.

Gdy na skutek przeprowadzanej redukcji wojska i wyruszenia brygady Madalińskiego wybuch powstania nastąpił jako „krok podyktowany rozpaczą“, Kościuszko, chcąc naród zelektryzować i do ostatecznego zmusić wysiłku, rzucił hasło: „śmierć albo zwycięstwo“. Ale był realistą, więc widział zarówno niedostateczność przygotowań, jak i potęgę sił kontrrewolucji, zaczajoną nawet w duszy patriotów. Stąd, choć sam był szczerym demokratą i „czuł istotnie równość“, rzucił program

stopniowego jeno znoszenia pańszczyzny. Był z przekonania wrogiem monarchizmu, ale uznając królestwo za formę w danej chwili „dobru ojczyzny najdogodniejszą“, zarówno w odezwach jak i w rozporządzeniach oszczędzał osobę króla. Zdawał sobie sprawę, że z działalności jego i tworzonej pośpiesznie armii dwie potencje największe oka nie spuszczaają, a neutralność Austrii jest tylko chwilowa. Starał się przeto zneutralizować również i Prusy i — mimo że wysunął maksymalny program odnośnie granic i suwerenności Rzeczypospolitej — był, jak są tego wskazówki, skłonny w ostateczności targować się choć „o kondycje zgodne jeno z godnością narodu“.

Tym należy tłumaczyć pozornie niezrozumiałą zwłokę w operacjach wojennych, gdy w obozowiskach pod Winiami czy pod Połańcem działał głównie jako naczelnik polskiej rewolucji społecznej. Ten kilkumiesięczny marsz ku Warszawie miał za cel demonstrację wojskowo-polityczną wobec mocarstw ościennych, dalekiej Francji, oraz króla i własnego społeczeństwa. Naczelnik był przeświadczony, że: „im dłużej trwa powstanie i więcej ogarnia kraju, tym nieprzyjacieli zmniejszać się, a siły rewolucji zwiększać muszą. Narody bowiem, widząc obok siebie wzrastającą wolność, same jej zapragną. I rewolucje dalsze stają się — nieodzowne.“

Nieporozumienie to głębokie, jeśli polską taktykę rewolucyjną chce się mierzyć skalą rewolucji francuskiej. Zresztą odpowiedź na to daje sam Kościuszko w liście do entuzjastki powstania, generałowej A. Gorzeńskiej, która na skutek fantastycznych pogłosek o zbliżaniu się Francuzów z pomocą, zachęca Kościuszkę do szybszego działania. Naczelnik odpowiada: „Lękasz się — zdaje się — by ci nie uprzedzili nas w oswobodzeniu ojczyzny. Któżże Polak nie wołałby winnym być raczej oswobodzenie to własnemu orężowi, jak obcej pomocy, któż by nie zyczył sobie, by walki nasze równie były szczęśliwe i prędkie jak Robespiera — ale pytam się, czy pomoc, którą wojsko jego odbiera od wszystkich kraju mieszkańców, można równać z tą, którą my odbieramy? Pytam się, czy u nas dogodne byłyby wszystkim te środki, których on używał? Na pół gorliwi, na pół zbrojni, na pół rewolucyjni, nie dziw, żeśmy dotąd i wolności i najechanej ziemi nie odzyskali. Wiemy, że tylko w od-

wadze i orężu pokładać mozem nadzieje ojczyzny, ale też wiemy, że losy kraju całego i wojska jednej bitwie powierzać byłoby nieroztropnie.“

Tymczasem dochodziły zewsząd skargi, że rodziny rekrutów wiejskich „są wystawione na największe uciążliwości“ ze strony właścicieli, że Komisje Porządkowe tak „barwią słowami“ rozporządzenia Naczelnika, by sens ich uniedostępnić dla ludu i zatrzeć ich treść społeczną. Kraków poddał się Prusakom bez walki. W Warszawie coraz wybuchały zamieszki i choć wieszania miały charakter „gniewu ludu“, w rozruchach dopatrywał się Naczelnik ręki obcych prowokatorów. Nie tylko spod Raławic uciekła gwardia narodowa, wypadki takie powtarzały się coraz częściej, tak że Kościuszko, mimo że znany był z ojcowskiego jeno karcenia winnych, zmuszony był w końcu zagrozić wojsku — kartaczowaniem. I sytuacja polityczna okazała się w końcu beznajdziejna. Tak, że można by zapytać, czy linia polityczna, reprezentowana od lat przez Stanisława Augusta, była nie tyle wyrazem słabości jego charakteru, ile wynikiem chłodnej oceny sytuacji. Ale czy za to wszystko możemy obarczać winą Naczelnika, czy też raczej podziwiać należy hart jego ducha wśród tylu niepowodzeń.

Wyjście naprzeciw wroga pod Maciejowicami dla osłony stolicy miało cel jasny: zapobiec złączeniu się Fersena i Suworowa. Był to plan przyjrzysty, bo gdyby armaty Ponińskiego odezwały się na tyłach wroga, żołnierz rosyjski mógł być pchnięty na tyły Zamku w grząskie błota. Naczelnik, choć zawsze pojednawczy, przekonany był głęboko o winie Ponińskiego. Świadczy o tym okrzyk przy obchodzeniu pola bitwy w Morgarten w Szwajcarii.

Prawdą jest, że służba wywiadowcza zawodziła od początku do końca kampanii 1794 r. Brakło bowiem ludziom odpowiedniej rutyny. Był to mankament obustronny, który powtórzy się również w 1831 r. Prawdą jest, że w operacjach samodzielnych niektórzy dowódcy najzupełniej zawiedli. Ale czy Naczelnik mógł ludzi stworzyć, czy też musiał używać takich, jacy byli. Tak, błędem organizacyjnym armii z 1794 r. było utworzenie dwu odrębnych formacyj wojska: regularnego i obywatelskiego. Ale jakąż wielką wymowę moralną i polityczną

miało wciągnięcie chłopą do obrony kraju i wskazanie nowej siły narodowi. Łatwo obdzierać z laurów zwycięskich Racławice czy obronę Warszawy, wskazując na przypadki i okoliczności. Ale jak klęska jest ryzykiem każdego dowodzenia, tak przypadek i okoliczności bywają elementami zwycięstwa.

Znany jest hiperkrytycyzm nasz wobec wodzów tuż po klęsce i łatwość szafowania zarzutem zdrady. Jeśli autorytet Kościuszki i po klęsce wzrastał i liczyć się z nim musiał i Petersburg i Bonaparte, to nie dlatego, że na skutek jakichś subtelnych procesów w psychice zbiorowej fałszywy męt kościuszkowski jak powój owinął się wokół ruin ojczyzny. Inna jest tego przyczyna, a mianowicie — istotna wielkość Kościuszki, niezaprzeczalna nawet dla tych, których drażnił jego konsekwentny republikanizm. Wielkość tego wodza Polski, który do końca życia dźwigał poczucie odpowiedzialności za naród, nie miała skali ani charakteru militarnego geniuszu Napoleona, którego egoizmowi trzeba się było ślepo poddać. Kościuszko był bohaterem na polu walki, trzeźwym dowódcą i twórczym organizatorem armii i porywu mas, ale jego wodzostwo było raczej z typu przewodnictwa duchowego (jakby prototyp późniejszego mickiewiczowskiego), więc w zestawieniu z wodzami o wilczym sercu miało — pozory słabości.

Z jego wysiłku i krwi wynikła najpiękniejsza z polskich legend powstańczych — Insurekcja 1794 r. i najpromienniejszy z mitów zwycięskich — Racławice. Ale może jeszcze bardziej przejmujące, bo intymne, są dowody jego działalności po powrocie z niewoli carskiej. I wtedy, gdy po raz wtóry rzuca Amerykę, by czuwać nad zawiązkiem siły zbrojnej narodu polskiego przy boku Francji. I wtedy, gdy po sprawdzeniu się najgorszych przewidywań jego, po hekatombach we Włoszech, Egipcie, San Domingo i nad Berezyną, zaświta na Kongresie Wiedeńskim znów promyk nadziei dla Polski, 70-letni starzec wykrzesze wówczas z siebie iskrę młodzieńczego zapału, by zdobyć Aleksandra dla Polski. Z niesłabnącą energią przygotowuje memoriały o konstytucji, o zniesieniu pańszczyzny, o szkolnictwie (porozumiewa się z Pestalozzim). I z największym niepokojem czeka odpowiedzi cesarza lub ministra jego A. Czartoryskiego. A gdy go wszystko już zawiodło, i mocarze

świata, gabinety, i własni rodacy, którzy się okazali półgorliwi i „podlegający okolicznościom różnym mocarstwom“, nie dziw, że z gorzką ironią pisał od T. Jeffersona: „Jestem sam jeden prawdziwym Polakiem w Europie.“

Mity historyczne mają wielką moc nad wyobraźnią ogółu i z czasem nabywają nieprzesączalności dogmatu wobec faktów, które by mogły podważyć ich prawdę. Ale nauka ma szacunek tylko dla faktów. Stąd słuszne jest, że co pewien czas wznawia dawne już, zdawało by się, przebrzmiałe procesy, stawia przed trybunał najszacowniejsze mity i postacie, dopuszczając do głosu skargę i obronę. Niejednokrotnie na podstawie drobnych poszlak czy indywidualnej interpretacji znanych faktów formułuje problem winy, nie dając ostatecznego rozstrzygnięcia. Takie jest prawo nauki.

O ile jednak sąd, jaki np. zapadł nad Stanisławem Augustem w dniach kłeski, wymaga — w imię sprawiedliwości historycznej — korektury w opinii inteligentnego ogółu, o tyle sąd narodu o Kościuszcze, jaki się wytworzył po Racławicach i utrwalił na emigracji — może się ostać i przy najskrupulatniejszym badaniu źródeł.

Jerzy Pilecki

Ogólne wytyczne chrześcijańskiej reformy społecznej

1. Rozwiązanie kwestii sprawiedliwego ustroju społecznego przez chrześcijańskie Średniowiecze.

Rozwiązanie średniowieczne poszło po prostu *dwoma drogami*. Dla wszystkich, przeciętnych ludzi, obdarzonych zwykłymi instynktami, zwykłymi zaletami i wadami, stworzono organizację korporacyjną. Organizacja ta, aczkolwiek nie wymagała zbyt wiele, potrafiła jednak uregulować stosunki gospodarcze w sposób rozumny i sprawiedliwy. Ustrój cechowy zapobiegał walce klas, gwarantował sprawiedliwe płace i słuszne ceny. Dla tych zaś, którym nie wystarczały bardzo umiarkowane wymagania organizacji cechowej, pozostawała w Średniowieczu licznie wówczas uczęszczana droga życia *m o n a s t y c z n e g o*. Tam dusze, dążące do realizacji wyższego i idealniejszego stosunku do dóbr tego świata, żyły w ślubie ubóstwa i w oderwaniu od prywatnej własności bogactw materialnych. Zakony w Średniowieczu stanowiły w pełnym tego słowa znaczeniu „sektor gospodarczy“ i to o bardzo wysokim stopniu oddalenia się od koncepcji, określanych dzisiaj jako kapitalistyczne. Zakony karczowały lasy, organizowały handel i kredyt, były rozsądnymi wyżej kultury gospodarczej i finansowej. Jak mówi w swym podręczniku historii doktryn ekonomicznych prof. Roman Rybarski, gospodarka Średniowiecza z wolna posuwała się naprzód, a jej wzorem i przewodnikiem były zakony. („System ekonomii politycznej“, t. I, Warszawa 1924, str. 42).

I właśnie już wówczas mamy w pełni zrealizowany ów różniczkowany ideał ustroju społecznego, który możemy określić jako ideał *c e c h o w o - m o n a s t y c z n y*. Niższy szczebel cechowy, czyli korporacyjny, stanowił jego aspekt ogólny, prze-

znaczony dla wszystkich, nie wymagający od ludzi ani heroizmu moralnego, ani doskonałości. Mógł on być dlatego traktowany jako rozwiązanie o b l i g a t o r y j n e, obowiązujące wszystkich, na straży którego stało prawodawstwo i władza wykonawcza (wówczas miast i Kościoła). Szczebel ten możemy określić krótko jako *szczebel makro-społeczny*, to jest nstawiony na całe społeczeństwo. Szczebel zaś monastyczny stanowił rozwiązanie idealniejsze, możliwe do realizacji tylko przy istnieniu innych niż normalnie ludzi, zdecydowanych na urzeczywistnianie w swym życiu pełnego ideału chrześcijańskiego — rozwiązanie całkowicie d o b r o w o l n e. Szczebel ten możemy znowu, dla krótkości, określić jako *szczebel mikro-społeczny*, to jest odnoszący się tylko do n i e k t ó r y c h jednostek ludzkich, tych mianowicie, które z własnej woli nań się zdecydują.

Ten dualizm urzeczywistniania ideału sprawiedliwego ustroju społecznego, to najcenniejsze dziedzictwo, jakie przekazało Średniowiecze reformatorom społecznym naszych czasów.

2. Program Wielkich Encyklik Społecznych.

Od okresu Średniowiecza oczywiście dużo się na terenie gospodarczym zmieniło i zagadnienie sprawiedliwego ustroju społecznego trzeba było przemyśleć od nowa. Z jednej strony liberalizm zerwał ostatecznie wszystkie więzi, krępujące wolność gospodarowania i... w y z y s k i w a n i a słabszych przez silniejszych, z drugiej — odchodzenie społeczeństw od religii, „reformacja“ i laicyzacja zmniejszyły wagę „sektora“ zakonnego w dziele reformy ustroju społecznego.

Kościół nie pozostał jednakże w tyle i w dwu Encyklikach: *Rerum Novarum* (1891) i *Quadragesimo Anno* (1931) sformułował makro-społeczne zasady reformy ustroju społecznego, wyrażające się w propagowaniu powszechnego samorządu zawodowo-gospodarczego, mającego być lekarstwem na walkę klas i anarchię nieskrępowanej wolności gospodarczej. Program Wielkich Encyklik Społecznych stanowi niewątpliwie poważną próbę uzdrowienia współczesnego ustroju społecznego na odcinku reform o charakterze przymusowym. Zawiera on potępie-

nie ustroju kapitalistycznego, rozumianego nie* jako ustrój prywatnej własności, lecz jako system, który umożliwia stosowanie upośledzenia ekonomicznego szerokich rzesz pracowników najemnych i który cierpi na chroniczną anarchię produkcji (kryzysy gospodarcze i bezrobocie). Broni ten program Encyklik natomiast własności prywatnej i prywatnej inicjatywy, ujętej w formy organizacyjne korporacjonizmu, które mają uchronić ludzkość przed powrotem kapitalistycznej walki wszystkich przeciw wszystkim.

3. *Spółdzielczość wyższą formą realizacyjną chrześcijańskiego programu reformy społecznej w czasach obecnych.*

Praca kontynuowania programu Wielkich Encyklik Społecznych musi iść nie tylko w kierunku rozwijania jego koncepcji makro-społecznych, stanowiących jedynie niższy, minimalistyczny szczebel realizacyjny chrześcijańskiego ustroju społecznego, lecz również w kierunku zbudowania jego szczebla mikro-społecznego, o którym on wcale dotychczas nie mówi. Zmuszając wszystkich do poddania się pewnej ilości umiarkowanych reform społecznych, musimy uzupełnić nasz program o zespół postulatów, które będziemy propagowali w celu jak najszerszego urzeczywistniania d o b r o w o l n e g o. I dopiero tutaj, na terenie programu dobrowolnych, „oddolnych“ reform mikro-społecznych, możemy sobie pozwolić na jak najśmielsze pomysły katolickiego radykalizmu społecznego.

Jasnym jest, że nie może tu już dzisiaj chodzić o propagowanie ideałów monastycznych, które — aczkolwiek mają w dalszym ciągu swój głęboki sens — to jednak są wewnętrzną sprawą Kościoła i nie mogą być w żadnym razie traktowane jako narzędzie reformy społecznej. Wydaje mi się jednak, że na interesującym nas terenie mikro-społecznym rozwinął się już od wieku sposób gospodarowania, który może być prawie bez zastrzeżeń uważany za formę gospodarczą, odpowiadającą wskazaniam Ewangelii, mianowicie *s p ó ł d z i e l c z o ś ć*.

Nie znaczy to, by na terenie spółdzielczości nic dla nas, katolików, nie pozostało do zrobienia poza przyjęciem go za swój. Trzeba zasady spółdzielczości rozpatrzyć krytycznie

w świetle nauki katolicko-społecznej i dopiero wówczas postawić spółdzielczość jako mikro-społeczny, dobrowolny i „oddolny“ aspekt programu chrześcijańskiej reformy społecznej naszych czasów. Praca to wielka i poważna, czekająca na tych wszystkich, którzy pragną „radikalizacji“ nauki chrześcijańsko-społecznej.

4. Istotny sens katolickiego radykalizmu społecznego.

Tak więc *m o ż n a* mówić o katolickiej nauce społecznej, jako o radykalnej reformie ustroju kapitalistycznego. Można — i trzeba — ale tylko wówczas, gdy ograniczymy się do programu reform dobrowolnych i „oddolnych“. Tylko taki program — nie niszcząc wszystkich dobrych stron prywatnej własności i zdrowego dążenia człowieka do polepszenia swego bytu poprzez wzmoczenie wydajności pracy i oszczędności — może przyczynić się do usunięcia z obecnego ustroju wszystkich niedomagań, z możliwością życia bez pracy na koszt innych na czele.

Najgłębsze źródła tak rozumianego katolickiego radykalizmu społecznego tkwią nie w czym innym, jak w przykładzie *gmin chrześcijańskich* z pierwszych wieków. Pierwotna gmina chrześcijańska, to najpiękniejszy ideał do naśladowania dla spółdzielczości w czasach obecnych. O żywotności tego ideału świadczy fakt, że właśnie z idei gminy chrześcijańskiej narodziło się w Średniowieczu bujne życie monasterów i zakonów.

Dlatego program chrześcijańskiej reformy społecznej jasno musi postawić przed dzisiejszym światem tę wielką prawdę, iż reformom przymusowym przeznaczonym dla wszystkich, podlegać muszą te tylko bolączki, których szkodliwość i niesprawiedliwość jest dla każdego normalnego człowieka oczywistą. Ten przymusowy, obligatoryjny szczebel reformy społecznej stanowić może tylko program Wielkich Encyklik Społecznych, domagający się sprawiedliwego wynagradzania pracy i likwidacji anarchii produkcyjnej poprzez organizację życia gospodarczego na płaszczyźnie powszechnego samorządu zawodowo-gospodarczego. Natomiast dla tych wszystkich, którzy w swym szlachetnym idealizmie pragnęliby czegoś więcej, program chrześcijańskiej reformy społecznej ofiarować musi do naśla-

dowania wspaniały ideał pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Ideał ten, przekuty we współczesne formy organizacji spółdzielczej, opierać się musi nie tylko na sprawiedliwości, ale i na *miłości społecznej*. W ramach spółdzielczości chrześcijańskiej znajdzie się miejsce na tę wielką różnorodność form gospodarczych, jaka wynika z różnicy charakterów i upodobań ludzkich, poczynając od potężnie już rozwiniętych form spółdzielczości częściowej, pomocniczej, jak spółdzielczość spożywców, spółdzielczość wytwórcza (pracy), spółdzielczość mieszkaniowa i kredytowa — a kończąc na ideale spółdzielczości *całkowitej*, integralnej, którą w odróżnieniu od poprzednich form spółdzielczości zarobkowo-gospodarczej można by określić *spółdzielczością życia*, a która by połączyła w jedno wszystkie częściowe rodzaje spółdzielczości; byłaby to spółdzielczość mieszkaniowa, łącząca w sobie tak spółdzielnię spożywców, jak spółdzielnię kredytową, jak też i pewne inne swoiste formy spółdzielczości — a to wszystko w oparciu o chrześcijańskie zasady moralne i światopoglądowe.

5. Założenia ogólne współczesnego korporacjonizmu katolickiego.

Punktem wyjścia i podstawą dla nowoczesnego korporacjonizmu katolickiego są Encykliki Społeczne Papieża Leona XIII (*Rerum Novarum*) i Piusa XI (*Quadragesimo Anno*). Wychożą one z założenia, że przymusowo reformować należy tylko to, co jest w dotychczasowym stanie rzeczy *n i e w ą t p l i w i e* złe i niesprawiedliwe. Jest to linia rozumowania, która już dawno przyjęła się na terenie takich dziedzin życia społecznego, jak np. prawo karne, gdzie nikomu nie wolno zabijać ani okradać swych bliźnich, przy czym na straży tych zakazów stoi cała potęga współczesnego Państwa. Głębszym sensem programu Encyklik jest właśnie takie sformułowanie zagadnienia reformy społecznej, które postawiłoby poza nawiasem dopuszczalnego prawnie postępowania wszelkie formy monopolistycznego wyzysku konsumentów i kapitalistycznego (tzw. monopsonistycznego) wyzysku robotników. I jak w prawie karnym wcale nie mamy ambicji uczynienia ludzi doskonałymi na drodze systemu zakazów i kar, lecz pozostawiamy to ich osobi-

stemu poczuciu moralnemu ukształtowanemu przez wyznawane przez nich zasady religijne i filozoficzne — tak też i w życiu gospodarczym program Encyklik wcale nie pragnie urzeczywistnić na drodze obligatoryjnych reform obecnego ustroju jakiegoś idealnego stanu stosunków społeczno-gospodarczych. Fundamentalną cechą katolickiej nauki społecznej jest liczenie się z niedoskonałością natury ludzkiej będącą skutkiem *g r z e c h u p i e r w o r o d n e g o*. W ten sposób korporacjonizm katolicki nie pretenduje do całkowitego zniszczenia ustroju kapitalistycznego, jeżeli pod tym terminem rozumieć będziemy ustrój prywatnej własności i prywatnej inicjatywy — lecz tylko do likwidacji *p r z e r o s t ó w* tego ustroju, uzależnionych nie tyle od samego systemu własności, co od oczywistej niedoskonałości natury ludzkiej. Można natomiast uważać *ideologię* katolicko-społeczną korporacjonizmu jako przekreślającą całkowicie ideologię kapitalistyczną, opartą na materialistycznym światopoglądzie i bezkrytycznej wierze w człowieka, propagowaną przez Rousseau i doktrynerów rewolucji francuskiej. W całości nauka katolicko-społeczna stanowić będzie na odcinku gospodarczym kierunek *r e f o r m i s t y c z n y* w stosunku do kapitalizmu, gdy socjalizm marksistowski stanowi wobec niego kierunek rewolucyjny.

O ile chodzi o wskazania Encyklik, to idą one — poza dziedziną zmiany ogólnej atmosfery moralnej — w kierunku reform o charakterze społecznym (sprawiedliwa płaca, strukturalnym (popieranie drobnej własności i dążenie do uwłaszczenia proletariatu) i organizacyjnym (samorząd zawodowo-gospodarczy). Wskazania te należałoby uzupełnić przede wszystkim zespołem reform o charakterze polityki koniunkturalnej Państwa oraz rozbudować dalej zakres reform społecznych i strukturalnych. W ten sposób program współczesnego korporacjonizmu składać się będzie z trzech zespołów reform, które możemy potraktować jako coraz głębsze korektury ustroju kapitalistycznego: polityki koniunkturalnej Państwa, polityki społecznej i polityki strukturalnej. Przyjrzyjmy się tym zespołom reform szczegółowiej, zaczynając od reform strukturalnych, jako sięgających najgłębiej w dotychczasowy układ stosunków.

6. Program polityki strukturalnej.

Fundamenty pod chrześcijańską koncepcję własności rzucił już św. Tomasz z Akwinu; ostoją jego ujęcia było wspólne używanie własności, realizowane na drodze prywatnego władania — które przy takiej naturze ludzkiej, jaka jest w rzeczywistości, stanowi rozwiązanie, posiadające najmniej wad i najwięcej zalet. Zasada ta została zrealizowana w ustroju cechowym średniowiecza, gdzie istniała właściwie tylko drobna własność rzemieślnicza, połączona z osobistą pracą właściciela. Gdy jednakże po okresie rewolucji przemysłowej z końca 18-go wieku powstały formy skoncentrowanej własności średniej i wielkiej, reformatorzy społeczni wysunęli różne projekty naprawienia tego stanu rzeczy. Najradykałniejsze rozwiązanie podała szkoła socjalistyczna, proponując w ogóle zniesienie własności prywatnej. Rozwiązanie to opiera się na dwu założeniach: 1^o fakcie życia bez pracy, które umożliwia posiadanie większego kapitału, 2^o niemożności odwrócenia procesu postępu technicznego, który nie pozwala na indywidualne uwłaszczenie robotników i powrót do drobnej wytwórczości z okresu przedkapitalistycznego.

Tezy te zostały zakwestionowane przez drugi kierunek reformy społecznej, reprezentowany przez naukę chrześcijańsko-społeczną. Jeżeli chodzi o pierwszą z nich, to jest ona niewątpliwym faktem ekonomicznym, ale staje się zjawiskiem niemożliwym dopiero w stosunku do bardzo wielkich form własności, gdzie posiadanie ogromnego kapitału nie łączy się z osobistą pracą właściciela. Druga z tych tez jest również przesadzona; co prawda nie da się już dzisiaj zdekoncentrować całej produkcji przemysłowej, ale też z drugiej strony nie najważniejsza jest dekoncentracja procesu produkcji technicznej, lecz tylko *dekoncentracja dyspozycji finansowej* i posiadanie choćby tylko współwłasności produkcyjnej oraz indywidualnej, trwałej własności konsumpcyjnej.

Z tych względów pierwszą i naczelną tezę rozwijającego się od połowy 19-go wieku ruchu chrześcijańsko-społecznego były hasła *możliwie szerokiego uwłaszczenia i deproletaryzacji*. Również i dzisiaj uznać je należy za najważniejszy element po-

lityki strukturalnej programu chrześcijańskiej reformy społecznej. Droga do tego wiedzie poprzez popieranie wszelkich form drobnej wytwórczości, nie zatrudniającej pracy najemnej, względnie zatrudniającej tylko nieznaczną jej ilość, jak np. włóścianstwo, rzemiosło i drobne kupiectwo; dalej polega ona na umożliwianiu robotnikom nabywania udziałów przedsiębiorstwa, w którym pracują, jak również dorabiania się trwałej własności konsumcyjnej w formie domków mieszkalnych z ogródkami, lub choćby tylko własnego mieszkania w spółdzielni mieszkaniowej.

Ale oczywiście sam program upowszechniania własności już w dzisiejszych czasach nie wystarczy. Formy własności przemysłowej doszły do rozmiarów tak nadmiernych, a czasem i patologicznych jak np. wielkie trusty i koncerny, monopolizujące produkcję pewnych artykułów niejednokrotnie w skali światowej — że wymaga to dalszych, bardziej radykalnych kroków polityki strukturalnej. Na tym odcinku absurdem byłoby powoływanie się na św. Tomasza, jako obrońcę *wszelkiej* własności prywatnej. Doktor Anielski wypowiada się za własnością prywatną, ale rozumie przez nią własność warsztatów pracy, w których posiadanie pewnej ilości kapitału łączy się z osobistą pracą właściciela. Toteż wszędzie tam, gdzie własność prywatna staje się tylko okazją do wygodnego życia bez pracy na koszt warstwy pracowników najemnych, traci ona sens i musi ulec przymusowej nacjonalizacji. Oczywiście granice nacjonalizacji powinny być zakreszone bardzo ostrożnie, by — zabijając przyśłowiową muchę — nie zabić jednocześnie człowieka, na którym ona siedzi, a w tym wypadku nie sparaliżować całego subtelного mechanizmu działania systemu inicjatywy prywatnej. Poza tym samo wywłaszczenie musiałoby się odbyć zgodnie z wytycznymi „Kodeksu Społecznego“, wymagającego w każdym razie uprzedniego i sprawiedliwego odszkodowania. Z tego tytułu powstałyby dla Państwa ogromne ciężary finansowe i dlatego — pomijając kwestię majątku poniemieckiego — nie mogłoby Państwo iść w kierunku nacjonalizacji zbyt daleko, a nawet w stosunku do przyjętego kryterium ilości pracowników zastosować interpretację ścieśniającą. Tym ścieśniającym czynnikiem winien być przede wszystkim postulat nacionali-

zacji wielkich przedsiębiorstw w tych tylko działach produkcji, których posiadanie umożliwi Państwu skuteczne przeprowadzenie walki z kryzysami gospodarczymi. Ponieważ główną przyczyną cykliczności współczesnego życia gospodarczego jest błędna polityka inwestycyjna i związane z nią niesłuchanie wielkie wahania produkcji dóbr kapitałowych, wobec tego nacjonalizacji podlegać winny przede wszystkim przedsiębiorstwa tak zwanego w teorii ekonomiki sektora inwestycyjnego, wytwarzającego podstawowe surowce i dobra kapitałowe. Zaliczyć tu należy tzw. ciężki przemysł, energetykę, komunikację i wielkie banki. Ten postulat ograniczania nacjonalizacji przede wszystkim do przedsiębiorstw, które wchodzi w skład przemysłu dóbr kapitałowych, będącego w rękach Państwa walnym narzędziem stabilizacji koniunktury — winien być szczególnie silnie podkreślany. W koncepcji chrześcijańskiej nie uważamy kolektywizmu państwowego za właściwe rozwiązanie kwestii proletariatu. Jeżeli zaś uwzględniamy konieczność istnienia sektora państwowego, to tylko ze względów ściśle ekonomicznych (walka z kryzysami), nie zaś — jak socjalizm — społecznych (sprawiedliwość społeczna).

Ostatecznie chrześcijańska polityka ekonomiczna w dziedzinie strukturalnej streszcza się do następujących czterech postulatów:

1. popierania drobnej własności wytwórczej,
2. umożliwiania robotnikom, pracującym w większych zakładach, nabywania udziałów własnego przedsiębiorstwa,
3. popierania uwłaszczania — tak proletariatu, jak drobnych wytwórców — na odcinku nabywania trwałej własności konsumcyjnej, a przede wszystkim domków rodzinnych, względnie mieszkań spółdzielczych,
4. utworzenia sektora znacjonalizowanego, ograniczającego się do wielkich zakładów ciężkiego przemysłu, energetyki, komunikacji i wielkich banków, jako narzędzia Państwa w walce z kryzysami gospodarczymi.

7. Korporacyjna polityka społeczna.

Pierwszą z reform społecznych jest rozbiecie przy pomocy organizacji korporacyjnej dotychczasowych form organizacyj-

nych ustroju wielko-kapitalistycznego, wyrażających się w kartelach, koncernach i trustach. Mimo, że teorie socjalistyczne głoszą, iż głównym złem ustroju kapitalistycznego jest wyzysk robotnika przez kapitalistę, w rzeczywistości to główne zło ustroju wielko-kapitalistycznego leży gdzie indziej. Wyraża się ono w wyzyskiwaniu *c a ł e g o* społeczeństwa, a więc wszystkich konsumentów, tak robotników, jak rzemiosła, włościanstwa i inteligencji pracującej, przez organizacje quasi-monopolistyczne producentów. Organizacje te podnoszą sztucznie ceny poprzez celowe ograniczanie rozmiarów produkcji, otrzymując na tej drodze ogromne zyski o charakterze monopolistycznym. *Właśnie rozbicie tych zakonspirowanych dla przeciętnego śmiertelnika form wyzysku człowieka przez człowieka i zastąpienie ich przez samorząd gospodarczy* — to pierwszy cel polityki społecznej korporacjonizmu katolickiego. Po przeprowadzeniu tej reformy uzyskamy organizację przemysłu o charakterze publiczno-prawnym, gdzie przedstawiciele robotników będą mieli możliwość kontroli całości księgowości i bilansów przedsiębiorstw, uniemożliwiając im zbytnie podnoszenie ceny ponad koszty własne.

Dwa dalsze cele chrześcijańskiej polityki społecznej są ogólnie znane i dlatego ograniczę się tylko do ich wymienienia: należy tu postulat walki o sprawiedliwą płacę i odpowiednie warunki pracy oraz o dopuszczenie pracowników do udziału w zyskach bilansowych przedsiębiorstwa.

Czwartym bardziej oryginalnym celem korporacyjnej polityki społecznej musi być, przypomniany po ostatniej wojnie przez dra Studentowicza, stary postulat św. Tomasza z Akwinu, domagający się kontroli zużycia tzw. dochodów wolnych, czyli tej części wynagrodzenia, która przekracza zaspokojenie potrzeb według skali, przewidzianej dla danej warstwy społecznej. W stosunku do ujęcia dawniejszego proponuję zacieśnienie tej kontroli wyłącznie do dochodów bez pracy, czyli odsetek od kapitału. Kontrola ta winna się wyrażać w nałożeniu obowiązku tzw. uspołecznienia, czyli inwestowania we własnym przedsiębiorstwie lub publicznych papierach wartościowych dochodów, przekraczających pewne granice. W ten sposób uznając własność prywatną tak majątku, jak dochodu, uniknęlibyśmy

jednak niebezpieczeństwa zbytniego rozwarcia nożyc między dochodami różnych warstw ludności, które są główną przyczyną niezadowolenia warstwy pracowników najemnych. Dodać by tylko w stosunku do projektu dra Studentowicza należało to, iż przymus inwestycyjny nie mógłby w żadnym razie przerodzić się w jeszcze jeden podatek, wyznaczany i egzekwowany przez władz skarbowe; odwrotnie, całość wymiaru i poboru musiałaby spoczywać na barkach samorządu gospodarczego.

Tak więc korporacyjna polityka społeczna wymaga realizacji następujących postulatów:

1. rozbicia organizacji kartelowej, umożliwiającej osiągnięcie ogromnych zysków kosztem całej reszty społeczeństwa, — i zastąpienia jej publiczno-prawną organizacją samorządu gospodarczego, złożoną między innymi z przedstawicieli pracowników najemnych,
2. sprawiedliwej, tzw. rodzinnej płacy i odpowiednich warunków pracy,
3. udziału pracowników w zyskach przedsiębiorstwa,
4. uspołecznienia tzw. dochodów wolnych w formie przymusu inwestycyjnego, znajdującego się pod kontrolą władz samorządu gospodarczego.

8. *Polityka koniunkturalna Państwa.*

Przedstawiony wyżej zespół reform o charakterze strukturalnym i organizacyjno-społecznym stwarza pewne ramy, wewnątrz których będzie się odbywała właściwa działalność społeczeństwa i Państwa; z punktu widzenia teoretycznej ekonomiki, reformy te dokonają tylko innego niż dotychczas ułożenia tzw. dat, czyli czynników gospodarczych, stanowiących tło i warunki gospodarowania. W tej dziedzinie zaczyna się istotna problematyka ekonomiczna, zdolna zainteresować ekonomistę „pur sang”. Wyrazi się ona w sformułowaniu pewnych postulatów tak pod adresem społeczeństwa, jak i samego Państwa.

Jak wiadomo z nauki ekonomiki, efekt gospodarowania, czyli dochód — tak społeczny, jak indywidualny — nie może być otrzymany przy pomocy żadnych sztuczek i choćby najgenialniejszych reform, lecz tylko i jedynie — i to w każdym ustro-

ju — dzięki maksymalnemu wyzyskaniu dwu podstawowych czynności każdego, poszczególnego człowieka: *pracy i oszczędzania*, połączonych z duchem samodzielności i inicjatywy. Stąd też naczelnym zadaniem samorządu gospodarczego, spółdzielczości i Państwa musi być stwarzanie takich warunków, w których te dwie dźwignie postępu gospodarczego i dobrobytu mogłyby być jak najszerszej rozwinięte i wykorzystane. Jest to zadaniem odpowiedniego wychowania gospodarczego młodzieży i całego społeczeństwa, a dalej roztropnej polityki państwowej, gwarantującej swobodę rozwijania prywatnej inicjatywy i prywatną własność uzyskanego zgodnie z obowiązującymi przepisami prawnymi dochodu i majątku.

Te — i ewentualnie jeszcze inne, nie poruszone przeze mnie — zarządzenia winny mieć na celu uruchomienie i spotęgowanie najgłębszych i najważniejszych sprężyn postępu gospodarczego i dobrobytu, jakimi są czynności gospodarcze samego społeczeństwa.

Temu samorodnemu wysiłkowi gospodarczemu społeczeństwa, działającego w ramach samorządu gospodarczego i spółdzielczości, winna przyjść z pomocą odpowiednia bieżąca polityka ekonomiczna Państwa, którą określiliśmy wyżej jako *politykę koniunkturalną*. Właściwiej należałoby może nazwać tę politykę polityką antykoniunkturalną, gdyż głównym jej celem musi być przewyżczanie tych niedomagań współczesnego mechanizmu gospodarczego, wobec których jednostka ludzka jest całkowicie bezsilna, mianowicie cykliczności rozwoju gospodarczego, wyrażającej się w kryzysach gospodarczych i bezrobociu.

W chwili obecnej jesteśmy już w tym szczęśliwym położeniu, iż nowoczesna nauka ekonomiki może nam przyjść z wydatną pomocą w realizacji tych trudnych zadań, wobec których do niedawna jeszcze umysł ludzki był prawie całkowicie bezsilny. Mam tu na myśli prace angielskiego ekonomisty J. M. Keynesa i jego szkoły, która po roku 1936 wypracowała metody walki z kryzysami gospodarczymi, jak również metody osiągania stanu pełnego zatrudnienia. Ponieważ zagadnienia te wymagałyby dla omówienia w tego rodzaju szkicu wprowadzenia do rozważań wielu terminów ściśle ekonomicznych, nie będę się tutaj

nimi szerzej zajmował, ograniczając się tylko do stwierdzenia, iż proponowane wyżej reformy strukturalne, organizacyjne i społeczne korporacjonizmu katolickiego będą doskonałym sprzymierzeńcem dla polityki stabilizacji gospodarczej i pełnego zatrudnienia. Umożliwią one kontrolę najbardziej zasadniczych wielkości współczesnego mechanizmu gospodarczego, jakim są w specyficznej terminologii keynesowskiej: skala krańcowej sprawności kapitału i wielkość inwestycji, skłonność do konsumpcji i stopa procentowa. Na skalę krańcowej sprawności kapitału i wielkość inwestycji będzie mogło Państwo korporacyjnie wpływać bezpośrednio za pomocą własnego sektora gospodarczego, obejmującego główne źródła produkcji dóbr kapitałowych oraz przez politykę robót publicznych, pośrednio zaś — poprzez organizację samorządu gospodarczego i spółdzielczości. Wpływ na skłonność do konsumpcji umożliwi Państwu przede wszystkim polityka podatkowa, a poza tym regulowanie stopy płac oraz stopy tzw. uspołecznienia dochodów wolnych za pośrednictwem organów samorządu i spółdzielczości. Wreszcie na stopę procentową wpływać będzie Państwo tak dzięki nacjonalizacji wielkich banków, jak też dzięki współpracy z bankami korporacyjnymi i spółdzielczymi oraz przy pomocy tradycyjnych metod polityki pieniężnej, wyrażających się w manipulowaniu stopą dyskontową i tzw. polityce otwartego rynku.

Stefan Michna

Przegląd piśmiennictwa

POWOJENNE NOWOŚCI KRYTYCZNE *)

Nowości krytycznych mamy po wojnie niewiele. Jeśli zainteresowanie nimi ograniczymy do tych pozycji, których przedmiotem jest nasza najnowsza literatura lub dzieła okresu międzywojennego, za dużo będzie palców u rąk, aby je policzyć.

Najwcześniej ukazał się zbiór essey'ów Jana Kotta pt. „Mitologia i realizm“, nie związany, co prawda, w całości z najnowszymi osiągnięciami literatury, ale reprezentujący najnowszą metodę szacowania jej wartości, metodę socjologiczną. Później zanotowaliśmy ukazanie się książki Ryszarda Matuszewskiego, „Literatura po wojnie“, która tymi samymi narzędziami metodologicznymi operując, chociaż z większym rozsądkiem i umiarkowaniem, dąży do określenia wartości powojennego powieściopisarstwa i poezji polskiej. Ostatnie miesiące dały nam książkę K. Wyki: „Pogranicze powieści“, zbiór artykułów W. Kubackiego: „Krytyk i twórca“, essey'e i artykuły P. Hertza, zebrane w tomie pt. „Notatnik obserwatora“, wreszcie bezpretensjonalną książeczkę W. Bąka: „Zagadnienia i postacie“.

I to wszystko. Ilościową nikłość tego dorobku krytycznego tłumaczy wiele powodów. Można tu wspomnieć i o braku większej ilości krytyków z prawdziwego zdarzenia, i o niepopularności tego rodzaju wydawnictw (bo zawsze więcej lubimy czytać, niż myśleć o tym, co czytamy), ale nie można zapomnieć o kryzysie, jaki przeżywa powojenna krytyka literacka, bo on stanowi powód chyba najważniejszy.

Kryzys ten spowodowany został gwałtowną — i słuszną — rewizją dotychczasowych postaw metodologicznych, a rewizja ta doprowadziła do gwałtownej — i niesłusznej — supremacji kryteriów pozaliterackich w wartościowaniu obiektywnie istniejącego faktu literackiego. Prawdą jest, że żadna z dotychczasowych metod badawczych nie zdała w historii egzaminu bezbłędnie, prawdą jest, że każda z tych metod wykazała wiele swoich stron dodatnich, prawdą jest, że nowa metoda socjologiczna takie strony także posiada, prawdą jest, że i ona — postawiona wobec postulatów odkrycia najistotniejszych wartości dzieła — zawodzi...

Jaka jest wypadkowa tych wszystkich prawd? Chyba ta, że wysiłki teoretyków, poparte smutnymi doświadczeniami praktyki badawczej, powinny się skupić wokół wypracowania tego zespołu narzędzi, który zsunie wszystkie zalety metod, odrzucając ich błędy. Trzeba się będzie wyrzec wtedy obaw przed eklektyzmem. Obawy te są najczęściej argumentowane mętnością terminu, płynnością dopuszczanych wtedy kry-

*) Kazimierz Wyka: *Pogranicze powieści*, Kraków 1948 r., wyd. M. Kota, str. 390; Wacław Kubacki: *Krytyk i twórca*, Łódź 1948 r., wyd. Wł. Bąka, str. 309; Paweł Hertz: *Notatnik obserwatora*, Łódź 1948 r., wyd. Wł. Bąka, str. 254; Wojciech Bąk: *Zagadnienia i postacie*, Łódź 1948 r., wyd. Wł. Bąka, str. 117.

teriów, wieloznacznością sformułowań i postaw. Można by te obawy — historycznie nie pozbawione słuszności — usunąć, lub przynajmniej zmniejszyć organizując eklektyzm na podstawie głęboko przemyślanego poglądu na świat, który uwzględniając najważniejsze zagadnienia naszego życia, nie może nie ustosunkować się w sposób określony i jednoznaczny do problemu kultury i sztuki.

Ale nie mamy zamiaru tego zagadnienia tutaj rozwiązywać. Do szkicowania powyższej sugestii prowokuje obawa przed dalszym błędzeniem krytyki w labiryncie bezowocnych — jak dotychczas — sporów metodologicznych, a co z tym się nierozzerwalnie łączy, obawa przed pogłębieniem nieporozumienia i niechęci między klanem krytyków i szerokimi masami przeciętnych odbiorców, którzy — nie rozumiejąc algebraicznego teoretyzowania — gubią się w rozbieżności komunikowanych im sądów i zniechęcają do lektury artykułów, a tym bardziej chyba książek krytycznych.

Wydanie, w tej przykłej atmosferze impasu, kilku nowości tego typu jest dowodem dużej odwagi wydawców, a powodzenie — zdaje się — nie małe każdej z tych pozycji świadczy — mimo wszystko — o potrzebie krytyki, która przecież wcześniej, czy później odnajdzie swoją drogę do rzetelnego osądu dzieła. Pozorna sprzeczność między stwierdzeniem rozdźwięku krytyków i czytelników a łączącym pochwyconiem ich książek, sprzeczność między nieprzychylną atmosferą nieufności do krytyki a zainteresowaniem dla jej — książkami wyróżnionych — osiągnięć, tłumaczy się wiarą, że może już zanikły sprzeczki w labiryncie, że może już się skończyła „ciuciubabka“ metodologiczna, że może już dojrzał w krytyce sąd obiektywny, niezamącony zaściankowymi najazdami i jałowym dyskursem, dzielącym włos na czworo.

Nie podejmujemy się w tym sprawozdaniu udzielać odpowiedzi na pytanie, czy wiara ta znajdzie w nowych pozycjach krytycznych swoje potwierdzenie czy zaprzeczenie. Odpowiedź taka wymagałaby gruntowniejszej analizy i burzliwej polemiki, niż pozwalają na to ramy czasu i miejsca w naszym szkicu. Aby łatwiej uniknąć wywoływania widma sporu i zaasekurować się przed niebezpieczeństwem rozbicia nam sprawozdania dynamitem dyskusji, omówienie książki Kotta i Matuszewskiego, odkładamy do najbliższej okazji, której dostarczy na pewno niejedno wydarzenie krytyczno-literackie. Zajmiemy się za to bliżej zapoznaniem czytelnika z książkami Wyki, Kubackiego, Hertza i Baka.

Cztery te pozycje różnią się i metodą i fragmentami tematyki i poziomem swoich osiągnięć i postawą autorów wobec zadań krytyki. Pierwsza para to krytycy z zawodu, wykształcenia i powołania, druga para — z przypadku, potrzeby, publicystycznych zamiłowań. Stąd też skupienie dwóch pierwszych książek wokół zagadnień par excellence literackich, stąd rozszerzenie tematyki dwóch następnych na zagadnienia ogólniejsze. We wszystkich jednak literatura jest przedmiotem głównym.

Książka Wyki stanowi (jak to zapowiada podtytuł: „Proza polska w latach 1945—1948”) próbę podsumowania trzyletniego dorobku literatury powojennej. Ta myśl przewodnia scementowała książkę w zwartą całość kompozycyjną, chociaż materiał stanowią szkice i essey'e drukowane osobno w różnych tygodnikach i miesięcznikach (jedynie bowiem omówienie „Srebrnych orłów“ Teodora Parnickiego ujrzało światło dzienne poraz pierwszy w wydaniu książkowym). Materiał ten „przerobiony i przygotowany do wydania książkowego“ — jak informuje nota wydawnicza — podzielił autor na dwie części. Część pierwsza („Zapowiedzi i postulaty“) składająca się z trzech essey'ów („Tragiczność, drwina i realizm“, „Żywotne tradycje prozy polskiej“, „Po dwóch wojnach“) ma prawdopodobnie wyjaśnić czytelnikowi, jakie sformułowania teoretyczne przyświecają

krytykowi w jego praktyce badawczej. Część druga („Sprawozdania“), obejmująca wszystkie artykuły krytyczne, dowodzić ma czytelnikowi na konkretnie faktu literackiego słuszności wywodów części poprzedniej. W efekcie otrzymać powinniśmy uargumentowany dosyć pokąską liczbą trzydziestu dwóch dowodów (tyle książek omawia Wyka w „Pograniczu powieści“ schemat myślenia krytycznego, jednoznaczny plan kampanii, jaką stoczyć winien krytyk w walce o prawdę utworu, o jego należytą ocenę.

Czy rzeczywiście plan taki udało się Wyce nakreślić? Czy rzeczywiście „Zapowiedzi i postulaty“ znalazły pokrycie w „Sprawozdaniach“? Czy naprawdę związek pierwszej i drugiej części „Pogranicza powieści“ odpowiada związkowi dwóch stron równania, czy rzeczywiście teoretyczne sformułowania potrafił autor przetłumaczyć na język konkretów?

Nasuwa się dużo wątpliwości. Niewątpliwie najważniejszą z nich jest posądzenie autora o sztuczne, tytułowe tylko połączenie obydwu części. Baczny czytelnik — jeśli przebrnie przez ekwilibrystyczne wytwory „znanaukowej“ terminologii autora — wychwyci związki słabe, z przypadku raczej, niż z założeń wynikłe. Ta część sobie, a ta sobie mówi. Nie ma między nimi żadnych sprzeczności, ale na próżno też szukać wyraźnych związków logicznych. Po prostu: dwa cykle artykułów, jeden teoretyczny, drugi określony konkretem przedmiotu. Łączy je tylko nazwisko i tytuł książki. Nie więc dziwnego, że czytelnik, zaufawszy tytułom obydwu części, jest zdezorientowany, zaniepokojony i — rezygnuje z ujmowania całości jako próby stworzenia jednolitego frontu krytyki wobec dzieła, a cieszy się nią i delectuje jako zbiorem świetnych, niezwykle ciekawie i gruntownie przemyślanych recenzji. O „Zapowiedziach i postulatach“ zapomina.

Robi to tym chętniej, że nie znalazł tam tego, czego pozwalał się domyślać tytuł całości, który chyba trzeba rozumieć jako lapidarne sformułowanie tezy, że literatura powojenna nie znalazła jeszcze odpowiadającej jej potrzebom konstrukcji powieściowej, że błądzi między reportażem a pamiętnikiem. Nie sformułował Wyka w swych „Zapowiedziach i postulatach“, jakie rygory mają tę konstrukcję organizować, jakie wymagania mają jej wartość określać. Okólnikowe postulowanie realizmu nie rozwiązuje zagadnienia. Nie dziwimy się więc czytelnikowi, że nie łączy pierwszej części z drugą, ale oddaje się całkowicie drugiej, bo — idzie śladami autora.

I wraz z autorem, rozprawiając o konkretnym materiale, plawi się niemal w nieskończonych możliwościach interpretacji, bogactwie analizy, rozległości perspektyw. Prowokuje do tego każde omówienie Wyki. Można się nie godzić z jego sądem o „Dymach nad Birkenau“, widząc w nich więcej tragicznego reportażu niż zapowiedzi powieści, można dziwić się porównaniem techniki Conrada i Parnickiego, można złośliwie doradzać wybitnemu krytykowi, by pewne partie swoich wywodów tłumaczył na polski, można wreszcie żałować, że w surowym osądzie „powieści chłopskiej“ zapomniał o Dunarowskim, który mógłby mieć jakiś wpływ na zgodzenie wyroku, ale to nie przeszkadza w radości kontaktu z dziełem głębokiej myśli krytycznej.

Książka Wyki (ściślej: druga część) przekonywa do siebie wyraźnym dążeniem ku obiektywizacji osądu. Autor argumentuje faktami cytata-mi, zestawieniem, parowaniem. Unika gołosłowności. Szuka obiektywnej, najgłębszej wymowy dzieła. Że w tych poszukiwaniach zapuszcza się często w zbyt drobiazgowie rozważania, że nie zawsze słucha się kompasu jednej metody — co niektórzy krytycy poczytują mu za słabość — naszym zdaniem nie stanowi braków, a przeciwnie: daje książce jej najgłębszą wartość, bo możność głębokiego, okupującego wszelkie trudy —

eksploatowania bogactw literatury, możność uświadamienia czytelnikowi jej ukrytych walorów etycznych i estetycznych. A to jest zadaniem prawdziwego krytyka.

Jak do tych zadań podchodzi i jak je spełnia Wacław Kubacki? Jego „Krytyk i twórca” nie stanowi jakiegś tematycznie w całości skomponowanej jednostki. Jest to luźny zbiór artykułów pisanych na przestrzeni kilkunastu lat. Większość z nich (osiem na trzynaście) poświęcona jest tematowi ogólnym lub omówieniom dzieł literatury obcej („Krytyk i twórca”, „Wobec krajobrazu”, „Współzawodnictwo sztuk”, „Motyw Narcyza”, „Żywy Dante”, „Nad Don-Kichotem”, „Pierwsze tomy Prousta po polsku” i „Mauriac”). Pozostałe szkice operują w mniej lub więcej określonym materiale naszej literatury („Quasi una Fantasia”, „Ucieka mi przepióreczka”, „Idolom Hrematis” — rzecz o Strugu, „Pod znakiem epiki” — artykuł o Dąbrowskiej, „Proza Iwaskiewiczza”). Łączy jednak te wszystkie rozprawy wspólna im wszystkim operacja metodologiczna: Kubacki wychodzi od formalnej analizy konkretnego materiału i wyciąga z niej drogą logicznego wnioskowania przesłanki ogólne, pozwalające mu wartościować dzieło nie tylko w kategoriach estetycznych. Tak jest z Proustem, Mauriac’em, Dąbrowską, Iwaskiewiczem czy Żermskim. Dlatego „niezmiernie pociągającym zadaniem byłaby próba wyświetlenia konstrukcyjnych założeń „Przepióreczki”; wydaje mi się, że pozwoli to nie tylko zrozumieć morfologiczną osobliwość dzieła, lecz także wyjaśnić jego ideologiczne powikłania”. Nie wynika z tego jednak, że powinniśmy dążyć do uzupełnienia dwóch punktów widzenia: oceny formalnej i ideowej. Byłoby to według Kubackiego sumowanie zbyt mechaniczne, a — jak na tej samej stronie (219) wywodzi autor — „uzupełnienia nie powstają mechanicznie”. Subtelnym tym rozróżnieniem potrafił autor w większości wypadków pomóc praktycznymi osiągnięciami swojej analizy (Studium o Iwaskiewicz, Dąbrowskiej czy cytowana rozprawka o „Przepióreczce”).

Zdarza się (szkic o Mauriac’u), że więź logiczna między wnioskami mocno trzeszczy, a czasami nawet zdaje się pękać (rozprawka o tłumaczeniach Prousta), gorzej jednak, gdy autora uwiedzie sam zachwycający subtelnością i imponujący erudycją proces analizy, która... do niczego nie prowadzi. Jest to coś w rodzaju „krytyki dla krytyki”, jeśli nie „sztuka dla sztuki”. Autor — aby zacerpnąć porównania jego charakterystycznego w tym wypadku szkicu — upodabnia się do mitycznego Narcyza, który trwa w zachwycie nad samym sobą i zapomina o otaczającym go świecie. Tym narcyzmem krytycznym pachnie „Quasi una Fantasia”, „Współzawodnictwo nauk”, a już całkiem wyraźnym jego, bo niemal do karykatury doprowadzonym przykładem jest „Motyw Narcyza”. Tylko plastyczności języka, urokom śmiałego, naelektryzowanego niemal stylu, pełnego błyskotliwości i dowcipu obrazowania zawdzięczają te narcyzmy — wybaczenie, tolerancję.

Całości książki nie odbierają one głębokich wartości i — uroku, prawdziwego uroku, który zbliża omawianą pozycję prawie do dzieła sztuki.

Jednak i ta książka — jak poprzednia — nie „zblądzi pod strzechy”. Zapewne dalekie są krytykom takie marzenia, ale kiedy szary czytelnik doczeka się opracowań krytycznych dla niego? Bądźmy szczerzy, nikt tu nie myśli stosować tanich i nieuczciwych chwytów demagogicznych, nikt — tym bardziej — nie zamierza nawoływać do jakiegoś zejścia ku masom, zwulgaryzowania procesu analizy do oddzielenia białego od czarnego; nikt nie stara się dowieść, że Wyka lub Kubacki powinni pisać „wiechem”, ale — skromne to i wstydliwie wypuszczone w świat westchnienie — czy nie można by trochę zrozumialej, przystępniej, bez przerażającego balastu terminologii i bez skomplikowanej nadbudówki wielu naprawdę zby-

tecznych wywodów? Jeszcze raz powtórzmy zastrzeżenia, ale o... prze-myślenie spraw krytyki, która powinna wyrzec się nimbu wiedzy ezoterycznej i pitagoryjskich wtajemniczeń, o zrezygnowanie z „krytyki dla krytyki” lub „krytyki dla krytyków”, a stworzenie krytyki dla tych, którzy nie koniecznie muszą mieć w domu leksykony, czy Lukacsa w małym palcu.

Dla takich — w przybliżeniu — odbiorców strawniejszą pożywką stanowią książki Herta i Bąka. Bardziej Bąka niż Herta.

Hertz w swoim „Notatniku obserwatora” zsumował swój powojenny dorobek publicystyczny; włączając dwa artykuły z przedwojennych „Wiadomości literackich” („Podróż sandomierska”) i „Ateneum” („Księga dnia”). Dorobek ten obejmuje kilka artykułów związanych z literaturą polską („Obrachunki skamandryckie”, „Słonimski jaki do nas wróci”), „O wierszach Słonimskiego”, „Wspomnienie o Stefanie Napierskim”), reszta zaś poświęcona jest omówieniom twórczości pisarzy obcych, rosyjskich, a przede wszystkim francuskich (Chamfort, Fromentin, Proust, Gide, Max Jacob, Stendhal). Niektóre z artykułów ilustrowane są fragmentami przekładów ich dzieł, dokonanych przez autora.

Jedynie „Obrachunki skamandryckie”, jeśli chodzi o literaturę polską i artykuły o twórczości Prousta, jeśli chodzi o literaturę obcą, mogą pomagać w rozpraszaniu wątpliwości, czy tego typu dorobek publicystyczny dostatecznie prowokował do zsumowania książkowego. Obrona to raczej słaba i niewystarczająca.

„Notatnik obserwatora” niepokoi apodyktycznością wielu sformułowań, a pewność siebie — jak dotychczas — nie zastępuje rzeczowych argumentów i dowodów. Ostatecznie jednak celowość tego typu publikacji daje się wybronić dosyć dużą ilością materiału informacyjnego, z którego Hertz na szczęście nie rezygnuje, pozwalając przypuszczać, że chociaż tymi swoimi zaletami książka przysłuży się czytelnikom.

Co innego znajdują oni w „Zagadnieniach i postaciach” Wojciecha Bąka. Informacji tam mało. Bąk za bardzo istotne dowody uważa — swoją żarliwą wiarę w słuszność wysuwanych przez siebie tez. „Nie ulega dla mnie wątpliwości, że Szekspir jest np. o wiele większym realistą niż mocno fantastyczny Zola i ciasny Maupassant” (str. 47). Dlaczego? Dlaczego Szekspir jest większy? Dlaczego Zola fantastyczny, a Maupassant ciasny? Nie pytać o to Bąka. Nie odpowiada. Po prostu: tak mu się wydaje, tak ocenia, tak sądzi. I nie ma zwyczaju argumentować swoich sądów. Kiedy omawiając dwudziestolecie, „artystów”, którzy myślą o tym „jak” pisać, a nie „co” pisać, dodaje: „Mógłbym tutaj przytoczyć odpowiednie cytaty”. I — nie przytacza. Bo „Każdy człowiek choćby powierzchownie tylko interesujący się literaturą, bez mojej pomocy je sobie przypomni”. A jeśli sobie nie przypomni? Albo przypomni sobie akurat nie te, o które autorowi „Zagadnień i postaci” chodzi? Bąk się z tym nie liczy. Bo jego książka jest nie zbiorem rozpraw krytycznych, ale zdaniem pisarza o pisarzach, spowiedzią człowieka literatury, niezbyt jasno ale szczerze sformułowanym „credo” pisarskim. I to warto w tej książeczce znaleźć. Pomińmy patetyczne — de gustibus non est disputandum — chorąły nad ruinami warszawskimi (część pierwsza), ale czytajmy pilnie każdą stronę następną. Zdrowy rozsądek, rzetelna troska o rozwój istotnych wartości w literaturze, szczerze wyznań — to wartości, które mimo pewnych braków książki — przemówią do czytelnika.

Czy dlatego, że nie pisał jej krytyk?

Zygmunt Lichniak

POWOJENNY DOROBEK POLSKIEJ MYŚLI TEOLÓGICZNEJ

(Apologetyka — dogmatyka).

W swych refleksjach nad absolutem umysł człowieka szuka odpowiedzi na dwa pytania: czy jest Bóg i kim jest Bóg? Pierwsze z natury rzeczy zawiera pewien rys wątpienia, choćby tylko metodycznego. Wątpienie, w semiracjonalistycznym systemie Hermesa (†1831) ujmowane jako podstawa badań teologicznych, w swym znaczeniu teorio-poznawczym oceniane jest obecnie bardzo krytycznie. Nie odpowiada ono religijnej psychice polskiej. W dyskusjach, w roztrząsaniach można dostrzec, że poruszony problem ujmuje się u nas w znamienne pytanie: jak dowieść, że Bóg istnieje? Wyrasta ono raczej z wiary w Boga, szukającej dla siebie rozumnego uzasadnienia. Na tym pytaniu jednak zazwyczaj poprzestajemy. Dalsze rozważania, dotyczące istoty Boga, Jego przymiotów i życia wewnętrznego, nie posiadają dla nas siły atrakcyjnej. A przecież dopiero wgląd umysłowy w pełnię Prawdy Najwyższej i Bezwzględnej nie tylko daje człowiekowi osobistą radość, ale zarazem uzdalnia go do właściwej orientacji życiowej, do promieniowania prawdą na otoczenie, na społeczeństwo.

Do wzbogacenia naszej znajomości Boga znakomicie mogą się przyczynić dwa doskonałe studia, poświęcone Jego miłości i Jego miłosierdziu. Zawdzięczamy je ks. F. Sawickiemu i o. J. Woronieckiemu.

Eros i agape, jako filozoficzno-biblijna tematyka wyjściowa, dostarcza ks. Sawickiemu¹⁾ danych do naświetlenia idei Boga, jako miłości najwyższej, twórczej i uporządkowanej. Uzgodnienie w Bogu miłości i sprawiedliwości stanowi tło do rozpatrzenia ogólnych ludzkich problemów zła fizycznego i moralnego. Już na gruncie objawienia roznute są refleksje nad losem potępionych. Spokojny a zarazem głęboki tok wywodów budzi zaufanie do tej Miłości, która choć czasem tak zagadkowa w tym, co dopuszcza wśród ludzi, czyni to jednak dla celów wyższych, nieraz nieuchwytnych i niezrozumiałych, lecz zawsze zbawiennych i zmierzających do ostatecznego uszczęśliwienia człowieka. Słowo gorącej zachęty do wydania rozprawy w oddzielnej broszurze niech będzie wyrazem uznania dla jej Autora.

Miłość Boga, pochylającego się przede wszystkim nad moralną nędzą człowieka, nabiera cech miłosierdzia. Wśród przymiotów, dotyczących nie samej natury Boga jako takiej, lecz odnoszących się do Jego rządów nad światem, miłosierdzie wysuwa się na pierwsze miejsce. Przepastne jego głębie kreśli wytrawne pióro o. Woronieckiego²⁾ nadzwyczaj ujmująco. Książka nie tylko zostawia wrażenie bardzo głębokie. Sama w sobie ma wartość czynu, bo zobowiązuje do samorządnego i skutecznego współdziałania w wielkim dziele chrześcijańskiego miłosierdzia. Znalazła już bardzo żywy oddźwięk w publicystyce i niejedno pokolenie będzie kształtować w tym duchu tak doniosłym w okresie wielkich przemian społecznych.

W książce ks. St. Olszewskiego „Bóg jest światłością“ (Łódź, 1946) fascynujący jest sam tytuł. Teksty Pisma Świętego, zdaje się, że zostały zebrane wyczerpująco. Razi jednak ich mechaniczne zestawienie. Fragmentu omawiającego rzekome cuda ze światłem np. w sanktuariach jezolitmskich, nie można brać poważnie. Rzecz o. Woronieckiego mogłaby

¹⁾ Ks. dr Franciszek Sawicki, „Deus Caritas est“, art. w „Ateneum Kapłańskim“, 48 (1948) marzec, 209-236; kwiecień 313-326; maj 417-450.

²⁾ O. J. Woroniecki O. P., „Tajemnica Miłosierdzia Bożego“, Poznań-Warszawa-Lublin (Albertinum), b. r., str. 157.

dla ks. Olszewskiego być wzorem, jak należało przeprowadzić podjęty temat.

Biblijny opis stworzenia świata (Rodz 1,1 — 2,3) analizuje ks. S. Styś,^{*)} w pierwszym rzędzie precyzyjnie ustalając treść doktrynalno-religijną, którą Autor natchniony zamierzał wypowiedzieć i podkreślić. Zarazem jednak wyodrębnia sposób przedłożenia tej treści. W duchu najnowszych dążeń egzegetycznych, opartych zresztą na powadze św. Tomasa z Akwinu, rozprawa charakteryzuje ten sposób jako wytwór artystyczno-literacki, posługujący się pojęciami potocznymi w epoce powstania Pięcioksięgu. Porządek poszczególnych dzieł w kształtowaniu świata w opisie biblijnym nie jest ani wynikiem objawienia ze strony Boga, ani też nie jest rezultatem umysłowego wniknięcia w rzeczywisty przebieg tego procesu. Stąd wniosek, że nie ma podstawy do tego, by się doszukiwać sprzeczności między kosmogonią moieższową a naukami przyrędnicznymi. Co więcej nie ma nawet podstawy do tego, by je porównywać ze sobą. Wniosek słuszny, uzasadniony gruntownie, aczkolwiek bardzo zwięzły.

Wśród książek teologicznych największą poczytnością cieszy się rozprawa ks. A. Słomkowskiego³⁾ o pochodzeniu człowieka. Jej drugie wydanie w stosunkowo krótkim okresie czasu wskazuje na żywotność poruszanej kwestii. Świadczy ono również o tym, że stanowisko Autora odpowiada głęboko odczuwanej w społeczeństwie potrzebie koordynowania wyników wiedzy z zasadami wiary. Stwierdza bowiem „możliwość pogodzenia teorii ewolucjonistycznej zastosowanej do powstania ciała człowieka z nauką katolicką” (13). W podobnym duchu wypowiada się również ks. Manthey⁴⁾ w ostatnim rozdziale swej rozprawy o darwinizmie, który to system poddaje krytycznej ocenie w odwołaniu się do danych przyrodniczych, paleontologicznych i filozoficznych.

Według wyrażenia biblijnego człowiek został stworzony na „obraz i podobieństwo Boże” (Rodz. 1,26 ns.). Ojcowie Kościoła i pisarze późniejsi chętnie snuli refleksje na ten temat. Jak zapewnia o. L. A. Krupa⁵⁾, idea obrazu Bożego jest jak gdyby kośćcem nauki św. Augustyna o Bogu, o łasce, o człowieku. W dziele „De Trinitate” ten geniusz starożytności chrześcijańskiej rozwija dwie triady psychiczne, jako analogie Trójcy świętej, mianowicie: mens, notitia, amor (ks. IX) oraz memoria, intelligentia, voluntas (ks. X). Autor precyzuje znaczenie tych pojęć, ich wzajemny stosunek między sobą i do substancji duszy. Wbrew Schmausow⁶⁾, dla którego dwojaka triada oznacza zmianę w poglądach Augustyna, Autor jest zdania, że triada druga jest tylko korekturą pierwszej, tak że w gruncie rzeczy mamy w nich do czynienia z „jednym obrazem trójcy psychicznej”. W pierwszej części rozprawa kilkakrotnie w podobnym znaczeniu prostuje zapatrywania tegoż Schmausa (34 dop. 1; 55 dop. 5; 66 dop. 5), Gilsóna i Dinklera (23 dop. 4), wybitnych znawców problematyki augustiańskiej. Część druga omawia proces doskonalenia obrazu

*) Ks. Stanisław Styś T. J., „Biblijne ujęcie stworzenia świata wobec nauki” (Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wykłady i przemówienia, 18), Lublin, 1947, str. 30.

3) Ks. Antoni Słomkowski (dr, rektor KUL), „Pochodzenie człowieka w świetle nauki Kościoła katolickiego i w świetle teorii ewolucji” (Lublin (Towarzystwo Naukowe KUL. Wykłady i przemówienia, 3), 1946, str. 39; wyd. 2, Lublin-Wrocław, 1947, str. 32.

4) X. dr Franciszek Manthey (prof. Semin. Duchownego w Pelplinie), „Darwinizm w świetle nauki i wiary”, Pelplin, 1947, str. 40.

5) O. Ludwik Andrzej Krupa O.F.M., „Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna” (Towarzystwo Naukowe KUL. Rozprawy Wydziału Kanoniczno-Teologicznego, 6), Lublin, 1948, str. 171.

Bżęgo w człowieku. Oparciem dlań jest „pamięć duszy o Bogu — memoria Dei“, która w systemie Augustyna jest odpowiednikiem tomistycznej zdolności przejmowania wpływów Bożych (potentia oboedientialis). Zgodnie z metafizyką neoplatońską Augustyn pełnię bytu utożsamia z pełnią światła. W miarę przenikania „światła Bożego“ do „obrazu Bożego“ właściwego człowiekowi, coraz to doskonalej uczestniczy on w Mądrości Bożej, w której „skupiają się wszystkie przymioty i najbardziej wewnętrzne życie Najwyższego“ (119). W swej monografii M. Schmaus przed dwudziestu laty dał syntezę psychologicznego wyjaśnienia dogmatu Trójcy Świętej, jakie zawdzięczamy biskupowi z Hippony. Obecnie o. Krupa omówił refleksy trynitarnie w psychologii Augustyna. Ten znamienity stosunek tematów usprawiedliwia wspólnotę niektórych zagadnień, tytułów i materiałów źródłowych.

Artykuł ks. B. Jankowskiego⁶⁾ polega na szczegółowej filologiczno-patrystycznej analizie doniosłego tekstu św. Pawła Fil 2,11. W końcowej reasumpcji Autor wykazuje, że w nim orzekane o Chrystusie KYRIOS odpowiada dokładnie starotestamentalnemu IAHWE. Hołd zaś, do którego cały kosmos obdarzony rozumem obowiązany jest względem Chrystusa, uzasadnia Jego godność Pana i Boga w sensie absolutnym.

Pod skromnym i prostym tytułem, jak sama postać Tego, który się mienił „Synem Człowieczy“, ks. J. Rosiak⁷⁾ snuje podniosłe myśli, zmierzające do uwydatnienia potrójnej godności Chrystusa Pana. A więc, w pierwszym rzędzie Jego nieporównana wyższość ponad jak najdoskonalej, najidealniej pojęty typ człowieka; następnie godność Mesjasza wyróżniona Bożym przejrzeniem i opatrnościowym przygotowaniem, graniczna dla obu przymierzy Boga z ludzkością, z których obecny, niezniszczalny, iści się w osobie Tego, co był narodów wszystkich tęsknym oczekiwaniem. Wreszcie, pełnymi finezji rzutami wiedzioną myśl czytelnika w „sfery bytu dla stworzeń nieosiągalne“ zgłębia w Chrystusie jedyne w swym rodzaju odwieczne synostwo Boże i całkowitą równość z Ojcem. Hojną dłonią rozsypuje Autor przed czytelnikiem prawdziwie cudne perły i pod względem treści i pod względem formy. Poetyckim niemal polotem zaprawione pióro ujawnia w Autorze dwie nader cenne cechy: bystre psychiczne wnikanie w niewypowiedzianą głębię wartości kryjących się w charakterze Chrystusa, zastanawiająco umiejętne posługiwanie się tekstem biblijnym. Od czasu do czasu Autor posługuje się jakimś przytoczeniem. Między innymi odwołuje się do Bossueta i Lacordaire'a. Ilekroć natrafiamy na ich cytaty stwierdzamy jakąś organiczną harmonię z tekstem Autora, świadczącą, że posiada on coś z talentu tych wielkich mistrzów słowa.

Wyrozumowaniem godzę się na rozprawę z racjonalizmem przeprowadzoną w części czwartej. Ale takie nagromadzenie zarzutów pod koniec dzieła, zastosowanie odmiennej niż przedtem dialogowej formy, wymiana zdań z psycho-patologicznym ujmowaniem Chrystusa, może działać na psychikę, porwaną religijnym nastrojem poprzednich rozdziałów, jak strumień zimnej wody. Może byłoby wskazane uporać się z tymi trudnościami wcześniej i z większym uwzględnieniem nowszych kierunków racjonalistycznych (np. szkoła form literackich). Okładka książki nazbyt wyraźnie wskazuje, że jej projektodawca (E. Przeorska) i sam Autor hułdują w sztuce religijnej skrajnemu realizmowi. Moim zaś skronnym zdaniem, symbolika i stylizacja może się bardzo przyczynić do uwydat-

⁶⁾ Ks. Bogdan Jankowski, „Panem jest Jezus Chrystus“ (Fil 2, 11). Przyczynę filologicznej do chrystologii św. Pawła, art. w „Ateneum Kapłańskim“, 47 (1947) sierpień-wrzesień, 184-191.

⁷⁾ Ks. Jan Rosiak T. J., „Syn Człowieczy“, Warszawa (Wydawnictwo Księży Jezuitów), 1947, str. 383.

nienia czaru i piękna, właściwego tej dziedzinie. Mimo tych nieznaczących sugestii ks. Rosiakowi należy się wdzięczność, że dał nam książkę o Chrystusie o takiej wartości.

Jednym z najbardziej znamienitych rysów światopoglądu opartego na objawieniu jest orientacja ku przyszłości. Taktyka Kościoła, nacechowana mądrością nie z tego świata, bardzo często może wywołać zgorszenie wśród niewierzących, a zakłopotanie wśród wiernych słabo uświadomionych lub mało dusznych. W okresie, gdy doczesność z niesłychaną siłą dochodzi do głosu w postaci materialistycznej afirmacji czy też egzystencjalistycznego (achrześcijańskiego) zwątpienia, Kościół zwraca swój wzrok w zaświaty, by w świetle objawienia śledzić, jaki jest pozadoczesny los Tej — której miliony wiernych oddają cześć jako Matce Boga. Jej duchowy udział w najwyższym stopniu chwały niebieskiej stanowi bezwzględnie pewny artykuł wiary. Przedmiotem katolickich dociekań, bardzo żywych na przestrzeni ostatniego stulecia, jest los Jej organizmu, który za życia przez kilka miesięcy był żywym przybytkiem Boga. Wśród szczegółów kontrowersyjnych jest również pytanie, czy Maryja zakończyła życie doczesne śmiercią naturalną, a następnie zmartwychwskreszona, została wzięta do nieba, czy też kresem Jej życia było wyniesienie do chwały wiecznej bez zgonu.

Ks. E. Dąbrowski⁸⁾ podtrzymuje doktrynę ogólnie przyjętą o śmierci, zmartwychwskreszeniu i wniebowzięciu Maryi. W słynnym tekście Rodz 3,15 Autor dopatruje się zawiązkowego objawienia wszystkich trzech wymienionych faktów. Zarazem przeciwstawiając się M. Jugie'mu uchyla nie tylko asumpcjonistyczne, ale i mariologiczne znaczenie apokaliptycznej wizji niewiasty obleczonej w słońce (Apok. 12,1), która, jego zdaniem, odnosi się wyłącznie do Kościoła. Ks. A. Pawłowski⁹⁾ natomiast wartość dowodową tekstu Rodz 3,15 ogranicza tylko do Niepokalanego Poczęcia. Odrzuca opinię M. Jugie'go, jakoby Maryi był właściwy stan pierwszego człowieka przed upadkiem czyli nieśmiertelność zasadnicza. Zwraca uwagę na zawilość problematyki związanej ze śmiercią Maryi. Formuluje dezyderat, by zamierzona przez Stolicę Apostolską definicja dogmatyczna dotyczyła tylko wiary, że Maryja od rozstania się z tym światem uczestniczy z duszą i ciałem jako żywa osoba w chwale niebieskiej (bez przesądzania kwestii Jej śmierci). Wskazuje na poszlaki upoważniające do tego, by w 12 rozdziale Apokalipsy dostrzegać zarys objawienia tak ujętej prawdy. W drugim swym artykule ks. Pawłowski omawia świadectwa patrystyczne i liturgiczne oraz późniejszy rozwój doktryny o Wniebowzięciu. Podkreśla również doniosłość rozpisanej w tej sprawie przez obecnego Papieża ankiety do wszystkich biskupów świata katolickiego w maju 1946 roku. Ks. E. Florkowski¹⁰⁾ rozpatruje modyfikacje, przez jakie przechodziło święto Wniebowzięcia i odpowiednie formularze liturgiczne, oraz ustala, w jakim stopniu może ono świadczyć o objawionym charakterze Wniebowzięcia somatycznego.

⁸⁾ Ks. dr Eugeniusz Dąbrowski, „Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle Pisma Św.“, art. w „Ateneum Kapłańskim“ 46 (1947) maj, 417-426.

⁹⁾ Ks. dr Antoni Pawłowski, prof. U. W., „Wniebowzięcie Bogarodzicy na tle proponowanych co do definicji rozwiązań“, art. w „Ateneum Kapłańskim“ 49 (1948) sierpień-wrzesień, 105-122; „Wniebowzięcie Bogarodzicy jako przedmiot projektowanej definicji dogmatycznej“, art. tamże 47 (1947) marzec, 209-220.

¹⁰⁾ Ks. Eugeniusz Florkowski (dr), „Święto Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny a sprawa dogmatu mariologicznego“, art. w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym“ 1 (1948) lipiec-sierpień, 229-235.

Ks. L. Andrzejewski¹¹⁾ poświęca gruntowny artykuł wszechpośrednictwu Maryi, nie tylko uzasadniając samą doktrynę, lecz nadto wchodząc w szczególne teologiczne kontrowersje co do sposobu, w jaki się dokonuje współudział Maryi w szafowaniu nadprzyrodzonymi dobrami. Jej Syna. O. A. L. Krupa¹²⁾ za temat specjalnego studium wziął kult Serca Maryi tak żywo rozpowszechniający się wśród wiernych. Autor omawia doktrynalną stronę kultu i jego historyczny rozwój. Wolałbym, by Autor był bardziej wybredny w powtarzaniu czyichś poglądów (wzmianka o „azbeście“, str. 51, 97 ns.; o piecu gorejącym, str. 92, 72; o ssaniu serca, str. 89). Przed trzema wierszami górnymi na stronie 91 wypada wręcz ostrzec, jako przed niezupełnie właściwym ujmowaniem kultu Maryi w ogóle. Wolałbym również, by bardziej krytycznie potraktował formułę sporadycznie używaną w XVII w. o „boskim Sercu Maryi“. Nie byłoby wskazane kolportować ją wśród wiernych.

Nowoczesny rozwój ruchu liturgicznego spowodował w teologii bardzo żywe zainteresowanie dla teorii życia sakramentalnego. W tej dziedzinie szczególnie rozgłos zyskały poglądy Odo Casela, benedyktyna, znane pod nazwą teorii misteryjnej. Jej ideą przewodnią jest twierdzenie, że w obrzędach chrześcijańskich uobecnia się zbawcze dzieło Chrystusa. W szczególności zaś w ofierze eucharystycznej historyczny akt śmierci Chrystusa w jej treści soteryjnej staje się rzeczywiście obecny, aczkolwiek w formie sakramentalnej. Ks. E. Florkowski¹³⁾ skrzętnie zebrał dane w ostatniej encyklice Piusa XII „Mediator Dei“, naświetlające istotę ofiary eucharystycznej, przy czym dochodzi do wniosku, że nie nawiązują one do teorii Casela, raczej mogą uzasadniać rozwiązania kard. Billota.

W teorii Casela fundamentalne znaczenie posiada tekst św. Pawła z listu do Rzym 6,1-6. O. J. Wierusz Kowalski¹⁴⁾ odpowiedni wykład tego wybitnego liturgisty zestawia ze zbliżonymi w pewnym stopniu poglądami Kellera, Soehngena i Warnacha. Na podstawie analizy tekstu jest zdania, że najtrafniej zawarte w nim zagadnienia rozwiązuje koncepcja Warnacha. Według niej przez sakrament chrztu dopełnia się w czasie na pojedynczych jednostkach stanowiących nadprzyrodzony organizm to, co już wirtualnie i całkowicie było dokonane w głowie tego organizmu, a więc w Chrystusie Panu.

Ks. F. Manthey¹⁵⁾ akcentuje, że „Kościół jest przede wszystkim społecznością ludzi, żyjących z świadomości i łaski chrztu świętego“. Pogłębienie tej świadomości ma na celu studium, w którym dobrze została

¹¹⁾ Ks. dr Leon Andrzejewski, prof. Sem. Duch. we Włocławku, „Wszechpośrednictwo N.M.P. w nauce współczesnych teologów“, art. w „Ateneum Kapłańskim“ 46 (1947) luty, 131-141.

¹²⁾ O. dr L. A. Krupa O.F.M., „Kult Serca Marii“. Studium dogmatyczne (Towarzystwo Naukowe KUL. Rozprawy Wydziału Kanoniczno-Teologicznego, 7), Lublin, 1948, str. 195.

¹³⁾ Ks. E. Florkowski, „Istota Mszy Świętej według encykliki liturgicznej Piusa XII: „Mediator Dei“, art. w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym“ 1 (1948) marzec-kwiecień, 72-78.

¹⁴⁾ O. Jan Wierusz Kowalski O.S.B., „Chrzest a misterium“, tekst Rzym 6, 1-6 w świetle dzisiejszych teorii liturgicznych, art. w „Ateneum Kapłańskim“ 48 (1948) luty, 105-127. Tenże Autor przetłumaczył na język polski wspomnianą encyklikę o liturgii z dnia 20 listopada 1947, zaopatrząc ją bardzo wartościowym wstępem i komentarzem (wyd. w Kielcach, Verbum, 1948, str. 110).

¹⁵⁾ X. dr F. Manthey, „Chrzest święty i jego genetyka“, b.m.r., str. 34. Obie odbitki ks. Mantheya zawdzięczam życzliwemu nadesłaniu mi ich przez ks. dra Z. Kowalskiego z Torunia.

omówiona istota chrztu i związane z nim obrzędy. Pochodzenie tego obrzędu chrześcijańskiej inicjacji Autor rozpatruje na tle praktykowanych w starożytności hellenistycznych oczyszczeń i obmyć żydowskich.

Doniosłą naukę Kościoła o natychmiastowej skuteczności żalu doskonałego przypomina ks. F. Kuboszek¹⁶⁾. Słusznie przeciwstawia się narzucanemu ograniczeniu, jakoby żal zjednywał darowanie win tylko w razie niebezpieczeństwa śmierci. Wskazuje, jak rozumieć zawarte w żalu doskonałym pragnienie spowiedzi, jeśli chodzi o czas jego realizacji. Duchowym losem niemowląt zmarłych bez łaski chrztu świętego z uwzględnieniem różnych teorii zainteresował się ks. S. Huet¹⁷⁾. Zagadnienie ważne ze względu na to, że płodობójstwo staje się niemal nagminną chorobą dzisiejszego społeczeństwa.

Miłą niespodzianką stanowi doskonałe studium ks. M. Ziółkowskiego¹⁸⁾. Bez przeciążenia aparatem naukowym, z jakąś ujmującą dośpienością, Autor wyjaśnia bardzo trudny temat, a mianowicie to oglądanie Boga „twarzą w twarz“, które będzie udziałem zbawionych przez całą wieczność. Z umiarem, lecz niemal wyczerpująco, zostały uwzględnione opinie błędne, zniekształcające naukę Kościoła o intuicyjnym widzeniu Boga w życiu przyszłym. Cenne jest omówienie systemów najnowszych teozofii, antropozofii, tzw. badaczy Pisma Świętego. Idealizm Platona i neo-platończyków, iluminizm właściwy Augustynowi, systemy średniowiecznego panteizmu i filozofii hinduskiej, doznania wielkich mistyków chrześcijańskich ze św. Janem od Krzyża na czele — oto materia, którym Autor posłużył się do zilustrowania prawdy katolickiej. Całość owiana atmosferą optymizmu. Warto zainteresować się tą książką. Boć ostatecznie wizja szczęścia wiekuistego dla wyznawców Chrystusa jest źródłem niepożytej mocy duchowej w walce o ewangeliczną sprawiedliwość i prawdę na tej ziemi.

Całość nauki objawionej o życiu pozagrobowym podaje ks. A. Żychliński¹⁹⁾. Autor, tak zaszczytnie wyróżniający się niezwykle wyrobionym zmysłem teologicznym, w tej książce w kilku szczegółach daje wyraz opiniom raczej odosobnionym. W drugiej książce ten sam Autor charakteryzuje katolicyzm jako tajemniczą ingerencję nadprzyrodzonej w doczesne i materialne tworzywo. Zespolenie ludzkości mocą Wcielenia w jeden nadprzyrodzony organizm Chrystusa, zamieszkiwanie Boga w duszy ludzkiej przez łaskę, sakramentalne udostępnienie wiernym energii zbawczych, ciągle ich doskonalenie się pod twórczym oddziaływaniem Ducha Świętego stanowi treść kilkunastu szkiców pisanych z prostotą, w szacie pojęć chwilami zbyt technicznych. Autor przeznaczał swą książkę dla „jednostek, w których życiu katolicyzm znajduje pełny wyraz, urzeczywistniających w sobie ideał doskonałego człowieczeństwa... żyjących w ustawicznym heroizmie“, dla jednostek tęskniących czynnie za świętością. Do rzędu takich wyznawców Chrystusa, w przekonaniu tych którzy mieli szczęście znać Go osobiście, należał

¹⁶⁾ Ks. Franciszek Kuboszek, „Sprawa żalu doskonałego, art. w czasopiśmie „Homo Dei“ 17 (1948) wrzesień-październik, 617-623.

¹⁷⁾ Ks. Stanisław Huet (dr, doc. U. J.), „Los dzieci zmarłych bez chrztu“, art. w „Homo Dei“ 16 (1947) listopad-grudzień, 427-433.

¹⁸⁾ Ks. Marcin Ziółkowski, „Dogmat widzenia uszczęśliwiającego w świetle eschatologii katolickiej“, Sandomierz, 1946, str. 115.

¹⁹⁾ Ks. dr Aleksander Żychliński, „Życie pozagrobowe“ (Bibliotheca Carmelitana, 17), Kraków, 1944, str. 185; „Tajemnica Katolicyzmu“, Poznań, 1946, str. 84. Wśród prac Zmarłego szczególnie ważką pozycję stanowi „Teologia życia wewnętrznego“, której drugie wydanie ukazało się w wydawnictwie Bibliotheca Dominicana jako t. I. (Kielce, Verbum, 1947, str. 420).

ś. n. zmarły 21 grudnia 1945 roku ks. Aleksander Zychliński, profesor dogmatyki w Poznańskim Seminarium Duchownym, przede wszystkim tak bardzo wydatnie zasłużony dla naszej „teologii życia wewnętrznego“.

Eschatologiczne koncepcje zajmują dużo miejsca w poglądach tzw. badaczy Pisma Świętego, występujących ostatnio pod nazwą „świadków Jehowy“. Zawdzięczają oni swe powstanie publicystycznej i organizacyjnej działalności nadzwyczaj obrotowego kupca amerykańskiego Karola Russella. Niepokojąco ruchliwi w swych wysiłkach propagandowych, w dużej mierze przy pomocy słowa pisanego, opierają się mniej więcej na doktrynie, będącej zlepkiem najróżnorodniejszych błędów. Historię tego ruchu i jego założenie doktrynalne opracował ks. St. Ufniański²⁰⁾ w monografii utrzymanej na poziomie iście europejskim. Nielada wysiłku wymagało usystematyzowanie dzieł Russella, obejmujących 4.300 stron, o terminologii niesłychanie mętnej, nieumiarkowanie symbolicznej, o poglądach sprzecznych, odwoływanych, zawierających niejednokrotnie pomysły wyraźnie fantastyczne. Autor wykazuje, że sekta nie tylko odrzuca istotne zasady chrystianizmu, lecz również podważa podstawy ustroju społecznego, zwalczając kategorycznie jako coś demonicznego wszelką postać władzy doczesnej. Rozprawa skrętnie dociera do źródeł i historycznych i bieżących, które mogły wywierać wpływ na opinie badaczy, ujawnia punkty styczne z różnymi sekcjarskimi formami przeszłości. Podaje wyczerpującą bibliografię. Może służyć za wzór publikacji sektoznawczych. Przedmowa informuje, że książka była gotowa do druku już w 1939 r. Skład w korekcie zniszczyli Niemcy. Tym bardziej Autorowi należy się uznanie, że się nie zraził przeciwnościami losu, pracę ponownie wykończył i oddał ją do użytku społeczeństwa, a zwłaszcza duchowieństwa, tak bardzo na czasie.

Ks. Antoni Pawłowski

OPRÓCZ TEGO NADEŚLANO DO REDAKCJI

Nakładem Centrali „Milicji Niepokalanej“, Niepokalanów 1948:

Ks. Dr Julian Młynarczyk: „O wychowaniu dziecka, własności bożej“. Str. 95.

Sw. Ludwik Maria Grignon de Montfort: „Traktat o przedziwnym nabożeństwie do Najświętszej Marii Panny“. Z oryg. franc. tłum. Jan Rybałt. Str. 207.

Nakładem „Czytelnika“ Spółdzielni Wydawniczej. Warszawa 1948:

Antoni Gołubiew: „Bolesław Chrobry“ 1. „Puszcza“. 2. „Szło nowe“. Powieść. Wyd. 2. Str. 425, 698.

W. Jan: „Dżingis-Chan“. Powieść z życia dawnej Azji (XIII wiek). (Przekład Jerzego Sandeckiego). Str. 326.

Nakładem Książnicy Atlas, Warszawa-Wrocław 1948:

Ewa Maleczyńska: „Historia średniowieczna“. Wydanie II. Str. 256.

Jan Wiktor: „Wierzy nad Sekwaną“. Powieść. Wyd. IV. 2 tomy. Str. 280, 372.

²⁰⁾ Ks. dr Stanisław Ufniański, „Międzynarodowe Stowarzyszenie Badaczy Pisma Sw.“ (Świadkowie Jehowy), Kraków (Wydawnictwo Mariackie), 1947, str. XVI + 182. — Dla szczupłości miejsca niniejszym dorobkiem objąłem tylko publikacje wydane w kraju i w języku polskim.

Jan Wiktor: „Zbuntowany“. Powieść. Str. 568.

Roman Brandstaetter: „Kroniki Assyżu“. Str. 93.

Walter Scott: „Talizman“. Powieść z czasów wojen krzyżowych. Wyd. II. Str. 166.

Nakładem Pallottinum, Poznań 1948:

Wilhelm Huenermann: „Ojciec Damian“. Tłum. Irena Jaworowicz. Str. 313.
Zofia Kossak: „Gość oczekiwany“. Obraz sceniczny w 5 odsłonach. Str. 117. 1947-8.

Nakładem Wydawnictwa Apostolstwa Modlitwy—Jezuici, Kraków 1947-8:

Emil Fiedler: „Dobry Bóg“. Wyd. III. Str. 134.

Ks. Józef Andrasz T. J.: „Miłosierdzie Boże... ufamy Tobie!“ Wyd. II Str. 72.

Ks. Józef Gadowski T. J.: „Bohaterka chrześcijańska“. Dramat w trzech aktach. Str. 108.

Ks. Piotr Turbak T. J.: „Agnes“. Dramat religijny. Str. 102.

„Śladami Skargi“: Kazania i szkice Księży Towarzystwa Jezusowego. T. 8. „Okres jesienny“. Str. 208.

Tomasz a Kempis: „O naśladowaniu Chrystusa ksiąg cztery“. Przetłum. ks. Władysław Lohn T. J. Str. 371.

Nakładem Wydawnictwa św. Krzyża w Opolu, 1948.

„Mały modlitewnik“. Wyd. z polecenia J. E. ks. dra Bolesława Kominka, Administratora Apostolskiego Śląska Opolskiego. Wyd. II. Str. 175.

„Modlitwa Kościoła“, (oprac. ks. Antoni Jokiel). Str. 144.

O. Boissieu O. P.: „Życie wewnętrzne w duszach ludzi czynu“. Wyd. II. Str. 95.

O. F. W. Faber: „Dobroć“. Wyd. II. Str. 95.

O. Piotr Lippert T. J.: „Św. Franciszek z Assyżu“. Sylwetka duchowa. Wyd. II. Str. 48.

O. Sebastian Młodecki Z. K.: „Przez Marię do Chrystusa“. Str. 203.

Nakładem różnych:

Dr. Anton Gazsó: W ruchu krystowom. Meditacje na nedele a sviatki. Vydal Spolok Sv. Vojtecha v Trnavie, 1948. Str. 363.

Dr Czesław Kaczmarek, biskup kielecki: „Podstawy życia rodzinnego“ Wyd. II uzupełnione. Księgarnia „Jedność“. Kielce 1948. Str. 150.

Ks. Adam Ludwik Szafrński: „Kapłan a problem powołania“. Wydawnictwo OO. Redemptorystów. Wrocław 1948. Str. 103.

Ks. Biskup Michał Klepacz: „Święty Tomasz na tle dziejów myśli ludzkiej. Odb.: „Znak“ Nr 3 (10). Str. 31.

Ks. Dr Lech Kaczmarek: „Światło wśród mroków“, („Święty lekarz Moscati“). Księgarnia św. Wojciecha. Poznań 1948).

Ks. Jan Danilewicz: „Kościół i jego wnętrze w świetle przepisów prawno-liturgicznych. Skł. Księgarnia „Jedność“. Kielce 1948. Str. 174.

Lucyna Sieciechowiczowa: „Córka Zastępu Jaskółek“. Powieść harcerska. Wydawnictwo Zachodnie. Poznań 1948. Str. 163.

L. Molien, pretre de l'Oratoire: „Liturgie des sacraments“ Letouzey et Ane. Paris 1948. Str. 501.

O. Kajetan Raczyński, paulin: „Cudowny obraz Matki Boskiej na Jasnej Górze w Częstochowie“. Poszukiwania. Materiały. Podania. Częstochowa 1948. Str. 106.

„Zasady i rady na każdy dzień roku św. Franciszka Salezego doktora Kościoła“. Wyd III przejr. i popraw. Księgarnia S. Żubieńskiego. Kraków 1948. Str. 160.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

ECHA WROCŁAWSKIE

(Wystawa Ziem Odzyskanych. — Zjazd historyków)

Wrocław, zburzona w następstwie ostatnich wydarzeń wojennych prastara siedziba najstarszej linii książąt Piastowskiego domu, stolica Bolesława Wysokiego, a po pięciu stuleciach w gruntownie zmienionych warunkach jeszcze i królewicza-biskupa Karola Ferdynanda Wazy, dzie-dziczna kolebka Henryków Brodatego, Pobożnego i Prawego, przywró-czona wreszcie po długiej niewoli na łono macierzy — stał się od kilku miesięcy przedmiotem szczególnej uwagi ze strony całego społeczeństwa. Otworzona tutaj w lipcu br. Wystawa Ziem Odzyskanych ściąga do podno-szącego się spośród ruin miasta tysiące i setki tysięcy widzów ze wszystkich stron kraju. Codziennie przepływają przez dworce wrocławskie wycieczki młodzieży szkolnej i organizacyj starszego społeczeństwa. Szereg zjazdów o charakterze naukowym, społecznym i zawodowym z odbytym w sierp-niu międzynarodowym kongresie intelektualistów na czele ma stwierdzić na tle tegorocznej wystawy owoce kilkuletnich wysiłków nad zagospoda-rowaniem dopiero co odzyskanego obszaru.

Czy wystawa wrocławska rzeczywiście spełnia swe zadanie, nie łatwo dzisiaj stanowczo udzielić odpowiedzi. Nie ulega kwestii, iż pomysł tego rodzaju walczy się przyczynił do rozwoju i przyspieszenia robót zwią-zanych z odbudową samego Wrocławia. Ulice, które jeszcze w listopadzie ub. r. zawalone gruzami, dosłownie niedostępne były dla przechodnia, dzi-siaj nabierają poczynają jakiegoś innego wyglądu. Ilość odnowionych domów i zaludnionych dzielnic wzrasta w tempie tak szybkim, jak może w ża-dnym innym mieście na przestrzeni kraju, że wyłączymy tylko z tej listy Warszawę. Wystawy sklepowe, urządzone nieraz z dużym estetycznym smakiem, jakże odbijają od owych kramików, które przed niespełna ro-kiem widzieliśmy masami nawet na Rynku i całej Świdnickiej! Ale ruch uliczny ma jakiś mdły, może i ponury, w każdym razie dziwnie ospały wyraz.

A sama wystawa? Z dekoracyjnego punktu widzenia przedstawia się istotnie okazale. Trudno określić co tutaj ładniejsze. Wszędzie wyczuwa się oko artysty, które i w rozłożeniu całości i w urządzeniu poszczegól-nych działów święci bezsporne sukcesy. Pawilony wstępne o charakte-rze ogólnym, historycznym i propagandowym, stanowiące tzw. Wystawę Problemową, są pod tym względem czymś dotychczas w polskich stosun-kach nienapotykanym nigdzie. A chociaż zdarzają się w tej propagandzie i takie usterki, które — że wymienimy jedynie tytułem przykładu pomi-nięcie zupełnie pamięci wytrwałego obrońcy praw uciśnionego lu-du w sejmie berlińskim, marszałka Trąpczyńskiego — razić muszą po-czucie sprawiedliwości niejednego bezstronnego widza, to przecież całość

z czysto technicznego punktu budzić musi u wszystkich, którzy na wystawę śpieszą, wrażenie rzeczywiście silne i głębokie.

Nie mamy zamiaru wymieniać na tym miejscu wszystkich rzeczy, jakie ujęły nas swoim urokiem. Wystarczy z pewnością, gdy wspomnimy tylko salę Zniszczeń i Jedności Śląska w pawilonie Czterech Kopuł; wielką mapę plastyczną Rzeczypospolitej, przedstawiającą rzeźbę terenu z zaznaczeniem rozmieszczenia rodzajów gleby, w pawilonie Wyżywienia i Rolnictwa; stoisko przemysłu energetycznego w pawilonie Przemysłowym. Wystarczy również, gdy w Hali Ludowej wyróżnimy salę, tłumaczącą przeszłość naszych ziem zachodnich i dzieje walk z Niemcami, gdy zanotujemy wspaniałe rzeźby Dunikowskiego, obraz Michałaka przedstawiający bitwę pod Oliwą, a wreszcie panoramę bitwy na Psim Polu.

Ale gdy z pawilonów Wystawy Problemowej przejdziemy z kolei na tereny Wystawy Społeczno-Gospodarczej, stanowiący drugi zasadniczy dział przedsięwzięcia, gdy nawet w pawilonach o charakterze ogólnym uwagę przerzucimy z zewnętrznej, dekoracyjnej formy na dobór ekspozatów, świadczących o gospodarce i o wytwórczości Śląska czy Pomorza, wystawa wrocławska mniej jednolite wywoła wrażenie. Oto sama jej treść będzie dla widza jaskrawym dowodem, jak wielkie szkody przyniosły krajowi zdarzenia ostatniej wojny.

* * *

Z szeregu przedsięwzięć ogólniejszej wagi, dla których tłem stała się tegoroczna wystawa wrocławska, wspomnieć wypadałoby, jako o jednym z najbardziej ciekawych, o VII-ym Powszechnym Zjeździe Historyków Polskich w dniach 19-22 września.

Zjazdowi przewodniczył znany mediewista prof. Jan Dąbrowski z Krakowa. Obrady objęły łącznie trzy posiedzenia ogólne i prace pięciu, ściśle zaś biorąc, sześciu sekcji odrębnych, zajmujących się: a) przeszłością Śląska i Wielkiego Pomorza, b) dziejami Słowiańszczyzny, c) rewolucją 1848 roku, d) genezą współczesnego państwa i społeczeństwa polskiego, e) polską nauką historyczną po drugiej wojnie światowej, f) historią wychowania.

Punkt ciężkości obrad spoczywał z łatwo zrozumiałych względów na zagadnieniu wiekowych stosunków Polaków z Niemcami i dlatego też najwybitniejsze nazwiska we współczesnym świecie naukowym polskim, jakby dla stwierdzenia faktu, iż jest to dziedzina największej bądź co bądź wagi w obecnych warunkach dla całego kraju, znalazły się pomiędzy referentami tematów poruszających te właśnie lub mocno zbliżone problemy. W sekcji I-ej, która z założenia zajęła się sprawą Ziemi Odzyskanych, szersze zaciekawienie wywołały odczyty min. Eugeniusza Kwiatkowskiego (Blaski i cienie stosunków gospodarczych polsko-gdańskich), profesorów Dąbrowskiego (Szczyt nateżenia niebezpieczeństwa niemieckiego w 14 wieku), Tymienieckiego (Przyczyny zahamowania ekspansji niemieckiej na wschodzie u schyłku średniowiecza) i Pajewskiego (Główne elementy polityki zagranicznej Niemiec i Austro-Węgier w stosunku do Polski w l. 1914—1918). W sekcji II-ej, dziejów Słowiańszczyzny, całe posiedzenie pierwsze z czołowym referatem prof. Kostrzewskiego (Ziemia polskie w starożytności) na czele; w sekcji IV-ej posiedzenie drugie; w sekcji III-ej 4 referaty na zgłoszonych 9; w podsekcji historii wychowania 2 na 9; zamykający zjazd wreszcie na trzecim posiedzeniu ogólnym odczyt prof. Zygmunta Wojciechowskiego o Bolesławie Chrobrym i kryzysie stosunków polsko-niemieckich za jego panowania — łączyły się blisko w wieloraki sposób z problemem naczelnym. Omawiając inne tematy poruszone na zjeździe, wymienić by należało w pierwszym bodaj

rzędzie wykłady profesorów Kieniewiczza (Wkład polski w rewolucję europejską 1848 roku) i Rutkowskiego (Zagadnienie podziału dochodu społecznego do końca 18 wieku w Polsce).

Na zjeździe tym wysunięto również konieczność przebudowy nauk historycznych.

Nie przeczymy bynajmniej, iż ten lub inny badacz pozostaje w pewnej zależności od „nurtu epoki”; że sposób, w jaki przeprowadza rozbiór omawianych zjawisk, łączy się „z całokształtem kultury danej epoki i danego środowiska”; że z tego stanowiska wychodząc, stają się czasami konstrukcje historyczne „jedynie tworem indywidualnego zmysłu” uczonego; że „tak samo teologiczny pogląd na dzieje, jak heroistyczne ujmowanie przeszłości narodowej, tak samo idea postępu bądź cyklizmu, materializm czy idealizm dziejowy powstają na gruncie pewnego układu sfosunków społecznych i pewnych struktur kultury” (Serejski, *ibid.* str. 42, 43, 48). Ale jeżeli do tych faktów, które wynikają z naszej ułomności, naszej ograniczoności ludzkiej, faktów niezamierzonych z pewnością a najczęściej i nieuświadomionych nawet, przykładac poczniemy konieczność przyjęcia jednego określonego kierunku „filozoficznego”, jako jedynie gruntownie tłumaczącego wewnętrzną dynamikę dziejów, jakież pożytek będą przedstawiały podjęte w myśl tej zasady badania dla nauki przyszłych pokoleń! Tymczasem dzisiaj, cokolwiek by się nie mówiło o historycznych konstrukcjach, jest przecież rzeczą z pewnością bezsporną, że cały szereg nie tylko konkretnych faktów, ale i ogólnych wniosków nauka wszelkich kierunków i wszelkich okresów jednogłośnie za słuszne przyjmuje.

W świetle stanowiska historyków-marksistów nie mogą nas dziwić tak ostro zwalczane we własnym ich gronie tezy referatu dyr. Lutmana o „Podstawach metodologicznych historiografii”, jakoby w tej dziedzinie postawa badacza miała być „zasadniczo fideistyczna”; jakoby bezprzedmiotowa była „cała dyskusja na temat charakteru tego procesu dziejowego — który jest przedmiotem historycznych badań — czy praw nim rządzących lub w nim się przejawiających”, skoro „sama rzeczywistość historyczna nie jest dostępna naszemu poznaniu”; jakoby wreszcie w historiografii bynajmniej nie chodziło o to, „czy i w jakiej mierze oddaje ona rzeczywistość kiedyś istniejącą, lecz o to, by na podstawie źródeł i ustalonych faktów — odgrywających jedynie, jak autor gdzie indziej zaznacza, „role desygatów i korelatów mniemanych rzeczywistych zdarzeń” przeszłości — stworzyć zamkniętą, przekonywującą, pozbawioną wewnętrznej sprzeczności konstrukcję” (*Ibid.* str. 25, 27, 28). Dyr. Lutman miał tutaj tę jedną może tylko wadę, że był bardziej prostolinijny w formułowaniu sądów, z których oponenci jego nie umieli czy nie chcieli wysnuć jedynie poprawnego wniosku. Czyż zresztą „relatywizm” historiografii w ujęciu prof. Serejskiego, który wystąpił również przeciwko referatowi Lutmana, tak bardzo sprzeczny jest z jego tezami, osądzić to można bodaj na podstawie owych kilku zdań przytoczonych już wyżej z jego własnego odczytu.

Rezolucje, zgłoszone przez poszczególne sekcje pod adresem zarządu Polskiego Towarzystwa Historycznego, który pełni obowiązki stałej delegacji zjazdów, wyrażały na ogół, jak zwykle to odąd bywało, życzenia poparcia i pogłębienia badań nad zagadnieniami poruszonymi w obradach. Postulat zwrotu wywiezionych przez władze niemieckie dóbr kulturalnych, zwłaszcza archiwaliów polskich, i odszkodowania za dobra zniszczone stanowił uchwałę najbardziej rzeczową.

Terminu przyszłego zjazdu nie dało się ustalić. Przewodniczący podniósł tylko, iż ze względu na szczególne potrzeby bieżące wypadnie zwołać go wcześniej, niżby normalnie to miało nastąpić, a więc jeszcze przed

upływem pięciolecia. Po zamknięciu odbyła się jeszcze za staraniem Ministerstwa Oświaty ogólnokrajowa konferencja nauczycieli historii celem omówienia nowych programów szkolnych.

Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.

ZE SWIATA SCENY

„Placówka“ Państwowy Teatr Wojska Polskiego z Łodzi.

Federico Garcia Lorca „KRWAWY GODY“ tragedia w 3 aktach.

Sprawa Federico Garcia Lorca i sprawa ukazania się na scenie Teatru „Placówka“ jego dramatu pt. „Krwawe Gody“ to dwie rzeczy różne.

Tragiczna śmierć hiszpańskiego poety — co więcej śmierć zadana rękami brudnymi od polityki — to jedno z najbardziej wstrząsających wydarzeń, w które obfitowały dzieje wojny domowej w Hiszpanii, to jedna z najbardziej przejmujących i niepojętych niesprawiedliwości losu.

Stało się 6 sierpnia 1936 roku na drodze do Grenady, ukochanego miasta poety. Zabójstwa tego dokonali żandarmi Falangi. Czy stało się to w wyniku zbrodniczej premedytacji politycznej, czy w wyniku jakiejś okrutnej pomyłki w politycznej grze — fakt pozostanie faktem: zamordowano człowieka, którego pieśń miała oblecieć dookoła świat i owinać go swą złotą smugą. Opinie o twórczości Federica podkreślają zgodnie, że jak każdy wolny poeta był piewcą wolności i prawdy, że stąd też jego pieśni są pełne miłości do ziemi, do ludu hiszpańskiego, do człowieka i Boga. A przede wszystkim miłości piękna. Należał on bowiem — jak się zdaje na podstawie udostępnionych liryk i obecnie wystawionego dramatu „Krwawe Gody“ — do tych nielicznych poetów z Bożej łaski, których obfite pióra zamieniają w piękno każde zdanie.

Wszelkierne oświetlenie twórczości tego ludowego czarodzieja poezji jest sprawą otwartą. Otwarta jest również — jako jedna z istotnych — sprawa bliższego określenia jego religijności. I zawsze otwarta jest sprawa potępienia zbrodni tego świata, które wilczymi pyskami dopadły Federica Lorca. Stał się on tragicznym symbolem walki o wolność słowa.

Obecnie od dłuższego już czasu „idzie“ na scenie teatru „Placówka“ tragedia Lorca pt. „Krwawe Gody“ w znakomitym tłumaczeniu M. Jastruna. Przedstawienie to — jak zgodnie podkreślała cała prasa — godne jest najpilniejszej uwagi i zachwytu. Zarówno jako odważny pod względem formalnym poemat dramatyczny, jak i — w dużej mierze — jako realizacja sceniczna.

Najpierw w sprawie „poematu dramatycznego“. Lorca jako autor „Godów“ ma tę wielką zasługę w odniesieniu do chwili obecnej, że burzy swym lekkim piórem wszelkie skamienieliny obiegu krytyczne na temat nieużyteczności pewnych rzekomo definitywnie zgranych chwytów, w czambuł zagnanych do rupieciarni „nędznego ekspresjonizmu“ lub jeszcze lepiej — postekspresjonizmu. Lorca dowiódł, że każdy chwyt da się odnowić, byleby tylko stosowany był przez prawdziwy talent. Balladowa fantastyka tego utworu wprowadza i symboliczną postać księżycy, recytującego nastrojowe wiersze, i postać żebraczki, która jest świadunką śmierci — i wreszcie przyrodę na romantyczny sposób współzyczącą z akcją jak w „Świteziance“ czy „Liliach“. Wprowadza to wszystko z dużym sukcesem artystycznym. Z polotem świeżości i nowości. Ten piękny i przez swą ludowość rdennie prawdziwy poemat sceniczny jest „empirycznym argumentem“ przeciwko jednostronności poetyki drobno-realistycznej, który wszystkie sprawy życia i sztuki chciałby rozstrzygać —

w cannym skądinąd — prostopadłościanie cegły. Wszystko, co twórcze w teatrze współczesnym, woła o metaforyzację teatru. A z nim wszakże (jeśli jeszcze nie woła, to powinien!) również twórczy realizm, który może jest najtrudniejszą metaforą rzeczywistości. Otóż sprawę teatru metaforycznego pojał również i Garcia Lorca. Wielką metaforą jego tragedii jest ballada kulminująca w kołysance o czarnym koniu i monologu księżycy. Ta kołysanka-ballada jest poetycką aluzją do tego, co wypełnia cały dramat.

Spij kwiecie różany,
Płacze czarny koń,
Na nogach ma rany,
We krwi jego skroń.

Ten czarny koń namiętności uwiezie narzeczoną w dzień ślubu za Leonardem, niezapomnianym kochankiem. W ten sposób wypełni się los, który jako ciemna konieczność zawisnął nad bohaterami dramatu. Dwa winna, bo czyniła, co tylko w jej mocy, by wyratować się od złej miłości rywale „zabijają się z miłości“, pozostanie narzeczoną w jakiś sposób nie — i pozostanie matka zabitego syna — pana młodego, początkowo żądna zemsty — później, po spełnieniu się wyroków losu w martwy sposób spokojna jak woda, która zamarzła.

A więc rozcinając sprawę orientacyjnie — od strony treści występuje metafora: los łamie serca i dążenia ludzi, żyjących w prawdzie i prostocie. Od strony formy: ballada jest poetyckim zwierciadłem tragedii losu. Podwójne skrzyżowanie tego założenia plus przede wszystkim wielki talent poetów dało w wyniku ten strumień dramatycznej poezji, jakim są „Krwawe Gody“.

Co uczynił zespół inscenizacyjny z p. Wyszomirskim (reżyseria) i p. Strzeleckim (scenografia) na czele? Punkt ciężkości przedstawienia przesunął się za daleko od tragedii losu do ballady. Doceniając całkowicie doniosłość elementu słowa w teatrze (dawaliśmy temu niejednokrotnie wyraz), jesteśmy skłonni twierdzić, że wiązania tragedii zbyt się rozluźniły w tych księżycowych smugach żywiołu lirycznego. To wrażenie punktu ciężkości jest zasadniczym problemem niniejszej dyskusji, trzeba bowiem pamiętać, że w tym właśnie momencie decydowały się artystyczne losy przedstawienia. Inscenizatorzy rozstrzygnęli je zgodnie z własnym sumieniem artystycznym. Naszym zdaniem uniósł ich nurt liryczny, a wszakże tragedia ma swoje autonomiczne prawa. Znakomicie, jeśli chodzi o żywioł poetycko-dramatyczny, wypadła scena 2 aktu I, scena recytacji, „Ballady o czarnym koniu“. Jej surowość i prostota miały najprawdziwszy wyraz. Trudno natomiast zgodzić się z Księżycem, Żebraczką i Drwalami. Nie uniknięto tu — mimo doskonałej dekoracji — tzw. teatralności, choć są dowody, że starano się jej uniknąć. Okazuje się, że dobra współczesna recytacja poetyckiego tekstu jest jednym z najtrudniejszych zadań teatru — i z tego względu nie należy ról zawierających takie partie powierzać niedoświadczonym aktorom, bo recytacja to nie deklamacja. Z pierwszą wiąże się słuchowe ukazywanie obrazu poetyckiego, z drugą nadużywanie akcentu uczuciowego. Są to dwa style dwu epok poetyckich. Mimo powyższych zastrzeżeń „Ballada o czarnym koniu“ obroniła artystyczną całość przedstawienia i sztuki, niejednolitej od strony dramatycznej. Skondensowany żywioł tej ballady rozsnął się po całym dramacie. Jest w niej urzekający wprost aromat poezji. W tym aromacie aż do zatarcia konturów pograżyły się końcowe wiązania tragedii, zwłaszcza finał ze sprawą Matki, który powinien zarysować ją z powagą ludowego monumetu. Ale jest jeszcze inny powód tego dramatycznego zleniwienia. Nie tylko inscenizator jest za to odpowiedzialny. Powód ten leży w samym rodzaju tego utworu. Jest on mianowicie w niepokojący sposób prymitywnie pogański. Wszystko, co się dzieje, rozstrzygnęło się gdzieś

poza ludźmi, gdzieś w mrocznej zaświatowości losu. Ludzie są tylko wykonawcami: dobrzy dobrych rozkazów, źli — złych. Sami o niczym nie decydują i wewnątrz do niczego nie dążą. W ten sposób nie odkopane zostały najsilniejsze źródła dramatyczności: przełamywanie się człowieka z jednego kształtu w drugi, odrodzenie, czy narodzenie duchowe. Trudno sprawę powyższą wysuwać w formie zarzutu. Trzeba raczej przyjąć jako artystyczne założenie tę fatalistyczną statykę dramatu Lorca — zwłaszcza, że jest ona wyrazem pierwotnego żywiołu ludowości hiszpańskiej. Warto jedynie zwrócić na problem ten uwagę, bowiem wyznacza on granicę między dwoma zasadniczymi typami dramatu: pogańskim, rzucającym człowieka pod ciemne rozkazy fatalistycznej konieczności i chrześcijańskim, który nakazuje człowiekowi odpowiedzialność za jego czyny, za rzeczywistość i za rozwój osobowości i zbiorowości.

Zespół aktorski na ogół dość głęboko wniknął w artystyczną prawdę i umowność sztuki. Dobrą stylizacją sceniczną są ludowe zaręczyny i wesele. Dobre poszczególne partie (np. recytacja prządek w odsłonie ostatniej, obok wspomnianej „Ballady o czarnym koniu“). Dobre również poszczególne role, jak np. Zona w wykonaniu p. Hanin, która zdołała umowność balladową połączyć z wymową dramatyczną, a to zasadnicze i bartrudne w tym przedstawieniu zadanie. Niestety nie można tego uznania wypowiedzieć w całej rozciągłości pod adresem pozostałych wykonawców. Chyba jeszcze pod adresem p. Kuniny (Matka) i p. Skarżanki (Narieczona).

Tłumaczenie i dekoracje — i jedno i drugie znakomite pod względem roboty artystycznym. Wiersz brzmi tak pięknie, że aż rodzi się niepokój o wierność tłumaczenia. Trudno bez starannego zestawienia tekstów wyjaśnić tę sprawę. Tekst tłumaczenia pełen jest przyćmionego blasku, tak znamienne dla poezji Jastruna. Jeśli cecha ta jest również cechą poezji Lorca, to poeta hiszpański w poecie polskim znalazł „dorównanego“ tłumacza. Niezależnie od tego tekstu dramatu słucha się z rzadko spotykaną estetyczną satysfakcją.

Dekoracje (p. Strzelecki) również „adekwatnie“ przekładają poezję Lorca na współczesny, syntetyczny język plastyki.

Całość przedstawienia zestrzaja własne swe części. A nie o każdym przedstawieniu warszawskim można to powiedzieć.

Jerzy Kierst

Suarez

1548—1617

Wielkość jest tytułem do czci i uznania. Wypada więc, aby w czterechsetną rocznicę urodzin Franciszka Suareza złożyć hołd jego pamięci. Jest bowiem Suarez wielkim człowiekiem.

Wielkości swej nie zdobył, jak przodkowie, znakomitymi czynami na polach bitew w krwawych walkach z Maurami o wolność Hiszpanii, bo mieczem nie władał. Nigdy nie myślał o tym, by sięgnąć po bojowe laury dziadka swego Alfonsa de Toledo Suareza, ponieważ prawnikiem tylko chciał zostać. Zresztą jego siły fizyczne nigdy, zdaje się, nie były wysmienite, a po zapaleniu płuc, jakie przeszedł w 24 roku życia załamały się prawie zupełnie. Księdzem został i członkiem apostolskiego zakonu Towarzystwa Jezusowego. Nie wstąpił się jednak ani jako wielki apostoł swych czasów, ani jako wybitny mówca. Głos bowiem miał słaby i zdrowie, jak się rzekło, niewystarczające. Właściwie nie miał żadnych danych, żeby się stać głośnym i sławnym, już nie mówię w rozmiarach światowych, ale choćby tylko na przestrzeni jednego pokolenia i w rodzinnej Hiszpanii. Z potretu, jak nam przekazały minione wieki, spogląda na nas człowiek drobny wzrostem o twarzy suchej i ascetycznej i o postawie bardzo skromnej. Oczywiście, jeśli można wierzyć portretowi... Wiadomo bowiem, że Franciszek Suarez nigdy nie pozwolił artystom utrwalić swych rysów na płótnie. Kiedy umierał, przyjaciele potajemnie sprowadzili rysownika do jego pokoju, w nadziei, że może przynajmniej teraz... Daremnie. Pokorny zakonnik, spostrzegłszy podstęp, zasłonił twarz w poczuciu swej niegodności. Że jednak portret, zrobiony ukradkiem przy innej okazji, nie odbiega zbyt od rzeczywistości, świadczy o tym inny obraz skreślony piórem współbrata zakonnego, wielkiego przeciwnika Suareza na po-

lu naukowym, G. Vasqueza: „Książki, katedra, pióro: tak dziś jak wczoraj, tak jutro jak dzisiaj: bez starania się o jakiekolwiek wytchnienie, odprężenie, rozrywkę, czy odpoczynek — oto jego życie”. Jest to więc życie człowieka pochylonego nad książką i piórem. Jest to również wielkość wypracowana myśleniem i objawiona zadziwiającą ilością olbrzymich ksiąg in folio. A zdawało się początkowo, że ani na arenie myśli Suarez nie dokona niczego... Był to sobie zwykły chłopiec, który z trudem tylko skończył szkołę początkową w rodzinnej Grenadzie. Wysłany wraz z bratem do Salamanki, zaczyna na tamtejszym uniwersytecie studium prawa. Pod wpływem kazań słynnego mowcy Ramireza T. J. szesnastoletni Franciszek zmienia swój życiowy kierunek. Zgłasza się do zakonu Jezuitów. Jednak rektor kolegium w Salamance przyjęcia odmówił. Najwidoczniej młody Suarez nie przedstawiał się znakomicie. Ale był Hiszpanem, w którego żyłach płynęła gorąca krew zwycięzców z Kastylii, spod Toledo i Grenady. Nie chce ustąpić zbyt łatwo. Apelując wyżej, udaje się do Valladolid i ponawia swą prośbę wobec prowincjała. Egzaminowany wszechstronnie przez kilku księży, ponosi nową klęskę. Egzamin wypada źle. Nieoczekiwanie jednak, prowincjał, od którego zależy ostateczna decyzja, nie kieruje się tym razem otrzymanym sprawozdaniem, lecz szczerym pragnieniem wytrwałego kandydata.

W Medina del Campo, gdzie odbywa nowicjat, należy Suarez do tzw. wówczas „obojętnych” tzn. nowicjuszy, co do których nie było jeszcze postanowione, czy zostaną dopuszczeni do wyższych studiów, czy też, dla braku wymaganych uzdolnień naukowych, przejdą do stanu Braci zakonnych. Zachowane z tego czasu sprawozdanie nie zachwyca się zdolnościami nowicjusza, określając je jako mierne i przeciętne: juicio mediano. Sytuacja wszakże nie musiała być całkiem rozpaczliwa, skoro po nowicjacie oglądamy Suareza na wydziale filozofii. Niestety, pierwszy rok studiów potwierdza w zupełności umiarkowane lub nawet wprost ujemne opinie o jego intelektualnej wartości. Filozofia okazała się wiedzą przekraczającą siły jego umysłu. Wykładów słucha najpilniej, materiał szkolny przerabia najsumienniejsz, a jednak zagadnień nie rozumie najzupełniej. I oto Franciszek Suarez, pokonany raz jeszcze, ustępuje z pola walki. Zgłasza się do przełożonych z prośbą, aby mu pozwolono przerwać naukę i przejść do grona Braci zakonnych... Jakże więc się to stało, że my dzisiaj jego

imię wymawiamy z czcią wielką, z podziwem oglądamy jego mądre dzieła i ze zdumieniem słuchamy onych niekończących się pochwał, jakie na przestrzeni z górą trzech wieków ludzie nauki oddają jego nauce? Już współczesny Suarezowi biskup Koimbry, zowie go drugim Augustynem i „doktorem powszechnym”. Papiież Pius V, dziękując Saurezowi za dedykację dwóch dzieł, nazywa autora „znakomitym i pobożnym teologiem, wyróżniającym się w Kościele wiedzą nader wielką”. Zaszczytne te słowa uznania powtórzy następnie Aleksander VII i wyzna skromnie, że uważa się za wdzięcznego ucznia wielkiego teologa, filozofa i uczonego. „Zdaje się, pisał jeszcze za życia Suareza generał zakonu O. K. Aquaviva, że jego nauka jest powszechnie przyjęta na głównych uniwersytetach Europy”¹⁾. Nawet uniwersytety protestanckie przyjmowały filozofię Suareza, który swym wpływem potężnym usuwał z wyższych uczelni 17 wieku naukę i wpływy Melanchtona. Hugo Grotius — protestant — orzeka, że w filozofii ówczesnej Suarez nie ma prawie równego sobie²⁾. Heerbord, duński filozof z 17 w., również protestant, zowie Suareza „ojcem i księciem wszystkich metafizyków”. Leibniz rozczytywał się w dziełach Suareza jak w powieściach... Od śmierci skromnego zakonnika aż po nasze czasy ukazało się mnóstwo dzieł, które albo wprost idą za nim, albo przynajmniej pozostają pod jego wpływem. Potomność opromieniła skroń tego niezwykle uczonego zaszczynnym tytułem „Doktora znakomitego” — Doctor eximius.

A przecież na początku Franciszek Suarez nie był wcale „eximius”.

Student pierwszego roku filozofii, wyraził postanowienie porzucenia naukowej kariery... Ale, rzecz dziwna, tym razem spotkał się ze sprzeciwem. Marcin Guttierrez prefekt studiów (późniejszy męczennik za wiarę), wiedziony niezwykle przeczuciem, propozycję odrzuca i zniechęconego zachęca do wytrwania i dalszych wysiłków. I tutaj dzieje się rzecz zgoła nieoczekiwana. Według świadectw współczesnych³⁾ dokonywa się w umyśle Suareza

¹⁾ Z listu do prowincjała prowincji peruwiańskiej, 12. 12. 1610 r. cyt. w/g R. Brouillard, „Suarez”, *Théologie pratique*, Dict. Théol. Cath. t. 14, kol. 2694.

²⁾ Epistola ad Joannem Cordesium, 15. 10. 1633. Hugo Grotius, *Epistolae*, Amstelodami, 1687; ep. 329.

³⁾ Już pierwszy nekrolog pośmiertny mówi o tym zjawisku najzupełniej wyraźnie.

tajemnicze przesilenie. Nagle ustępują wszelkie zahamowania, rozpraszają się dotychczasowe mroki a na ich miejsce zapalają się wielkie światła, które już nie zagasną nigdy... Słabiutki uczeń w bardzo niedługim okresie czasu w swym biegu ku wiedzy wyprzedza najzdolniejszych swych kolegów i kończy studia najpierw filozoficzne a następnie i teologiczne jako talent najznakomitszy pomiędzy znakomitymi. Wkrótce potem, mając lat 23, zostaje profesorem filozofii w Segowii. Po dwóch czy trzech latach profesorem teologii. I odtąd już przez lat z górą 40 upływać będzie to życie wśród książek, wśród podróży z katedry na katedrę w Sevilii, Valladolid, Alkali, Salamance, w Rzymie i Koimbrze; życie pełne ascezy, jakiej wymaga i stan zakonny i nieustrudzona praca uczonego. Do skromnej jego celi docierać będą słowa uznania; z szerokiego świata przenikać tam będzie sława jego imienia zrodzona przez wykłady profesora i dzieła pisarza; z całego kraju napływać będą przeróżne pytania dotyczące zawitych zagadnień, prośby o rady i rozstrzygnięcia w sprawach trudnych — a z celi Suareza iść będą na świat rozliczne odpowiedzi, rady, wskazówki, rozstrzygnięcia, listy, rozprawy i olbrzymie dzieła...

Rósć będzie chwała, ale w ślad za chwałą kroczyć będą przeciwności. Będą zwycięstwa, ale i porażki. Oryginalna metoda wykładów, sposób traktowania przedmiotu, swoboda wobec szablonu wzniesać będzie sprzeciwy. Będą mnożyć się skargi wobec przełożonych i sięgać będą aż do Rzymu.

Bolesnym ciosem będzie dla najwierniejszego syna Kościoła dekret Świętego Oficjum, zakazujący czytania traktatu „De poenitentia”, dopóki nie zostanie z niego usunięty rozdział, w którym autor mówi o spowiedzi listownej. Nigdy nie ujrzy w druku ulubionego swego dzieła „De gratia”, ponieważ istniał wówczas zakaz ogłaszania czegokolwiek w sprawie sporu o stosunku woli ludzkiej do łaski Bożej.

Że jego traktat „Defensio fidei” zostanie spalony na stosie w Anglii na rozkaz Jakuba i we Francji na skutek rozporządzenia parlamentu, martwić się tym nie będzie. Zmartwi go natomiast głęboko wiadomość, że walcząc z absolutyzmem panujących, naraził wbrew swym najlepszym intencjom swych braci zakonnych na prześladowania.

Ale jak nie łamia go przeciwności, tak nie mącą jego równowagi wewnętrznej ani podziwy licznych wielbicieli, ani zaszczyt-

ne wyróżnienia. Wdzięczny będzie bez wątpienia Grzegorzowi XIV, że osobistą swą obecnością uświetni inaugurację jego rzymskich wykładów, uczyni natomiast wszystko, aby uzyskać u króla Filipa II odwołanie nominacji na pierwszą katedrę uniwersytetu portugalskiego w Koimbrze. Dopiero kiedy, wobec zdecydowanej woli monarchy, usiłowania jego okażą się daremne, obejmie to wybitne stanowisko, aby na nim pozostać przez lat 20 jako „professor primarius” (1597—1616).

W r. 1616 uzyska wreszcie tak bardzo upragnioną swobodę i osiedli się w Lizbonie. Ostatnie chwile swego życia chce poświęcić wykończeniu niektórych swych dzieł. Poświęci je jednak dobru ogólnemu jako pośrednik i arbiter w przykrym konflikcie, w jaki uwikłały się w Lizbonie władze duchowne i świeckie. Wiele wydania wielu swych dzieł nie doczeka się już na tej ziemi. Umiera 25 marca 1617. — Umierając, niczego nie żałuje. „Nie wiedziałem, że tak słodko jest umierać” — to będzie jedno z ostatnich jego słów. Czegoż miał żałować nieustrudzony szermierz prawdy i dobra? Sumienie wydawało mu to świadectwo, że nie sprzeniewierzył się nigdy celowi, jaki przyświecał trudom i wysiłkom jego życia: „Ten był zawsze cel moich prac, aby Bóg był coraz lepiej poznawany przez ludzi i aby był przez nich coraz goręcej miłowany”.

II.

W powyższych słowach zawiera się nie tylko charakterystyka Suareza jako człowieka, lecz ponadto jedna z najbardziej znamienitych cech jego dzieła.

Wszystko: cała jego teologia zarówno spekulatywna, jak pozytywna, filozofia, teoria ustroju społecznego i politycznego, prawo kościelne, zakonne czy świeckie; jego ascetyka wreszcie — to wszystko zmierza ku celom praktycznym. Nie jest to myślenie dla przyjemności myślenia, ani nauka dla samej nauki, lecz jest to nauka dla życia.

Nie jest rzeczą łatwą ocenić w kilku słowach myślowy dorobek Suareza, przemierzyć granice jego wpływów i dokładnie określić jego miejsce w dziejach myśli ludzkiej.

To jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości, że należy Suarez do najpotężniejszych umysłów wszystkich czasów. Jeśli chodzi o bogactwo, oryginalność i głębię myśli, nie pomyli się z pewnością, kto go umieści w szczupłym gronie takich myślicieli, jak

Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz z Akwinu, Scot, Leibniz, Descartes, Pascal, Kant.

Nauka jego stanowi szczytowe osiągnięcie odrodzenia metody scholastycznej 16 i 17 wieku. Bo Suarez jest przede wszystkim myślicielem scholastycznym tzn. przedstawicielem metody, która przez spekulację filozoficzno-teologiczną i za pomocą pojęć filozoficznych zmierza do rozumowego zgłębienia i do systematyzacji prawd przez Boga objawionych ¹⁾).

Nie miesza, oczywiście, dziedziny ściśle filozoficznej i naturalnej z dziedziną ściśle teologiczną i nadprzyrodzoną; filozofia jednak nie da się u niego odłączyć od teologii ani teologia od filozofii. Aby zrozumieć jego teologię, należy znać jego filozofię, przede wszystkim jego magistralne „*Disputationes metaphysicae*“, które napisał jako pojęciową podstawę teologii. Bardzo wiele z jego koncepcyj filozoficznych przenika jego teologiczne rozumienie i wyjaśnienie dogmatu. Szerokim swym umysłem ogarnia wszystkie dziedziny wiedzy chrześcijańskiej: teologię, filozofię, etykę, prawo, ascetykę, mistykę, teorię ustroju społecznego i politycznego. Tak powstało to imponujące dzieło, składające się z olbrzymich 23 tomów in folio, wobec których (podobnie jak wobec dzieł św. Tomasza) nowoczesny człowiek staje przerażony i pyta w zdumieniu, jak jeden człowiek mógł tyle w życiu napisać. A zdumienie jego stale się wzmacnia, kiedy w miarę czytania, przekonywa się naocznie, że te tomy tak wielkie zawierają również mądrość głęboką. Istotnie pisał je wielki uczony i niezwykle erudyta, który najdokładniej poznał to wszystko, co na dany temat inni napisali przed nim; pisarz odznaczający się nieprawdopodobną wprost pamięcią, tą pamięcią, która w każdej chwili ma na swoje usługi stosowne cytaty, trafne wypowiedzi, fakty, zdania i opinie; umysł niezwykle jasny, który na prawdę rozświeśla zagadnienia, jakie zgłębia. A zgłębia każdy problem wnikliwie, szeroko i krytycznie.

Suarez jest czołowym myślicielem, który problemy teologiczne i filozoficzne bada naukowo ściśle według nowoczesnej metody: zagadnienia stawia jasno, szczegółowo przytacza zdania już istniejące, tworząc niejako historię tematu; ich racje i dowody poddaje ścisłej analizie, badając, czy i o ile posiadają warto-

¹⁾ Fritz et Michel, „*Scolastique*“, Dict. Theol. Cath. tom 14, kol. 1691.

tość przekonania. Wreszcie wypowiada zdanie własne, rozwija je i uzasadnia. Jest metafizykiem, to prawda, owszem jednym z największych metafizyków, ale pojęcia rozumu ogólnego porównuje z doświadczeniem. Swój umysł otwiera szeroko na zagadnienie współczesne, których doniosłość odczuwa dokładnie i które włącza w swój system. I jest w tym bardzo podobny do św. Tomasza.

Niejednokrotnie spotyka się opinię, wypowiedaną z odcieniem przekąsu, o eklektyzmie Suareza. Właściwie trzeba by raczej mówić o dążności syntetycznej. Jeśli bowiem Suarez opowiada się za jakimś rozwiązaniem, które znalazł u swych poprzedników, czyni to zawsze po bardzo dokładnym zbadaniu wszystkich racji „za” i „przeciw”. Nie „zszywa”, mniej lub więcej szczęśliwie, elementów zapożyczonych, ale je przerabia w myśleniu osobistym i oryginalnym. Opinie innych myślicieli stają się dla niego środkiem, za pomocą którego urabia myśl własną. Przez analizę dąży do syntezy: metafizykę łączy z doświadczeniem, tradycję z nowoczesnością, część dla dziedzictwa wieków minionych ze swobodą myśli oryginalnej, wiedzę innych z wiedzą własną. Nowatorem nie był i być nie chciał. I choć w wielu zagadnieniach, w których „fides quaerens intellectum” pozostawia swobodę rozumowi, odstąpił od nauki św. Tomasza, to jednak szczerze uważał się za ucznia tego wielkiego mistrza wszystkich chrześcijańskich mistrzów¹⁾. Stosunek Suareza do św. Tomasza, stanowi osobny rozdział, którego tutaj oczywiście rozwijać nie będziemy. Wystarczy powiedzieć, że Suarez odnosił się do św. Tomasza tak, jak on w swoim czasie odnosił się do powag, które był przyjął za podstawę swej własnej filozofii. Zachowując najgłębszą cześć dla geniuszu Doktora z Akwinu, nie przyjmował jednak jego zdania z zamkniętymi oczami. Badał przede wszystkim racje i argumenty, i o tyle tylko godził się na tezy, o ile zupełnie przekonywały go dowody. Rozumiał zresztą, że wierność wobec mistrza nie polega na powtarzaniu jego słów i sentencji, lecz na ich właściwym zrozumieniu oraz na pogłębianiu nauki; przede wszystkim zaś na dalszym rozwijaniu myśli i stosowaniu jej do nowych potrzeb nowych czasów.

Suarez tak zrozumiany, jest wiernym uczniem św. Tomasza. „Ojciec Suarez — pisał we wspomnianym wyżej liście generał Jezuitów Kl. Aquaviva — uchodzi za tak szczerego tomistę, że

¹⁾ „De religione“, Ed. Vivès, t. 15, str. 15.

właśnie dlatego jak również ze względu na zupełne bezpieczeństwo poglądów, jego nauka zdaje się być powszechnie przyjęta na głównych uniwersytetach europejskich".

Wbrew więc temu, co czytamy w poważnym skądinąd podręczniku historii filozofii ¹⁾, nie był Suarez burzycielem systemu scholastycznego, ponieważ system ten nie polega przede wszystkim na mniejszej lub większej ilości koncepcyj metafizycznych, lecz na metodzie rozumowego zgłębiania i systematyzowania prawd objawionych. Nie mógł być burzycielem dlatego tylko, że jego rozważania filozoficzne skłoniły go do zajęcia w wielu punktach stanowiska odmiennego od tego, jakie reprezentuje myśl tomistyczna, ponieważ myśl tomistyczna jest tylko jedną z myśli systemu scholastycznego. Jest myślą główną, najwspanialszą, ale przecież nie jedyną.

Zgodny z tomizmem w rzeczach najbardziej zasadniczych, suarezjanizm (zawsze w granicach systemu scholastycznego) reprezentuje kierunek filozoficzno-teologiczny, który jak wspomnieliśmy, od linii św. Tomasza dość często odbiega. Oczywiście, nie możemy się kusić o to, aby w ramach jednego artykułu wykazać różnorodną oryginalność systemu Suareza w stosunku do tomizmu, a tym mniej nie możemy tego uczynić w sposób dla wszystkich zrozumiały. Z konieczności więc musimy się ograniczyć do prostego wyliczenia najbardziej zasadniczych rozwiązań, w których Suarez zaznacza swą naukową niezależność.

I tak w metafizyce: a) Nie przyjmuje rozróżnienia rzeczowego (*distinctio realis*) między istnieniem i istotą, wnosząc rozróżnienie tylko sposobowe (*distinctio modalis*). b) Nie tylko substancja, ale i przypadłość (*accidens*) jest u niego prawdziwym bytem, analogicznym do bytu substancji (u św. Tomasza jest raczej bytem bytu — *ens entis* — niż bytem). Tak substancja, jak przypadłość istnieją istnieniami sobie właściwymi i osobnymi. Aby jednak stworzyły byt substancjalny jeden (nie zaś dwa aktualnie istniejące) łączy je Suarez za pomocą czynnika zwanego „modus” (sposób). „Modus” nie jest nową jakąś rzeczywistością, dodaną do substancji, lecz jest tylko sposobem bytowania; jest też bezpośrednią zasadą wszystkich przemian: bądź substancjalnych (*modus substantialis*), bądź przypadłościowych (*modus accidentalis*). c) Wszelki byt materialny składa się (podobnie jak

1) W. Tatarkiewicz, „Historia filozofii”, r. 1947, t. 2, str. 46.

u św. Tomasza) z dwóch pierwiastków (principia): z tzw. materii pierwszej i z formy. Lecz podczas kiedy u św. Tomasza materia pierwsza nie jest właściwie bytem, lecz tylko czystą potencją, u Suareza ta potencja bytowania posiada już jakieś aktualne, sobie właściwe „istnienie”, skierowane jednak do formy. Podobnie i forma, która w tomizmie jest wprawdzie „aktem” i racją istnienia, ale sama w sobie nie istnieje¹⁾. W teorii Suareza przyjmuje się możliwość jej istnienia. Materia i forma, mimo swej pojęciowej aktualności nie tworzą jednak dwóch bytów aktualnych, ponieważ łączy je wzajemnie „modus”. d) Wszelka substancja jest — według Suareza — pojedyncza i jednostkowa przez to samo, że istnieje. Byty więc jednostkowe nie są złożone z natury ogólnej i ujednostkowienia (principium individuationis). Ujednostkowieniem (indywidualizacją) jest sam byt czyli istnienie. e) Istnienie Boga można udowodnić ściśle rozumowo. Jednak ściśle wartości przekonywającej nie mają dowody fizyczne, wychodzące z zasady, że „wszystko, co się porusza, bywa poruszane przez coś innego”. Dowody ściśle są tylko metafizyczne, opierające się na zasadzie że „cokolwiek się staje, przez coś innego się staje”. Innymi słowy, wszystkie byty nie mogą być pochodne, lecz musi istnieć jeden byt nie pochodny. f) W psychologii Suarez, jak się zdaje, pierwszy zauważył, że wspólnym organem czucia zmysłowego jest mózg. Jest to idea na wskroś nowoczesna. g) Osobowość czyli subsystencja bytów rozumnych jest pewnego rodzaju „modus” substancjalny.

W teologii, o ile chodzi o problemy, o których rozum może coś powiedzieć, Suarez zajmuje stanowisko zgodne ze swymi założeniami i pojęciami metafizycznymi. a) W myśl swej teorii o indywidualizacji bytu przyjmuje w Trójcy Przenajśw. trzy istnienia względne (osobowe), a to dlatego, że każda Osoba Boska jest rzeczywistością jednostkową, różną od każdej innej osoby. Jednak natura Boża (istota) nie istnieje istnieniami względnymi (osobowymi), lecz istnieniem bezwzględnym sobie właściwym. b) W zagadnieniu, jaki był motyw Wcielenia Syna Bożego, łączy Suarez dwa zdania, twierdząc za św. Tomaszem, że gdyby nie konieczność odkupienia rodzaju ludzkiego, Słowo Boże nie stałoby się ciałem, równocześnie jednak dodając, za Scotem, Albertem W. i innymi, że racją Wcielenia było wywyższenie i cześć Jezusa

¹⁾ Istnieje tylko konkretny byt złożony z materii i formy.

Chrystusa jako głowy całego stworzenia. Odkupienie więc nie było jedynym motywem Wcielenia. Na pytanie, dlaczego natura ludzka Chrystusa Pana, choć prawdziwa, rzeczywista i specyficznie taka sama, jak u nas, nie posiada mimo to swej własnej ludzkiej osobowości, dlaczego nie jest osobą ludzką, odpowiada Suarez: Dlatego że mimo doskonałości specyficznej, ludzka natura w Chryście Panu nie jest zupełna; brak jej tego elementu, który sprawia, że natura staje się osobą. Elementem tym jest znów „modus” substancjalny. Jego to rolę w Chryście Panu spełnia w sposób najdoskonalszy i nadprzyrodzony Boska Osoba Syna Bożego, złączona hypostatycznie z naturą ludzką. c) Ponadto inaczej nieco niż św. Tomasz pojmuje Suarez uległość stworzeń wobec Boga (*potentia obediencialis*) i rolę ich w chwili kiedy Bóg w nich albo przez nie dokonuje rzeczy nadprzyrodzonych, które przewyższają siły stworzone. d) Inaczej również dokonuje logicznej analizy aktu wiary, twierdząc mianowicie, że racja, dla której wierzę, jest równocześnie i przedmiotem mego aktu wiary. — e) Różnica zaznacza się także w definicji grzechu. Grzech według Suareza polega nie tylko na pozbawieniu łaski poświęcającej, lecz ponadto na pewnym pozytywnym nieładzie. f) Istotą szczęśliwości wiecznej jest nie tylko oglądanie Boga, ale i miłowanie Go... g) W sławnym sporze teologicznym, jak należy rozumieć istotę łaski skutecznej, a przede wszystkim, jak pogodzić jej działanie z wolnością woli ludzkiej, Suarez początkowo siedł za tomistami, nie godząc się na teorię Moliny T. J. rozwiązującego to trudne zagadnienie za pomocą „wiedzy pośredniej” (*scientia media*). Następnie jednak przechylił się na stronę molinizmu, ponieważ widział w nim mniejsze trudności, niż w teorii tomistycznej. Ostatecznie cechą charakterystyczną suarezjańskiego systemu o łasce jest tzw. kongruizm.

III.

Obecnie jednak nie tyle metafizyka, ani koncepcje teologiczne Suareza cieszą się największym poważaniem, lecz raczej jego nauka o ustroju politycznym w ogóle, a o prawie międzynarodowym w szczególności. Wielki ten teolog i filozof jest równocześnie jednym z największych teoretyków prawa. Nawet przeciwnicy uznają z całą otwartością, że w filozofii prawa międzynarodowego jego wpływ jest bezwzględnie dominujący. Zwolennicy zaś stwierdzają po prostu, że Suarez wraz ze swym poprzednikiem Fr. Vi-

tofią, O. P. jest twórcą teorii prawa międzynarodowego ¹⁾. „Franciszkowi Suarezowi należy się zaszczytne uznanie za to, że (prawu naturalnemu, cywilnemu i międzynarodowemu) wyznaczył miejsce pod słońcem, że je zdefiniował, i określił prawo międzynarodowe tak jak ono wynika z natury rzeczy; że raz na zawsze i terminologią klasyczną wykazał istnienie konieczne i skuteczne wspólnoty międzynarodowej, prawnej i moralnej” ²⁾.

Ale i tutaj Suarez nie stwarza wszystkiego od początku, lecz czerpiąc natchnienie bądź u św. Tomasza, bądź u Vitorii, bądź nawet u innych myślicieli piszących po w. 13, wplata cały szereg oryginalnych koncepcyj i opracowuje potężną syntezę, opromienioną jego osobistym geniuszem.

„Sukces Suareza polega na krytycznym określeniu różnych kategorii prawa... Z całą szczerością precyzuje, rozstrząsa i wyjaśnia pojęcia filozoficzne i prawne. Dlatego wszelka poważna konstrukcja naukowa opierająca się na przedmiotowych podstawach prawa narodów oraz na różnych formach prawa publicznego naszych czasów, prawie zawsze, w znacznej swej części, zdradzać będzie podobieństwo do głównych koncepcyj Suareza, owszem, częstokroć będzie w mniejszym lub większym stopniu wprost zależać od jego wpływów. U Suareza wreszcie znajdujemy sformułowanie najdokładniejsze, najwyrazistsze i wiecznie aktualne samego pojęcia wspólnoty międzynarodowej, tej wspólnoty, w której urzeczywistnia się synteza społeczna jedności i różnorodności ludzkiej i która stanowi ogólną podstawę prawa narodów” ³⁾.

Jak dalece zrozumiano w ostatnich czasach doniosłość suarezjańskiej filozofii prawa, świadczy fakt, że w r. 1935 Instytut Prawa Międzynarodowego w Cambridge założył „Stowarzyszenie Międzynarodowe imienia Franciszka Vitorii i Franciszka Suareza”. Fakt to znamieny.

Choć sam Suarez za najlepszą formę ustroju politycznego uważał monarchię ⁴⁾, to jednak zasadnicze jego koncepcje prawne są na wskroś demokratyczne.

¹⁾ De Blic, „Scholastik“, 1930, str. 488. R. Brouillard, loc. cit. kol. 2727, i inni.

²⁾ James Brown Scott sekretarz generalny „de la Dotation Carnegie“ w książce pt. „Suarez and the international community“, Washington, 1933. Cyt. w/g R. Brouillard, loc. cit. kol. 2727.

³⁾ Yves de la Brière, „Suarez et Vitoria“, Introduction, str. 4.

⁴⁾ De legibus, lib. III, cap. 4. n. 1.

Zgodnie z wszystkimi innymi teologami i prawnikami chrześcijaństwa naucza, że władza pochodzi od Boga, ponieważ Bóg jest twórcą natury, która skłania człowieka do bytowania społecznego i ponieważ władza jest znów naturalną koniecznością wszelkiego społeczeństwa.

W bezpośrednim jednak powstawaniu społeczeństw widzi Suarez interwencję woli ludzkiej, objawiającej się w postaci pewnej umowy bądź wyraźniej bądź milczącej¹⁾. Do tej pierwszej zasady demokratycznej dorzuca Suarez następną, jeszcze ważniejszą, twierdząc, że bezpośrednim podmiotem władzy politycznej jest cała społeczność, a to dla tej prostej przyczyny, że wszyscy ludzie są sobie równi, że zatem nikt w szczególności nie posiada jakichś specjalnych uprawnień do rządzenia innymi²⁾.

Przekazanie władzy społeczeństwu nie wymaga jakiegoś osobnego aktu ze strony Boga. W zupełności wystarcza akt, którym Bóg stworzył naturę ludzką, nadając jej owo spontaniczne ciążenie ku życiu w społeczności³⁾. Inaczej rzecz się ma z prawowitą władzą szefów państwowych. Jeśli w każdym państwie istnieją organy rządzące, wyposażone w prawowitą władzę, to znaczy, że władzę tę otrzymały w jakiś sposób (wyraźnie lub milcząco) od całej społeczności⁴⁾.

Państwo jest społecznością doskonałą w tym znaczeniu, że jest osobą prawną (moralną), rządzącą się własnymi ustawami i suwerenną czyli od innych społeczności państwowych niezależną⁵⁾. Nie oznacza to wszakże nieograniczonej swobody czy to w stosunku do własnych obywateli, czy też w stosunku do innych narodów. W pierwszym wypadku (stosunek do obywateli) ograniczenia wynikają z naturalnego celu wszelkiej organizacji, którym jest dobro wspólne oraz z obowiązku szanowania rozumnych swobód różnych korporacji; w wypadku zaś drugim wypływają z prawa międzynarodowego.

¹⁾ De opere sex dierum, lib. V, cap. 7, n. 3. De legibus, lib. III, cap. 3, n. 1. Istotna zachodzi różnica pomiędzy „paktem“ (umową) Suareza a „contrat social“ Rousseau'a. Podczas kiedy umowa społeczna Rousseau'a jest zawsze formalna i wyraźna, u Suareza pakt społeczny może być tylko milczący; może się również wyrazić w postaci cichej zgody.

²⁾ De legibus, lib. III, cap. 2, n. 3; Defensio fidei, lib. III, cap. 2, n. 5.

³⁾ De legibus, lib. III, cap. 3, n. 5; Defensio fidei, lib. III, cap. 2, nn. 3, 5. ⁴⁾ De legibus, lib. III, cap. 3, n. 2.

⁵⁾ (De legibus, lib. II, cap. 2, n. 3; ib. lib. III, cap. 4, n. 2). Defensio fidei, lib. III, cap. 5, n. 2 i n. 6; De bello, sect. II, n. 1.

Wielką zasługą Suareza jest, jak powiedzieliśmy, że jasno określił prawne stosunki państw między sobą. Nie wyobrażał sobie, żeby można stworzyć na świecie jakieś nadpaństwo wyposażone w jurysdykcję powszechną. Ówczesne rozbieżności narodowe i polityczne bynajmniej nie ułatwiały powstania takiej koncepcji. Nie mniej jednak uznawał, „że rodzaj ludzki... zawsze posiada jakąś jedność, nie tylko gatunkową, ale również polityczną niejako i moralną, której przejawem jest naturalne przykazanie wzajemnej miłości i miłosierdzia, obejmujące wszystkich, także i obcych. Stąd to wszelkie niezależne państwo, rzeczpospolita czy królestwo, mimo że społecznością jest doskonałą... jest równocześnie w jakiś sposób członkiem powszechności obejmującej całą ludzkość. Nigdy, w rzeczy samej, społeczności te nie są w tym stopniu samowystarczające, aby nie potrzebowały wzajemnej pomocy, towarzysstwa i wzajemnych stosunków. Dlatego też potrzebne im jest jakieś prawo, które by nimi kierowało i było czynnikiem porządku w tego rodzaju stosunkach. I chociaż w wielkiej mierze to się już dokonuje na podstawie samego przyrodzonego rozumu, to jednak nie dokonuje się w sposób wystarczający i nie bezpośrednio we wszystkich szczególnych wypadkach. Oto dlaczego pewne specjalne prawa mogły się wyłonić na mocy zwyczajów międzynarodowych“¹⁾).

Już z tego, klasycznego zresztą tekstu, można z łatwością zauważyć, gdzie należy szukać źródeł prawa międzynarodowego i jaka jest jego moc obowiązująca²⁾. Źródła są dwa: prawo naturalne i pozytywne. Choć kodeks międzynarodowy nie jest tym samym, co prawo naturalne³⁾, jest mu jednak „bardzo bliski“, owszem bliższy niż prawo cywilne i w ostatecznej analizie wrasta swymi korzeniami w prawo naturalne⁴⁾. Jest bowiem spontanicznym, niezmiennym i powszechnym głosem rozumnej natury ludzkiej szukającej towarzystwa innych ludzi i dążącej do uzyskania tych korzyści, jakie daje wspólnota międzynarodowa⁵⁾. Z drugiej wszakże strony, choć nie jest prawem pozytywnym w tym znaczeniu, że żadne poszczególne państwo nie posiada ani mocy ani

1) De legibus, lib. II, cap. 19, n. 9.

2) Por. Yves de la Brière, „Vitoria et Suarez“, Introduction, str. 8-11.

3) De legibus, lib. II, cap. 19, nn. 1, 2.

4) De legibus, lib. II, cap. 17, n. 1; ib. cap. 19, n. 9; ib. cap. 20, n. 1, n. 3.

5) De legibus, lib. II, cap. 20, n. 2; De opere sex dierum, lib. V, cap. 7, n. 4.

upoważnień wydawania konstytucyj powszechnie obowiązujących — to jednak zawiera cały szereg norm pozytywnych, uświęconych zwyczajem (zmiennym zresztą i ulegającym ewolucji) narodów o pewnym poziomie moralnym i cywilizacyjnym. Suarez wyraźnie zaznacza, że prawo narodów zajmuje miejsce niejako pośrednie pomiędzy prawem naturalnym i cywilnym¹⁾.

Jak każda prawdziwa konstytucja, posiada ono moc ściśle obowiązującą. Jest to „prawo, które wszystkie narody i plemiona obowiązane są zachowywać w stosunkach między sobą“²⁾ i żadne poszczególne państwo nie może go samowolnie zmieniać ani się spod niego wyłamywać.

Tak się przedstawia ogólna idea społeczności międzynarodowej, którą Suarez zowie „*civitas maxima*“³⁾.

Ponieważ dalsze omawianie szczegółowych punktów suarezańskiej teorii ustroju międzynarodowego przekraczałoby rozmiary obecnego artykułu, ograniczamy się do wymienienia ważniejszych tylko zasad, które dzisiejsi teoretycy prawa zawdzięczają Suarezowi i Vitorii⁴⁾.

A więc a) w pierwszym rzędzie będzie to sama idea wspólnoty międzynarodowej. b) Następnie zasada równouprawnienia wszystkich jednostek państwowych we wzajemnych stosunkach. c) Sformułowanie prawa swobodnego poruszania się (w sprawach kulturalnych i gospodarczych) na terenie międzynarodowym, w granicach wszakże sprawiedliwości i uczciwości wzajemnej. d) Ścisłe określenie problemu kolonizacyjnego. Główną podstawą w tym przedmiocie jest poszanowanie godności ludzkiej i woli narodów. Ponieważ ludy stojące na niższym poziomie cywilizacyjnym lub moralnym posiadają tę samą godność ludzką, co inne narody, przeto przysługują im te same prawa ludzkie do wolności i samodzielności. Racją podboju nie może być w żadnym wypadku domniemana wyższość narodów kolonizatorskich; nie mogą nią być rzekome przywileje, czy osobiste interesy, lecz jedynie i wyłącznie albo zgoda ludów, o które chodzi, albo konieczność wymierzenia sprawiedliwej sankcji za pogwałcenie praw innych⁵⁾.

1) De legibus, lib. II, cap. 17, n. 1; cap. 20, n. 10.

2) De legibus, lib. II, cap. 19, n. 8.

3) De legibus, lib. II, cap. 19, n. 9.

4) Posługujemy się streszczeniem znanego teoretyka prawa międzynarodowego Yves de la Brière S. J., „Vitoria et Suarez“, Introduction, str. 5—8.

5) De bello, sect. V, nn. 3—8; De fide, disp. XVIII, sect. II, n. 8.

e) Bardzo nowoczesne i bardzo jest ważne określenie odpowiedzialności państwa za działalność swych organów czy to w stosunku do obywateli własnego kraju, czy też w stosunku do innych narodów, w wypadku pogwałcenia wyraźnych praw. f) Możliwość stworzenia pewnej ligi narodów wynika dość jasno z doktryny Suareza o wojnie. Rozwijając naukę swych poprzedników, uważa Suarez wojnę za środek zgoła ostateczny rozwiązywania konfliktów międzynarodowych. Wojnę można o tyle tylko tolerować, o ile nie istnieje instytucja rozporządzająca odpowiednimi uprawnieniami i skuteczną siłą do rozstrzygania sporów i poskramiania opornych. Jest to zło konieczne, tak jak złem koniecznym było prywatne wymierzanie sprawiedliwości w krajach pozbawionych instytucji sądowych.

Zasługą Suareza i Vitorii jest również szczegółowe i dokładniejsze niż dotąd określenie środków godziwych lub niegodziwych w prowadzeniu wojny, a następnie ustanowienie zasad sprawiedliwego pokoju.

„Nie bez racji więc tylu mistrzów dzisiejszej wiedzy prawniczej oddaje znamienny hołd roli, jaką w kształtowaniu prawa międzynarodowego przypada tradycji teologicznej w ogóle, a Vitorii i Suarezowi w szczególności”¹⁾.

Może ta pobieżna i skromna charakterystyka osoby i dzieła wielkiego myśliciela: teologa, filozofa i prawnika przyczyni się jakkolwiek do zrozumienia, dlaczego każdy, kto pragnie dokładniej poznać wartość metody scholastycznej (tak często i tak niesłusznie poniżanej), jak również głębiej wniknąć w ducha nauki katolickiej, nie może przejść obojętnie obok bogatej, zwartej i pojętej syntezy Franciszka Suareza.

Ks. Jan Rosiak T. J.

1) Yves de la Brière, loc. cit. str. 12.

Tajemnica niepowodzeń Bożych¹⁾.

Po wszystkie czasy stawiali sobie ludzie pytanie, a nieraz rzucali to pytanie i w stronę Boga, dlaczego cnocie i zasłudze tak rzadko towarzyszy błogosławieństwo doczesne. Czemu słudzy Boży zazwyczaj chodzą muszą drogami trudnymi, podczas gdy źli ludzie tak często cieszą się niemałym powodzeniem? Czemu dzieła katolickie z tylu przeciwnościami walczyć muszą? Czemu narody i państwa, wierne Bożej prawdzie, pod względem materialnego dobrobytu pozostają tak często w tyle za krajami, które zerwały bądź to z Kościołem Chrystusowym, bądź nawet z wiarą w Boga?

Odpowiadała apologetyka, że właściwym równoważnikiem cnoty jest nagroda nie doczesna, lecz wieczna i że żadna obietnica Boża nie wiąże z bogobojnym życiem stałego na ziemi powodzenia. Dodawano, że materialny, zewnętrzny dobrobyt stoi zasadniczo w proporcji, nie do moralnej, a tym bardziej nie do nadprzyrodzonej zasługi, ale do naturalnych przymiotów człowieka, do talentu, przemyślności, intensywności pracy, nie mówiąc już o sprzyjających albo nie sprzyjających okolicznościach i warunkach.

Ta odpowiedź jednak, jakkolwiek w znacznej mierze słuszną, nie zdawała się całkowicie wystarczać. Wracało bowiem pytanie w ogólniejszej formie, dlaczego poczynania Boże, jako takie zdają się mieć jakby predyspozycję do tego, by rozwijać się wśród samych trudności i niepowodzeń. Bo choćby już nie brać w rachubę tych spraw Bożych, w których inicjatywa pozostawiona jest ludziom, powinny chyba móc liczyć na powodzenie te dzieła, które zawdzięczają swój początek wyłącznej akcji Bożej. A przecież i co do tych dzieł, wkraczających w stworzony porządek rzeczy z Bożego wyłącznie wyboru i z zasobem

¹⁾ Z niewydanych studiów popularno-teologicznych.

Bożej siły, można postawić pytanie, co kiedy Bogu powiodło się naprawdę.

Czy wydały pełny owoc wspaniałe plany, dotyczące świata czystych duchów? Czy rozpoczęta tak ślicznie historia ludzkości, nie doznała w samym początku strasznego zwicznienia? Czy miłosierne zamysły Boże, podejmowane dla ratowania upadłej ludzkości, nie zawodziły bądź to zupełnie, bądź w bardzo wielkiej mierze?

Najstarszych mieszkańców ziemi trzeba wnet wygładzić potopem. Powołana w Abrahamie rodzina patriarchów, zaraz w trzecim pokoleniu popada w najbrzydsze grzechy. Ustanowiona z tak cudowną opatrnością Synagoga, wnet po śmierci Mojżesza i Jozuego stacza się w bagno takich występków, że ani Sędziowie ani Prorocy nie mogą podźwignąć jej na stałe. Wybrany do wielkich przeznaczeń ród Dawida, już w Salomonie schodzi na drogę najcięższych błędów. Cały wreszcie naród izraelski, przez dwadzieścia blisko wieków otaczany miłością i łaską, musi doczekać się odrzucenia, gdy nie chce przyjmując zesłanego sobie Zbawiciela.

A czy samemu Chrystusowi większe powodzenie przypada w udziale? Jak wyglądał owoc jego osobistej pracy w małej, wzgardzonej Palestynie? A Kościół jego ile razy przechodził okresy nie tylko prześladowań i trudności zewnętrznych, ale wewnętrznej słabości, a niekiedy i upadku? Gdzie jest ta epoka historii kościelnej, która po chwilowym religijnym rozkwicie, nie wykazywałaby wyraźnego w duchowym życiu obniżenia? Gdzie jest ten naród katolicki, owszem, gdzie jest ten zakon, czy inny religijny związek, który wytrwałby bez załamań przy pierwotnej wierności? Jak wytłumaczyć, że po 19 wiekach apostołskiej pracy prawdziwy Kościół opanował zaledwie jedną szóstą mieszkańców naszego globu i to opanował w sposób od doskonałości bardzo daleki?

Przy odpowiedzi zaś na te pytania nie wystarczy odwoływać się do słabości czy nawet złości tego ludzkiego pierwiastka, którym w przeprowadzeniu swych planów Bóg się posługuje. Ludzki czynnik jest niewątpliwie słaby a niekiedy i przewrotny. Ale wiemy dobrze, choć nie jest łatwo spekulatywnie to wyjaśnić, że nieskończona i pełna miłości mądrość, złączona z tą wszechmocą, dla której „nie jest niemożliwe

żadne słowo“, potrafi, nie gwałcąc ich swobody, niedoleżne lub niewierne ludzkie wole tam doprowadzić, gdzie sama mieć je zechce.

Powraca więc ze zdwojoną siłą pytanie, 'czemu Bóg tego nie robi? Czemu dziełom swoim w świecie nie daje tego blasku, jakiego można by oczekiwać po dziełach Bożych? Czemu siły nieskończone, gdy w grę wchodzi na arenie dziejów ludzkich, tak rzadko odnoszą pełne zwycięstwo?

Że zagadnienie tak postawione, nie tylko ze spekulatywnej ale i z praktycznej 'strony ma wielką wagę, tego chyba nikt nie zaprzeczy. Czyż bowiem nie jest jasne, że dzieło Boże i Chrystusowe, gdyby nosiło na skroni więcej blasku powodzenia, samą jasnością tej chwały zdobyłoby więcej zwolenników, niż zdobywa ich dzisiaj, gdy mozolną i niepozorną pracą, piędź po piędzi, opanowywać musi wszystkie pola życia ludzkiego?

To wszystko jest prawda i prawda jest zupełnie niewątpliwą, że Bóg gdyby zechciał, mógłby działaniom swoim w świecie dodać tej okazałości, która pociągając ludzkie oczy do szybszego rozwoju przedsięwziąć tak bardzo mogłaby dopomóc. W każdym momencie i przy każdym poszczególnym epizodzie, szarych zazwyczaj, kościelnych dziejów, można by powtórzyć to pytanie, jakie z zupełną ufnością stawia skrepowany i spowiniewany w swej męce Zbawiciel: „Czy mniemasz, że gdybym poprosił, nie zesłałby mi Ojciec 'na obronę więcej niż dwanaście hufców anielskich“?

Więc czemuż tego nie czyni? Czemu dla siebie i dla Kościoła swego obiera inną drogę, tak trudną, tak ciernistą, tak często mrokiem niepowodzeń przysłoniętą?

Żeby na te pytania odpowiedzieć, trzeba najpierw z całą jasnością stwierdzić jedną, zupełnie zasadniczą prawdę. Oto mianowicie dzieła Boże, jakkolwiek zaczynają się i rozwijają w obecnym, doczesnym porządku rzeczy, nigdy nie są tym porządkiem całkowicie objęte. One dochodzą do pełnego rozkwitu dopiero na innym planie, rzeczywistości duchowych i wiecznych. Kto więc o powodzeniu czy niepowodzeniu tych dzieł wedle tego tylko sądzi, co tutaj doświadczalnej wiedzy naszej podlega, ten radykalnie się myli, bo całość chce oceniać wedle jednej tylko części, i to części ze wszystkich najniż-

szej. Jest to zupełnie tak, jakby ktoś, nie widząc ani wspaniałej korony drzewa, ani zielonych liści, ani kwiatów, ani owoców, urabiał sobie pojęcie o całości tylko na podstawie szarych korzeni, które w ziemi odnajduje. Każdemu, co by tak sądził, trzeba by powiedzieć: Poczekaj tylko, zobaczysz, jak z tych niepozornych korzeni Bożego dzieła, wystrzeli i rozwinie się w innym porządku rzeczy, przedziwne drzewo, pełne blasku i woni.

Ale po wtóre, chcąc dojść w tej sprawie do zupełnej jasności, trzeba zarzuty, tkwiące w przytoczonych pytaniach sprowadzić do właściwych wymiarów i do granic, w których dadzą się obiektywnie uzasadnić.

I tak, czy prawdą jest, że Bóg nawet w samym tym doczesnym porządku rzeczy żadnych nie miewa powodzeń i żadnych nie odnosi triumfów? //

Zostawiając na razie na boku sprawę powodzenia dzieł Bożych na szerokich, społecznych polach, czy nie widzimy oczyma swoimi, że w indywidualnych duszach i żywotach ludzkich odnosi Bóg ustawicznie wspaniałe, najchlubniejsze zwycięstwa? Bo czyż nie stanowią tych zwycięstw nie tylko Święci, te najpiękniejsze kwiaty Bożego ogrodu, ale całe mnóstwo czy to zwyczajnych, pocziwych sług Bożych, czy nawet nawracających się do Boga grzeszników? Każde takie życie, a jest ich bardzo a bardzo wiele, to nowy i bijący w oczy dowód, jak potężne są te, z zewnętrznej strony tak niepozorne, siły, które wbrew tylu trudnościom, potrafią takie wydawać owoce.

Jeżeli jednak tak jest, to dla czego powodzenia dzieł Bożych w indywidualnych duszach nie przejawiają się w tej samej mierze na szerokiej, społecznej arenie? Wszakże społeczności składają się z jednostek, jeżeli więc Bóg w jednostkach tak wielkich rzeczy dokonywa, to powinny i społeczności jako takie blaskiem tych powodzeń świecić.

Zdawałoby się, że tak, a jednak rzecz ma się inaczej. Powodzenia dzieł Bożych w pojedynczych duszach ludzkich innymi prawami się rządzą niż wielkie, a osobliwie trwałe na społecznym polu zwycięstwa.

Najpierw bowiem trzeba pamiętać, że Bóg, jak słusznie mówi wybitny myśliciel współczesny, jest indywidualistą. Zbawienie to jest rzecz czysto indywidualna. Żadne społeczne

węzły tego świata, o ile nie są wzmocnione i uświęcone elementem mistycznym, nie będą już odgrywać roli tam, gdzie „się nie żenia ani za mąż nie wychodzą, ale są jako aniołowie Boży w niebie“. Cóż więc dziwnego, że działanie Boże na tym świecie do tego przede wszystkim zmierza, co ma trwać wiecznie, a nie tak dalece do tego, co z doczesnością się skończy?

Ale po wtóre w zbiorowiskach ludzkich, zwłaszcza gdy rozciągają się na dłuższe czasy, wchodzą w grę czynniki, które w jednostkowym życiu nie istnieją. W dużych społecznościach przychodzi do głosu tzw. prawo wielkich liczb, które w ewangelicznym sposobie mówienia da się tak wyrazić, że na dużym łanie musi się znaleźć i pewna ilość „kąkolów wśród pszenicy“. W małej społeczności, rodzinnej, da się to łatwiej jeszcze osiągnąć, żeby jednostki dobre nawet na dłuższy czas nadały swój dobry ton całości. W społeczeństwach wielkich jest moralnie niemożliwe, żeby nie znalazły się jednostki, czy to słabe czy nawet przewrotne, a takie jednostki, choćby nie szczególnie liczne, nie pozwolą na to, żeby cała społeczność świeciła blaskiem w pełni, udanego Bożego dzieła. Zawsze bowiem tacy ludzie źli czy słabi wywołują koło siebie jakiś zamęt i doprowadzają do tego, co jest znanym socjologicznym prawem, że poziom moralny zbiorowości układa się nie według najlepszych i dobrych, ale wedle średnich, a nieraz i wedle gorszych.

Ale czy Bóg nie mógłby, [większej nawet społeczności, wesprzeć tak potężną łaską, żeby owych złych i słabych w niej nie było i żeby dlatego nie było w niej żadnych [zaćmień, nawet przez dłuższe czasy?

Nie ma żadnej wątpliwości, że Bóg mógłby to zrobić, ale byłoby to czymś [bardzo [nadzwyczajnym, owszem rodzajem moralnego cudu. A na normalnych drogach swej opatrności tego rodzaju cudów Bóg nie zwykł działać. I dlatego nie tylko w społecznościach świeckich, jak państwa i narody, ale nawet w Kościele i w częściach Kościoła, np. społecznościach zakonnych nie można wskazać przykładu, żeby mimo wielu dobrych jednostek, dobro społeczne panowało powszechnie i stale

Jeżeli jednak z tej strony i w myśl danych tu wyjaśnień, musimy przyznać część racji postawionym wyżej zarzutom, to trzeba nam znowu z naciskiem zaznaczyć, że racja ta nie

jest bynajmniej zupełna. Jeśli bowiem przyznaliśmy, że wielkie zbiorowiska ludzkie, nawet wspierane dużym zasobem moralnych pomocy Bożych, nie mogą stale świecić pełnym światłem, to dla zupełnej ścisłości tej naszej odpowiedzi musimy tu dodać pewne rozróżnienie.

Bywają obrazy, które oglądane z bliska, w pojedynczych szczegółach kompozycji, podlegają niejednym zarzutom. A jednak z całości obrazu i wielkich jego linii bije coś pięknego i wielkiego. Tak bywa i z Bożymi w świecie dziełami. Nie tylko już w poszczególnych duszach, ale nawet w większych całościach, mimo wszystkich niedostatków, w szczegółach, mogą te dzieła przedstawiać się tak pięknie, że łatwo w nich rozpoznać palec tego mistrza, który „i na krzywych liniach spraw ludzkich, prosto pisać potrafi“.

I tak np. gdy zaczniemy z lupą w rękę, przypatrywać się pewnym zwłaszcza chwilom dawnych prześladowań chrześcijaństwa, znajdziemy pełno odstępstw, pełno upadków, niekiedy nawet i zdradę, a jednak całość tych męczeńskich czasów jest czymś przepysznym, co nosi całkiem wyraźny charakter Bożego dzieła. Wyprawy krzyżowe utkane są z samych prawie win i błędów i nierozważnych kroków, a jednak zawsze świecić będą blaskiem tego wspaniałego porywu chrześcijańskich społeczeństw, który wywarł piętno swoje na całych dziejach zachodniej Europy. To samo, i z większym jeszcze uzasadnieniem da się powiedzieć o całokształcie dziejów Kościoła. Choć w szczegółach widać tam mnóstwo niedostatków najrozmaitszych błędów, wielkie linie składają się na coś tak zdumiewającego swą pięknnością i siłą, że nie tylko w myśl Watykańskiego soboru, ale zdaniem niejednego, protestanckiego zresztą badacza, Kościół jako taki jest sam przez się potężnym motywem wiary.

Idźmy jednak jeszcze dalej.

Czy mimo wszystko, cośmy dotąd powiedzieli, po Bogu wkraczającym w ludzkie sprawy, nie należałoby oczekiwać jeszcze świetniejszych, jeszcze widoczniejszych rezultatów? Jeżeli odkrywamy „pazur wi“ na dziełach ludzkich mistrzów, czy byłoby to zbyt śmiałym żądaniem, żeby Mistrz wszystkich mistrzów zostawił na swoich dziełach wyraźniejszy znak swojej dłoni?

Dochodzimy tutaj do sedna tego, co nazwaliśmy „tajemnicą Bożych niepowodzeń“.

Bóg zostawia na swoich dziełach znak swojej dłoni, ale swój własny, nie taki, jaki zostawiają i jakiego szukać zwykli ludzie.

Bóg mógłby niezawodnie zaczynać i przeprowadzać sprawy swoje w stworzonym świecie z jakimś blaskiem, z szumem, z rozgłosem, który budziłby podziw i zjednywałby zwolenników jego planom. Ale tego sposobu działania stanowczo nie chce. „Królestwo Boże — tak brzmi ogólna zasada postawiona przez Zbawiciela — nie przychodzi z okazałością“, to znaczy, nie rzuca się w oczy wybujałością doraźnych osiągnięć.

A czemu tak?

Bo to jest sposób działania ludzki, nie Boży. Ludzie, kiedy coś budują, wkładają w początki dzieła całą możliwą sumę i myśli i energii i najróżniejszych zasobów, bo wiedzą, że tym tylko kapitałem dzieło ich żyć i rozwijać się będzie. Bóg inaczej. On wie dobrze, że rękojmia rozwoju leży nie w samej rozpoczętej rzeczy, ale w jego władczej dłoni. Dla dzieł ludzkich niepowodzenie jest zabójcze; dla Bożych nie tylko nie jest szkodliwe, ale często do tego tylko służy, by lepiej uwydatnić jego moc i mądrość.

„Zstąp z krzyża, a uwierzymy“ — wołano do Chrystusa, konającego w męczarni. To był ludzki pogląd na sprawę. On wolał nie zstąpić lecz umrzeć na krzyżu, by daleko cudowniej zwyciężyć.

Podobny przebieg mają wszystkie nieomal sprawy Boże. Ta rezerwa, ta cichość, ten spokój, z jakim Bóg wkracza w rzeczy ludzkie i przeprowadza wśród ludzi swe dzieła jest czymś dużo godniejszym Pana wszech rzeczy, niż brzmiąca chwała szybkich powodzeń. Każdy chyba rozumie, co tak pięknie wyraził poeta, że ten daje dowody prawdziwej wielkości i mocy, kto umie

Być cierpliwością, tą panią niedoli,
Co gmach swój stwarza z niczego, powoli,
Być tą przegraną, której cel daleki,
A która w końcu zwycięża na wieki.

Tak działa Bóg i tego rodzaju usposobień szuka On u ludzi, których pociąga za sobą.

Bo przez tę powolność i skromność, jaka dzieła jego cechuje, pozostawiając dużo większe pole wypowiedzeniu się stworzonej wolnej woli, osiąga Bóg i to, że segregacja złych i dobrych dokonywa się w sposób dużo głębszy i godniejszy świętej sprawy. Gdyby dzieła Boże od razu świeciły triumfem, nie byłoby trudno pod ich sztandarem stanąć, ale nie dowodziłoby prawdziwej wartości człowieka obranie strony Bożej w blasku i chwale. Pójść za Bogiem wiszącym na krzyżu, postępować za nim drogą ciernistą i mrokiem niepowodzeń osłoniętą, ten tylko potrafi, kto poprzez wszystkie cienie, odczuł sercem „światłość co w ciemnościach świeci“ i, jako „syn światłości“, poszedł za nią.

Takich Bóg szuka i do zdobycia takich, prawdziwie wiernych, pozorne niepowodzenia dzieł swoich kieruje.

Pozostawałoby pytanie, czy ten charakter Bożych na świecie działań będzie po wszystkie czasy łechował sprawy Boże, czy też powoli ulegnie zmianie. Odnosząc to pytanie wprost do Kościoła, można postawić sobie zagadnienie, czy Kościół po tylu walkach, jakie od 19 prawie wieków toczy, nie wejdzie kiedyś w spokojniejszy okres swoich dziejów. Zdawałoby się bowiem po ludzku, że przecież kiedyś główne błędy będą pokonane, że największe przeszkody rozwoju sprawy Bożej ustąpią z drogi i że skutkiem tego więcej już będzie widomych powodzeń. Mogłaby liczba wiernych po świecie i żywotność ich wiary niepomieranie wzrosnąć, mogłyby całe narody i państwa mieć sobie za chlubę przynależność do Chrystusa; wiedza, literatura i sztuka mogłyby jawnie i zgodnie zacząć głościć chwałę Bożą.

Dobrze jest zdać sobie sprawę, czy rozsądnie można czy nie można cieszyć się uzasadnioną nadzieją tego szczęśliwego zwrotu w dziejach chrześcijaństwa.

Otóż jeśli patrzymy w stare mesjańskie proroctwa, jeśli wnिकamy w wiarę Kościoła, która przejawia się w ślicznych modlitwach, jakie od wieków przy ołtarzu zanosi, można oczekiwać, może i niezadługo, epoki wielkiego rozkwitu chrześcijaństwa, ale z podwójnym zastrzeżeniem.

Najpierw nigdy nie będzie i nie może być zupełnego na tym świecie dla sprawy Bożej spokoju. Kąkol pozostanie w pszenicy „aż do żniwa“ i zawsze potrzeba będzie wiernym

sposobności do ćwiczenia się w wierze, w ufności, w gotowości do męskiej ofiary.

Po wtóre nie można zapominać, że, wedle wyraźnej zapowiedzi Chrystusa, przed końcem świata nadejdzie ostatnia, niesłychanie gwałtowna próba, która może porobić takie spustoszenia w Kościele, że znajdzie zastosowanie to, pełne smutku pytanie Zbawiciela: „Gdy przyjdzie Syn człowieczy, czy sądzicie, że znajdzie jeszcze wiarę na ziemi“?

Alé w ramach tych zastrzeżeń można mieć nadzieję, że zaświta nad ziemią okres wielkich triumfów prawdy Bożej.

Można by tę rzecz w ten sposób sobie wyobrażać!

Wieki średnie były dla ludzkości jakby porą dzieciństwa, w której z ufnością i prostotą dziecięcą, tak jednostki jak narody, poddawały się Chrystusowej prawdzie i prawu.

Nadeszły potem, dochodzące dziś do paroksyzmu, burze młodego wieku. Ludzkość na wszystkie sposoby chce się wyżyć w użyciu i nadużyciu dóbr tego świata.

Są dane po temu, że ten okres burz młodzieńczych ustąpi miejsca męskiej rozwadze, która, doświadczeniem nauczona, zrozumie, że nic zgubniejszego nie ma dla człowieka i ludzkości, jak buntować się przeciw Zbawicielowi i Stwórcy, a nie lepszego, jak trzymać się Chrystusa i jego Kościoła.

Okres tych rozumień byłby zapewne trzonem dziejów świata i trwałby długo, aż do końcowej burzy.

Potem dopiero, gdy „Boska komedia“ dziejów ludzkości się skończy, gdy „królestwa tego świata staną się królestwem Pana naszego Jezusa Chrystusa“, zaświta wiekuisty pokój, bez walk i niepowodzeń ni ludzkich ni „Bożych“, - bo „p erwsze rzeczy przeminęły“.

Ks. Jan Rostworowski T. J.

Socjologia wiedzy

Socjologia kultury jest dziś nauką szeroko rozgałęzioną, ponieważ jej pogląd zastosowano prawie do wszystkich dziedzin kulturalnego życia. Oprócz socjologii religii, którą już poznaliśmy, zasługuje jeszcze na szczególną uwagę socjologia wiedzy.

1. Socjologia wiedzy i socjologizm

Przedmiotem socjologii wiedzy jest stosunek wiedzy do życia społecznego. Bada ona przede wszystkim wpływ podłoża społecznego na wiedzę, mniej zaś wpływ odwrotny, który zresztą zawsze był uznawany i podkreślany hasłem, że nauka jest potęgą.

I socjologia wiedzy często trąci socjologizmem, zbyt jednostronnie socjologicznie tłumacząc istotę i pochodzenie nauki. Konsekwentnie przeprowadzony, socjologizm ten przedstawia się w sposób następujący.

1. Jeżeli ogólny socjologizm kultury uważa świat odwiecznych wartości prawdy, dobra i piękna tylko za wymysł ducha ludzkiego, bez realnego znaczenia, to socjologizm wiedzy twierdzi analogicznie, że dla człowieka nie istnieje prawda przedmiotowa, tj. zgodność poznania z właściwym przedmiotem. Poznanie nasze nie odpowiada rzeczywistości, lecz tylko prawom ducha i potrzebom życia ludzkiego, ma więc znaczenie czysto podmiotowe i względne dla pewnej tylko mentalności i pewnych warunków życia.

W związku z tym socjologizm stosuje chętnie słowo i pojęcie ideologii. Wyraz ten dosłownie znaczy tyle co nauka o ideach. Zwykle rozumie się przez to jakiś zespół myśli światopoglądowych, przeważnie nierealnych, pięknych może,

nawet pożytecznych, ale bezpodstawnych. Jednym słowem świat idealny, marzycielstwo.

Czynnik subiektywny i względny, zawarty w socjologizmie, bardzo rozpowszechniony jest w nowoczesnych teoriach poznania. Przyczynił się do tego wydatnie wpływ Kanta, który twierdzi, że prawa i kategorie myślenia są cechami tylko ludzkiego poznania, poza tym wpływ irracjonalistów, którzy twierdzą, że rozumem ludzkim kierują popędy witalne i uczucia, i wpływ pragmatystów, którzy utrzymują, że za prawdziwe przyjąć należy to, co jest pożyteczne. Socjologizm, nawiązując do tych teorii poznania, włącza w nie swe własne poglądy, twierdząc, że twórczym podmiotem wiedzy nie jest jednostka, lecz społeczeństwo, i że za prawdę uchodzi to, co ma wartość społeczną.

2. Socjologizm wyprowadza z tego wniosek, że ideologia każdego czasu jest tylko nadbudową i odbitką podłoża społeczno-gospodarczego.

2. Z dziejów socjologii i wiedzy¹⁾.

Socjologia od początku już, u Comte'a, zajmuje się stosunkiem wiedzy do rozwoju społecznego. Po nim Durkheim rozważa wpływ społeczności na sposób myślenia i dochodzi już wyraźnie do socjologizmu. Według niego logika jest tak samo jak etyka tworem społeczności. Społeczność zaś tworzy prawa i kategorie myślenia na modłę rzeczy społecznych („faites à l'image des choses sociales“).

Marx, jak wiemy, kładzie główny nacisk na warunki ekonomiczne. Ideologia każdego okresu ma być odzwierciedleniem tego podłoża. Ideologię dotychczasową uważa za błędną dlatego, że sam kapitalistyczny ustrój społeczny jest wadliwy. Zakłada jednak, że ostatecznie poznanie bezwzględnej prawdy jest możliwe i będzie mogło kiedyś odkryć dotychczasowe błędy.

Nader silny wpływ na socjologię wiedzy wywarł Nietzsche. Wychodząc z założenia, że ideologie są zazwyczaj błędne, ponieważ nie pochodzą z czystego rozumu, twierdzi, że

¹⁾ Literatura: E. Grünwald, „Das Problem der Soziologie des Wissens“. Wien 1934. Dostarcza dużo materiału historycznego, z którego korzystamy: M. Scheler, „Die Wissensformen und die Gesellschaft“. Leipzig 1926.

właśnie błędne poglądy są często pożyteczne a nawet koniecznym warunkiem życia. „Fałsz jakiegoś sądu nie stanowi jeszcze zarzutu przeciw samemu sądowi. W tym nowość naszej mowy brzmi najniezwykłej. A ważne jest to, o ile sąd wpływa na wzmoczenie życia, na jego utrzymanie, na utrzymanie gatunku w ogóle. I zasadniczo skłaniamy się do twierdzenia, iż najfałszywsze sądy są dla nas najniezbędniejsze“¹⁾.

Do socjologii wprowadzili podobne myśli V. Pareto i G. Sorel.

Pareto („Trattato di sociologia generale“, 1923) odróżnia w życiu ludzkim czynności logiczne i nielogiczne, zależnie od tego, czy człowiek kieruje się rozumem czy irracjonalnym afektem. I objaśnia, iż postępując nawet nielogicznie, nikt przyznać nie chce, jakie są prawdziwe motywy jego postępowania, lecz stara się zawsze swe czyny uzasadnić racjonalnie. Okłamuje więc innych i siebie, świadomie lub nieświadomie. Ideologia, którą w ten sposób tworzy, jest w gruncie rzeczy nieprawdziwa, może się jednak okazać wartościową, kiedy sama staje się silnym motywem idealnym a przez to czynnikiem dziejowym. Ludzie walczą pod hasłem sprawiedliwości, wiary sumienia, a w rzeczywistości chodzi o sprawy polityczne lub gospodarcze.

Sorel („La composition du marxisme“, 1908; „Les illusions du progrès“³⁾, 1921; „Réflexions sur la violence“⁵⁾, 1922) dochodzi do podobnej teorii, wprowadzając w tym celu pojęcie mitu, któremu daje nowy sens. Przez mit rozumie on skład myśli lub wyobrażeń, które lubo nieprawdziwe, stają się wartościowe, ponieważ pobudzają do wysiłku, do którego by człowiek nie był zdolny albo by się nie zdecydował, gdyby znał rzeczywistą prawdę bez tego zabarwienia ideologicznego.

Teoria ta miała silny wpływ na propagandę faszyzmu i hitleryzmu, która wykorzystwała też tajemnicze pojęcia mitu.

Samodzielną nauką stała się socjologia wiedzy dopiero po pierwszej wojnie światowej. Cały szereg poważnych myślicieli (H. O. Ziegler, G. Salomon, I. Kraft, Bogdanow, Lukaacs, S. Marck, A. Schelting) pracuje w tym kierunku. U wszystkich można poznać silny, choć nie bezwzględny wpływ marksizmu.

¹⁾ „Poza dobrem i złem“. Warszawa 1912. Str. 10.

Najwięcej systematycznie opracował socjologię wiedzy K. Mannheim („Wissenssoziologie“ w „Handwörterbuch der Soziologie“ 1932 i liczne inne artykuły). Twierdzi on zasadniczo, że kultura duchowa jest tworem i odzwierciedleniem warunków ekonomicznych. Z tego podłoża tłumaczą się nie tylko poszczególne myśli lecz także kategorie myślenia, które są w ciągłym rozwoju. Sprawdzianem prawdy jest zawsze jej wartość życiowa. Oczywiście każda prawda posiada tylko względną wartość, odpowiadającą warunkom życiowym pewnego tylko okresu. Pomimo to uważa Mannheim, że można dojść do względnie przynajmniej przedmiotowej prawdy. Każdy pogląd jest wprawdzie jednostronny, ale badania krytyczne pösunęły się już tak daleko, że przejrzelśmy i poznajemy jednostronność każdego z nich. Czyni to umysł, który wznos się ponad zależność od podłoża społecznego („sozial freischwebende Intelligenz“) i wskutek tego zdolny jest stworzyć wyższą syntezę wolną od jednostronności. Przyznaje jednak konsekwentnie autor, że i ta synteza może być tylko względną.

Jako socjolog zajmował się także M. Scheler, w cytowanym dziele, bliżej socjologią wiedzy. Przyjmuje pogląd socjologiczny, stara się jednak unikać skrajnego socjologizmu, który zaprzecza wszelkiej samoistności ducha. Odrzuca zasadniczo tezę — jak już stwierdziliśmy w artykule o socjologii kultury — że kultura duchowa jest tylko nadbudową podłoża społecznego. Treść i dęowa w tej kultury pochodzi od ducha. Ale duch jest bezsilny i sam ze siebie swych myśli urzeczywistnić nie może. Na wybór i re'alizację myśli decydujący wpływ mają czynniki realne, a obecnie szczególnie warunki społeczno-gospodarcze, chociaż wpływ ten nie jest przymusem, tworzy tylko pewną skłonność, z której rozum krytyczny może się wyzwolić. Uznając, że kategorie myślenia są zmienne, odrzuca on jednak bezwzględny relatywizm, trwając w przekonaniu, że przynajmniej najwyższe wartości jako wyraz boskiego logosu są wieczne i niezmiennie.

W myśl tych zasad tłumaczy socjologicznie rozwój wiedzy w jej szerokich rozmiarach, podkreślając wpływ środowiska, klas i stanów na tworzenie się światopoglądu. Metafizykę indyjską np. określa jako filozofię samotności lasów, metafizykę zachodnią jako filozofię ducha mieszczańskiego, skłonność

zaś proletariatu] do poglądu materialistycznego przyzwyczajaniem do pracy ręcznej i ciągłą troską o chleb codzienny. Często też podkreśla, że dominujący światopogląd mechanistyczny ostatecznie tylko socjologicznie zrozumieć można. Tłumaczy on bowiem wszelkie stawanie się ruchem cząsteczek materialnych podług praw mechaniki, bez współdziału czynnika teleologicznego. Ten pogląd nie jest postulatem rozumu ani jedynie racjonalną interpretacją przyrody, lecz wynikiem dążności ducha mieszczańskiego do całkowitego opanowania przyrody, bo bezwzględnie opanować można tylko to, co podlega prawom mechanicznym. „Nauka tłumaczy przyrodę możliwie mechanicznie, nie dlatego że przyroda jest li tylko mechanizmem, lecz dlatego że przyrodę opanować można tylko o tyle, o ile jest mechanizmem“¹⁾.

3. Wpływ podłoża społecznego na wiedzę

Wpływ podłoża społeczno-gospodarczego na rozwój wiedzy, jak na rozwój całej kultury duchowej, jest niezaprzeczalny.

Pewne warunki społeczno-gospodarcze są konieczne, by w ogóle stał się możliwy, swobodny i intensywniejszy rozwój nauki. Do tego konieczne jest większe skupienie ludności i pewien dobrobyt. Takie tylko społeczeństwo może wyłonić ze siebie stan ludzi, którzy, wolni od ręcznej pracy, poświęcać się mogą studiom, i może im dostarczać odpowiednich środków do naukowych badań. Tego wymagają szczególnie badania przyrodnicze i historyczne. Ale i spekulacja filozoficzna rozwija się dopiero w środowisku wyższej cywilizacji, chociaż myśliciele chętnie i szukają samotności.

Podłoże społeczne ma też, jak słusznie twierdzi socjologia, wpływ na kierunek, treść i osiągnięcia myśli ludzkiej. Wpływ ten ma jednak swoje granice i nie jest równy pod każdym względem. Scheler, jak wiemy, treść ideową myśli wyprowadza z ducha, a wybór i realizację ich z czynników realnych. Ale taka zasada jest zbyt prosta i nieściśła, bo duch własną siłą przyczynia się też do realizacji swych myśli a z drugiej strony podłoże społeczne wpływa także na treść ideową. Trzeba więc wpływ warunków społeczno-gospodarczych ściślej i dokładniej określić.

¹⁾ Scheler, „Die Wissensformen“. Str. 298.

1. Podłoże społeczne wpływa po pierwsze na kierunek badań naukowych. Nauka rozwija się oczywiście także z własnych racji wewnętrznych. Problematyka wynikająca z istoty rzeczy i stanu dotychczasowych wyników wskazuje kierunek dalszych badań. Ale wpływają na to też potrzeby, życzenia i wymagania społeczeństwa.

Odnosi się to w pierwszym rzędzie do nauk empirycznych. Wystarczy wspomnieć tylko o tym, jakie zadania stawiała wojna światowa fizykom, chemikom, technikom, zmuszając ich do najintensywniejszej pracy i umożliwiając ją nadzwyczajnymi środkami.

Wpływa też społeczeństwo na kierunek rozważań filozoficznych. Szczególnie, gdzie załamuje się wiara religijna, społeczeństwo spodziewa się od filozofii światopoglądu i etyki, a filozofia życia stara się temu zadośćuczynić.

2. Jeżeli chodzi o istotę samej pracy naukowej, o rozwiązanie problemów, o treść, formę i zabarwienie myśli, należy odróżniać.

Najmniejszy jest wpływ podłoża gospodarczo-społecznego w matematyce i naukach przyrodniczych, więc tam, gdzie chodzi o wiedzę w najściślejszym znaczeniu. Tu badacz do celu dojść może tylko pracą czysto rzeczową i logiczną, chociaż praca jego może mieć także cele praktyczne. Nie wyklucza to możliwości, że w poszczególnych wypadkach zewnętrzne względy, życzenia i przesady własne i obce mogą wpłynąć na sposób i wynik pracy, zniekształcając jej charakter naukowy. Ale każdy pogląd błędny musi ustąpić, gdy ściślejsze badania wykazują prawdziwy stan rzeczy. Tak musiał ustąpić tak długo dominujący pogląd mechanistyczny, gdy biologia i fizyka kwantowa wykazały, że ani życia organicznego ani nawet ruchu elektronów ściśle mechanicznie wytłumaczyć nie można. Nauka była zmuszona dla wyjaśnienia zjawisk przyrody wprowadzić pojęcie całości, która kieruje ruchem części, a tym samym pojęcie pierwiastka celowego.

Od nauk empirycznych należy dobrze odróżniać rozważania światopoglądowe, które mają podstawowe znaczenie nie tylko dla filozofii, lecz także dla moralistów, prawników, socjologów i historyków. Tu wpływ życia jest większy i do pewnego stopnia nieunikniony. Racja tego faktu jest podwójna.

Chociaż i w tej dziedzinie zasadniczo możliwa jest dostateczna pewność racjonalna, często jednak trudno jest rozumem dojść do tej pewności. Po drugie podstawy światopoglądu (np. problem istnienia Boga, porządku moralnego, pierwszeństwa wartości) mają swoje poważne konsekwencje życiowe. Stąd w tej sprawie i życie zgłasza się do głosu. Ten wpływ niekoniecznie jest ujemny. O ile światopogląd odpowiada najgłębszym potrzebom życia i szlachetnym uczuciom i popędom, jest to potwierdzeniem jego wartości i prawdziwości. Słusznie więc się mówi, że światopogląd jest rzeczą nie samego rozumu, lecz całego człowieka, i że jest taki, jaki jest człowiek. Jeżeli tak jest, to oczywiście i środowisko, w którym człowiek żyje, i materialne warunki życia wywierają też swoisty wpływ na kształtowanie światopoglądu.

3. Realizacja myśli zasadniczo zależna jest od czynników realnych i współdziału społeczeństwa. Przyjmują się myśli oczywiście najprędzej i najłatwiej, gdy odpowiadają potrzebom czasu i nastawieniu społeczeństwa. Ale zwyciężają też nieraz siłą prawdy i ducha mimo obojętnego lub nawet nieprzyjaznego nastawienia społeczeństwa.

4. Wiedza nie jest tylko nierealną ideologią

Istnieje więc poważny wpływ podłoża społecznego na umysłowość nie tylko prostego człowieka, lecz także wielkich uczonych i myślicieli. Wskutek tego poglądy ludzkie są często ideologią zmienną, mniej lub więcej nierzecową lub błędną. Odrzucić jednak należy twierdzenie socjologizmu, że dla nas przedmiotowej, bezwzględnej prawdy nie ma i wszelka wiedza ludzka jest tylko ideologią bez przedmiotowej treści. Rzeczą jest pewną, że człowiek przynajmniej dąży do poznania prawdy obiektywnej, odpowiadającej rzeczywistości i jesteśmy przekonani, że do poznania prawdy jest zasadniczo zdolny, chociaż zdolność ta jest ograniczona.

Kwestia ta jest podstawowym zagadnieniem teorii poznania i całej filozofii. Podamy przynajmniej krótkie uzasadnienie naszego twierdzenia.

Zaufanie do zdolności naszego rozumu daje nam już przedziwnie celowe urządzenie całej przyrody i własnej organizacji cielesnej. Należy z tego wnioskować, że i duch ludzki,

przewyższający godnością cały świat materialny odpowiednio jest wyposażony i uzdolniony do poznania prawdy, która jest podstawą celowego życia duchowego.

Bezpośrednio zaś ta zasadnicza zdolność rozumu wynika ze sposobu naszego poznania rozumowego. Istnieją prawdy elementarne, które stają się dla nas od razu oczywiste, np. logiczne prawo sprzeczności, prawdy matematyczne albo słynne „cogito, ergo sum“ Kartezjusza. Ta oczywistość (ewidencja) jest ostatnią podstawą wszelkiej naszej pewności. Jest to oczywistość przedmiotowa, tj. nie tylko subiektywna czy uczuciowa pewność, lecz wgląd w stan rzeczy: widzimy, że rzecz sama w sobie tak się przedstawia i inaczej być nie może, np. że nie może równocześnie coś być i nie być. Stąd wynika, że nie tylko nasz, lecz każdy rozum to uznać powinien. Poznanie tych prawd jest też dowodem na to, że rozum nasz jest zasadniczo zdolny do poznania prawdy przedmiotowej.

Radykalny socjologista, który wszystkie poglądy uważa za błędną ideologię, zbija ostatecznie sam siebie, sam ze sobą się kłóci, tak samo jak radykalny sceptyk. Zaprzeczając bowiem wszelkiej prawdy przedmiotowej i bezwzględnej, swój własny sąd uważa jednak za bezwzględnie prawdziwy. Bez takiego niewzruszonego punktu oparcia rzeczowa ocena innych poglądów byłaby niemożliwa.

Zbadamy krótko jeszcze racje, na które skrajni relatywiści się powołują.

Powołują się na to, że poznanie ludzkie jest tak bardzo zmienne, że nie ma trwałej prawdy, że to, co dziś uchodzi za prawdę, jutro odrzucane jest jako pogląd fałszywy. Chętnie wspominają o tym, że zachwiały się dziś najbardziej podstawowe prawdy, np. fizyka „klasyczna“ albo geometria Euklidesa, która tak długo uchodziła za jedynie możliwą. Zmieniają się nawet prawa i kategorie myślenia. Filozofia wschodnia ma inne prawa i kategorie niż zachodnia. A, poznanie ludów pierwotnych, jak twierdzi Lévy-Bruhl w głośnym swym dziele o mentalności pierwotnej¹⁾, nie jest logiczne, lecz „prelogiczne“, bo nie zna ani prawa sprzeczności ani przyczynowości.

¹⁾ »Les fonctions mentales des sociétés inférieures“. 1910.

Ta zmienność poglądów ludzkich, zarówno popularnych jak i naukowych, jest faktem znanym. Błędne jednak jest twierdzenie, że nie ma nic trwałego w poznaniu ludzkim. Trwałe są ogólne prawa myślenia. Stosują je nawet ci filozofowie, którzy ich zasadniczo nie uznają, stosują je ludy pierwotne, które rzekomo znają tylko myślenie „prelogiczne”. Nowsze badania etnologiczne¹⁾ podważyły tezy Lévy-Bruhla, wykazując, że te ludy umieją logicznie myśleć i wszędzie szukają przyczyny, tylko że przyczyny zjawisk naturalnych często szukają w siłach magicznych lub demonicznych. Są też prawdy, które uważać wolno i trzeba za trwałą zdobycz nauki. Do nich należą jako najpewniejsze prawdy „matematyczne”. „Metageometria” nowoczesna, przystosowana do przestrzeni czterowymiarowej, nie przekreśla, lecz uzupełnia trójwymiarową geometrię Euklidesa. Nauki przyrodnicze i historyczne stwierdziły niezliczoną ilość faktów, o których nikt nie wątpi, zmienne są tylko sposoby oświeślenia i tłumaczenia niektórych z nich.

Zwolennicy Kanta twierdzą, że prawa myślenia są prawami tylko ludzkiego rozumu i dla tego mają znaczenie czysto podmiotowe. Koncepcja zwana psychologizmem stawia je na równi z prawami psychologicznymi, które nie stanowią jakiegokolwiek prawdziwej normy, lecz określają tylko faktyczny przebieg zjawisk psychicznych. W myśl tej teorii trzeba się liczyć z tym, że inne inteligencje mają inne prawa myślenia. Zasadniczy błąd psychologizmu odkrył Husserl w swych głośnych „Logische Untersuchungen”. Prawa logiczne nie są prawami psychologicznymi, lecz wyrażają prawdy przedmiotowe i bezwzględne, które jako takie są normą myślenia dla każdego [rozumu]. Jest np. bezwzględną prawdą, że coś nie może równocześnie być i nie być. To musi uznać każdy rozum.

Przyznajemy, że rozum ludzki jest ograniczony i błędzić może, i że nasz sposób poznania jest ludzki tylko, ale z tego nie wynika, że jest koniecznie błędny i że jest niezdolny do poznania jakiejkolwiek prawdy obiektywnej. „Jesteśmy ludźmi, nie bogami. Nie wiemy wszystkiego, ale wiemy jednak coś²⁾”.

1) Schmidt, „Ursprung der Gottesidee”. I. Leroy, „La raison primitive”. 1925. Allier, „Le non civilisé et nous”. 1928.

2) Fonsegrive, „Essais sur la connaissance”. Paris 1909, p. 271

5. Wiedza nie jest tylko tworem, nadbudową czy odbitką podłoża społecznego

Stosunek wiedzy jak w ogóle kultury duchowej do społeczności określa socjologizm kilku pojęciami, mianowicie jako nadbudowę, twór i odbitkę podłoża społecznego. Wszystkie te wyrazy zawierają pewną dozę prawdy, ale nie wolną od jednostronności i spaczenia.

Wiedza jak cała kultura duchowa jest o tyle nadbudową podłoża społeczno-gospodarczego, o ile zakłada pewne warunki gospodarczo-społeczne. Mówiliśmy już o tym. Ale te warunki nie są jedynym i dostatecznym jej podłożem. Właściwą bowiem i bezpośrednią podstawą wszelkiego poznania są siły i prace duchowe.

Wiedzę można uważać za wytwór społeczności w tym sensie, że jest ona wynikiem wspólnej pracy ludzkich umysłów. Nie w tym zaś znaczeniu, jakoby była czystym wymysłem ludzkim, któremu nie odpowiada żadna rzeczywistość. Nie jest też, jak twierdzą, tworem, który wyłania się z koniecznością z podłoża, podobnie jak moca praw przyrody roślina wyrasta z ziemi. Nauka jest owocem wolnej duchowej pracy człowieka. Nie jest też tworem społeczeństwa w tym znaczeniu, jakoby istniała dusza zbiorowa społeczności, która myśli i działa jako podmiot chociaż przez jednostki, jak to sobie wyobrażają nieraz socjologięści. Nic podobnego. Podmiotem myślącym i działającym są zawsze jednostki, a każda jednostka ludzka jest osobą o wyposażeniu indywidualnym i zdolności do samostanowienia czyli wolnej woli. Tej właśnie powagi osobowości ludzkiej i jej znaczenia jako czynnika dziejowego socjologizm nie docenia.

Wiedza razem z całą kulturą duchową jest, jak już stwierdziliśmy, do pewnego stopnia także odzwierciedleniem podłoża społeczno-gospodarczego, które wpływa na kierunek, treść i realizację myśli. Nie jest jednak prostą odbitką tego podłoża, jego struktury lub potrzeb. Zwróciliśmy już uwagę na to, że myśliciele i uczeni pracują naraz rzeczowo i logicznie, według praw ducha i przedmiotu, chociaż czynią to często pod presją wymagań życia. Zdarza się przecież, że odkrycia mające ogromne znaczenie praktyczne, są często wynikiem pracy czysto teoretycznej, dążącej tylko do odkrycia [tajemnic przy-

rody, więc do poznania prawdy. Szczególnie zaś poglądy wielkich geniuszów nie są, jak już kilkakrotnie zauważyliśmy, prostym wyrazem ducha czasu, i chociaż przygotowane pracą poprzedników, nie są prostą, samorzutną jej konsekwencją. Genialne intuicje lub wyniki długoletniej pracy wprowadzają nowe zdobycze, nieoczekiwane, zmieniające często zasadniczo dotychczasowe poglądy. Dlatego nierzadko są początkowo zwalczane, wyśmiewane, albo przynajmniej nie od razu docenione w swej doniosłości. Wystarczy tylko wspomnieć o teorii Kopernika, o prawach dziedziczności odkrytych przez Grzegorza Mendla, o odkryciu nowego źródła prądu elektrycznego przez Galwaniego, którego wyśmiewano jako „tancmistrza żab“, i o licznych myślicielach, którzy dopiero długo po śmierci zyskali sławę światową. Zwycięstwo wielkich idei polega nie zawsze na tym, że duch czasu wita je z radością, lecz często osiągnięte jest niezwykłą siłą prawdy, porywającą mocą przekonania lub nadludzkim wysiłkiem wielkich ludzi.

* * *

Socjologia wiedzy oświeciła podłoże tej dziedziny kultury duchowej, którą dawniej zbyt jednostronnie uważano za dziedzinę czystego ducha. Odkryto wpływy idące z dołu, których przedtem nie zauważano lub nie doceniano. Nie podważyła jednak bynajmniej przekonania, że wiedza ludzka, jak cała zresztą kultura ducha, mając własne źródła i prawa, łączy życie nasze z wyższym, wykraczającym poza ramy zmysłów światem.

Ks. Franciszek Sawicki

Miłośnicy „głowy najdroższej” w „Quo vadis”

Twórczość Sienkiewicza wykazuje pewien podstawowy najbardziej charakterystyczny rys, nazwijmy go po prostu kompleksem „głowy najdroższej”. Nie trudno zauważyć, jak dalece akcja w ogromnej większości jego dzieł obraca się dookoła utraty i odzyskania swego umiłowania, które urasta do wyżyn czynnika decydującego o szczęściu człowieka. A nie jest to tylko banalne, romansowe ujęcie! Idzie tu o coś więcej niż o pożądaną istotę, od której czaru nie podobna się oderwać, jak to akcentuje romans francuski. Ukochana jest czymś, czego się nie tylko pragnie ale co się także i to przede wszystkim czci — jest wartością. Wartością nie ulegającą wątpliwości, bezsporną i jedną z najistotniejszych. W stosunku więc do niej idzie o stokroć więcej niż o miłość, czy choćby nawet najgorętszy romans, gdyż jej istnienie wyznacza dopiero pełny sens ziemskiemu życiu, a nawet — jak zobaczymy — wpływa poniekąd i na kształtowanie się poglądów metafizycznych. Zresztą głową najdroższą może być nie tylko umiłowana kobieta ale także dziecko (Litka, Danusia).

Można by osnuć całą biografię artystyczną Sienkiewicza dookoła tego motywu, tak dalece silne piętno kładzie on na jego utworach; można by szczegółowo przedstawiać jak się w jego dziełach formował, jak rozrastał, w jaki sposób wpływał na jego postawę duchową, na jego problematykę ideologiczną. Tak pojęte jednak zadanie przekraczałoby ramy tego artykułu, musimy się więc ograniczyć do szkicowego tylko ujęcia. Początkowo młody Sienkiewicz nie wykazuje ani śladu tego kompleksu. „Na marne” w duchu pozytywistycznym

kwestionuje wkładanie nadmiernego uczucia w miłość, która pokazuje się czymś jeszcze nietrwałym i zawodnym, i to nie tyle ze względu na zmienność samego przedmiotu miłości, ile raczej z powodu niestałości męskiego serca. A nawet „Hania“, choć w sposób niezmiernie sugestywny oddała mękę zawiedzionej miłości, to jednak uczyniła ją zależną od nastawień estetycznych. Miłość Henryka ku oszpeconej Hani ulatuje jak ptak spłoszony z serca! Ale w miarę dojrzewania krystalizuje się coraz wyraźniej koncepcja miłości mocnej jak śmierć, która wznosi się ponad przedziały miejsca, czasu, która jest zawsze świeża i zawsze młoda, której nic ze serca wydrzeć nie potrafi. Miłość ta nie od razu ujawnia się szukającemu, który nieraz jest skazany na błędzenie. Skoro jednak raz ją odkryje, wszelkie wahanie znika z jego serca, ustępując miejsca niezachwianej pewności. Otóż to nastawienie, stanie się „signum specificum“ wszystkich najbardziej reprezentatywnych bohaterów Sienkiewicza, o ile są w pewnej mierze wykładnikami w powieści samego autora.

Jakkolwiek będzie się zmieniał koloryt lokalny jego utworów, czy z powieścią współczesną, czy historyczną mieć będziemy do czynienia, zawsze spotkamy tego samego sienkiewiczowskiego miłośnika głowy najdroższej, który na tym polu wykazywać będzie dziwnie podobne znamiona, bez względu na to czy się nazywać będzie Skrzetuski czy Wołodyjowski, Zbyszko czy Winicjusz, Płozowski czy Połaniecki.

Ale w żadnej z poprzedzających książek zagadnienie „głowy najdroższej“ nie zajęło tyle miejsca, tak się nie wysunęło na czoło jak w „Quo vadis“.

Akcja historyczna, która w dotychczasowych powieściach historycznych odgrywała swoistą rolę, zostaje teraz zredukowana do skromnej funkcji romansowego tła; na plan pierwszy zaś wybija się motyw utraty, odzyskania i ocalenia „głowy najdroższej“. W zakresie tej dialektyki „Quo vadis“ stanowi syntezę dotychczasowych osiągnięć. „Ukochana głowa“ jest tu utracona, ale z własnej winy (jak w „Bez dogmatu“), stąd konieczność pogodzenia się z nią — i to jest pierwszy etap akcji. Odzyskana ulega jednak — jak w „Trylogii“ — zagrożeniu wskutek wypadków zewnętrznych i zostaje cudownie wyratowana. Ale akcja tutaj szczególnie się pogłębiła. Poszukiwanie

utraconego ukochania nie jest, jak w „Ogniem i mieczem“, procesem czysto zewnętrznym, ale dotyczy przemiany wewnętrznej bohatera. Nie dosyć bowiem odnaleźć ukochaną, trzeba zdobyć z powrotem jej miłość. Ale to ujęcie, już zastosowane w „Potopie“, obecnie zostało nowym wątkiem wzbogacone. Między kochankami bowiem istnieje przepaść cywilizacyjnych nastawień — antyteza pogaństwa i chrześcijaństwa. I dlatego ponowne zdobycie ukochanej jest teraz równoznaczne z ewolucją duchową, z przejściem na system jej pojęć i ideałów¹⁾. Ona staje się teraz jakby Beatrice w tej wędrówce ludzkiej duszy. W ten sposób kompleks „głowy najdroższej“ został związany z perspektywami światopoglądowymi. Ale nie tylko akcja „Quo vadis“ wykazuje dobrze nam znany choć rozbudowany schemat, ale i bohaterowie romansowi przypominają nam poprzednie kreacje.

Główny bohater akcji romansowej Winicjusz nosi bardzo znamienne cechy na wskroś sienkiewiczowskie. Na zewnątrz jest on dumnym patrycjuszem, samowolnym, okrutnym i zmysłowym, ale w miarę wypadków cała ta poślótka odpada pokazując nam naturę ukształtowaną całkowicie pod wpływem kompleksu głowy najdroższej. To Rzymianin, który w gruncie rzeczy, mimo nalatów Neronowej epoki, nie wyzbył się jeszcze tych zdrowych właściwości, jakie charakteryzowały dawnych Kwirytów, rozmiłowanych w życiu wiejskim, w ognisku domowym, szanujący stare obrzędy i zwyczaje, uznający dawny ustroj rodzinny, nie pozbawiony zmysłu dla żołnierskiej dyscypliny. Te wszystkie przytłumione przez ówczesny dekadentyzm zalety ożyją w zetknięciu z chrześcijaństwem. W rzeczywistości bowiem — jak zobaczymy — Winicjusz jest nie od razu nawrócony na chrześcijaństwo, lecz raczej na postawę naturystyczną, tj. podstawę apelującą do naturalnych instynktów człowieka. Jeśli jemu właśnie łaska nawrócenia przypała w udziale, to dlatego że spłynęła ona na urodzajny grunt, na duszę nie wyzbytą jeszcze prawego podłoża.

Ale tutaj właśnie możemy zaobserwować charakterystyczne przeoczenie powieściopisarza. Winicjusz nie jest to natura

¹⁾ Sytuacja zarysowana już po trochu, choć nie dość konsekwentnie w „Bez dogmatu“, gdzie dekadencja psychika Płoszowskiego krzepła się w zetknięciu z prostolinijną „katechizmową“ duszą Anielki.

wynaturzona przez estetyzm jak Petroniusz, ani zepsuta do szpiku kości jak Tygiellin — to prawda. Ale na to, aby zostać chrześcijaninem, nie wystarcza odzyskać zatraconą tężyźnię naturalnego człowieka. Jest to warunek — mówiąc po matematycznemu — wprawdzie konieczny, ale niedostateczny. Trzeba się przecież wznieść ponad czysto naturalną postawę, a to dla takiego typu sienkiewiczowskiego, jakim jest Winicjusz, wydaje się to niemożliwością. Bóg — jak zobaczymy — nie od razu stał się w gruncie rzeczy dla niego najwyższą wartością, przedmiotem bezinteresownej miłości. On do Stwórcy potrafi dojść tylko poprzez ukochane stworzenie. Jeśli z ust jego i z głębi serca jego wyrwywają się słowa wdzięczności, to w podzięcie za uratowanie jego umiłowania. Słowem kocha Boga dla stworzenia, a nie stworzenie miłuje z miłości ku Stwórcy, jakby tego wymagało chrześcijaństwo. W koncepcji chrześcijańskiej natura istnieje tylko dla nadnatury — tutaj nadnatura zdaje się istnieć tylko po to, aby natura prawidłowo funkcjonowała. I jeśli miłość jego uduchawia się w toku akcji, oczyszcza się ze zmysłowości, to jest jednak mimo wszystko miłość ziemską a nie miłość niebiańska.

Przypatrzmy się tym wszystkim sprawom nieco dokładniej, na podstawie analizy tekstu. Od pierwszej chwili występuje Winicjusz jako człowiek opętany monomanią uczucia. Ligia jest przez niego początkowo bardziej pożądana niż czczona, ale od razu jest dlań jakby wartością absolutną. Myśl o możliwości jej utraty, czy zbezczeszczenia jest dla niego nie do zniesienia, myślą potworną, zagrażającą mu już wprost obłędem. Pod tym względem niczym się nie różni Winicjusz od takiego Nowowiejskiego. Jego związanie z umiłowaną głową stoi ponad wszelkimi estetycznymi względami, skoro nawet oszpeccenie Ligii przez więzienie nie tylko nie osłabia jego miłości, ale nawet ją jeszcze potęguje. Ta miłość z biegiem czasu zyskuje coraz bardziej pogłębione kształty, staje się już nie tylko miłością mężczyzny do kobiety, ale przybiera nawet pewien wyraźny odcień ojcowskiego uczucia, które tak pięknie wyraził w „Zawiszy Czarnym“ Słowacki: „Chciałbym się twoim piastunem ogłosić. Na ręce swoje wziąć ciebie i nosić“. Jak na bitnego żołnierza jest tego rodzaju postawa — na-
zbyt rażąca i nie bez ironii pisze Petroniusz do Winicjusza:

„Odczytaj kiedyś to, coś mi na mój list odpowiedział, a poznasz, jak twój umysł zobojetniał teraz na wszystko, co nie jest Ligią, jak się nią tylko zajmuje, do niej ustawicznie wraca i krąży nad nią, niby jastrzęb nad upatrzonym łupem“. Po powrocie od chrześcijan do swej willi Winicjusz „uczuł, że żyje w próżni, że to wszystko co stanowiło dla niego dotychczas interes życia, albo zupełnie dla niego nie istnieje, albo zmniejszyło się do ledwie dostzegalnych rozmiarów. Miał takie uczucie, jakby podcięto w jego duszy te struny, które dotychczas łączyły go z życiem“. W pewnym momencie zdobywa się nawet na niezmiernie charakterystyczne wyznanie, zgoda już nie liczące z charakterem Rzymianina: „Mnie wprawdzie Ligia obchodzi więcej niż cały Rzym i jego panowanie, i niechby się lepiej cały świat zapadł, byłem ją mógł mieć w swoim domu“ (161). A kiedy analizuje swe usposobienie po ucieczce Ligii z domu chrześcijan, dochodzi do wniosku, że choć nie przestał od razu nurzać się w rozkoszy i rozpuście, owszem czynił to jakby na złość Ligii, myśl o niej nie opuszcza go ani na chwilę, że ona wyłącznie jest powodem jego tak złych jak dobrych czynności i że naprawdę nic go w świecie nie obchodzi poza nią. Umiłowana darzy duszę ukochanego radością przechodzącą wszelkie wyobrażenia, już prawie niebiańską. „Błogosławiony ten dach, jeśli ona wejdzie pod niego dobrowolnie, błogosławiona chwila, błogosławiony dzień, błogosławione życie. Wówczas szczęście obojga będzie, jak morze nieprzebrane i jako słońce“ (183). Zaiste trudno dalej pójść w ubóstwieniu stworzenia!

A co najciekawsze, to pojęcie „głowy najdroższej“ odnajdziemy nawet tam, gdziebyśmy się go najmniej spodziewali — u Petroniusza. Nie tyle — poprawmy — samo pojęcie, ile raczej jego ślady. Bo choć Petroniusz zajmuje stanowisko beztroskiego epikurejczyka, która to swoboda jest wynikiem — jak u ludzi „l'ancien regimu“ — zatury zmysłu wartości, przedstawia więc typ całkowicie przeciwny Winicjuszowi, to jednak i on dochodzi do zrozumienia znaczenia umiłowanej istoty, dawniej przez niego zapoznawanej. Odkrywa, pod wpływem miłości do Eunice, że „kobieta piękna warta jest zawsze tyle złota, ile waży, ale kobieta, która przy tym kocha, nie ma wprost ceny. Tego nie kupisz za wszystkie skarby Wer-

resa" (167). I ten znudzony, zblazowany sceptyk odnajduje w tym uczuciu moc tak odświeżającą, że występuje z programem zatopienia się w nim bez reszty: „Teraz mówię sobie oto co następuje: napełniam życie szczęściem, jak puchar najprzedniejszym winem, jakie wydała ziemia i piję, póki nie zmartwieje mi ręka i nie pobledną mi usta“. A chociaż jak ognia unika wszelkich wiążących go węzłów, które [by mogły] zatamować jego — już zgoła anarchiczną — wolność ducha, to jednak i w stosunku do Winicjusza uczuwa — jak autor wyraźnie wzmiankuje — coś na kształt przywiązania, a co w świetle wymowy przytoczonych faktów, w rzeczywistości jest czymś o wiele więcej!

Miłość do głowy najdroższej jest charakterystyczna dla wszystkich naturystycznych typów, nie więc dziwnego, że będzie się odznaczać nią nie tylko poganin Aulus, ale i chrześcijanka Pomponia. I w jej duszy, jak w duszy świętej Moniki, tkwi okrutny cierń — obawa o zbawienie najdroższej istoty. „Tak spokojna jest, ale w jej piersiach nie brak ran bolesnych. Oto na oczach jej Aulusa leży jeszcze bielmo, jeszcze nie spłynął na niego źródło światła. Nie wo'no jej także wychowywać syna w prawdzie. Więc gdy pomyśli, że tak może być do kresu życia i że nadejść może chwila rozłączenia się z nim stokroć większego i straszniejszego niż to czasowe, nad którym obie teraz boją — nie umie nawet pojąć, jakim sposobem potrafi być bez nich nawet w niebie szczęśliwa. I wiele już nocy przeplakała, wiele spędziła na modlitwie, żebrać o zmiłowanie i łaskę. Lecz swój ból ofiaruje Bogu i czeka i ufa“.

Mamy więc tu zarysowany w szczególnie jaskrawej formie tragizm głowy najdroższej, który zagraża sercu w chrześcijaństwie silniej, niż w jakiegokolwiek innej doktrynie. Tutaj przecież nie idzie tylko o rozstanie się ze swym umiłowaniem, nawet nie o ten rozdział, jaki pociąga za sobą śmierć, ale o rzecz nieskończenie boleśniejszą, o to, że nawet w zaświatach będzie ono od nas odłączone! Owszem, powiedzmy więcej, choć Sienkiewicz tego punktu najjaskrawszego dostatecznie nie zaakcentował — będzie nam przeciwstawione, stanie się, gdyby było potępione, przedmiotem nie naszej miłości ale nienawiści! U Pomponii jest ten tragizm złagodzony już przez to,

że Aulus jest niewątpliwie prawym człowiekiem, który, jeśli nie należy do ciała Kościoła, to przecież przypuszczalnie należy do jego duszy i dlatego zbawienie jego nie jest nieprawdopodobne. Ale można sobie wyobrazić wypadek nierównie ostrzejszy, niż w położeniu wymienionej już świętej Moniki, kiedy to głowa najdroższa ulega niebezpiecznemu moralnemu wykołajeniu, które ją spycha aż na bezdroża występku.

Dlaczego taka sytuacja nie została nigdzie przez Sienkiewicza wzmiankowana? Chyba dlatego, że „głowa najdroższa” jest dla niego czymś, w czym nieograniczone możemy położyć zaufanie. Oną budzi w duszy nie tylko ufność i miłość, ale także i cześć. Tym się też różni miłość Winicjusza, jaką żywi w stosunku do ukochanej, od miłości Petroniusza, która szacunku jest jednak pozbawiona. Eunice jest jego kochanką i tylko kochanką. Wierc choć Petroniusz zapisze swoją willę wraz ze skarbami Eunice, to jednak gotów ją opuścić bez żalu (rys niezupełnie zgadzający się z ujawnionym powyżej sentymentem), i bez skrępułów przyjmie jej ofiarę pójścia razem w krainę śmierci.

Tego rodzaju adoracyjne nastawienie do ukochanej, jak w pewnym okresie u Winicjusza, ściśle rzecz biorąc, jest bliższe raczej pogaństwu niż chrześcijaństwu, gdyż sprowadza się ono do kultu wartości czysto naturalnej, jaką jest najdroższe stworzenie. Toteż zbliżenia Winicjusza do chrześcijaństwa są niczym innym, jak tylko podzwiekami tego nastawienia. Jeśli dochodzi do przekonania, że miłość uczciwa małżeńska mogłaby mu dać większe szczęście niż miłość, jeśli widzi, że Ligia oddająca się mu z dobrej woli, droższa mu będzie niż przymuszona niewolnica, to te wszystkie refleksje, oddziałujące na jego duchową przemianę, świadczą wprawdzie o zdrowiu duchowym bohatera, ale nie wykraczają poza pobudki naturalne. Toteż i stosunek Winicjusza do Chrystusa jest niejako uwarunkowany jego zbliżeniem się do Ligii. Gotów jest pokochać jej Boga, ale tylko dla niej. „Kimkolwiek jest twój Bóg, uczczę Go stuwołem, dlatego tylko że jest twoim”, oświadcza Ligii w domku chrześcijańskim po nieudanej próbie porwania. A to jego stanowisko w dalszym ciągu, jak się baczniej przypatrzeć, aż do momentu chrztu nie ulegnie zmianie. Jeśli potem Winicjusz zbliży się do chrześcijaństwa, to ta jego przemiana nie

tyłe może z nadnaturalnymi pobudkami ma wspólnego, ile raczej z jego niemożnością oderwania się od ukochanej, mówiąc językiem psychoanalitycznym: z wiecznotrwałością jego przywiązań.

Jeśli woła: „Nie chcę innej miłości, nie chcę waszego życia, waszych uczuć, waszego bezwstydu i waszych zbrodni“ (178), to nie jest to jeszcze dowodem jakiegoś przewartościowania następującego w jego duszy, ale po prostu stwierdzeniem niewystarczalności wszystkich uciech zmysłowych; nie mogą one zapłacić pustki, jaka się w jego duszy wytworzyła po utracie Ligii — uczucie niestety nie wiele jeszcze podobne do augustyńskiego „niespokojnego serca“, którego żadna rzecz krom Boga nie może zaspokoić. Jeśli nie idzie za głosem pokusy, która mu przez usta Chilona przedstawia ponętną perspektywę ponownego porwania Ligii, to wzdyga się przed tą myślą nie dlatego bynajmniej, żeby mu tego zabraniał jakiś już rozbudzony „sensus christianus“, może nawet nie dlatego, jakbyśmy się słusznie spodziewać mogli, że nie pozwalało mu na ten krok nieobce starożytnym Rzymianom poczucie honoru, które nie dopuszczało łamać dobrowolnie danego słowa, ale odegrały tu rolę motywy najistotniej z kompleksem „głowy najdroższej“ związane. „I nagle uczułem, że nie dość mi ją mieć w domu, nie dość chwycić przemocą w ramiona, i że jego miłość chce już czegoś więcej to jest: jej zgody, jej kochania i jej duszy“ (183). A kiedy się zgłasza do Apostoła jako kandydat na nawróconego, powołuje się na to samoograniczenie jako na dowód, że jest już teraz dzięki chrześcijaństwu inny. „Przed tym nim byłem z wami, byłbym niechybnie wziął ją i zatrzymał przemocą, ale wasza cnota i wasza nauka, chociaż jej nie wyznawam, zmieniła coś w mojej duszy, tak że nie ważę się już na przemoc“.

Otóż jest to niewątpliwie krok naprzód w świetle faktów, które nas wciąż przekonują o tym, że więcej Ligia niż chrześcijaństwo oddziaływała przetwarzając na jego psyche. Zresztą nie tai tego sam Winicjusz, który w chwilę potem z nierównie większą prawdą powie: „Wiedźcie, że sam siebie nie poznaję, ale zbrzydły mi uczty, zbrzydło wino, śpiewanie, cytry i wieńce, zbrzydł dwór cezara i nagie ciała, i wszystkie zbrodnie. A gdy myślę, że Ligia jest jako śnieg w górach, to mi-

łuję ją tym bardziej, a gdy pomyślę, że jest taka przez waszą naukę, to miłuję i tę naukę i chcę jej!”.

I od razu bez ogródek przystępuje do podstawowego dla siebie zapytania: Czy można pogodzić miłość do Ligii i płynące stąd szczęście z chrześcijaństwem? Bo jeśli nie, to czujemy, że ten katechumen z miejsca by odstąpił. „Mówili mi, żeście ludzie szaleni; powiedzcie, co przynosicie? Czy grzech chcieć szczęścia? Czy wyście nieprzyjaciółmi życia? Czy trzeba chrześcijaninowi być nędzarzem? Czy miałbym się wyrzec Ligii“ (186-7). Dopiero wtedy gdy apostoł pobłogosławił jego miłość, rozwiązała się największa trudność Winicjusza przeciwko chrześcijaństwu. Tak więc argumentem najbardziej do niego przekonującym stało mu się poczucie szczęścia, płynącego — nawiasem mówiąc — nie tyle z poznania chrześcijaństwa, ile raczej z przestawania z Ligią. Że takie chrześcijaństwo nie natchnęło jego szczęścia heroicznym uczuciem, tego najlepiej dowodzi fragment z listu Winicjusza do Petroniusza, gdzie Winicjusz pisze: „Cezar pojutrze wyjeżdża do Ancium, i ja eheu! muszę mu towarzyszyć. Wszak ci już powiedziałem, że nie posłuchać, byłoby to narazić życie, a ja teraz nie mam odwagi umierać“ (196).

To co w chrześcijaństwie najbardziej pociąga Winicjusza i drogie jest też Ligii, to to właśnie, że staje się ono najsilniejszym łącznikiem ich miłości, że nadaje jej jakąś w nieskończoność sięgającą trwałość, skoro przerzuca jej istnienie z ograniczonej doczesności w niekończące się zaświaty. „I w tej chwili czuli się oboje ogromnie szczęśliwi, albowiem rozumieli, że prócz miłości łączy ich jeszcze jakaś inna siła, zarazem słodka i nieprzeparta, przez którą sama miłość staje się czymś niepożytym, niepodległym zmianom, zawodom, zdradzie a nawet śmierci. Serce ich przeppełniła zupełna pewność, że cokolwiek mogłoby się zdarzyć, oni nie przestana się kochać i należeć do siebie. I z tego powodu spływał w ich dusze niewypowiedziany spokój“.

Że dusza czująca łączność ze Zbawicielem, zapewniona w jakiś nadzwyczajny sposób, iż nigdy się od Niego nie odłączy, dusza jakiegoś Franciszka z Asyżu, może w takim stanie przeżywać chwile jakiegoś niepojętego, nadziemskiego uniesienia, to jest dla chrześcijanina rzeczą jasną, nie wymagającą

wy tłumaczenia. Może się on tylko obawiać, aby chrześcijaństwa nie przesłaniała idea „głowy najdroższej“. W dłuższej rozmowie z Ligią już po otrzymaniu apostolskich błogosławieństw, Winicjusz rekapitułuje te powody, które go skłoniły do chrześcijaństwa. Oto już w Ostrianum uwierzył w prawdę chrześcijaństwa, ale bał się tej nauki. „Zdawało mi się — mówił — że ona odbiera mi ciebie. Mniemałem, że nie masz w niej ani mądrości ani piękności ani szczęścia. Dziś jednak, gdy ją poznałem, cóż bym był za człowiek, gdybym nie chciał, by na świecie panowała prawda a nie kłamstwo, miłość a nie nienawiść, dobro nie zbrodnia, wierność nie zaś niewierność, litość nie zemsta? Któż by taki był, który by tego nie wołał i nie chciał? A przecież tego uczy wasza nauka. Inni chcą także sprawiedliwości, ale ta jedna czyni serce ludzkie sprawiedliwym. I prócz tego czyni je czystym, jak twoje i Pomponii, i czyni je wiernym, jak twoje i Pomponii. Ślepym bym był, gdybym tego nie widział. A jeśli przy tym Chrystus Bóg obiecał życie wieczne i szczęście tak nieprzebrane, jakie tylko wszechmoc Boska dać może, to czegoż człowiek może chcieć więcej?... Ja myślałem, że ta nauka sprzeciwi się szczęściu, a tymczasem Paweł przekonał mnie, że ona nie tylko nie odbiera, ale jeszcze dodaje“.

Przypatrując się dokładnie tym pobudkom, nie trudno zauważyć, że na czoło wysuwać się zdaje tutaj motyw eudajmonistyczny, a więc egotyczny, ten mianowicie, że chrześcijaństwo nie tylko zapewnia szczęście wieczne, ale nawet potęguje szczęście doczesne. Tego, że chrześcijaństwo głosiło takie cnoty, jak prawdę, miłość, wierność, litość, nie można uważać za jego wyłączny monopol, skoro myśl starożytna u swoich najszczytniejszych przedstawicieli przeczuwała już te pojęcia. Nie wzniosła się ona oczywiście na wyżyny tak heroiczne, jak miłość chrześcijańska, ale nie widzimy jeszcze, aby rozpiętość i głębia tej miłości porwały duszę Winicjusza. Prawda, Sienkiewicz, dwukrotnie w „Quo vadis“ pokaże nam scenę nadludzkiego w swojej wspaniałomyślności przebaczenia, jakiego Glaukus udzieli Chilonowi. Wywrze ono wstrząsające wrażenie nawet na tym zdrajcy.

Jest to całkiem zrozumiałe, że „miłośnika“ nie podobna było postawić wobec ogniowej próby przebaczenia za krzywdy

wyrządzone nie tylko jemu, ale także co stokroć trudniejsze i umiłowanej istocie. Toteż Sienkiewicz unikał analizy tego rodzaju stanów i ilekroć będzie je przedstawiał, ograniczy się raczej do zaznaczenia zewnętrznych sytuacji, ani na chwilę natomiast nie podejmie zasłony, pod którą ukrywa się ten proces moralny, jaki toczył się w duszy przebaczonego. Roztaczając perspektywy swej drogi do Boga Winicjusz wspomni: „Ja wiem teraz, dlaczego mam być cnotliwy. Oto dlatego, że Dobro i Miłość płynie z Chrystusa. I dlatego aby, gdy śmierć mi zamknie oczy, odnaleźć życie, odnaleźć szczęście, odnaleźć siebie samego i ciebie, najdroższa moja“... Ale ten Chrystus może się tu wydać nieprzekonującym dodatkiem do głowy najdroższej. Nie słyszymy jeszcze nic o bezinteresownej miłości Boga, „nie dla wiecznej w niebie spłaty, nie z obawy wiecznej straty“, jak mówi modlitwa przypisywana św. Franciszkowi Ksaweremu. Męka Boża, bezbrzeżne cierpienia Chrystusa dziwnie tu jakoś nie wchodzi w grę. Zasadniczą przyczyną, dla której serce ma kochać Boga, jest wdzięczność w stylu wiersza Kochanowskiego: „za hojne dary, za dobrodziejstwa, którym nie masz miary“.

Jaki jest w „Quo vadis“ największy związek między chrześcijaństwem a „głową najdroższą“? Najpierw ten, że chrześcijaństwo służy do zachowania głowy najdroższej, chroni ją od złej przygody w doczesności, a nadto daje jej wiekuiste szczęście w wieczności, zapewnia pośmiertne trwanie i miłującym się umożliwia dalszą miłość na drugim świecie. Ponadto, jak to sprzed chwilą przytoczonych słów wynika, ma chrześcijaństwo do wykonania jeszcze jedną funkcję. Ma przyczynić się do tego, żeby głowa najdroższa była nieskalanie czysta, żeby była dobra, słowem, żeby jej można było bezgranicznie zaufać, żeby mogła się stać bez zastrzeżeń wartością. Przecież z takim naciskiem Sienkiewicz niejednokrotnie podkreśla, że ukochana głowa ma być taka ogromnie pewna, taka ogromnie moja. Otóż religia tylko jest w stanie w ten sposób uduchowić kobietę. W „Quo vadis“ odbiegł powieściopisarz od tej koncepcji, jaka ongiś zarysowała mu się w noweli „Przez stepy“; tam w duchu starotestamentowym pojęty Bóg okazywał się zazdrosnym o tę nadmierną miłość, jaką okazywało serce ludzkie ukochanemu stworzeniu. Chrystianizm

teraz u niego jest właśnie przez to wyjściem poza judaizm, że głosząc religię miłości pozwala na miłość tak stworzenia jak i Stwórcy. Żąda tylko, aby te miłości były w skali wartości według właściwej hierarchii uporządkowane. Ale ta teoria „uporządkowanej miłości do stworzenia“ była wystarczającą w warunkach spokojnego, sielskiego życia, kiedy to wydawało się łatwą rzeczą kochać z jednej strony Boga, z drugiej zaś prowadzić zacne patriarchalne bytowanie w otoczeniu swoich umiłowanych istot, w otoczeniu, które stawało się „moim światem“.

Ale jak pogodzić ukochanie stworzenia z ukochaniem Stwórcy wówczas, gdy się zaczęły sypać gromy na cichy spokojny dom, kiedy są zagrożone lub nawet giną nasze „najdroższe głowy“ i nic ich nie ocala? Sytuacja, nad którą już w „Trenach“ biedził się Jan Kochanowski. A problem ten można snuć jeszcze dalej i zapytać się, co robić wówczas, gdy chrześcijaństwo wymaga, aby złożyć swoje umiłowania Bogu na ofiarnym stosie? Co robić, gdy trzeba się patrzeć biernie na nadchodzące męczeństwo, nie swoje tylko, ale i swoich umiłowanych?

Oto były zagadnienia, które musiał Sienkiewicz jasno rozstrzygnąć w miarę zbliżania się do chrześcijaństwa, jeśli chciał nakazy religii uzgodnić ze swymi najgłębszymi tendencjami. Zadanie palące, bo chrześcijaństwo stawało się dlań coraz bardziej wewnętrzną potrzebą, koniecznym uzupełnieniem jego poglądu na świat. Minał już czas, kiedy pisarz zapatrywał się na nie w duchu pozytywistycznym, tak znamionym dla okresu „Szkieł węglem“. „Jamiola“, gdzie występowało jako czynnik całkowicie bezsilny, niezdolny zgoła zapobiec straszliwemu nieustannie na jednostkę nacierającemu tragizmowi doczesności. Tak drogi Sienkiewiczowi tryb życia związanego z naturą nie znajdował już zabezpieczenia wśród prądów współczesności, które coraz bardziej pracowały przeciw niemu. Przychodziło tutaj w pomoc chrześcijaństwo, które dawało to tak pożądane oparcie, ale ono samo wymagało zaparcia się i wyrzeczenia, oraz co ważniejsze, kornego poddania naszych największych umiłowań pod Najświętszą Wolę Opatrzności. Należało przeto w jakiś sposób uzgodnić te dwie postawy: jedną, co rozmiłowana była w życiu naturalnym, zdrowym, ale ujętym

pod kątem raczej doczesności, i drugą, która wartości istnienia ujmowała pod kątem wieczności.

Nie walka więc świata chrześcijańskiego ze światem pogańskim, jak się to zwykle przyjmuje, stanowiła główny motyw powieści. Jak zwykle, szło Sienkiewiczowi także o sprawy najosobistsze. Okres pierwszych chrześcijan nadawał się szczególnie do poruszenia wzmiankowanej problematyki, bo osobliwie plastycznie uwypuklał nie tylko tragiczną sytuację: zagrożenie najdroższych ukochań, ale co ważniejsze, to zagrożenie właśnie wypływało z faktu, że się chciało dochować wierności chrześcijaństwu. Stawało więc przed pisarzem najtrudniejsze zagadnienie: jak zachować miłość do Stwórcy, nie wyzbywając się miłości do stworzenia? — „Quo vadis“ było próbą uzgodnienia tych dwóch miłości...

Józef Marian Święcicki

Z powrotem do przedmiotu

Bywają czasy, w których dziedzina sztuki staje się terenem gwałtownych sporów. Dzieje się to zwykle wtedy, gdy pewien kierunek, czy też jakaś wybitna indywidualność artystyczna wyprzedza swoją epokę. W pewnych okresach sztuka rozwija się równoległe z innymi prądami czy dążnościami przenikającymi ludzi danego czasu. Wtedy zwykle nie ma zadrażnień. Często jednak artysta, jednostka obdarzona zwykle dużą subtelnością, wyczuwa to, co dopiero zaczyna kiełkować, lub co jeszcze powszechnie się nie przyjęło, zaczyna tworzyć zgodnie z zasadami nie istniejącej lecz dopiero nadchodzącej, czy zaczynającej się epoki. Można wtedy odkryć lub wyczuć w sztuce pewne tendencje, które będą charakteryzowały następny okres dziejów.

W czasach obecnych bezwzględnie istnieje wielkie nieporozumienie między artystami a szerokim ogółem odbiorców. Świadczą o tym liczne dyskusje, w których pod adresem sztuki współczesnej padają zarzuty oderwania od życia, hermetyczności lub nawet aspołeczności. Tymczasem sztuka naprawdę szczerą, będącą wyrazem wnętrza artysty, nie może być nigdy oderwana od życia, bo z najżywszego tętna tego życia wyrasta. Artysta zwykle nie jest oderwany od otaczającej go współczesności, przeciwnie tkwi w niej nieraz głębiej od otoczenia, wyczuwa to, czego reszta jeszcze nie pojmuje. Trzeba tylko zrozumieć, co chce wyrazić skomplikowanym nieraz językiem sztuki.

O cóż więc chodzi sztuce współczesnej? Jaka jest nie przewodnia snująca się poprzez dziedziny poszczególnych jej działów?

Architektura. Wielkie proste bryły i płaszczyzny. Przejrzysty wzajemny stosunek poszczególnych części. Twórca li-

czy się tutaj z rodzajem materiału, ze środkami służącymi mu do dyspozycji. Podczas gdy architektura baroku na przykład, była wybitnie malownicza, posługiwała się często efektem światłocienia lub innych form zapożyczonych z dziedziny malarstwa, to architektura współczesna chce być tylko architektoniczną, nie chce posługiwać się elementami zapożyczonymi z innych dziedzin sztuki. Artysta epoki baroku kształtował bryłę budowli lub przestrzeń wewnętrzną dość samowolnie. Twardy kamień giął się w skomplikowanych fasadach, zwijał się w bogatych ornamentach, przestrzeń wewnętrzna traciła swoje granice, przechodziła w jakiś fantastyczny czy nadprzyrodzony świat. Wola artysty-człowieka stawała się prawem budowli. Obecnie artysta poddaje się przedmiotowym prawom materiału i najbardziej zasadniczym elementom formy architektonicznej, płaszczyźnie i bryle.

Te same kierunki co w architekturze, dają się zauważać i w rzeźbie. Tak jak architektura współczesna dąży do architektoniczności, tak rzeźba do plastyki. Przedmiotem jest tutaj znowu bryła, lecz pojmowana inaczej niż w architekturze, bryła, której typem jest coś podobnie zorganizowanego jak ludzkie ciało. Nie darmo było ono, zawsze łącznie z podobnie zbudowanym ciałem zwierzęcym, głównym tematem rzeźby. Dlatego też może widzimy we współczesnej rzeźbie względny realizm, ludzkie ciało nie zatracza swoich kształtów u najwybitniejszych jej przedstawicieli (Maillol, Despiau), natomiast próby tzw. rzeźby abstrakcyjnej, która traktowała często bryłę rzeźbiarską przy pomocy form zaczerpniętych z architektury, nie doprowadziły do większych wyników. Jednym z praw kardynalnych jest, by rzeźba się nie „rozłaziła”. Znika też kierunek impresjonistyczny w rzeźbie, który pojawił się w niej pod wpływem analogicznego kierunku panującego w malarstwie. Znowu więc mamy ograniczenie się do właściwych danej gałęzi sztuki środków ekspresji.

Identyczne prądy panują także w malarstwie, które stara się operować wyłącznie jemu właściwymi środkami, linią ograniczającą lub dzielącą płaszczyznę i barwą. Współczesnemu malarstwu nie chodzi o przedstawianie rzeczywistości, która służy mu często tylko za natchnienie lub pre-

tekst, nie chodzi o stworzenie iluzji trójwymiarowej przestrzeni, o zachowanie proporcji czy porządku występowania przedmiotów realnych, lecz o zorganizowanie kształtowo-barwne przestrzeni płótna, dlatego występuje często świadomie zamierzona płaskość. Stąd w dziedzinie malarstwa owo wielkie nieporozumienie. Ludzie przyzwyczaili się do tego, że obraz ma coś przedstawiać, być do pewnego stopnia przynajmniej odzwierciedleniem rzeczy czy zdarzeń odgrywających się w życiu lub w zaczerpniętych z życia kształtach. Tymczasem obecnie płótno przybrane w formy (kształty, barwy) częściowo wzięte z rzeczywistości, częściowo zdeformowane, lub ściśle geometryczne, staje się ostatecznym przedmiotem estetycznej kontemplacji, mówi swoistym językiem form, tylko o sobie.

Z podobnym zjawiskiem spotykamy się także w muzyce i w literaturze. I tutaj kładzie się główny nacisk na stronę formalną dzieła, na jego konstrukcję.

Pomijam całkiem świadomie to, co można by nazwać pierwiastkami treściowymi sztuki współczesnej, które również niepokoją odbiorcę. Pomijam pierwiastki swoistego surrealizmu, chęć, by zaskoczyć, wstrząsnąć odbiorcę, wyrwać go z dotychczasowego stosunku do rzeczywistości, zmusić go do rewizji swych poglądów, nauczyć go innego spojrzenia na świat. Kładę przede wszystkim nacisk na to, co najpowszechniejsze we wszystkich dziedzinach obecnej sztuki, na ogromne znaczenie, które przywiązuje się do formy i to nieraz tak dalece, że artysta często ogranicza się do samych zagadnień formalnych, pomijając wszystko co jest treścią, z wyjątkiem może tego co nazwałbym treścią formalną, a więc lekkość czy ciężar pewnych kształtów, spokój, ruchliwość lub niepokój zestawień barwnych, dźwiękowych, przenośni poetyckich itp.

Gdy czytamy krytyki artystyczne lub literackie autorów, odnoszących się pozytywnie do sztuki współczesnej, rozumiejących jej tendencje, spostrzegamy znowu nacisk położony na element formy. W dziedzinie plastyki mówi się dużo o zharmonizowaniu, równowadze kształtów, o gamach barwnych używanych przez poszczególnych malarzy, o sposobie nakładania kolorów, jednym słowem o elementach

mających na pozór znaczenie czysto techniczne, z których składa się jednak wartość estetyczna dzieła. W muzyce podobnie więcej się mówi o poprawności konstrukcji niż o wrażeniu, które wywołuje utwór. Krytyk współczesny to nie inteligentny odbiorca, lecz człowiek przynajmniej teoretycznie obznajomiony z techniką danej sztuki. Słowem, które powtarza się często w ustach krytyków, to: „logika budowy“, uwarunkowana materiałem z jednej strony, a wzajemnymi stosunkami poszczególnych form z drugiej. Duży nacisk kładzie się na jasność, przejrzystość, prostotę dzieła, słowem nie na to co dany artysta tworzy, ale jak tworzy, czy wiązuje się należycie z postawionego sobie zadania.

W opisanym wyżej zjawisku sztuki współczesnej, mianowicie w dążeniu do stworzenia możliwie pod względem formalnym doskonałego dzieła, kryje się moim zdaniem dążenie do przedmiotowości. Artysta zdaje sobie sprawę z tego, że w dziedzinie każdej sztuki istnieją pewne obiektywne prawa wynikające z jej istoty, z materiału, ze środków ekspresji, którymi się posługuje, a których przekraczać nie wolno. Nie można praw jednej dziedziny stosować do drugiej, bo niszczy się wtedy właściwe jej estetyczne wartości. Artysta nie jest całkowicie wolny w tworzeniu, lecz związany przedmiotowymi prawami estetycznej rzeczywistości. Stąd w dziedzinie formy wydawać można obiektywne sądy, kłócić się o to, czy pewna barwa ma swój sens w danym punkcie obrazu czy też nie, czy pewna forma psuje rytm dzieła, czy może lub powinna być zastąpiona inną. Można by mówić prawie o dążności do tego, by stworzyć powszechnie obowiązującą logikę form.

Ale przecież to nic nowego! Sztuka jakiegokolwiek epoki była zawsze związana z formą. W każdej epoce można mówić o źle lub dobrze pod względem formalnym zbudowanych dziełach. Tak, lecz w obecnym okresie kładzie się całkiem specjalny nacisk na moment formy, na element powszechnie obowiązujący w sztuce, z pominięciem nieraz elementów indywidualnych, w których właśnie objawia się geniusz, ale których nie da się ująć w prawa o wartości przedmiotowej, co do których nie można się spierać, wyda-

wać sądów o powszechnym i koniecznym charakterze, jak by się wyraził Kant.

Z dziedziny sztuki przejdźmy na chwilę do dziedziny myśli ludzkiej, w której tendencje, będące w sztuce raczej przeczuciem lub nieuświadomioną dążnością, dochodzą do uświadomienia.

W neopozytywizmie, tak charakterystycznym poglądzie czasów obecnych, który wyznaje wielu przyrodników i fizyków, spotykamy się z analogicznymi dążeniami. Kierunek ten stara się uwolnić od wszystkiego, co jego zdaniem jest indywidualnym w myśli ludzkiej, o czym nie można by się wyrażać w sposób całkowicie jednoznaczny. I tutaj znowu wysiłki ześrodkowują się głównie w tej dziedzinie, która jest dziedziną formy wyrażania myśli, a mianowicie na logice i nauce o języku.

Zagadnienia logiczne można ująć w formę najbardziej ścisłą, w formę matematyczną. Tutaj każdy krok można śledzić, tutaj nie może być myślowych przeskoków, każde stadium dowodu może być sumiennie zbadane i sprawdzone. Wiedza ta wolna jest od wszelkiego subiektywizmu, powszechnie obowiązująca. W dziedzinie języka dąży się starannie do eliminowania wieloznaczności słów, do stawiania możliwie ścisłych i dokładnych definicji, pozbawionych ukrytych założeń, które mogłyby spowodować niejasności i zagadnienia sporne w dalszym toku rozumowania. Zagadnienie musi być postawione jasno i precyzyjnie.

Gdy zaczniemy się zajmować zagadnieniami tyczącymi przyrody lub człowieka, neopozytywista nie zadowolony tylko normalnym ludzkim doświadczeniem, jako sprawdzianem prawdy, lecz sięgnie dalej do eksperymentu. Neopozytywizm nie stara się wnikać w istotę zjawisk czy rzeczy, sferę tę uważa za niedostępną dla naukowego, ścisłego badania, za dziedzinę domysłów i poetyckiej twórczości, ogranicza się do tego, by uporządkować, ułożyć w pewien system zjawiska, które są wynikiem eksperymentalnych badań. Zjawisko, a więc znowu forma występowania pewnej rzeczy, o której nic powiedzieć nie można, nawet tego czy istnieje (u niektórych), staje się wyłącznym przedmiotem zainteresowań, filozofia zmienia się w metodologię.

Dla neopozytywisty świat form zjawisk był dziedziną przedmiotowego badania, dziedziną, w której można tworzyć sądy o przedmiotowej wartości. Istnieją jednak kierunki filozoficzne, które idą jeszcze dalej, wchodzą w świat przedmiotów realnie istniejących i tego właśnie typu są systemy, które obok neopozytywizmu uważam za najbardziej charakterystyczne dla naszych czasów a mianowicie: fenomenologia, materializm dialektyczny i tomizm.

Najostroźniejszym jest kierunek fenomenologiczny. Sam twórca jego, Husserl, był w końcowym okresie swej działalności filozoficznej idealistą (zresztą prawdopodobnie został nim pod wpływem przygnębienia wywołanego pierwszą wojną światową i jej następstwami), szereg jednak wybitnych przedstawicieli tego kierunku (u nas prof. Ingarden) zdąża wyraźnie w kierunku przedmiotu i to realnie istniejącego poza nami, nie zaś występującego tylko jako zbiór pewnych obiektywnych treści (formalna teoria przedmiotu).

Marksizm jest całkowicie realistyczny. Uznaje przedmioty, konieczne stosunki między nimi, powszechnie obowiązujące prawa rozwoju historycznego i ekonomicznego. To nie my określamy świat zewnętrzny, lecz świat zewnętrzny nas określa. Możemy w pewnej mierze wpływać na jego rozwój, jeśli chodzi o tempo rozwoju dziejów ludzkości, nie możemy jednak zmienić jego kierunku.

Tomizm, który powstał w okresie wybitnie obiektywistycznego średniowiecza, ponownie odrodził się z wielką siłą w czasach obecnych, właśnie tomizm a nie np. augustynizm, który był nastawiony raczej podmiotowo. Realizm tomistyczny, bardziej umiarkowany od marksistowskiego, przyjmujący pierwiastek aktywny, podmiotowy w procesie ludzkiego poznania, jest jednak wyraźnie nastawiony na przedmiot, który określa treść naszego poznania. Istnieją prawa metafizyczne, fizyczne i moralne, także i estetyczne (choć ta dziedzina jest słabo w systemie tomistycznym opracowana) o obiektywnej i powszechnej wartości.

W wywodach powyższych nie chodziło mi o wartościowanie, o twierdzenie, że np. sztuka współczesna jest doskonalsza od barokowej etc. Nie chodziło mi także o wyczerpanie zjawiska, jakim jest sztuka czy myśl współczesna, to

oczywiste. Chciałem tylko wykazać, że w dziedzinach, w których może najlepiej uwydatniają się dążności człowieka pewnej epoki, w sztuce i filozofii i daje się odczuć wielki odwrót od podmiotu a powrót do przedmiotu. Powrót ten jest jeszcze bardzo ostrożny. Sztuka i neopozytywizm zatrzymują się jeszcze przy formie. Fenomenologia przeprowadza sumienne badania szczegółowe. Jedynie materializm dialektyczny i tomizm, opierając się na gotowych systemach, robią jeszcze jeden krok naprzód, co nie wyklucza tego, że dają jednak bardzo różne rozwiązania.

Nie wiem, czy w ruchu tym nie leży właśnie objaw przełomu naszych czasów, a zarazem źródło fragizmu i rozłamu współczesnej epoki, nieporozumień nie tylko w dziedzinie sztuki czy filozofii, ale i w dziedzinie życia. Człowiek współczesny, wychowany w atmosferze zrodzonej niegdyś przez humanizm, zaczyna sobie zdawać sprawę z tego, że nie on jest miarą wszechrzeczy, że istnieją pewne konieczne prawa, których zmienić i przekraczać nie może, i trudno mu się z tym pogodzić, trudno mu zrozumieć współczesną sztukę i rzeczywistość. Z tego poczucia rodzi się między innymi pesymistyczny egzystencjalizm, światopogląd człowieka nie umiejącego pogodzić się z rzeczywistością, która go przytłacza i krępuje, której zmienić nie może.

Katolik mówi: dzięki Bogu. Powrót do przedmiotu, choć tak różnie wygląda u różnych ludzi, to pewien objaw pokory człowieka, który odrywa wzrok od siebie a zaczyna spoglądać na otaczającą go rzeczywistość. Wyjście ze siebie jest początkiem drogi do Boga. Manowce człowieka czasów nowożytnych zaczęły się w chwili, w której siebie postawił na miejscu Boga, bliźniego, świata. Obecnie zdaje się zaczynać powrót do domu. Droga ta może będzie jeszcze długa i burzliwa, ale będzie to zawsze droga do domu.

Ks. Jan Popiel T. J.

Przegląd piśmiennictwa

NOWE PRZEKŁADY

Teodor Dreiser: *Tragedia amerykańska*, przekład aut.
J. Zydlerowej, t. 1 — Tęsknota, str. 241, t. 2 — Zbrodnia, str. 272,
t. 3 — Kara, str. 336, wyd. „Książka“, Warszawa 1948.

Margaret Storm Jameson: *Po drugiej stronie*, przekład
W. Gojawiczyńskiej-Nadzin, str. 162, sp. wyd. „Wiedza“, W-wa 1948.

Howard Fast: *Obywatel Tom Paine*, przekład Jana Karena,
str. 304, sp. wyd. „Wiedza“, Warszawa 1948.

Lao-Sze: *Niezrównany pan Cza o-Tsyjue*, przekład
Witolda Jabłońskiego, str. 250, sp. wyd. „Wiedza“, Warszawa 1948.

Nie jest chyba całkowicie rzeczą przypadku, że w ciągu ostatnich tygodni czy miesięcy spotkało się na biurku recenzenckim kilkanaście przekładów z literatur obcych. Akcja wydawnicza, coraz bardziej i wyraźniej właśnie, tłumaczeniom poświęca dużo wysiłku i miejsca. Nie ograniczono tego wysiłku tylko do wznowień klasyków literatury powszechnej — oprócz Balzaca, Stendhala, Turgeniewa czy Dickensa, czytelnik polski dzięki wydajnej pracy tłumaczy i nakładców może się zapoznać z najnowszymi, prawie współczesnymi osiągnięciami pisarstwa obcego. W największej mierze uwzględniono pisarstwo Z.S.R.R., z każdym dniem niemal przyswajając nam coraz więcej jego pozycyji.

Dzisiaj zajmujemy się kilkoma przekładami z literatur mniej uwzględnianych w akcji tłumaczeniowej, ale — jak choćby leżące przed nami książki stwierdzają — zasługujących na zainteresowanie.

Teodor Dreiser w swojej trzytomowej powieści chciał zrealizować i częściowo zrealizował bardzo ambitny plan: pragnął odsłonić mechanizm zbrodni, wskazać moralną wartość kary, ujawnić w człowieku motywy popychające go ku występкови, zdekonspirować okoliczności sprzyjające upadkom, wreszcie nakreślić drogę poprawy, wskazać wyjście z błędnego koła słabości. Aby zwiększyć szanse wykonania tak trudnego planu, wyrzekł się autor pokusy skrótów, zrezygnował z uproszczeń, postanowił dać możliwie dokładny obraz życia młodego człowieka, który stanowić ma ilustrację niewątpliwych dydaktycznych zamierzeń książki. Widzimy więc głównego bohatera, który tęskniąc za psikusami młodzieńczymi w gronie kolegów, musi w towarzystwie rodziców i rodzeństwa śpiewać niezrozumiałe psalmy, bo ojciec i matka, przejęci zapa-

łem apostołskim, postanowili w ten sposób nawracać wątplących na ulicach miast amerykańskich. Bunt młodego chłopaka, któremu wpajano tylko naskórkowe odczucie spraw religijnych, niewłaściwy kontekst przeżyć wywołują poważne powikłania: przedwczesne usamodzielnienie się, pierwsze kroki ku deprawacji, płytkie tęsknoty do wyżycia się, zaspakajanie częściowo czy to odwiedzinami w „zakazanych domach”, czy romansami z głupawą ekspedientką, czy wreszcie egoistycznymi dążeniami do bogactwa. Złe towarzystwo, brak kontaktu z rzetelnymi ludźmi, niejako otrzymanego z domu wychowania sprawiają, że w pierwszym tomie żegnamy się z młodym Clyde'em, zaplątanym — jeszcze przypadkowo — w niemłą sprawę policyjną, która każe mu uciec z domu i wypłynąć samodzielnie na szerokie wody.

Już od początku widzimy, że to mętne wody. Porywają słabą duszę w coraz tragiczniejsze wiry i prowadzą ku zbrodni. Clyde nawiązał romans z młodą, dobrą dziewczyną. Wkrótce mu się znudziła, a że pokochał córkę bogaczy i awans społeczny, udostępniony mu przez bogatego wuja, dawał nadzieję sfinalizowania tego drugiego romansu korzystnym małżeństwem, starał się — oszustwami zresztą — zlikwidować konsekwencje swojego pierwszego triumfu miłosnego. Myśląc o bogatej Sondrze okłamuje biedną Robertę. Upadek coraz głębszy. A wszystko — dla kariery, dla tuzinkowego szczęścia, komfortowych urzędzeń, elitarnych herbatek, najmodniejszych garniturów i „koteckowatej, śliczej zonecki”. I wszystko kosztem moralności, kosztem zasad. Bo oto sprawa się komplikuje: Roberta spodziewa się dziecka. Clyde usiłuje problem rozwiązać jakimiś proszkami, szuka dyskretnych lekarzy, obnaża obrzydliwie egoistyczne pobudki, wreszcie topi Robertę, wywracając czołno na jednej z przejazdów w tym celu zorganizowanej. Co prawda — w ostatniej chwili mógł tłumaczyć się przypadkiem, stanem odurzenia, ale fakt został dokonany. W drugim tomie żegnamy bohatera „Tragedii amerykańskiej” jako zbrodniarza, uciekającego przed ręką sprawiedliwości.

Tom trzeci jest opisem sądu nad schwytanym zbrodniarzem i próbą przekonania czytelników do ewolucji, jaka w nim w czasie samotnych rozmyślań więziennych zachodzi. Bo Clyde przyznaje się w samym sobie do winy, potępia swój egoizm, godzi się z koniecznością kary, a na fotel elektryczny idzie z pokutniczą modlitwą na ustach.

Trzeba było podać to streszczenie, aby zdać sobie sprawę z ważkości problemów poruszonych przez Dreisera, aby zastanowić się nad sposobem ich rozwiązania i trudności, które autor musiał pokonać. Czy problemy rozwiązał? Czy trudności pokonał?

Jeśli staraliśmy się odpowiedzieć na te pytania ze stanowiska dydaktyki, odpowiedź wypadnie twierdząco. Nawet z pobieżnego streszczenia, łatwo wysnuć pokazną sumę pouczających wniosków, sformułować kilka twierdzeń o destruktywnych wpływach naskórkowego wychowania religijnego, o społecznej funkcji hipokryzji, o prawie równi pochyłej czynnej i w etyce itd. Ale w literaturze ten punkt widzenia jest o tyle ważny, o ile potwierdzają go sądy i spostrzeżenia z szerszej i wyższej rzuczone płaszczyzny. Wartości dydaktyczne nie mogą obniżyć estetycznych, artystycznych walorów dzieła. Przed trybunałem tej starej prawdy trytomowa powieść Dreisera musi się przyznać do wielu win. Oto najważniejsze.

Postaci, pomimo tego, że w ich prawdzie psychologicznej kryć się powinny węzłowe powiązania całej konstrukcji powieściowej, są w wielu wypadkach makietami bez życia, bez wycieniowania, bez duszy. Behawiorizm Dreisera, wspomagany zresztą bez żenady autorskim komentarzem w stylu „nasz bohater mógłby...” zawodzi bardzo często. Jedynie Roberta, częściowo Hortensja, może trochę Sondra (a więc po-

stacie kobiece) tłumacza się w powieści dostatecznie, a z męskich typów nawet Clyde w wielu wypadkach zdaje się być raczej funkcją problemu, wykresem pewnych ciśnień psychicznych, niż żywym człowiekiem. Jeśli się zważy jego rolę w powieści, zarzut wyolbrzymienie do zastrzeżenia merytorycznego.

Podobnie jest z kulminacyjnym punktem całości. Za taki punkt mamy prawo uważać ekspiację Clyde'a, przedstawiony w zakończeniu moment powiązania się ze światem nadprzyrodzonym, wejście na drogę ku zrozumieniu Boga. Cała ta partia wypadła błado, nie połączył jej autor żadną wyraźną i przekonującą więzią przyczynową z istotnymi cechami psychiki Clyde'a...

Ale mnożenie zarzutów jest łatwe. Ograniczenie ich listy do zastrzeżeń dotychczasowych wystarczy dla stwierdzenia, że „Tragedia amerykańska“ jest ciekawym, w równej mierze pocieszającym jak i zasmucającym przykładem mierzenia sił na zamiary. Pocieszającym, bo wiele scen mocnych i potężnych (śmierć Roberty, jej listy do Clyde'a) wywołać musi w czytelniku wzruszenie, jakiego dostarcza każda, szczęśliwie w sposób artystyczny przedstawiona prawda. Zasmucającym, bo tendencja dydaktyczna pogwałciła w wielu miejscach (rozprawa sądowa nad Clyde'm) umiar artystyczny, który winien chronić dzieło od wszelkich załamań.

Takiemu właśnie umiarowi zawdzięczamy wspaniałą powieść p. t. „Po drugiej stronie“. Porywa ona i przykuwa do swych kart nie tylko pasjonującą tematyką, nie tylko ważkością i głębią problematyki, ale i wyrazistym przekonującym rysunkiem postaci, błyskotliwą, choć rzetelną inteligencją dialogów, wreszcie niesłychaną zwięzłością konstrukcji. Każdy z tych walorów zasługuje osobno na uwagę.

Magnesowy urok tematyki tłumaczy się jej aktualnością. Rzecz dzieje się w Niemczech, po zakończeniu ostatniej wojny. W domu demobilizowanego oficera niemieckiego stacjonują przedstawiciele władz okupacyjnych: Francuzi i Anglicy. Czytelnika co chwila elektryzują, krótkie spięcia między młodym Heinrichem a żołnierzami angielskimi, chytre, podstępne choć piekielnie inteligentne rozmowy Niemca z okupantami. Atmosfera naprężenia dynamizuje każdą stronę. Zagęszcza się jeszcze jeden konflikt. Synowa niemieckiego oficera, młoda Francuzka, która wyszła za Johanna w r. 1932, przeżywa w obliczu dziejących się wypadków utratę swoich obydwóch ojczyzn. Ma znaleźć trzecią w Anglii, u boku kapitana Longa. Long ginie z ręki zamachowców, inspirowanych przez jej teścia. Ktoś, śledząc te lapidarne szkice streszczenia, mógłby pomyśleć, że na stu sześćdziesięciu stronach powieści płacze się jakaś kryminalna prawie afera. Byłby to chyba najabsurdalniejszy wniosek. Wszystkie powikłania fabuły naszkicowane są niezwykle subtelnie, z zastanawiającą oszczędnością słowa, bez żadnego smaczku sensacji. W „Po drugiej stronie“ nie sensację znajdujemy, ale jeden z najistotniejszych dla przyszłości świata problemów.

Siostra jednego z oficerów francuskich, którzy stacjonują w domu Niemca jako przedstawiciele władz okupacyjnych założyła po wojnie we Francji, „coś pośredniego między żłobkiem a szpitalem dla sierot wojennych“. Dlaczego? Ważna odpowiedź: „... były tam dzieci, które musiały się nauczyć, że głód nie jest rzeczą normalną we Francji, i dzieci, u których strach, podejrzenia i zdolność do oszukiwania przybrały tak niedzisiejsze formy, że trzeba było je zwalczać...“

Starszy już latami oficer francuski wyjeżdża na placówkę kontrolną do okupowanych Niemiec, chociaż mógłby przenieść się już w stan spoczynku. Dlaczego? Ważna odpowiedź: „Mam poważne powody. Mogą zastąpić w naszej armii okupacyjnej młodszego człowieka — zdrowszego. Tam nie jest przyjemnie, wiesz, w Niemczech. Niedługo stracimy całe

poczucie sprawiedliwości i rozsądku, jakie zabraliśmy tam ze sobą. Zostaniemy zepsuci. Szkoda, że nic nie jest zbyt surowe dla Niemców. Ani zbyt sprawiedliwe. Nie mogą nigdy zapłacić za to, co zrobili tutaj... Myślę, że to nie jest praca dla młodych ludzi — specjalnie dla naszych. Nie potrzebujemy się uczyć nienawiści, lepiej będzie jeśli nauczymy się, jak żyć spokojnie z naszymi żonami...”

To jest zasadniczy problem postawiony i zilustrowany przez Margaret Storm Jameson. Wnikliwa analiza wykryła podobne tęsknoty. Młoda Niemka, uwikłana w atmosferę zawiązującej się konspiracji antykoalicyjnej skarży się narzeczonemu: „Czuje, jak gdybyśmy byli w pułapce”. Młody Niemiec chce z tej pułapki uciec do Ameryki Południowej. Nie ucieknie. Powstrzymuje go stary oficer niemiecki, szantażując honorem i patriotyzmem. Zarazi także hipokryzją tych hasel młodego 12-letniego syna Heinricha, który aż piszczy do tego, żeby tym przeklętym Anglikom „zrobić coś strasznie złego”. Zarażenie nienawiścią — oto diagnoza. A jakie środki profilaktyczne, jaka terapia, jakie nadzieje wyleczenia?

Pytania te stawia książka w sposób tak mocny, że chociaż czytelnikowi brak w niej odpowiedzi (bo sugestie odpowiedziami być nie mogą), zasługa postawienia jednego z najistotniejszych i dla zdrowia ludzkości najpoważniejszych problemów jest niemałą zasługą. Powiększając ją kilkukrotnie wartości literackie każące uznać ten nowy przekład za najciekawszy i najwartościowszy chyba nabytek akcji tłumaczeniowej.

Wartościowym także osiągnięciem jest przyswojenie literaturze polskiej książki Howarda Fasta pt. „Obywatel Tom Paine”. Dla ważnego czytelnika powinna ona stać się czymś więcej niż oryginalnym „vie romancée”, osnutym na dziejach szarej eminencji najpotężniejszych ruchów społecznych drugiej połowy XVIII wieku. Znaleźć w niej można — i warto — próbę nowego typu powieści, powieści już nie historycznej, ale historiozoficznej. Howard Fast przedstawiając nam Toma Paine’a, postać tę podniósł do rangi symbolu walki o wolność i równość, walki bezkompromisowej i nieubłaganej. Tom Paine, z chwilą gdy pierwsze postulaty wolności i równości zostały zrealizowane, przenosił się w inne kraje, gdzie panowała niewola i krzywda społeczna. Wyzbyty prawie całkowicie osobistych pragnień i ambicji, prawie całkowicie zrzekł się indywidualnych znamion człowieczeństwa na rzecz nadludzkiej niemal żywotności symbolu. I takie zrozumienie tej postaci, takie jej przedstawienie przez Howarda Fasta stanowi pozytywną, olbrzymią wartość jego książki. Bo takie ujęcie losów głównego bohatera podnosi rangę powieści historycznej do stopnia powieści historiozoficznej. Powieści, a może nawet paszkwilu...

Bo wszak Tom Paine (musimy tu pamiętać o jego symbolicznej funkcji) spełniwszy w Ameryce rolę „akuszera wolności”, został zapomniany przez wszystkich, a przez bliższych wyposażony w pensję... emeryta. W Anglii lud usiłował z nim nawiązać kontakt, ale rząd kazał mu umykać do Europy. W Europie na początku przyjęto go entuzjastycznie wiwatami, a w jakiś czas później osadzono w więzieniu...

Jakoś nie najlepiej powodziło się temu... symbolowi. A dzisiaj — jak konkluduje Fast — „nikt nie wie, gdzie leży Tomasz Paine”. Rozważenie tych spraw pogłębia lekturę dzieła.

Jeśli ktoś jednak nie chce szperać w jego historiozoficznych skrytkach, znajdzie na stronach tej żywej i ciekawej książki bogaty obraz narodzin Stanów Zjednoczonych, obraz walk i zwycięstw, które zostały zaprzepaszczone lub... Ale to znowu historiozofia. Prowokacja tego typu jest właśnie jedną z najwyraźniejszych cech „Obywatela Toma Paine’a”.

Czym innym natomiast obdarza nas lektura „Niezrównanego pana Czaa-Tsyjue”. Negatywną afirmacją wspólnoty. Ta cecha wymaga komentarza. Czytelnik od „chińskości” książki oczekuje niezwykłości, egzo-

tyki, odmiennych typów psychicznych, a znajduje Janków, Zbyszków, Anielki, Johnów, Oskarów, Francisów tyle tylko, że jedzących ryż pałeczkami i nazywających się Li, Wu-Tang, Wang. Ta sama problematyka, te same reakcje uczuciowe, te same zawiści, smutki i radości nurtują młode środowisko Pekinu, zmienia się układ zewnętrzny, ale motywy postępowania, sposób reagowania głupoty na mądrość, podłości na szlachetność pozostaje ten sam. Stąd afirmacja wspólnoty. Dlaczego negatywna? Bo Lao-Sze więcej nam pokazuje głupców, niż dojrzałych ludzi, więcej marionetek w ręku instynktu posiadania czy instynktu władzy, niż ludzi ujarzmiających złe popędy. Bo w „Niezrównanym panu Czaot-Syjuie” pierwszą więzią, która łączy młodzież chińską z młodzieżą innych krajów i kontynentów jest więź głupawej przekory, każącej demolować uniwersytety, płuć na powagi, lekkomyślnie podcinać korzenie najpiękniejszym tradycjom. Mimo tych pesymistycznych spostrzeżeń książka Lao-Sze nie jest książką pesymisty. Kończy ją akord wiary w nawrócenie się głupców na rozum, lekkomyślnych manifestantów na solidnych pracowników, ufraczonych bydląt na ludzi.

Jeśli ktoś się na te określenia nie zgodzi, jeśli ktoś nie będzie widział ani negatywnej afirmacji, ani pesymizmu czy akordów wiary, zobaczy jedno: książkę solidnego rzemiosła literackiego. Rzemiosło to nie najświeższej daty. Pełno uwag autora „na stronie”, stare operowanie techniką kontrastowego opisu, kokietowanie rąbkami tajemniczej sprawy panny Wang, ale z tym wszystkim — odkrywcze, poruszające, w pewnych momentach — wstrząsające nawet. Gdy autor, wyzbywając się na chwilę kpiącego tonu starszego pana, karzącego młodzieńców, rzuci nagle z realistyczną pasją odmalowany obraz dewastacji, spowodowany głupotą bezkierunkowego buntu — czytelnik poznaje od razu lwi pazur tego pisarza i odkrywa drugie dno książki: humanistyczną troskę o człowieka, humanistyczny wstręt dla pustej afektacji, deklamatorskich wystąpień i barbarzyńskiej nienawiści do kultury.

I to jeszcze jeden walor afirmatywny książki wybitnego powieściopisarza chińskiego.

Zygmunt Lichniak

Ks. Józef Winkowski. *Z a r y s e t y k i i a s c e t y k i k a t o l i c k i e j*. Kraków 1947. Wydawnictwo Mariackie. Str. 406.

Czcigodny i tak bardzo zasłużony Autor złożył w tej książce owoc długiej a pełnej ducha Bożego, pracy nad młodzieżą. Włożył w te karty i gruntowną wiedzę i wieloletnie doświadczenie i przede wszystkim tę gorącą miłość Boga i wszystkiego, co Boże, która cechowała pracę jego przez całe życie. Czym właściwie jest ta książka? To jest coś *sui generis*, pewien osobny genre, w którym ślicznie i zupełnie naturalnie stapiają się w jedno, naukowe, dydaktyczne, homiletyczne i ściśle duchowe sposoby przemawiania do serc, aby je uszlachetnić i wprowadzić na drogę, która przez wszystko, co piękne i dobre w tym życiu, prowadzi bezpiecznie do zdobycia Najwyższego Dobra w życiu przysłym. Samo pouczenie bowiem o etyce i ascetyce katolickiej, choć gruntowne i obfite, jest dla Autora najwidoczniej tylko kanwą, którą pokrywa nad wyraz cennym haftem rad, wskazówek, upomnień, ciepłych apostołów, zmierzających jedynie do podżwignięcia, wzmocnienia a może i uświęcenia serc. A w to wszystko wplecione liczne i wybornie dobrane teksty Pisma świętego, cytaty poetów i rozmaitych poważnych autorów, wskazania odpowiednie do danego tematu lektury, objaśniające wreszcie dopiski na dole, dotyczące głównie ludzi w tekście wspomnianych. Każdy prawie z 56 wykładów kończy się praktyczną konkluzją: a więc tak a tak masz czynić i do tego czynu zaraz się zabierać.

Na oku ma Autor przede wszystkim młodzież; wieje po prostu z tych kartek uczucie, którym ożywiały wykłady i przemówienia swoje do tych tysięcy dusz młodych, które przewinęły się przez szereg lat przed jego katedrą czy sodalicyjną mównicą. Ale ogromne pożytki przyniesie ta książka i katechetom i w ogóle wychowawcom i rodzicom i wszystkim wreszcie, którzy w sobie lub w innych pragną wykorzystania co złe i szkodliwe, a zaszczepiać, co piękne, podniosłe i zdrowe. Ukazanie się tej książki trzeba powitać, jako coś w wysokim stopniu dodatniego dla religijnego, kulturalnego, socjalnego a nawet gospodarczego życia naszego narodu, bo jest ta rzecz wymowną ilustracją słowa, że „pobożność — czyli życie skierowane do Boga — do wszystkiego jest pożyteczna“. Oby ta rzecz się rozeszła, nie w dziesiątkach, ale w setkach tysięcy egzemplarzy!

Osobliwie silnych i udanych wykładów nie będziemy wymieniać. Doskonałe są rzeczy o nałogu, o modlitwie, o grzechu, o wyborze stanu, o etyce zawodowej itd. Z małych zastrzeżeń — choć podzielamy w zupełności entuzjazm Autora co do „Kazania na górze“, sędzimy, że można było dodać trochę więcej objaśnień niż ich dodano, by mniej oświecony czytelnik zdał sobie sprawę, co tu jest nakazem, co radą tylko a co wreszcie czystym symbolem usposobienia, jakie mieć powinni uczniowie Chrystusowi. W praktyce np., jak dobrze wiemy, ani św. Paweł ani sam Pan Jezus nie nadstawiali bijącym drugiego policzka i nigdy nie stosowali bez rozróżnień nakazu miłości nieprzyjaciół.

Innych małych niedostatków nie warto wymieniać. Dodam tylko, że korekta mogła wypaść staranniej. Może też byłoby dobrze — skoro nowe przepisy ortografii zostawiają pod tym względem swobodę — i w przymiotnikowej formie imienia Bożego używać wielkiej litery na początku.

Ks. Jan Rostworowski

Jan Dobraczyński: „W rozwalonym domu“. Poznań. Księgarnia Gustowskiego. 1948. Str. 262.

Choć o powstaniu i z powstania warszawskiego pisano już wiele, niżejszą powieść przeczyta każdy z zainteresowaniem i wzruszeniem. Najwyższy stopień heroizmu i beznadziejności tej nieprawdopodobnej walki namalowany tu jest z ogromnym lecz szlachetnym realizmem, dyskretnie opromienionym miłością. Poprzez akcję dygocącą wartkim pędem wydarzeń snuje się delikatny wątek dziejów kilku dusz, w rozmaity, przeważnie piękny, niekiedy w podniosły sposób reagujących na tragiczne wypadki. Dusze te tym są urocze, że żyją zupełnie poza sobą, zgubione w obiektywizmie tego, co spada na miasto i Ojczyznę. Można Autorowi szczerze powinszować tej książki, która może i powinna przetrwać.

Ks. J. R.

Ks. dr Lech Kaczmarek: „Światło wśród mroków“ (Święty lekarz Moscati). Poznań 1948, Księgarnia św. Wojciecha, str. 68.

W powojennej literaturze biograficznej, po lekarzu polskim d-rze Biliku, pojawia się druga z rzędu postać, również katolickiego lekarza, tym razem Włocha, Józefa Moscatiego. Dr Moscati, profesor uniwersytetu z Neapolu, dyrektor szpitala dla nieuleczalnie chorych, a równocześnie społecznik, człowiek wybitnie współczesny (um. 1927 r.) o wysokim poziomie życia wewnętrznego, wyrasta mocno i zdecydowanie na tle otaczającej go atmosfery niewiary, walki z Bogiem, religią i kościołem. Pod symbolicznym nieco tytułem, w niewielkich siedmiu rozdziałach, autor kreśli życie człowieka kryształowego charakteru, o wybitnej doskonałości fachowej i wysokiej kulturze ducha. Jest to zaledwie ogólny szkic tego 47 letniego żywota. Dla szerszej rzeszy czytelników spełnia on swoje

zadanie wystarczająco. Wyrazić można jednak życzenie, by obok szkicu ukazał się dokładniejszy obraz, przedstawiający na przykładzie bardziej szczegółowo to, co autor zamknął w ostatnim rozdziale, mianowicie, analizę drogi współczesnego lekarza-katolika i wezwanie go do pełnego życia nowych ludzi.

L. M.

Ks. dr. Franciszek Bogdan P. S. M.: „Ojcie Nasz“. Ołtarzew, p. Ożarów k. Warszawy, Wyd. Ks. Pallotynów, 1947, str. 204, 8°.

Tenże. „Zdrowaś Maryjo“. Wyd. j. w., str. 109, 8°.

Celem autora nie było, jak wyznaje, pomnożenie licznych dzieł na temat Modlitwy Pańskiej i Pozdrowienia Anielskiego, ale „rozgrzanie ducha“. „Przy dzisiejszym spłyceńiu życia religijnego — pisze — wielu odmawiających codziennie tę modlitwę, nie czerpie z niej tych pożytków, jakie czerpali nasi praojcowie, których wiara była głębsza... Być może, że jedną z przyczyn jest brak przystępnego wykładu w naszym języku“. Autor stara się wypełnić oba postawione sobie zadania: interpretuje teologicznie słowa obydwóch modlitw, rozłacza równocześnie na ich tle system etyki katolickiej, przemawia do uczucia i woli. Sam jednak sposób ujęcia nie jest zdecydowany. Książki przeznaczone są dla wykształconego ogółu, ale liczne cytaty z ciągłym powoływaniem się w przypisach na źródła odpowiadają raczej typowi pracy naukowej i dla zwykłego czytelnika mogą być nużące. Zwłaszcza drugie dziełko jest niemal że antologią cytatów, jak gdyby chórem pochwalnych głosów, na przestrzeni wieków, radującym serce czcicieli Najśw. Dziewicy. Jeśli jednak idzie o pouczenie, o „obrok duchowny“, bardziej celowe są te partie dziełka „Ojcie Nasz“, w których autor przemawia raczej od siebie, z większą swobodą i śmiałością, snując wykład potoczny i przystępny, mimo, że rozważa zagadnienia trudne i głębokie. Indywidualność autora odbija się tu korzystnie i na języku, który w ustępach tłumaczonych nie wszędzie jest bez zarzutu.

Oba tomiki, wyjeżdżające pewną lukę w naszej literaturze z zakresu życia wewnętrznego, powinny trafić do rąk katolików, pragnących pogłębić swój stosunek do treści codziennej modlitwy, a i kapłan znajdzie w nich wiele materiału do rozmyślań i podniet w pracy duszpasterskiej.

Z. C.

Edward Howorka: „Światopogląd lekarza III Rzeszy“ Warszawa 1943. Lekarski Instytut Naukowo-Wydawniczy; str. 37.

Lekarz hitlerowskich Niemiec jest dla nas w wielu punktach zagadką. Opinia świata oburza się na ponure doświadczenia, wykonywane przezeń w obozach koncentracyjnych. Potępia powszechnie to, co swoiście urobiony lekarz niemiecki wykonywał ze spokojem, w poczuciu spełnienia obowiązku.

Rozwiązanie tej zagadki podaje dr Howorka w swym „Światopoglądzie lekarza III Rzeszy“. Jest to odbitka z Polskiego Tygodnika Lekarskiego 1948 r. III str. 17-21, a ma ona wejść jako jeden z rozdziałów do większej całości pt. „Kryzys światopoglądu lekarskiego“, która ukaże się pewnie niebawem.

Dotychczasowy typ lekarza-humanisty był dla ideologii rasizmu nieproduktywny. Trzeba było przebudować jego światopogląd, aby tą drogą zyskać nowy, ideologicznie bojowy typ lekarza. Autor kreśli właśnie genezę, przebieg i skutki tej przemiany. Dozwala śledzić jak medycyna w dość szybkim tempie staje się dyscypliną polityczną, a lekarz agitator i kapłanem rasizmu. Trzeba przyznać, że lekarz niemiecki niejedno na tym zyskał, ale stracił nierównie więcej, profanując hipokratesowski

ideał lekarza-humanisty, stając się skrajnym naturalistą, często wprost sadystą. Zdrowie pojedynczego chorego zeszło na daleki plan, rzeczą zasadniczą stało się zdrowie „nordyckiego” narodu. Naród ten należało „oczyszczyć od obcych i chorobliwych domieszek” i powiększyć jego masę dziedziczną, choćby to wszystko miało się dziać kosztem zdrowia a nawet życia jednostki. Z takiej ideologii musiały się zrodzić ustawy norymberskie, szeroko stosowany przymus sterylizacji i brutalne doświadczenia na jeńcach obozowych. Dobro rasy nordyckiej stało się dla lekarza niemieckiego najwyższym prawem.

Interesująca ta praca jest silną przestrogą na przyszłość i znakiem ostrzegającym przed wchodzeniem na podobne tory.

L. M.

OPRÓCZ TEGO, NADEŚLANO DO REDAKCJI:

Nakładem Pallottinum, Poznań 1948:

Gustaw Morcinek: „Byli dwaj bracia”. Powieść. Wyd. 4. Str. 184.

Zofia Kossak: „Bez oręża” Powieść historyczna. Wyd. 4. T. 1-2. Str. 4 nlb., 318; 4 nlb.; 294.

Nakładem Rady Prymasowskiej Odbudowy Kościołów Warszawy, Warszawa 1948:

Kalendarz kieszonkowy na rok 1949. Str. 32 i Terminarz adresowy na rok 1949. Str. 126. Do nabycia w kioskach kościelnych i sklepach. Cały dochód przeznaczony na odbudowę 50 kościołów Stolicy.

Nakładem Tow. Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1948:

Dr Bronisław Kocowski: „Wyprawa Tatarów na Węgry przez Polskę w 1594 r.”. Str. 5 nlb., 70.

Leon Białkowski: „Ród Bibersteinów a ród Momotów”. Godła jeleniego rogu w wiekach XIV—XVI. Str. 17.

Nakładem Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Warszawa 1948:

Rocznik Towarzystwa Naukowego Warszawskiego. R. 40. 1947. Str. 171.

Władysław H. Melanowski: „Dzieje Instytutu Oftalmicznego im. Edwarda Lubomirskiego w Warszawie”. 1823—1944. Str. 402.

Nakładem różnych:

Adam Krzyżanowski, prof. Uniw. Jagiell.: „Chrześcijańska moralność polityczna”. Wydawnictwo Eugeniusza Kuthana. Warszawa 1948. Str. 231.

Adam Skałkowski: „Zagadnienia kościuszkowskie”. Nadb. ze Sprawozdań P.T.P.N. za I i II kwartał 1948 r. Str. 30—55.

Męczeńskie dzieje Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 1948, str. 168.

J. V. Smelkal, dr V. Vojtech: „Sfora bieguna południowego”. Powieść z Antarktydy. Wyd. 2. Książnica-Atlas. Wrocław 1948. Str. 262.

Kazimierz Maj: „Tło historyczne i społeczne ruchu nauczycielskiego w Polsce”. Instytut Wydawniczy „Nasza Księgarnia”. Warszawa 1947. Str. 40.

Konstanty Prus: „Świątobliwa Ofka Piastówna i klasztor SS. Dominikanek w Raciborzu”. Wyd. 2 popraw. Wydawnictwo św. Krzyża w Opolu. Opole 1948. Str. 75.

Ks. D. Bączkowski: „Jaselka”. Nabożeństwo przy żłobku. Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktyniek. Warszawa 1948. Str. 36.

S. Maria Renata: „Vivere cum Ecclesia”. I Adwent. Wydawnictwo OO. Karmelitów Bosych. Kraków 1948, str. 111.

Sprawozdanie z działalności „Caritas” za rok 1947. Krajowa Centrala „Caritas”. Kraków 1948. Str. 4, tabl. 30.

Sprawozdanie z ruchu religijnego, kulturalnego i społecznego

DROGA POWROTU

(Z życia religijnego Francji: „Le Grand Retour“).

„Le Grand Retour“ — „Wielki Powrót“ — tym mianem nazwano we Francji masowy ruch nawróceniowy, zapoczątkowany dn. 28 marca 1945 roku przez akt poświęcenia się całego narodu Niepokalanemu Sercu Maryi.

A zatem, raczej „Wielki Nawrót“?

Nie. Albowiem nazwa powyższa przyjęta została ze względu na inną okoliczność, ściśle związaną z samym ruchem. Mianowicie, dzień 28 marca 1943 r. to zarazem data rozpoczęcia długiej, bo już kilka lat trwającej, drogi powrotnej Matki Najświętszej miasta Boulogne-sur-Mer, która po kongresie Maryjnym z r. 1938 w Boulogne została odprowadzona w 1942 r. najpierw do Le Puy-en-Valey, a następnie w tym samym roku do Lourdes. Stąd właśnie wyruszone z nią w powrotną drogę do Boulogne: rozpoczęto „Wielki Powrót“ do jej „rodzinnego“ miasta.

„Nie możemy dłużej zwlekać. Trzeba ruszyć dn. 28 III. 43 r., w dzień naszego poświęcenia się Niepokalanemu Sercu Maryi“ — czytamy w formule decyzji wymarszu z dnia 1 marca 1943 r.

I rzeczywiście ruszono. Pieszko i boso. Z różańcem w rękę, z modlitwą różańcową na ustach. Z krzyżem i figurą Matki Najświętszej na czele, w duchu oddania i poświęcenia się jej Najczystsшему Sercu. Z parafii do parafii, z diecezji do diecezji, poprzez całą Francję, wciąż w drodze, bez względu na pogodę czy porę roku.

Powrót ten miał być nie tylko symbolem, ale szczególną sposobnością i jednym z widzialnych znaków innego, prawdziwie wielkiego powrotu: powrotu całej Francji do Boga.

Trzeba było wielkiej wiary i nadprzyrodzonej odwagi, aby to dzieło rozpocząć w owym czasie. Był to bowiem rok 1943. Toteż inicjatorzy ruchu nie kierowali się względami doczesnymi i roztropnością czysto ludzką. Oto co czytamy w ich decyzji z dn. 1. III. 1943 r.:

„Bez chwili zwłoki, winniśmy się spieszyć, by wrócić do Boga... Nasi przodkowie wyruszyli w procesjach, za Krzyżem, ze swymi świętymi i z ich relikwiami, jak tylko zaczynały spadać na nich klęski: głód, zaraza, wojny czy oblężenia. Jego świątobliwość Papież Pius XII już w lipcu 1940 r. żądał od Francji: „aby, nie czekając końca wojny, przyłożyła od zaraz wszystkimi swoimi zasobami duchowne, tak liczne i tak potężne, do zebrania się w sobie... by podjęła znowu pochód na drodze honoru i chrześcijańskiej sprawiedliwości“. Gdy słowa te, tak jasne, odniesiemy do naszego wypadku, to zdają się one dla nas wyraźnym rozkazem, by nie opóźniać Wielkiego Powrotu Najśw. Dziewicy z Boulogne, poprzez kraj cały — co ma być symbolem, rozszerzeniem i środkiem Wielkiego Nawrotu naszego narodu do Boga. Jedna tylko rzecz mogłaby nas od tego odwieść: rzeczywista niemożliwość. Taka zaś nie istnieje. Ale — powie ktoś — czyż nie wyłoni się wkrótce? Nie jest to naszą rzeczą; to sprawa Opatrzności. My możemy powiedzieć jedno tylko: „zobaczmy“, albo lepiej: „Duch św. weźmie wszystko na siebie“. Nasz zaś synowski obowiązek jest bardzo prosty: wierzyć, bądźmy posłuszni, idźmy naprzód, w drogę, Bóg tak chce!“

Aby lepiej zdać sobie sprawę z zasięgu i znaczenia, jaki zdobył „le Grand Retour“, trzeba zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Pierwsza: to stan religijny Francji. Nie jest on wszędzie jednakowy. Geografia religijna tego kraju jest bardzo niejednolita: inaczej przedstawia się religijność w Bretanii, inaczej w departamentach Francji środkowej, gdzie frekwencja wiernych w kościołach jest niezwykle niska. Nie to jest jednak najważniejsze, albowiem warstwa ludności praktykującej, tradycyjnie przywiązanej do wiary i Kościoła, stanowi w całej Francji zaledwie 20% liczby mieszkańców. Cechą, natomiast, najbardziej charakterystyczną życia religijnego Francji jest inny objaw, bardzo znamienity, powszechnie i od szeregu już lat występujący. Jest to istnienie dwóch prądów, idących wprost przeciwnych kierunkach: jeden wznośzący się, złożony z czynnej, przedsiębiorczej, świadomej swej wiary elity, którą tam posiada każde środowisko społeczne; a drugi — to opadające masy, zlaicyzowane, obojętne i apatyczne, dla których zagadnienie religijne w ogóle nie istnieje. Taki stan rzeczy może grozić formalnym rozłamem wewnętrznym, gdyby nie było właśnie licznych i ofiarnych dzieł apostolskich katolickiej elity, usiłującej powstrzymać wciąż postępujący proces apostazji mas i zwrócić je ku Bogu. Nawet w okresie teraźniejszych ciężkich zaburzeń ekonomicznych i strukturalnych przemian socjalnych, życie religijne Francji zachowuje to samo charakterystyczne oblicze.

Otóż stwierdza się powszechnie, że procesje „Wielkiego Powrotu“ spotykały się z postawą pełną szacunku, a nawet sympatii ze strony mnóstwa obojętnych, dla których akty upokorzenia i pokuty, takie jak np. dźwiganie krzyża na ramionach, maszerowanie boso — czynią to

nawet księża biskupi, przy wprowadzaniu procesji do większych miast — odmawianie w pochodzie różańca z rozłożonymi rękami — wydają się widowiskiem wręcz dziwnym i niezrozumiałym. A przecież wyrażali oni raczej podziw i uznanie. „Jak żyję, nie widziałem jeszcze takiej wiary“, „Zdumienie mnie ogarnia (je suis soufflé) na widok tak imponującej procesji“, „Nic nie rozumiem — w tym coś musi być“... Te i tym podobne odezwania i refleksje są zwykłą reakcją ze strony przyglądających się świadków. W Paryżu, na powitanie „Wielkiego Powrotu“ wyległo przy Porte de Vincennes 80 tysięcy ludzi; u św. Ducha — 50 tysięcy; na Pont d'Austerlitz tłumy takie, że ruch zostaje wstrzymany; kościół St. Marcel nie może wszystkich pomieścić, tłum zalewa Boulevard de l'Hopital, modli się klęcząc na ulicy, z rękami rozłożonymi w krzyż, a tysiące przyglądających się gest ten powtarzają. Pewien przechodzień nie może powstrzymać następującej refleksji: „Jaki ten Paryż jest dziwny! Wczoraj walczył na barykadach, a dziś klęczy na bulwarach“. Albo na Montrouge, zażywny jegomość przed swoim składem, ręce w kieszeniach, patrzy długo na przelewającą się przed jego oczyma falę ludzką i wreszcie na głos wypowiada to, co myśli: „To nie do pojęcia!“ (On n'a jamais vu cela!)

Druga rzecz, na którą trzeba zwrócić uwagę, to związanie „Wielkiego Powrotu“ z dawną tradycją narodową Francuzów, w szczególności zaś ze ślubami Ludwika XIII, oddającymi Francję w latach jej klęski (r. 1638) pod opiekę Matki Najśw.

Ostatni narodowy kongres Maryjny z 1938 r. w Boulogne-sur-Mer był zarazem obchodem trzechsetlecia Ludwikowych ślubów. Po kongresie statuetkę Madonny Bulońskiej, która patronowała zjazdowi, a której historia sięga, według podania, VII wieku, zaczęto procesjonalnie przynosić w kierunku le Puy-en-Valey, gdzie miał się odbyć w 1942 r. następny narodowy zjazd maryjny, zwoływany we Francji co 4 lata. Rok 1939 zastał figurę w opactwie Igny (w okolicach Reims). O kongresie nie było, oczywiście, mowy, ale młodzież postanowiła, pomimo trudności, udać się pielgrzymką do Le Puy i rzeczywiście po różnych perypetiach doprowadzono figurę bulońską, poprzez okupacyjną linię demarkacyjną, via Paray-le-Monial, do Le Puy na wyznaczony termin 15 sierpnia 1942 r.; wreszcie przeniesiona do Lourdes na uroczystość Narodzenia N. M. P. dn. 7. IX. 1942 r. Tu pozostaje do marca roku następnego, do chwili rozpoczęcia „Wielkiego Powrotu“.

Dzięki tym szczególnym okolicznościom, „Le Grand Retour“ urosł do rozmiarów zdarzenia narodowego. Nie zapominajmy, że datą jego urodzin jest rok 1943. Francja walczy o swoją wolność. Episkopat wzywa cały naród do poświęcenia się Sercu Maryi w Lourdes.

„Nie możemy dłużej zwlekać... To środek do odzyskania wolności, życia i pokoju, z nieba nam dany“ — zapisują inicjatorzy w księdze pamiątkowej „Wielkiego Powrotu“.

Nic więc dziwnego, że ten zbiorowy czysto duchowy ruch coraz wyraźniej i coraz lepiej zaczął urzeczywistniać właściwy swój cel: zwrócić

cały naród, zwłaszcza opadający prąd obojętnych religijnie mas — do Boga; wznieść i rozwinąć powszechny, nieustanny „Wielki Powrót” w pełnym znaczeniu tych słów.

Utrzymanie całego ruchu na poziomie ściśle religijnym i nadprzyrodzonym jest największą troską jego apostołów. Niebawem rozwój „Wielkiego Powrotu”, jego zasięg, docierający już do krajów Francji kolonialnej, opracowanie i przygotowanie trasy pielgrzymiej — zmusiło, oczywiście, organizatorów do stworzenia sekretariatu administracyjnego. Ruch posiada własny organ: „Le Grand Retour”; opracowuje i wydaje wielką ilość broszur.

W tej coraz więcej rozrastającej się machinie administracyjnej tkwi, jak zwykle, niebezpieczeństwo obniżenia poziomu duchowego całości. Szkopuł ten szczęśliwie przezwyciężono: bezwzględna ufność w Opatrność Bożą, zupełna bezinteresowność bez cienia niemal zatroskania o materialne zabezpieczenie ruchu z jednej strony, a z drugiej — stale podkreślana słowem i czynem konieczność modlitwy, umartwienia, ofiar i całkowitego oddania się Bogu zachowują czystość pierwotnej intencji „Wielkiego Powrotu”

„Jaki zapał, jaką radość, jaką gotowość widzieliśmy — opowiada główny promotor ruchu, ks. Ranson T. J. — u zwykłych wiernych wszelkich stanów: mężczyzn i kobiet, młodzieży żeńskiej i męskiej, a nawet u dzieci! Spędzali całe noce na czuwaniu; kładli się spać na gołych deskach, czasem wprost na podłodze; ofiarowywali swoje cierpienia, czynili akty wyrzeczeń i poświęcenia, naprawdę oddawali się Pani Naszej i Chrystusowi -Panu z entuzjazmem, z całego serca, z oczyma jaśniejącymi równocześnie blaskami łez i radości; z litości nad wielką niedolą duchową kraju, z nadzieją, z silnym przekonaniem w jego nawrócenie... Gdyśmy przechodzili przez Saint Etienne — podczas Mszy św. na tarasie Najśw. Serca Jezusowego pod gołym niebem — Em. Ks. Kardynał Gerlier, Prymas Francji, nie ukrywał przed nami prawdy. Zachęcając nas do utrzymania się w strefie modlitwy i pokuty, nie zawahał się dodać, że dla podniesienia Francji, trzeba, aby pewne dusze, upoważnione przez swych kierowników duchownych, szły o wiele dalej — aby się oddały jako ofiary za kraj. I my wiemy — stwierdza ks. Ranson — że dusz takich nie brak”.

Nie siląc się na zestawianie wyników tego rodzaju działalności — gdyż Bogu tylko samemu są one dokładnie wiadome — ale by dać możliwość urobienia sobie choć w przybliżeniu sądu o wysiłku modlitw i pokut uczestników „Wielkiego Powrotu”, dodajmy, że już dn. 22. XI. 1946 r. delegacja „Grand Retour”, odbywając również i tym razem pieszo trasę Paryż—Rzym, złożyła na ręce Ojca św. 10 milionów zebranych w międzyczasie aktów poświęcenia się Niepokalanemu Sercu Maryi.

Oczywiście, nie o zewnętrzne manifestacje i wspaniałe procesje, nie o spisywanie aktów poświęcenia chodziło.

Jednak w każdym dobrowolnym akcie oddania się Niepokalanemu Sercu Maryi ukryta jest inna, niewspółmiernie wyższa wartość, bo w każdym z nich tkwi, często nie dość wyraźnie dochodzące do samowiedzy ofiarującego się, przekonanie o konieczności i wola zwrócenia życia ku Bogu; życia nie tylko osobistego, ale i społecznego, nie tylko prywatnego, ale i publicznego.

I to właśnie przekonanie przez „Grand Retour“ przenika do świadomości coraz to szerszych warstw ludności i staje się niezwykle cennym dorobkiem w religijnym życiu Francji i dużym krokiem naprzód na jej drodze Wielkiego Powrotu.

Piotr Lejeu

ZE ŚWIATA SCENY

A. Fredro, „Pan Jowialski“, Państwowy Teatr Polski.

„Jowialski“ w inscenizacji Państwowego Teatru Polskiego nasuwa wiele niepokojących refleksji. Nie jest rzeczą łatwą wypowiedzieć je tak, by — po pierwsze zbytnio nie dotknąć realizatorów przedstawienia (pp. Zelwerowicz, Ćwiklińska, Dominiak i przede wszystkim mistrz Sołski) i — po drugie — by nie sprzeniewierzyć się prawdzie i sztuce.

Wypowiadając się na temat przedstawienia krytyk zwraca się wszakże nie tylko do publiczności jako informator, ale może przede wszystkim jako nieco wrażliwszy obserwator i doradca do tych, którzy decydują o artystycznych losach inscenizacji.

W moim przekonaniu „Jowialski“ jako przykład nieudanej artystycznie imprezy może posłużyć właśnie przykładowo do analitycznego oświetlenia jednego z ważniejszych problemów teatru artystycznego.

Mam na myśli problem „pokazywania“ i „wyobrażania“ w teatrze tak trafnie nazwany i ujęty przez Obrazcowa w jego znanej rozprawce pt. „Notatki reżysera“ (Twórczość nr 1-48). Przypomnę w kilku słowach. Obrazcow zastanawiając się nad filmem i teatrem dochodzi do prostych i nader słusznych wniosków: „Jeśli np. w kinie choć przez jedną sekundę wyczujemy falsyfikat, malowaną dekorację, sztuczne drzewo, krople wazeliny zamiast kropel potu na twarzy bohatera, natychmiast odczujemy to jako fałsz, nieprawdę... Ale jeśli w teatrze reżyser zasadzi całą scenę prawdziwymi drzewami, a podłogę wyścieli prawdziwą darniną, wyda się się to nam absurdem, gdyż w teatrze szukamy nie autentyku, lecz właśnie o b r a z u“. Twierdzenie to Obrazcow ilustruje znakomitymi przykładami: jak np. pojawienie się autentycznego kota na scenie teatru, wywołujące w widzu rozmyślania na temat: dokąd też kot pobiegnie — do orkiestry, czy za kulisy? Lub pojawienie się autentycznego konia oraz refleksje na temat jego ewentualnego przyzwoitego lub nieprzyzwoitego zachowania się na scenie. Przykłady te oglądane od strony filmu nie wnoszą żadnych komplikacji. Autentyczne konie i koty nie naruszają artystycznych praw filmu.

„Czemu się tak dzieje? — czytamy dalej. — Bo na ekranie i kot, i koń, i czołgi znajdują się wśród prawdziwych przedmiotów i prawdziwej przy-

rody i niczym nie kłóć się z otoczeniem, gdy natomiast w teatrze znajdując się one wśród wyobrażonych przedmiotów i wyobrażonej przyrody, same będą prawdziwe, a więc kłócić się będą z otoczeniem. Na scenie teatru wszystko — i aktorzy i dekoracje — gra nie samych siebie, lecz transformuje się, a kot pozostaje kotem“. I dalej: „Stąd nieodparty wniosek, że teatr jest przede wszystkim sztuką wyobrażeniową... Niemal wszystkie elementy składowe teatru są natury wyobrażeniowej. Teatrowi właściwe jest tylko to, co uległo transformacji, a nie pozostało samym sobą...“

Otóż pogwałcenie powyższych zasad w „Jowialskim“ powoduje artystyczną katastrofę przedstawienia.

Nic lepiej nie ilustruje całej sprawy jak ów pozornie drobny chwycik, zastosowany w prologu. Kurtyna idzie do góry. Przed oczami widzów starannie-realistyczna dekoracja (K. Frycz), pokazująca dworek, gniazdo jowialszczyzny, „wtulony“ między jabłonie, obsypane czerwonymi jabłkami. Publiczność bije brawo, bo wszystko jest slične. Na tle tej dekoracji rozwija się dialog między wędrującymi „cyganami“ — Ludmirem i Wiktorem. Otóż Ludmir w pewnej chwili dopuszcza się czynu haniebnego z artystycznego punktu widzenia: wspina się na płot i zrywa (sic!) z jabłoni czerwone, prawdziwe jabłko i zaczyna je pałaszować (sic!) z widocznym z ostatniego rzędu trzęsieniem się uszu (też sic!). Ma to sugerować, że wszystkie jabłka na drzewach są prawdziwymi jabłkami i że wszystko na scenie jest autentyczne, jak te jabłka. Rzecz zostaje z miejsca postawiona fałszywie. Nawiązując do cytowanych z Obrzeczowa kotów, a zwłaszcza koni na scenie można by w tym miejscu... Ale mniejsza z tym. Co tu się naprawdę stało? Otóż stało się to, że właściwie teatrowi wyobrażenie zastąpione zostało właściwym filmowi przedstawieniem. Cud („termin“ Obrzeczowa) teatru został unicestwiony. Sprawa umowności sztuki została śmiertelnie ugodzona. I całe przedstawienie rozwija się niestety po tej linii. Dlaczego zupełnie nie bawią kostiumy w akcie I-szym? Bo są prawdziwymi, autentycznymi kostiumami, starannie uszytymi w krawieckiej pracowni P.T.P. według starannych projektów K. Frycza, a przecież powinny być umowną, naiwną improwizacją maskaradową na miarę i możliwości jowialszczyzny. Bo przecież nie chodzi tu o maskaradę, która mogłaby na prawdę wprowadzić w błąd udającego sen Ludmira. Jeśliby zasadę tak pojętego realizmu przeprowadzać konsekwentnie, należało wobec tych niezwykle precyzyjnych kostiumów zmienić również dekoracje wnętrza całego dworku i przekształcić go w komnatę pałacu z nieprawdziwego i mało zabawnego zdarzenia.

Dlaczego nie bawią role Janusza (p. Dominiak), Wiktora (p. Wołłejko)? Dlaczego tak mało bawią role Ludmira (p. Głiński), szambelanowej (p. Ćwiklińska) i Jowialskiego (mistrz Solski)? Dlaczego sens całej sztuki gubi się wśród fragmentów, puszczonech samopas?

Dlatego, że role całkowicie lub w dużej mierze pozbawione są tego, co stanowi treść — jeszcze raz cytuję Obrzeczowa — następującego zdania:

„Pracując nad obrazem, nad rolą aktor myśli nad tym, jakby swoje cechy indywidualne zorganizować w jakąś nową kombinację, która by mu pozwoliła stać się innym człowiekiem“. Tymczasem p. Dominiak był panem Dominiakiem, a mistrz Solski mistrzem Solskim.

Łącząc powyższe z owym fatalnym jabłkiem jako punktem wyjścia stwierdzić mąsimy, że przedstawienie zasadniczo poszło po linii najmniejszego oporu i że wielki zawód sprawił miłośnikom teatru a rystycznego dyr. Zelwerowicz jako reżyser, który nie poprowadził zespołu asów po linii jakiejś nowej artystycznej koncepcji. Jest to tym dziwniejsze, że sam jako aktor, on jedyny z całego zespołu, potrafił „swoje cechy indywidualne zorganizować w nową kombinację, którą pozwoliła mu stać się innym człowiekiem“. Jego Szambelan ukazywał możliwości nowego reżyserskiego spojrzenia na „Pana Jowialskiego“, komedię niemożliwą do zniesienia przy tradycyjnym sposobie realizacji. Szambelan dyr. Zelwerowicza mówił coś o „Jowialskim“ jako o niesamowitej satyrze-grotesce, o możliwościach „sferdydurkizowania“ tego obrazu kołtunerii galicyjskiej, obrazu, który powstał w okresie powstańczej walki o wolność 1931 roku. Niestety Szambelan jest solową partią, przybysem z innego, lepszego wymiaru, jest komiczny i jednocześnie przerażający swą nie człowieczą bezmyślnością. Niestety p. Cwiklińska tylko w niektórych momentach mimicznych zbliżała się do tego wymiaru. W każdym razie zdecydowanie oddalały ją od tej sfery banalne „gierki“, polegające na trywializowaniu zwrotów francuskich. Chwyt ten kiedyś był może metaforą, obecnie jest drażniącą konwencją.

Krytykę powyższą można by prowadzić przez wszystkie niemal sceny i postacie. Sądzę jednak, że sedno sprawy zostało wyłożone. Oszczędźmy sobie przeto przykrości.

Zwróć jeszcze na zakończenie uwagę (odbiegając od tematu zasadniczego do spraw natury ogólnej), że sprawa w o b r a ż e n i o w o ś c i teatru, o której pisał Obrazcow, łączy się najściślej ze sprawą m e t a f o r y c z n o ś c i teatru, o której pisał W. Natanson w „Twórczości“ i niżej podpisany na tym miejscu z okazji występów „Teatru Rapsodycznego“ i „Krwawych Godów“ Garcia Lorca. W gruncie rzeczy chodzi tu o tę samą sprawę. Prawdziwie artystyczny teatr współczesny musi przekraczać ramy nieożywionego konwencjonalizmu. Jeśli tego nie czyni, nie jest teatrem artystycznym. A jakiż jest cel jego istnienia?

Jeśli zaś przedstawienie w swym założeniu miało być przedstawieniem r e t r o s p e k t y w n y m, to obowiązywała retrospekcja twórcza, a nie retrospekcja, będąca „re-produkcją“.

„SZALEŃSTWA SCAPINA“ W TEATRZE ROZMAITOŚCI

W początkach bieżącego sezonu prasa codzienna zamieściła noty sprawozdawcze z konferencji prasowej, zorganizowanej przez nową dyrekcję Teatru Rozmaitości. Na konferencji tej nowy dyrektor teatru — Dobiesław Damiński — oraz nowy kierownik literacki — St. Ryszard Dobrowolski słowami pełnymi nie tylko entuzjazmu, ale i treści poinform-

mowali zebranych o swych zamiarach. Choć konferencja odbyła się dość dawno, warto i w niniejszej kronice odnotować to wydarzenie, nie jest wykluczone bowiem, że zapoczątkuje ono „epokę” Teatru Rozmaitości.

Plan pracy oraz ambicje kierownictwa, które w ramach organizacyjnych Teatrów Miejskich zdołało zdobyć autonomię, przedstawia się interesująco i pozwala przypuszczać, że „Rozmaitości” — jeśli nie od razu, to w każdym razie prędzej niż pozostałe teatry miejskie — osiągną poziom godny Stolicy.

Teatr Rozmaitości będzie (zgodnie z intencją Min. Kultury i Sztuki) teatrem problematyki społecznej, co ma się wyrażać według określenia St. R. Dobrowolskiego nie tylko, czy nie konieczne dobozem repertuaru, jak raczej sposobem interpretacji. Stanowisko takie wydaje się słuszne, gdyż uwalnia od konieczności wystawiania sztuk słabych artystycznie, a pożądaných ideowo — pozwala natomiast wydobywać z repertuaru tradycyjnego nowe wartości. Próba takiego ujęcia będzie jedna z najbliższych premier, „Sułkowski” Żeromskiego realizowany dotychczas pod kątem kultu romantycznego indywidualizmu (Osterwa). Realizacja „Rozmaitości” będzie usiłowała walczyć z romantyczną tradycją Osterwy w imię problematyki jakobińsko-społecznej. Będzie to z artystycznego punktu widzenia zarówno bardzo interesujące jak i bardzo trudne.

Repertuar planowany przedstawia się następująco: 1. Molier — Szaleństwa Scapina, 2. Fredro — Zemsta (z Jerzym Leszczyńskim), 3. Żeromski — Sułkowski, 4. Suchokobylin — Śmierć Tarełkowa (lub Swietłow — Bajka), 5. Shaw — Cezar i Kleopatra, 6. Shaw — Dom zabłąkanych serc, 7. prawdopodobnie Słonimski — komedia obecnie jeszcze na warsztacie literackim, 8. na sezon letni Boldoni — Sprytna wdówka.

Repertuar ten ma się realizować w atmosferze współpracy kierownictwa, aktorów i krytyki. Ambicją dyr. Damińskiego jest stworzenie żywego ośrodka pracy w dziedzinie spraw artystycznych teatru. Jest to zamierzenie godne najwyższego uznania i poparcia. Wszyscy, którym sprawa twórczości w dziedzinie teatru leży na sercu i jest przedmiotem intelektualnego zainteresowania, odczuwają dotkliwie brak takiego właśnie ośrodka.

Pierwszą premierą, umożliwiającą skonfrontowanie zamierzeń i realizacji, są „Szelmostwa Scapina” Moliera. Z radością należy stwierdzić, że wiele z tego, o czym się mówiło, zostało wcielone w życie. Przedstawienie, choć w całości dość dalekie od artystycznej świetności, pełne jest dobrych i uczciwych ambicji, a to już wiele, bo z Molierem sprawa nie łatwa, zwłaszcza po zeszłorocznej wizycie Jouveta.

Reżyseria J. Wyszomirskiego poszła po linii wytyczonej przez naczelne założenia teatru — (teatr problematyki społecznej) — oraz zgodnie z komentarzem St. R. Dobrowolskiego na temat „sposobu interpretacji”. Otóż interpretacja ta czyni ze Scapina-hultaja coś w rodzaju ideowego poprzednika Figara. Najpierw był Molier i Scapin, potem Beaumarchais

i Figaro, a potem Voltaire i Rewolucja. Scapin inteligencją, sprytem i brakiem skrupułów zapędza w kozi róg bezmyślnych staruchów, Argantów i Gerontów oraz pusto-głowych młodzianów, Oktawów i Leandrów. Akcent pada przede wszystkim na socjologiczną strukturę komedii, nie zaś na indywidualne kształtowanie poszczególnych „dramatów”. Geront jest interesujący tylko o tyle, o ile w jego osobie da się wykipić kapitalistyczne sknerstwo starego dusigrosza. Nie dopuszcza się zasadniczo zainteresowania, nie mówiąc już o współczuciu, jak to też wygląda „od środka” cierpiący na swój sposób okaz sknerstwa. Takie postawienie sprawy — (zasadniczy chwyt przedstawienia: prawdziwa wyższość inteligencji w walce z fałszywą wyższością urodzenia) — ma swoje konsekwencje formalne. Z jednej strony jest Scapin, spiritus movens całego środowiska, z drugiej zaś kukły postaciujące wsteczniectwo i głupotę mieszczańskiego światka. Jest rodzący się osiemnastowieczny homo sapiens i bojownik równości społecznej i jest również poczet manekinów, w którym każdy nosi określony kostium: sknerstwa, tchórzostwa, pyszałkowatości, naiwności. Poruszają rytmem pozytywkowo-mennetowym. Demonstrują swoją umowność. Scapin jest przewodnikiem tego orszaku marionetek — trzyma w rękę batutę orkiestry odzywającej się na jego skinienie. Od strony oceny artystycznej są to raczej dobre intencje niż osiągnięcia. Zabrakło precyzji środków artystycznych, by te ambitne koncepcje w pełni zrealizować. Jak bardzo musi to być dociągnięte, by dało pożądaną wynik, pokazał w Warszawie w roku ubiegłym wspomniany poprzednio Jouvet. Dociągnięte w każdym słowie, geście i szczególnie dekoracji. Nie można jednak wymagać za wiele. W każdym razie ciekawszy jest poszukujący Scapin z teatru „Rozmaitości”, niż retrospektywny „Jowialski” z Państwowego Teatru Polskiego.

Aktorsko najlepiej pojął sprawę molierowskiej konwencji p. Surowa (Geront), którego przyjazd do Warszawy oznacza wzbogacenie artystyczną naszych scen. Połączenie bardzo wyraźnej stylizacji z wewnętrzną prawdą dało sylwetkę artystycznie pełną. Gdyby tak wszyscy! Gdyby chociaż tak jak p. Paluszkiewicz (Argant)! Niestety dwie młode pary pozostały daleko w tyle. Zwłaszcza panie. W pierwszej recenzji nie wymieniamy nazwisk, dla zachęty. W następnych — o ile się nie poprawią — nie okazemy takiej pobłażliwości. A p. Fijewski w roli Scapina? Zgubił gdzieś swój wdzięk, którym tak zdobywał sobie widzów w Teatrze Nowym. Jego Scapin jest zbyt na serio — wynik zbytniego akcentowania socjologicznej koncepcji przedstawienia, a poza tym ciągle spogląda na publiczność ze sceny jakby śledząc efekt swoich kwestii. Robi to z uporem aż do artystycznego podkopania roli.

Pan Axer zrećnie powiesił całą dekorację na jednym gwoździu. W ten sposób usymbolizował klasyczną zasadę jedności miejsca. Dekoracja dowcipna, lecz wyraźnie cierpiąca na brak środków (finansowych!) wykonania.

Mimo surowości niektórych powyżej skreślonych uwag pierwszy krok Teatru Rozmaitości bezwzględnie uważamy na udany. Niewątpli-

wie następne będą jeszcze lepsze i pewniejsze, w związku z tym naszym krokiem życzymy powodzenia i pogody w znoszeniu ewentualnych potknięć, które zdarzają się i na równej drodze. Życzymy wytrwałości w twórczych zamiarach i pracy. Warszawa w gruncie rzeczy jest bardzo wdzięcznym polem artystycznej działalności w dziedzinie teatru. Podkreślamy — a r t y s t y c z n e j. Polem wdzięcznym, bo niemal zupełnie pustym. Tabula rasa. Teatr Polski sam nie da rady. Warto pokusić się o wpisanie czegoś wartościowego.

Jerzy Kierst.

ZE ŚWIATA FILMU

Filmowy sezon jesienny na ekranach warszawskich obfitował w szereg ciekawych obrazów zagranicznej produkcji. Filmy te były interesujące przede wszystkim z tego względu, że reprezentowały kraje, których produkcji filmowej w Polsce jeszcze nie oglądaliśmy (jak np. filmy czeskie lub włoskie) oraz bogatą produkcję radziecką.

FILMY RADZIECKIE.

Miesiąc październik został przeznaczony na zademonstrowanie najciekawszych filmów produkcji radzieckiej. Wszystkie kina stołeczne wyświetlały w przeciągu 2 dni po jednym obrazie. Ogółem ukazać się miało 52 filmy, w tym 17 filmów dla młodzieży.

Odnosi się wrażenie wysokiego poziomu artystycznego filmów radzieckich. Spotykaliśmy wprawdzie i filmy szablonowe, podążające utartymi szlakami, gdzie nad problemem artystycznym zaciążyła nieraz tematyka, fabuła. Widzieliśmy jednak również sporo filmów o dużej wartości artystycznej — odnosi się to szczególnie do filmów dla młodzieży.

Wymienić tu należy przede wszystkim filmy takie jak np. „Wyspa Skarbów“, „Urwis Gawroche“, „Piętnastoletni kapitan“, „Czarodziejskie ziarno“ itp.

Również do poważniejszych osiągnięć produkcji radzieckiej zaliczyć należy filmy oparte o motyw baśniowo-fantastyczne, nierzadko wykonane techniką kolorową. Filmy te porywają wspaniałością barwy, fantastyką, egzotyką — lotem wyobraźni artystycznej i nastrojem.

Oprócz tych filmów spotykaliśmy wiele obrazów o tematyce historycznej, jak np. „Aleksander Newski“. Filmy te uderzają bogatą wystawą, ciekawym ujęciem scen zbiorowych, wciągnięciem na ekran ogromnych mas ludzkich, realizmem i szeroką skalą środków artystycznych.

Widzieliśmy również kilka filmów o aspiracjach filmu psychologicznego. I w tej dziedzinie spotkaliśmy pewne osiągnięcia, wspomnieć tu należy zwłaszcza o filmie pt. „Uczennica IA“, niezmiernie ciekawym nie tylko dla pedagogów, lecz dla wszystkich, interesujących się problemem psychologii dziecka i młodzieży.

Do znacznie słabszych należały filmy, poświęcone aktualnej tematyce, gdzie szybkość wykonania i pewna typowość wpływały na zmniejszenie

wartości artystycznej, ustępując wyraźnie na drugi plan wobec celów polityczno-wychowawczych, jakie film miał spełniać. I w tej dziedzinie jednak zdarzały się filmy o niewątpliwych walorach artystycznych.

Bogato reprezentowane były filmy wojenne, których kilka widzieliśmy już w pierwszych latach po wojnie.

Również jako osobny rodzaj reprezentowały się komedie, o podkładzie muzycznym, aspirujące do stworzenia dzieła sztuki, będącego równocześnie rozrywką i spełniającego również rolę wychowawczą.

FILMY CZESKIE

O ile chodzi o filmy czeskie, po wyświetlonej niedawno „Syrenie“ mieliśmy możliwość oglądać drugi doskonały film pt. „Przeczcucie“.

Produkcja: Ceskaslovenska Filmowa Spolecnost. Scenariusz wg powieści Marii Pujmanowej Otokar Vavra. W rolach głównych Natasa Tan-ska, Frontisek Smolik.

Scenariusz filmu oparty jest o powieść wybitnej pisarki czeskiej. Niestety, ze względu na trudność zapoznania się z powieścią — nie możemy ocenić w jakiej mierze film odpowiada założeniom dzieła literackiego.

Czesi okazali się tęgimi mistrzami również w dziedzinie filmu psychologicznego. Obraz pt. „Przeczcucie“ oparty jest o problem trudnego okresu dojrzewania młodzieży. Dorastająca dziewczyna, która poczyną czuć się już człowiekiem, w której budzi się bunt przeciw traktowaniu jej przez otoczenie jako dziecka — wpada w sidła lowelasa i uwodziciela. Przez rozbudzenie ambicji, przez schlebianie i adorowanie jej co dopiero uświadomionej kobiecości, typek ów pragnie doprowadzić do uwiedzenia dziewczyny. Jednakże przywiązanie do rodziców — niepokój o nich, powstały w związku z dziwnym snem — powodują przeczcucie jakiegoś niebezpieczeństwa grożącego rodzicom — i w konsekwencji ratują dziewczynę od wpadnięcia w sidła uwodziciela.

Scenariusz filmu jest opracowany w ten sposób, że właściwie film nie ma określonej akcji, w sensie wydarzeń specjalnie frapujących i znajdujących jakieś szczególne rozwiązanie. Akcja — to na tle kilku drobnych wydarzeń codziennego życia owa sprawa walki wewnętrznej Jarmilki, jej stanu psychicznego, jej dojrzewania do prawdziwego człowieczeństwa. Dzięki takiemu ujęciu ciężar zagadnienia spoczywał na stronie formalnej filmu, toteż realizatorzy jego poszli w kierunku wydobycia wszystkich możliwie efektów artystycznych i zastosowania pomysłów technicznych odpowiednich dla problematyki i treści filmu. Widzimy więc szereg ciekawych obrazów, momenty szczególnego napięcia i przeczcucie podkreślone są zdjęciami pociągów biegnących wśród grozy gór po niebezpiecznych wiaduktach, bądź muzyką, montażami na tle przyrody itd.

Na uwagę zasługuje strona moralna filmu, wyraźne naświetlenie niebezpieczeństw grożących młodzieży w przełomowym okresie jej życia, w okresie dojrzewania, zaznaczenie wpływu więzi rodzinnej na życie młodych. Jednocześnie przy tym podkreślić należy delikatność ujęcia drażliwego problemu; proces budzenia się wrażliwości młodej dziewczyny

ukazany jest bez brutalnych akcentów, dość powściągliwie i taktownie. Piękne plenery, wiele miłych zdjęć, uroki przyrody dają w rezultacie pociągające tło dla akcji.

Natasza Tańska — debiutowała nadwyzczaj udatnie i można jej wróżyć naprawdę duże powodzenie.

Zarówno ze względów na wartości estetyczne jak i na ogólny charakter filmu zasługuje on na jak najlepszą ocenę.

FILM WŁOSKI

„Dzieci ulicy“. Produkcja: Ente National Industrie Cinematografiche. Reżyseria: Vittorio de Sica. W rolach głównych: Rinaldo Smordoni, Franco Interlenghi.

Pierwszy film włoskiej produkcji powojennej wzbudził zrozumiałe zainteresowanie publiczności polskiej. Film sprawił może zawód tylko jej cześci, która spodziewała się beztroskiego humoru, swoistego wdzięku, uśmiechu i dowcipu dziecka ulicy. Oczywiście te cechy małych uliczników jawia się również w filmie — obraz dzieci bowiem nie jest jednostronny, uimuje wszystkie cechy ich życia. W całości film jest jednak ponury i wstrzasający grozą. Sorawia gorzki zawód tym, którzy spodziewali się młmo wszwstko szczęśliwego przynajmniej zakończenia. Film jest tragiczny a tragizm to dość beznadziejny, obraz nie ukazuje prawie żadnych perspektyw, możliwości rozwiązania zagadnienia „dzieci ulicy“. Wyda się, że rolą filmu było — za pomocą nieraz naturalistycznych nawet ujęć, przekraczających zasady artystycznej konstrukcji, w trosce o prawdę życia — wstrząśnięcie sumieniami, ukazanie w całej rozpaczliwości losu dzieci bezdomnych, zmuszonych do tułactwa, dzikiej walki o byt, narażonych na wszelką deprawację i nędzę.

Dzieje dwóch chłopców, początkowo na wolności pracujących jako „czyścibuty“ uliczne, później zamkniętych w więzieniu dla nieletnich, są kanwą, na której snuje się sprawa losu takich dzieci i stosunku do nich starszego społeczeństwa.

Trudne warunki powojennych Włoch, nędza ludności miast, walka o żywność, czarny rynek oszustwa i afery — są tłem obyczajowym, na którym rozgrywają się losy młodego pokolenia.

Film oparty jest o dwa motywy: socjologiczny i psychologiczny. Socjologiczny — to właśnie omówiona wyżej sprawa losu „dzieci ulicy“ na tle szerszych zagadnień społecznych. Motyw psychologiczny — to dziecko z jego wadami i zaletami, z namietnościami i wzruszającą czystością uczuć i impulsów. To przyjaźń dwóch małych chłopców, narażona na ciężkie próby i zakończona tragicznie mimowolnym zabójstwem.

Reżyseria filmu poszła drogą ambitną i trudną, wydobywając wiele ciekawych efektów i walorów artystycznych. Tylko część scen toczy się na plenerach ulic Rzymu. Większość — to sceny kameralne, usytuowane w ponurym gmachu więziennych, gdzie jak dzikie zwierzątka wyją i płaczą dzieci, pozamykane w celach, podobnych do klatek.

W momentach ukazujących szczególnie bezlitosny i obojętny stosunek dorosłych, ślepej władzy biurokratów i policji do cierpień dzieci wykołojonych — aparat przenosi się nieznacznie z rozgrywającej się w więzieniu sceny na wieszający w korytarżu obraz męki Chrystusowej.

Mimo drastycznych ujęć i wyraźnej tendencji obarczenia ustroju społecznego i całego „świata dorosłych“ odpowiedzialnością za losy dzieci, film nie jest przeszarżowany, nie robi wrażenia żadnej propagandy. Budzi sumienia ludzkie, zmusza do zastanowienia się głębszego: czy i każdy z nas nie jest odpowiedzialny za piekło dzieci nieszczęśliwych.

B. O.

Spis rzeczy tomu 226

A R T Y K U Ł Y:

O. Jacek Woroniecki O. P.: „Kult Dostojewskiego i jego tragizm“	3
Jerzy Kalinowski: „O tzw. neopozytywizmie prawnym“	15
Aleksander Rogalski: „Problem terapii Niemiec“	15
Józef Marian Święcicki: „Przez pryzmat dzieciństwa“ (Na marginesie „Zielonych lat Cronina“)	37
Tadeusz Dworak: „Na progu nowej epoki“	49
Ks. Jan Popłatek T. J.: „Ks Stanisław Warszawski T. J., zapomniany humanista polski i katolicki reformator“	61
Kazimierz Studentowicz: „Warunki racjonalnej kalkulacji w gospodarce planowej“	73
Ks. Walenty Prokulski T. J.: „Ptaki „niebieskie“ czy „powietrzne“?	84
Ks. Józef Winkowski: „Polski katolicyzm wczoraj i dziś“. Próba syntezy.	121
Ks. Aleksander Kisiel T. J.: „Pilate i Chrystus czyli o względności i bezwzględności prawdy“	132
Wojciech Bąk: „Dante — polityk“?	142
Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.: „Kryzys nacjonalizmu“	149
O. Anzelm Kubit Z.B.M.: „Chryścianizm w zetknięciu z kulturą dalekiego Wschodu“	163
Ks. Edward Bulanda T. J.: „Jubileusz „przedziwnej książki“	201
Ks. Kazimierz Kłósak: „Nowy typ cywilizacji chrześcijańskiej w ujęciu Maritaina“	213
Ks. Franciszek Sawicki: „Socjologia kultury“	223
Józef Marian Święcicki: „O realizmie powieści katolickiej“	233
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Ś. p. Ks. Prymas Kard. Hlond“	281
Ks. Paweł Siwek T. J.: „Problem zła“	288
Ks. Franciszek Sawicki: „Socjologia religii“	302
Jerzy Pilecki: „Czy koniec legendy kościuszkowskiej?“	311
Stefan Michna: Ogólne wytyczne chrześcijańskiej reformy społecznej	321
Ks. Jan Rosiak T. J.: „Franciszek Saurez“	353
Ks. Jan Rostworowski T. J.: „Tajemnice niepowodzeń Bożych“	368
Ks. Franciszek Sawicki: „Socjologia wiedzy“	377
J. Marian Święcicki: „Miłośnicy „głowy najdroższej“ w „Quo Vadis“	388
Ks. Jan Popiel T. J.: „Powrót do przedmiotu“	401

PRZEGLĄD PIŚMIENICTWA:

Książki:

- O. Jacek Woroniański O. P.: Św. Jacek i wprowadzenie Zakonu Kaznodziejskiego do Polski (Karol Górski) 101
- Ks. bp Czesław Kaczmarek: Nadprzyrodzone życie dusz w Chrystusie i Kościele. (Ks. Józef Majkowski T. J.) 103
- Polska powieść historyczna po wojnie: Władysław Jan Grabski: Saga o Jarlu Broniszu. — Zofia Kossak: Suknia Dejaniry. — Hanna Malewska: Kamienie wołać będą. — Jan Dobraczyński: Wybrańcy gwiazd. (Zygmunt Lichniak) 104
- Notatki bibliograficzne: Ks. Antoni Chłondowski: 8 pieśni do Najśw. Marii Panny. — Missa puerorum. (E. J.). — O. Joachim Bar i O. Wojciech Zmarz: Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940. T. 2. za lata 1800-1940. — Biskup Karol Radoński: Święci i błogosławieni Kościoła katolickiego. — Maria Hornowska i Halina Zdzitowiecka-Jasieńska: Zbiory rękopiśmienne w Polsce średniowiecznej. — Julian Krzyżanowski: Polska bajka ludowa w układzie systematycznym. 2. Baśń Magiczna. — Krystyna Sinko-Popielowa: Zaginiony nagrobek św. Jacka w Krakowie. — Cyprian Norwid: Vade-mecum. Podobizna autografu. — Antoni Opolski: Astronomiczne podstawy geografii. — Antoni Peretiatkowicz: Kodeks polityczny. Konstytucja lutowa i ważniejsze ustawy polityczne uzupełnione statutem Organizacji Narodów Zjednoczonych . . . 110
- Literatura: Książki klubowe: Wiktor Niekrasow: W okopach Stalingradu. — Effendi Kapijew: Poeta. — Roger Vailland: Dziwna zabawa. — Wł. Jan Grabski: Konfesjonał (Zygmunt Lichniak) 172
- Historia: Studia słowiańskie 1945-48 (Kazimierz Tymieniecki) . . . 177
- Dzieła religijno-ascetyczne: Ks. Michał Mueller: O radosnym miłowaniu Boga. — O. Ambroży Gardeil: Duch Święty w życiu chrześcijańskim. — O. Marian Pirożyński: Źródło życia (Ks. Józef Majkowski T. J.) 187
- Próby przezwyciężenia wojny. Kazimierz Brandys: Samson. — Michał Rusinek: Igraszki nieba. — Jerzy Waldorff: Godzina policyjna. — Mieczysław Pruszyński: W Tobruku, Narwiku, Moskicie — Jerzy Pytlakowski: Fundamenty (Zygmunt Lichniak) . . . 249
- Powojenny dorobek polskiej myśli teologicznej: Apologetyka — dogmatyka (Ks. Antoni Pawłowski) 256, 339
- Św. Bazyli Wielki: Wybór homilij i kazań. — Św. Jan Złotousty: Dwadzieścia homilij i mów — tłumaczył Tadeusz Sinko (Marian Plezia) 262
- Rysunek łamigłówek czyli o książce prof. Konrada Górskiego „Poezja jako wyraz“ (Irena Sławińska) 264

Prace Polonistyczne. Seria 5. — Pia Górska: Sługi boże. Opowiadania i legendy z życia świętych. — Walerian Preisner: Pełnia życia i wyraz artystyczny. — Witold Doroszewski: Rozmowy o języku. — Kazimierz Wyka: Cyprian Norwid. Poeta i sztukmistrz (Maria Chojceka)	266
Powojenne nowości krytyczne: Kazimierz Wyka: Pogranicze powieści. — Wacław Kubacki: Krytyk i twórca. — Paweł Hertz: Notatnik obserwatora. — Wojciech Bąk: Zagadnienia i postacie (Zygmunt Lichniak)	334
Nowe przekłady: Teodor Dreiser: Tragedia amerykańska. — Margaret Storm Jameson: Po drugiej stronie. — Howard Fast: Obywatel Tom Paine. — Lao-Sze: Niezrównany pan Czaot-syjn (Zygmunt Lichniak)	408
Ks. Józef Winkowski: Zarys etyki i ascetyki. — Jan Dobraczyński: W rozwalonym domu (Ks. Jan Rostworowski). — Ks. Kaczmarek: Światło wśród mroków. — Edward Howorka: Światopogląd lekarza III Rzeszy (L. M.). — Ks. Franciszek Bogdan: Ojciec nasz. — Tenże: Zdrowaś Maryjo (Z. C.)	412
Przegląd prasy gospodarczej (K. S.)	116, 184

SPRAWOZDANIE Z RUCHU RELIGIJNEGO, KULTURALNEGO I SPOŁECZNEGO

Sprawy Kościoła:

Lipiec — sierpień: Położenie uczącej się młodzieży (Ks. Stanisław Wawryn T. J.)	119
Wrzesień: Psychika i aspiracje uczącej się młodzieży (Ks. Stanisław Wawryn T. J.)	191
Październik: Dewastacja polskiej książki i upadek czytelnictwa. Akeja odbudowy książki i czytelnictwa w Polsce. Czego chce szary czytelnik? (Ks. Stanisław Wawryn T. J.)	269
Echa Wrocławskie. Wystawa Ziem Odzyskanych. Zjazd historyków (Ks. Włodzimierz Kamiński T. J.)	347
Droga Powrotu (Piotr Lejeu)	416
Ze świata sceny (Jerzy Kierst)	92, 195, 274, 350, 421
Ze świata filmu (Bogdan Ostromecki)	95, 199, 278, 426

Średnia Szk. Graf. Tow. Sal., Warszawa, ul. Ks. Siemca 6.

REDAGUJĄ PISARZE TOWARZYSTWA JEZUSOWEGO

Tekst drukowano na papierze V kl 20x100 — 70 gr. 5.000 egz. — B-36601